



EL CONCEPTO DE “PUEBLO” EN EL MAGISTERIO SOCIAL DEL PAPA FRANCISCO

The Concept of “People” in the Social Magisterium of Pope Francis

José Joaquín Castellón Martín *

RESUMEN: El concepto de “pueblo”, a pesar de ser central en el cristianismo, sobre todo en la Primera Alianza y en la eclesiología del Concilio Vaticano II, no ha sido asumido de manera adecuada por la teología posconciliar; incluso, ha sido veladamente rechazado. Este artículo busca mostrar las virtualidades de un concepto no político, sino trascendental de “pueblo”. Para esto se hace un análisis del uso que hace el papa Francisco en su magisterio social del concepto “pueblo”, señalando las claves en las que lo desarrolla y desde las que puede asumirse en teología.

PALABRAS CLAVE: Pueblo. Sinodalidad. Papa Francisco. Cultura. Populismo. Pueblo de Dios.

ABSTRACT: The concept of “people”, despite being central in Christianity, especially in the First Alliance and in the ecclesiology of the Second Vatican Council, has not been assumed by post-council theology; it has even been rejected with a veil. This article does not seek to show the virtualities of political ideas, but rather than the transcendental concept of “people”. For this, the use that Pope Francis makes in his social doctrine of the concept “people” is analyzed, pointing out the keys in which he develops it and from where it can be assumed in theology.

KEYWORDS: People. Pope Francis. Culture. Populism. Ecclesiology.

* Faculdade de San Isidoro (Sevilla, España).

Introducción

Uno de los acentos novedosos del papa Francisco en su magisterio social es la importancia que da al concepto de “pueblo”. Influenciado por la “teología del pueblo”, (ALVADO, 2017, p. 31-57; SCANNONE, 2017) de tanta importancia en Argentina, sus escritos se perfilan y se desarrollan usando este término, que trae tras de sí una concepción concreta de la realidad de la persona y de la comunidad. En *Evangelii gaudium* y *Fratelli tutti* aparecen profusamente tanto el nombre “pueblo”, como el adjetivo “popular”, haciéndose referencia explícita a los movimientos populares como agentes privilegiados de la transformación social. Los encuentros con los líderes de los movimientos populares son otra de esas novedades del papado de Francisco¹. Esta es una novedad trascendente, porque la relación de la Iglesia con la sociedad se ha hecho muchas veces desde la mediación del poder político imperante (o con quien aspiraba a él); y no tanto se ha tenido interlocución explícita con las asociaciones que representasen a la base de la sociedad, con instancias potencialmente críticas ante todo gobierno. Otra de las aportaciones del papa Francisco, la revitalización de la sinodalidad, también es una manera concreta de impulsar la Iglesia comprendiéndola como Pueblo de Dios.

En este trabajo se intenta mostrar el concepto de pueblo que usa el papa Francisco. Para ello, primero se señalará la ambigüedad y problematismo de dicho concepto; luego se verá su configuración tanto en la revelación bíblica como en la constitución *Lumen Gentium*, y cómo la teología europea no lo ha asumido en su desarrollo. Esta primera parte nos mostrará los elementos fundamentales del concepto de pueblo de Dios que está en el trasfondo de la manera en la que el papa usa, ya en el plano secular, el concepto de pueblo. Después de estos preámbulos se propone el análisis del uso de este concepto por parte del papa. Este uso denota una comprensión que no lo reduce ni al nivel fáctico de lo cultural o lo político, sino que lo usa desde un nivel trascendental, de lo que es realmente en medio de sus concreciones históricas². Se podrá ver cómo en su uso en el magisterio social retoma las notas más importantes del concepto bíblico y teológico.

¹ Desde el 2014, el papa Francisco participa activamente y alienta estos encuentros. En los cuatro que se han producido han participado representantes de asociaciones de América (norte, centro y sur), Europa, África, Asia y Oceanía. Son cartoneros, recicladores, vendedores ambulantes, costureros, artesanos, pescadores, campesinos, constructores, mineros, obreros de empresas recuperadas, todo tipo de cooperativistas, trabajadores de oficios populares, trabajadores cristianos de diversos oficios y profesiones, trabajadores de barrios y villas que practican la cultura del encuentro y caminan juntos.

² Uso este término trascendental en la acepción la filosofía de Zubiri tal como se define en el capítulo “La idea de lo trascendental”, en ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985, p. 388-417; también “El dinamismo estructural de lo real” en ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 56-67. Para este autor lo trascendental de una realidad es su realidad en tanto tal realidad, lo que esa realidad es en verdad. Es decir, los elementos que la hacen ser lo que es, en medio de las concreciones en las que la muestran.

1 Un concepto importante, ambiguo y problemático

La importancia del concepto de pueblo en los escritos del papa Francisco contrasta con la falta de esclarecimiento y conceptualización que tiene en la teología posconciliar europea. A pesar de ser un concepto tan esencial para la eclesiología católica desde el Vaticano II, cuyo centro es la constitución dogmática *Lumen Gentium* donde se define a la Iglesia como “Pueblo de Dios” (LG, n. 9-17), no hay muchas elaboraciones teológicas en Europa que dediquen un momento de reflexión para esclarecer y profundizar este concepto. El contenido de este concepto se da por supuesto, con el peligro que conlleva el uso inconsciente de conceptos para el pensamiento. Solo la teología bíblica, a la hora de esclarecer qué significa que Israel sea el pueblo escogido, hace una reflexión de la que algunos elementos pueden extrapolarse a una comprensión más amplia. Uno de los pocos autores que dedica unas páginas a esclarecer el concepto de “pueblo”, como preámbulo de su eclesiología, es Leonardo Boff; aunque su acercamiento es eminentemente sociológico: como estado, como unidad cultural, en la dialéctica élite-masa y, por último, como conjunto de la organización social que busca la emancipación (BOFF, 1986, p. 50-58).

Esta ausencia de reflexión sobre el concepto “pueblo” también se ha dado en gran parte del pensamiento filosófico contemporáneo. Por su uso en las ideologías totalitarias y en las filosofías reductivas tanto idealistas como materialistas, este concepto aparece contaminado de la violencia nacionalista que amenazó con destruir occidente, o con la ideología comunista que, en virtud de los derechos del pueblo, priva de todo derecho a las personas que lo componen. El concepto de pueblo, por tanto, pareciera que debería ser desechado, en beneficio de otros más fácilmente definibles, menos cargados de sentimentalidad, como el de nación, comunidad política o sociedad. La expresión “sociedad” o “el conjunto de la sociedad” han venido a sustituir en los documentos eclesiales al de “pueblo”.

La insistencia del papa Francisco en los términos “pueblo” y “popular”, unido a la receptividad del pontífice a las reivindicaciones sociales (por ejemplo, los movimientos ecologistas en la *Laudato si'* o el dinamismo utópico en la *Fratteli tutti*), le ha llevado a tener que recibir la acusación de populismo; y esto a pesar de que, tanto en *Evangelii gaudium* como en *Fratteli tutti* hay una crítica expresa al populismo que en vez de servir al pueblo lo suplanta creyéndose su único y verdadero representante (EG, n. 204; FT, n. 160).

Por todo esto parece que puede ser conveniente, desde una perspectiva fenomenológica, leer con detenimiento cómo usa el concepto de pueblo. El papa no intenta en ningún momento hacer teoría del concepto, pero el uso que hace en estas orientaciones pastorales para el conjunto de la Iglesia y en su magisterio social nos ofrece un material interesante sobre el que

reflexionar. Sus observaciones y reflexiones ofrecerán un campo de estudio importante donde repensar la riqueza y las implicaciones del concepto.

La experiencia de fe es una de esas realidades que la vida pone ante el pensamiento filosófico, no para que el filósofo se sitúe por encima de la realidad y la enjuicie, sino para que asumiéndola analice los dinamismos intrínsecos que muestra. Desde esta orientación vamos a acercarnos a la comprensión que se ofrece de la realidad del pueblo en el magisterio social del papa Francisco.

2 Algunas notas sobre el concepto de Pueblo de Dios

2.1 Notas bíblicas sobre Israel como Pueblo de Dios

El hecho de sentirse el pueblo elegido hace de la tradición del pueblo judío un campo privilegiado de reflexión sobre el concepto de pueblo; esa conciencia tan explícita de ser pueblo hace que en sus textos fundacionales se madure y reflexione lo que significa.

Para Israel, su realidad de pueblo parte de una elección divina que los constituye como tal en una identidad específica respecto a los demás pueblos (Is 44,1-2; Ex 24,8; Dt 29,12). A fin de marcar esta condición, el pueblo judío acoge una señal que lo distingue del resto: la circuncisión (Gn 17,10); el resto de los pueblos son los incircuncisos (Jue 14,3; 1Sam 14,6). La pertenencia al pueblo judío, por tanto, es nítida y clara, evidente desde la más tierna infancia de los varones. Con lo cual, la pertenencia al pueblo elegido no es solo filogenética, sino también religioso-ritual; y, por mucha importancia que tiene la vinculación familiar, la experiencia religiosa hecha cultura (rito) es, en última instancia, lo que define la pertenencia al pueblo; así se circuncidaba hasta a los esclavos extranjeros porque, en cierta manera, ya formaban parte del pueblo judío (Gn 17,27).

Así pues, la experiencia bíblica de pueblo asume dos dinamismos diversos que se interconectan solidariamente: la realidad bio-social del clan, y la experiencia religiosa de la llamada de Dios cristalizada en lo religioso-ritual. Dios llama a Abraham a salir de su tierra y formar desde él, desde su descendencia biológica, una gran nación que será bendita y traerá bendición a todas las familias de la tierra (Gn 12,2-3), y le exige que exprese esa elección en un rito (Gn17,10). La realidad biológica de la especie humana de la sucesión de las generaciones, con todo lo que ello significa en la crianza y educación de la prole, es el punto de partida de la realidad del pueblo. Así lo ha visto también el filósofo español X. Zubiri, que ha conceptualizado la realidad de “*phylum*” biológico como la realidad en la que lo humano da de sí la dimensión social (ZUBIRI,

1989, p. 255). Así, “la tradición bíblica muestra desde el principio que la existencia del pueblo de Dios no se basa en la sangre, ni en el parentesco natural y tanto menos en un automatismo genealógico” (LOHFINK, 1999, p. 85). El Pueblo de Dios se constituye desde una instancia que no es meramente natural y que, ni siquiera, puede ser considerada cultural, que es la llamada de Dios a Abraham, que se reitera a cada uno de los patriarcas hasta Moisés: “Os tomaré para que seáis mi pueblo y yo seré vuestro Dios” (Ex 6,7). Es decir, quien constituye en último y definitivo término al Pueblo de Dios es la voluntad de salvación de Dios mismo. Esto, que hemos expuesto desde la Primera Alianza, se puede decir, con mucha más razón, desde la Nueva Alianza. El Pueblo de Dios se define desde un proyecto de sociedad fundado en la voluntad salvífica de Dios.

Es la conciencia de acoger la Ley de Dios por ser elegidos lo que les hace pueblo, más allá de las estructuras políticas por las que pasa; y que van variando desde una anfictionía de tribus independientes entre sí, hasta la monarquía o la experiencia de la ausencia de todo poder político por la dispersión y el exilio en Babilonia. Por esto, una interpretación socio-política del concepto de pueblo de Dios no está avalada por la Escritura. Esto no significa que la comprensión bíblica de pueblo a partir de la realidad Pueblo de Dios carezca de una nota socio-política clara y específica: la soberanía liberadora de Dios que realiza a la persona en justicia y construye relaciones de comunión solidarias. La cultura que surge de la Torá es una cultura de solidaridad y de justicia. La solidaridad que marca la Ley de Dios es una solidaridad hacia los que componen ese pueblo, hacia el prójimo (Lev 19,18); pero también es solidaridad hacia los extranjeros que viven en su tierra (Lev 19,33-34). Por ello Israel “es el pueblo mediador, por el que se reanuda el vínculo entre Dios y el conjunto de la humanidad, de modo que se eleve a Dios la alabanza de la tierra entera (Is 45,14s.23s) y todas las naciones tengan participación en la bendición de Dios (Gen 12,3; Jer 4,2; Eclo 44,21)” (LEON-DUFOUR, 1965, p. 657). Aunque no podemos ocuparnos ahora del universalismo del pueblo de Dios, presente en la Primera Alianza, baste lo dicho hasta aquí para apreciar la apertura universal, constitutiva del pueblo de Dios que recogen los textos del Antiguo Testamento. La Nueva Alianza se define nítidamente por un universalismo que se funda en el mismo acto redentor de Jesús (Ef 2,11-16) en la y con la cual se corresponde el horizonte universal a la misión a la que Cristo resucitado envía a los apóstoles (Lc 24,47).

2.2 *El Pueblo de Dios en la Lumen Gentium*

En sintonía con esta perspectiva bíblica, la *Lumen Gentium* presenta el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza, a la Iglesia, como Pueblo Mesianico (LG, n. 9). La Iglesia tiene en Cristo, el mesías prometido a los profetas, su origen, fuerza y misión. La Iglesia es el pueblo encargado de manifestar

a todos los pueblos el rostro misericordioso y justo de Dios. De hecho, el propio título de la constitución dogmática sobre la Iglesia se debe a la relación entre Cristo, luz de los pueblos, y la Iglesia, rostro histórico donde resplandece (LG, n. 1). La constitución recoge muchas metáforas con que la Escritura y la Tradición designa a la Iglesia. Algunas tomadas de la vida agrícola y pastoril, otras de la vida familiar (LG, n. 6). Pero la imagen de "Pueblo de Dios" acoge a todas y es en ella donde encuentran su sentido completo. Siguiendo a los santos padres señala que "la Iglesia aparece como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG, n. 4). Es un pueblo formado por voluntad de Dios para santificar a los hombres, "no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente, (...) convocando un pueblo de judíos y gentiles que se unificaran no según la carne sino según el Espíritu" (LG, n. 9). Por eso, Pueblo de Dios es la categoría fundamental en la que enmarcar toda eclesiología conciliar (COLOMBO, 1985).

El Pueblo de Dios, tal y como nos muestra la *Lumen Gentium*, no surge de dinamismos sociales, sino de la convocación del Padre y es reunido por la fuerza de la unidad del Dios Trino. El Concilio señala la similitud y la distinción entre el Pueblo de Dios y los otros pueblos del mundo: los ciudadanos del Pueblo de Dios proceden de los otros pueblos, si bien forman un reino no terrestre, sino celestial (LG, n. 13); está organizado en este mundo como una sociedad (LG, n. 8), pero congrega a personas de todos los pueblos del mundo (LG, n. 7); el Pueblo de Dios tiene la misión, en medio de todos los pueblos, de ser pueblo mesiánico, enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (LG, n. 8). Lo que constituye, por tanto, al Pueblo de Dios no son los intereses comunes, ni una cultura común, ni el afán de poder; sino un dinamismo trascendente-personal: la convocación de Dios, la comunicación de la vida íntima de Jesucristo; y reclama, a su vez, una respuesta ético-personal: acoger, en libertad, la Alianza que Dios le ofrece (LG 9).

La constitución *Lumen Gentium* señala, también, que este pueblo no está formado por ciudadanos abstractamente iguales. En el Pueblo de Dios, como Cuerpo de Cristo, cada uno tiene una misión diferenciada y ordenada a los demás. Por eso, que todos participen del único sacerdocio de Cristo y todos tengan la dignidad de hijos de Dios por el bautismo, no significa que sea un pueblo sin estructura, ni un cuerpo sin organicidad. Tiene una estructura solidaria y una organicidad en la que el todo es el sentido verdadero de cada parte: "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro" (LG, n. 10). Es más, el Espíritu distribuye dones especiales entre los creyentes que los hacen aptos para diferentes obras útiles para la construcción de la Iglesia (LG, n. 12).

La Iglesia es pueblo mesiánico porque es llamado a vivir la misión del Hijo de Dios: “Como el Padre me envió a mí, así os envío yo” (Jn 20,21). Un pueblo o un movimiento pueden llamarse mesiánicos cuando son portadores de una esperanza de liberación y de un futuro mejor que interese al destino colectivo de un gran número de individuos. La Iglesia vive así la tensión de ser un pueblo para todos los pueblos conforme la voluntad salvífica universal de Dios. Esto hace de las pequeñas comunidades cristianas y de la Iglesia en su conjunto, desde su debilidad y pecado, “germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación [instituido por Cristo] para ser comunión de vida, de caridad y de verdad” (LG, n. 9).

Las notas estructurales del concepto de pueblo de Dios aparecen en la concepción secular de pueblo del papa Francisco, aunque naturalmente sin el fundamento religioso.

2.3 La problemática acogida del concepto de Pueblo de Dios en la eclesiología posconciliar

A pesar de la importancia del concepto de pueblo en la eclesiología del Vaticano II, reflexiones teológicas tan señeras como las de Congar (CONGAR, 1976), Rahner (RAHNER, 1964), von Balthasar (VON BALTHASAR, 1997, VON BALTHASAR, 1998), Hans Küng (KÜNG, 2006), o Müller (MÜLLER, 1998) no aquilatan ni profundizan el concepto de pueblo. La teología posconciliar elabora su eclesiología con un concepto de pueblo que no ha pasado por la razón crítica, que no se ha hecho intelectualmente consciente. Ciertamente la realidad del pueblo de Dios es una realidad diversa a la de cualquier otro pueblo, por lo que no se le puede aplicar unívocamente un concepto de pueblo desde la perspectiva secular; pero obviamente se define desde una analogía que es necesario considerar desde la reflexión. Esta puede ser la razón de que en el posconcilio el concepto de Pueblo de Dios se hiciera problemático y diversos autores quisieran sustituirlo por otros como el de Iglesia Común. El concepto de Iglesia Pueblo de Dios parecía que tenía connotaciones políticas espurias, que perdía la dimensión misteriosa de la Iglesia, y que sustituía la escatología trascendente por una escatología inmanente tomada de manera reductiva³. Desde mi punto de vista toda esta polémica nace por una comprensión poco profunda de lo que el concepto mismo de pueblo conlleva; nace de una asunción socio-política del concepto de pueblo por parte de sus críticos, y también por parte de algunos de sus defensores.

³ Para ilustrar la polémica teológica entre Iglesia Pueblo e Iglesia Común puede verse MADRIGAL, S. *Vaticano II: remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002, especialmente las páginas 245-270.

El caso de Ratzinger es muy interesante para esta reflexión. En su eclesiológia tampoco se ocupa en aquilatar el concepto de pueblo con el objetivo de esclarecer qué significado puede tener Pueblo de Dios, aunque sea en sentido analógico. Y sin hacer esa reflexión directa, sostiene que la aplicación del concepto de pueblo a la eclesiológia, después del Vaticano II, no siempre ha sido afortunada. Ratzinger entiende que la recepción de la enseñanza conciliar sobre Pueblo de Dios se ha hecho a veces fuera de su marco teológico, de cuño bíblico y patrístico, a favor de un concepto de “pueblo” socio-político. Específicamente atribuye a la teología de la liberación haber realizado una lectura del magisterio conciliar sobre la Iglesia pueblo de Dios desde postulados marxistas donde pueblo afirma a las bases sociales frente a las clases dominantes; o entendido como instancia de soberanía al estilo de las democracias occidentales (RATZINGER, 2000). Como ninguna de las dos perspectivas le parece adecuada porque rompe la referencialidad teológica y la idea de totalidad de Pueblo de Dios, fieles laicos y ministros ordenados, Ratzinger opta por privilegiar el concepto de “Iglesia Comunión”. La Iglesia es pueblo porque es una sola cosa con Cristo Jesús, porque está unida a él de un modo real” (RATZINGER, 1972, p. 92), el dinamismo de la comunión agota y hace innecesario el concepto de pueblo.

Las sospechas teológicas sobre el concepto de pueblo que manifiesta J. Ratzinger tienen base en la historia de la filosofía. San Agustín, caro autor para él, en el último de sus grandes escritos, busca una comprensión de la historia de la salvación; y en ese esfuerzo para designar la realidad de lo social no utiliza la palabra “pueblo”, sino la palabra “ciudad”. El libro donde formula su filosofía de la historia lo titula, de esta manera, “La ciudad de Dios”, no “El pueblo de Dios”⁴. La definición de pueblo que ofrece el pensador de Hipona es exclusivamente descriptiva, no trascendental; menos exigente, incluso, que la de Cicerón en quien se inspira, aunque no recaiga en la re-sacralización de san Ambrosio (BROWN 1995, 16-18). Cicerón exigía que el valor de la justicia y el derecho estuviera presente en la constitución de los pueblos. Pero según este criterio, tal y como lo aplica san Agustín, la república romana, como muchas otras naciones, no cumpliría el requisito de vivir conforme a la verdadera justicia, la divina; y, por tanto, no sería un verdadero pueblo. Para que la república romana pueda ser considerada como pueblo, san Agustín redefine este concepto. Pueblo es, para él, “el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes” (AGUSTÍN DE HIPONA, 20^o7, I. XIX, c. 24, p. 623). Serían esos intereses comunes los que definirían a los diversos pueblos. Naturalmente, un con-

⁴ J. RATZINGER hizo su tesis doctoral antes del concilio Vaticano II, precisamente, sobre el concepto de Iglesia en San Agustín; y señala que el concepto que el pensador de Hipona privilegia a la hora de entender la comunidad de los creyentes no es el de pueblo sino el de cuerpo de Cristo (RATZINGER, J. Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia. Madrid: Encuentro, 2012. p. 225-255.

cepto de pueblo basado en los intereses egoístas, y un concepto de Pueblo de Dios a-trinitario y a-cristológico desconoce lo novotestamentario en la Iglesia y tiene como consecuencia una idea deformada de ésta (RATZINGER, 1972, p. 268). Pero no es necesario hacer una “contrarreforma” de la eclesiología del Pueblo de Dios, que aporta el Vaticano II, para asumir la diferencia del concepto de pueblo aplicado a los diversos pueblos y a la comunidad de los creyentes. Sin hacer una crítica del concepto de pueblo no debe de descartarse por su relevancia en la revelación y en el magisterio.

Los creyentes somos pueblo no prioritariamente desde las instituciones que en el nivel de lo impersonal forman los pueblos seculares. Los creyentes formamos una unidad real por la participación comunitaria y vinculación personal en Cristo (Jn 15,5), pero esa vinculación personal, efectuada sacramentalmente en el bautismo y la eucaristía, solo se puede vivir en la totalidad de lo humano si se vive también en la dimensión institucional-corporativa, que el propio Cristo inicia al instituir a los 12. Las personas lo somos con dimensión social; somos personas desde el sentido humano que los demás nos han transmitido a través de la convivencia; somos personas con intimidad y con “carne de pueblo”, con lo que esto conlleva de cultura e de institucionalidad; la experiencia de fe también ha de hacerse experiencia de pueblo. Es más, cuando no se asume la corporalidad del “pueblo” en la comprensión de la Iglesia se tiene el peligro de espiritualizar la comunidad creyente o entenderla desde la jerarquía, sin dar cauces reales a una verdadera sinodalidad.

La realidad de “pueblo” se da en la Iglesia como Pueblo de Dios, pero de forma diversa que en los diversos pueblos que se han ido dando en la historia. Todo pueblo, tal como se nos manifiesta en la historia, se define por una fuerte vinculación cultural y de destino, por la participación o el sometimiento a un poder político, y por formas concretas de conservación y reproducción de los medios materiales que permiten la vida o la economía. Para aplicar estos rasgos a la comprensión de la Iglesia y profundizar en la penetración de su misterio la teología tendrá que ir a los dinamismos intrínsecos y constitutivos de la realidad del pueblo, esclarecerlos y ver cómo los asume la Iglesia en su especificidad constitutiva. La Iglesia se manifiesta como un pueblo que permanece unido no desde unos intereses económicos, ni desde una tradición cultural, ni solo desde unas instituciones que dan materialidad histórica a un destino común, sino desde la vinculación con la plenitud de vida que es Cristo y que acogemos personal y comunitariamente. La eucaristía, fuente y culmen de la vida de la Iglesia (LG, n. 11), nos habla de una vinculación con Cristo que es personal, que es interpersonal y que, porque se ha establecido en una liturgia, trasciende en estas dimensiones a lo impersonal-social; una liturgia que es signo de la Alianza de Dios con su Pueblo (GERKEN, 1991, p. 31). La liturgia eucarística no la hace una comunidad que vive la comunión con Cristo, la hace la Iglesia, la Iglesia en su conjunto, la Iglesia como Pueblo de Dios.

Aunque se sale del esquema propuesto haré un pequeño “excursus” sobre el concepto de pueblo que tiene Hegel, ya que es el filósofo que, con mayor detenimiento, aborda la realidad del pueblo, de la nación y del estado. Hegel hace de la noción de estado, la perfección de la realidad de un pueblo; sus intuiciones tendrán una honda repercusión en la filosofía política posterior. Pero su propuesta, sobre todo para el creyente que busca comprender la Iglesia como pueblo de Dios, tiene elementos profundamente ambiguos. Hegel, por su admiración por el pueblo heleno querría que el cristianismo fuera una religión estatal, cuya esencia fuera el dar consistencia cultural y axiológica al pueblo alemán⁵, siguiendo el modelo de la religión griega (MARCUSE, 2003, p. 40). Este uso instrumental de lo religioso es lo contrario al espíritu apostólico, evangelizador y universal del cristianismo. Pero la nota que hace que el concepto de pueblo de Hegel no pueda asumirse desde la fe cristiana es que el autor prusiano absolutiza la realidad de la nación y del pueblo respecto a la persona; el pueblo es una totalidad en la que las partes, las personas, pierden su radical importancia y dignidad. Para él, la verdadera libertad es seguir la lógica de la razón histórica; oponerse a la lógica de la historia es vivir una irracional esclavitud. Las situaciones inhumanas que vemos en la historia no son más que la astucia de la Razón. La interpretación marxista hará que esa lógica de la historia se encarne en el partido, y la libertad se transforme en obediencia ciega a sus directrices (RATZINGER, 1987, p. 208). El cristianismo, por el contrario, es fe personal que se dirime y se desarrolla en el encuentro personal con Jesucristo. A partir de este encuentro se generan todas las dinámicas de comunión integrativa y de su dimensión social y corporativa. Ninguna mediación social puede alienar la verdadera libertad del encuentro personal con Cristo. Una concepción sesgada de la realidad del pueblo puede provocar su rechazo en algunos teólogos, a pesar de ser un concepto con profundas y fecundas bases bíblicas y de estar tan íntimamente dentro del desarrollo del magisterio.

3 El concepto trascendental de pueblo en el magisterio social del Papa Francisco

Desde todo lo expuesto se puede ver la necesidad de elaborar un concepto trascendental de pueblo que ayude a comprender la realidad de la Iglesia como pueblo de Dios. Un concepto de pueblo que nos desvele su realidad auténtica más allá de las realizaciones concretas en que se expresa. Zubiri

⁵ J.M. RIPALDA recuerda que la teología junto con la literatura fueron los cauces a través de los cuales se expresó el movimiento emancipatorio de Alemania. Conferir: RIPALDA, J.M. Estudio preliminar. In: Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 25-26.

diría independientemente de su talidad (ZUBIRI, 1985, p. 388). Esta tarea no es fácil, ya que su objeto se escapa de entre las manos (ARENDDT, 1993, p. 207). Las realizaciones concretas de ser pueblo en un pueblo ancestral o en un pueblo-nación actual son muy diversas, es necesario señalar lo que en realidad hace de cada una de estas manifestaciones un pueblo. No es admisible que, por usar un concepto sesgado de pueblo, más político que trascendental, se renuncie de “facto” a la línea del magisterio eclesiológico del Vaticano II, que describe a la Iglesia como Pueblo de Dios. “No se puede echar por tierra la verdad arquitectónica de los dos primeros capítulos de la *Lumen Gentium*” (MADRIGAL, 2002, p. 257).

Este trabajo pretende abrir ese camino de conceptualización desde el uso que se hace del concepto pueblo en el magisterio social del papa Francisco, ya que ha hecho de él un concepto central. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* aparece 163 veces la palabra “pueblo” y 19 la palabra “popular”; en la encíclica *Fratelli tutti* se emplea 95 veces la palabra “pueblo” y 22 la palabra “popular”, la mayoría de ellas señalando una dimensión profunda de la realidad de toda persona. Una dimensión tan profunda y constitutiva que se pone en relación con la fraternidad humana. La esencia fraterna que constituye el núcleo de la persona, expresada en la parábola del buen samaritano, se concreta en “el deseo puro, gratuito y simple de querer ser pueblo” (FT, n. 77).

Ante la importancia que concede a este concepto hay en *Fratelli tutti* un intento de definición. Afirma el papa que “pueblo” no es solo una categoría “lógica”, que abarcaría las instituciones y la dimensión contractual que denota la ciudadanía; ni es tampoco una categoría “mística”, en el sentido de la comprensión romántica de que todo lo popular es bueno de por sí. El papa apunta a que el pueblo es una categoría “mítica” que hace referencia, de manera amplia, al “sentido de pertenencia”, a una “identidad común hecha de lazos sociales y culturales”, que se van gestando de modo lento y progresivo que se plasma hasta en un proyecto común (FT, n. 158; SPADARO, 2017, p. 24-25). La categoría pueblo indica ese “plus de sentido que se nos escapa si no acudimos a otras lógicas y hermenéuticas” que las de la mera institucionalidad social (BERGOGLIO, 2010, p. 7).

La realidad del pueblo, para Francisco no es etérea, ni metafórica; es una realidad que ha de contar con protección jurídica; por eso habla de los derechos de los pueblos. Esta idea no es nueva en el magisterio social de la Iglesia; es el propio papa Francisco quien recoge la idea de san Juan Pablo II y Benedicto XVI. El primero propone que el desarrollo económico y social no debe orientarse a la acumulación de unos pocos, sino que tiene que asegurar “los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos” (JUAN PABLO II, 1987, 33) (FT, n. 122). Benedicto XVI señala que “la justicia exige reconocer y respetar no solo los derechos individuales, sino también

los derechos sociales y los derechos de los pueblos” (BENEDICTO XVI, 2009) (FT, n. 126).

Siendo arzobispo de Buenos Aires ya apuntaba que lo social abarca una dimensión ontológica que desborda lo fácticamente dado: “La persona social adquiere su más cabal identidad como ciudadano en la pertenencia a un pueblo. Esto es clave, porque identidad es pertenencia. No hay identidad sin pertenencia” (BERGOGLIO, 2010, 9). La pertenencia se dirime en lo que, desde la metafísica de Zubiri y Ellacuría, se llama religación, y sería en ese ámbito metafísico donde la realidad del pueblo se haría comprensible (ELLACURIA, 1986). La inspiración del papa Francisco sobre este tema no procede de estos autores, sino de Rodolfo Kusch. Para Kusch, el pensamiento popular, el que hace el pueblo y que hace al pueblo, es un pensar semántico que privilegia el contenido al método, el qué al cómo, lo simbólico a lo lógico; es un pensar mítico, en tanto el mito da que pensar, como diría P. Ricoeur a quien cita expresamente (KUSCH, 1976, p. 9-10). Kusch señala el hecho de la trascendentalidad del pueblo; pero su conceptualización adolece de falta de precisión; una carencia que recae también en el pensamiento de Francisco y que “se vuelve especialmente problemática al buscar comprender con más profundidad la vinculación entre ambos niveles, lo mítico y lo racional-institucional, sobre todo cuando se encuentran en una fuerte tensión” (IRRAZABAL, 2021, p. 143). La conceptualización que el papa Francisco hace del pueblo es problemática, pero hace un uso de este concepto que contiene gran riqueza e importantes matices semánticos.

Veamos ahora el uso que hace el papa del concepto de pueblo en su magisterio social. Al apuntar sus intuiciones, las dimensionaremos con aportaciones filosóficas. La filosofía que más presente está en los escritos del papa Francisco es la filosofía latinoamericana. Ya sea por proximidad a los mismos problemas, ya sea como opción intelectual meditada, su magisterio social está ribeteado con intuiciones de la filosofía y el pensamiento latinoamericano. Ciertamente las situaciones que se han vivido en la segunda mitad del siglo XX en todos los países del subcontinente americano, sobre todo a nivel político y desde las situaciones de represión y desigualdad social, no pueden sino marcar a cualquier persona que las haya vivido (RIVERO, 2016). Estos apuntes de profundización filosófica no tienen más objetivo que mostrar la pertinencia racional de sus intuiciones; no pretenden apuntar una opción filosófica en los escritos del papa. Pasemos a las mismas.

3.1 En el pueblo encontramos las raíces de la realidad personal

El papa Francisco reconoce en el pueblo la realidad que configura a las personas, que les da unos lazos en común; que es como las raíces al árbol, que le permiten crecer y desarrollarse.

Un pueblo dará fruto, y podrá engendrar el día de mañana sólo en la medida que genere relaciones de pertenencia entre sus miembros, que cree lazos de integración entre las generaciones y las distintas comunidades que la conforman; y también en la medida que rompa los círculos que aturden los sentidos alejándonos cada vez más los unos de los otros (FT, n. 53).

Son los otros los que nos entregan el sentido humano de la vida y, por tanto, la capacidad de vivir la dignidad y la fraternidad. La “esencia fraterna” (FT, n. 77) que nos constituye como personas está a la raíz de la realidad del pueblo, es el otro el que me hace avanzar en mi propia identidad personal; es en el mismo acto cuando adquirimos la identidad personal y la identidad de pueblo.

Las raíces del pueblo son más profundas que las de una cultura o unas reglas morales concretas. Algunos aspectos de la cultura de un pueblo concreto pueden deshumanizar a las personas; por tanto, es desde otra dimensión más profunda que la de la cultura la que dota de sentido pleno a todo lo popular; no son la cultura o la norma moral imperante las que me hacen avanzar en mi propia dignidad humana, sino la realidad interpelante del otro (CASTELLON-MARTÍN, 2022). Tan real es la dimensión de pueblo de la persona que la virtud de la caridad se dirige tanto a las personas concretas como a los pueblos (FT, n. 186), y quien quiera construir un mundo más justo debe preocuparse de la fragilidad tanto de los pueblos como de las personas (FT, n. 188). La verdadera cultura popular actualiza esa realidad fundante de la fraternidad humana.

Es Enrique Dussel el que introduce en la filosofía hispanoamericana la reflexión de Levinás del OTRO como posibilidad y fundamento de mi propia subjetividad y libertad. El concepto de Alteridad de Levinás, encuentra en Dussel su expresión en el concepto de Víctima; y pueden verse sus resonancias en la “esencia fraterna” que el papa propone como realidad última de la persona y del pueblo y revelada en la parábola del buen samaritano (DUSSEL, 1998, p. 369).

3.2 El pueblo es creador de cultura, de nueva realidad

La teología del pueblo, que en las últimas décadas se ha desarrollado en Argentina y que el papa conoce y valora (SCANNONE, 2017), ha puesto en valor la cultura como elemento que va definiendo a cada pueblo. Lo cultural, por encima de lo étnico y las condiciones físicas o materiales define la realidad y el dinamismo de lo popular. La cultura se refiere al

estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía (EG, n. 116).

La cultura de los pueblos no se reduce a los hechos objetivables de su literatura o de sus manifestaciones artísticas o folklóricas. La cultura se convierte en modo de ser de un pueblo. R. Tello llama a esta realidad constitutiva de los pueblos cultura subjetiva, y es el núcleo vivo y dinámico que se construye permanentemente. La cultura es un “hecho social que se internaliza en el individuo, y es, por eso, que se constituye en un principio de la acción humana” (TELLO, 2014, p. 209). De tal manera que “cada pueblo es el creador de su cultura y el protagonista de su historia [... pero] la cultura es algo dinámico, que un pueblo recrea permanentemente” (EG, n. 122). La cultura de los pueblos tiene, por tanto, dos momentos; uno es el constituyente, en el que la cultura se convierte, siguiendo el lenguaje escolástico, en un hábito que influye en la conducta de cada individuo. De la misma manera que los hábitos individuales, los hábitos sociales condicionan, pero no determinan la actuación de las personas (TELLO, 2014, p. 209). Y el segundo momento de la cultura podríamos llamarlo constitutivo, por el que ofrece el horizonte de realización personal y social, la jerarquía axiológica en la que vivimos y que nos capacita para ser seres humanos.

3.3 El pueblo no es un hecho, es un “ir haciéndose”

La realidad de un pueblo y el pertenecer a él no son hechos ya dados; nada de lo verdaderamente personal se nos da objetivamente; al contrario, se nos ofrece como nota en la que consistimos y desde la que hemos de seguir definiéndonos, desde la que vivir nuestra propia libertad. “Ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil” (FT, n. 158) Nadie viene a esta vida sin estar inserto en una cultura, en un pueblo; pero a la vez esa realidad es una tarea, un reto, una llamada a la vida de cada uno de nosotros. Por eso dice el papa que la “categoría de pueblo es abierta” (FT, n. 160).

Desde una perspectiva ontológica podríamos conceptualizar al pueblo como un trascendental personal, como un “existencial”, ya que no es algo dado, sino algo por hacer en lo que nos vamos haciendo; no es un “*factum*” sino un “*faciendum*” que diría Ignacio Ellacuría, siguiendo a Ortega y Gasset. El pueblo se configura como una estructura dinámica de la realidad desde la que somos, y que estamos llamados a ir realizando (ELLACURÍA, 1991, p. 473).

3.4 Lo mismo que “persona”, “pueblo” es una categoría axiológica

Como “persona”, “fraternidad” o “justicia”, para el papa Francisco, “pueblo” es una categoría trascendental, dada en lo categorial y lo contingente; y, por eso, señala un dinamismo de realización de nuestra humanidad. El

papa dice de manera rotunda: “Cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona. Pueblo y persona son términos correlativos” (FT, n. 182).

Es evidente que, por su apertura y por definirse como tarea, la categoría de pueblo es una categoría ética, un ámbito donde la moral de la persona ha de manifestarse y donde se configura. Pero para el papa, “pueblo” es también categoría axiológica; es decir, tiene unos valores intrínsecos en su mera constitución. Vivir como pueblo hace que se valoren los lazos comunitarios (FT, n. 163) y que se busque el desarrollo y la dignidad de todos (FT, n. 162). En este sentido es una categoría que también tiene repercusiones políticas. E. Dussel lo apunta al hacer un análisis – tal vez un poco imaginativo – de las primeras instituciones de los pueblos; y señala que el consejo de ancianos, sabios o shamanes, presentes en todos los pueblos primitivos, buscaba alcanzar un consenso que sirviera de contrapeso al poder meramente ejecutivo del caudillo y que buscara la paz (DUSSEL, 2009, p. 286). El valor que defendían este consejo de ancianos era la vida del pueblo, y como camino para conseguirla buscaban la paz. El pueblo es portador, en sí mismo, de valores que se ponen de manifiesto en su primera institucionalización; por eso, cuando se pretende reducir las personas a individuos, sin raíces en su cultura y en su pueblo, se busca que sean fácilmente dominables por poderes que solo miran sus propios intereses (FT, n. 182).

Eso no significa que todo lo que hace el pueblo tiene un valor moral positivo. Lo mismo que las personas pueden tomar decisiones que las despersonalizan, los pueblos pueden asumir caminos que destruyen su humanidad. Para avanzar en un camino de humanización verdadera “tampoco sería suficiente un mero consenso entre los distintos pueblos, igualmente manipulable. Ya tenemos pruebas de sobra de todo el bien que somos capaces de realizar, pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer la capacidad de destrucción que hay en nosotros” (FT, n. 209). Es la “esencia fraterna” (FT, n. 77) la que define al pueblo y la instancia crítica ante la que se tiene que contrastar el camino que se asume.

(I) La integración de todos es un valor popular

“Pueblo”, en primer lugar, es una categoría integradora, no excluyente, ya que “todos somos pueblo” (FT, n. 199). El papa Francisco incide mucho en este valor popular ante interpretaciones particularistas, excluyentes, incluso xenófobas.

El pueblo es poliédrico, complejo, rico en matices. El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad.

(...) es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos (EG, n. 236).

Ni siquiera la defensa de las culturas originarias desvía al papa de mostrar las deficiencias de

un indigenismo completamente cerrado, ahistórico, estático, que se niegue a toda forma de mestizaje, ya que la propia identidad cultural se arraiga y se enriquece en el diálogo con los diferentes y la auténtica preservación no es un aislamiento empobrecedor” (FT, n. 148).

Cada pueblo, cada cultura tiene una riqueza intrínseca que aportar al conjunto de la humanidad, y que ésta necesita para ser verdaderamente tal (FT, n. 150).

La integración en el pueblo de distintas culturas no conlleva pérdida en ninguna de ellas, sino el enriquecimiento de todas; la integración no es uniformización, que es lo que sucede con la globalización del consumismo, la especulación financiera y de la indiferencia. Por eso, el papa Francisco se opone abiertamente a una globalización que no respete las culturas y la diversidad de los pueblos; cuando la globalización hace perder la propia cultura despersonaliza y lo hace adormeciendo la conciencia colectiva y personal (FT, n. 209), haciendo del pueblo un no-pueblo. Por eso, el papa subraya con fuerza que “el sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto con recursos profesionales y mediáticos” (FT, n. 216).

El papa es consciente del uso manipulador que se hace de la idea de pueblo para rechazar al distinto. A esa corriente la llama populismo. El populismo hace un uso interesado del concepto de pueblo y de la cultura del pueblo para perpetuarse en el poder; interpreta esa cultura como algo cerrado y estático contraviniendo la propia realidad de lo popular; y, con ese mismo fin, “exacerban las inclinaciones más bajas y egoístas de algunos grupos de población” (FT, n. 160).

Una concepción idealista del pueblo, que recale en el romanticismo de los sentimientos, nunca podrá asumir la historia del pueblo, que es siempre encuentro y mestizaje de elementos distintos y diversos. La pureza “de sangre” o de cultura, las afirmaciones de un destino privilegiado del propio pueblo excluyendo a los demás es, simplemente, ceguera voluntaria ante la realidad y la historia del propio pueblo. Solo una filosofía realista que sitúa al verdadero sujeto de la cultura popular en todo el pueblo y en todos sus grupos puede asumir la verdad completa de su realidad. En cada pueblo están presente muchas corrientes que confluyeron, convivieron, se respetaron y se integraron creativamente. Ese proceso tiene que seguir produciéndose. La verdadera tradición de un pueblo nunca es estática, solo se es fiel a la tradición cuando somos, a la vez, “sus continuadores e innovadores; es el momento de la marcha de lo social hacia lo personal” (CASTELLON-MARTÍN, 2003, p. 113). La reproducción literalista de la

tradicción de un pueblo se convierte en traición a la misma. Cuando la “tradicción” pierde la “d” de dinamismo se convierte en “tra-ición” a lo que se quiere preservar, porque todo pueblo, toda cultura ha sido y es fruto del encuentro y de la integración de lo diverso.

(II) El pueblo vive los valores de la cultura de la vida, el encuentro y de la paz

La cultura de los pueblos es cultura de promoción de la vida, del encuentro y de la paz. Esto impulsa una armonía que parte del encuentro y del diálogo, y cuyo fruto es vida plena para todos. “Cultura del encuentro significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Esto se ha convertido en deseo y en estilo de vida” (FT, n. 216). Entretejer relaciones con el distinto para potenciar la vida es tarea de cada persona en una actitud “artesanal” en la que cada uno se convierte en “fermento eficaz con su estilo de vida cotidiana” (FT, n. 231) Lo contrario de esta cultura del encuentro, del diálogo y de la paz es el rencor y el deseo de venganza, que el papa considera una enfermedad de la persona y de los pueblos que destruye su vida (FT, n. 242).

El sentido de toda actividad política verdadera es conservar y acrecentar la vida, la nuestra y la de los otros. En este proceso el Otro se nos manifiesta siempre como la última referencia, como el horizonte en el que debe definirse nuestra actuación. En este mismo sentido el filósofo argentino E. Dussel encuentra que la vida de todos, acogiendo a los otros, ha de ser la finalidad de la acción política: “La voluntad es un querer conservar que acrecentar la vida, [en ese horizonte] el otro sujeto es querido como última referencia en dicha reproducción y aumento de vida, como comunidad” (DUSSEL, 2009, p. 445). E. Dussel hace un recorrido por la tradición fenomenológica desde Husserl a Max Scheler, pasando por N. Hartmann, y otros autores, y llega a la conclusión de que toda actuación práctica tiene un *a priori* que son los valores: sin el valor de la vida no se puede entender ni la actuación humana ni la vida de las personas. Este valor es definido por Dussel desde la amistad y la justicia, es querer-vivir-con-los-otros en tanto realización de un anhelo profundo (DUSSEL, 2009, p. 449).

(III) El valor de la apertura a las otras culturas y a los otros pueblos

El valor del encuentro no se limita a los colectivos diversos que forman un mismo pueblo; también abarca a las otras culturas y a los otros pueblos que no forman parte de una misma entidad socio-política. El papa Francisco

entiende que la cultura que define e identifica a cada pueblo es una riqueza para los demás, el diálogo fecundo con el distinto es enriquecimiento de la propia cultura y humanidad. La apertura a lo universal es un rasgo del verdadero sentimiento popular: no es posible ser sanamente local sin una sincera y amable apertura a lo universal, sin dejarse interpelar por lo que sucede en otras partes, sin dejarse enriquecer por otras culturas o sin solidarizarse con los dramas de los demás pueblos (FT, n. 146).

Pero, de nuevo, solo desde la propia cultura y el amor sano a lo propio puede un pueblo abrirse a los otros pueblos: “Así como no hay dialogo con el otro sin identidad personal, del mismo modo no hay apertura entre pueblos sino desde el amor a la tierra, al pueblo, a los propios rasgos culturales” (FT, n. 143). Este rasgo de la axiología intrínseca al concepto de pueblo es muy interesante para la eclesiología católica en varios aspectos. Uno es que la fe católica se define por la universalidad de su misión y del Pueblo de Dios; otro es el dinamismo de la inculturación por el que la Iglesia acoge la cultura de los pueblos que evangeliza enriqueciéndolos con la buena noticia que les aporta y enriqueciéndose por los aspectos de la verdad de fe que, desde esa cultura, aparecen con matices diversos. Así ocurrió cuando la verdad de fe, vivida desde la cultura y los patrones religiosos hebreos, entra en diálogo por la misión apostólica con la cultura helenística. La fe se pudo expresar con el rigor y la claridad que iba a necesitar en toda la historia. Llega a decir el papa Francisco que ese diálogo de la cultura hebrea con la cultura helenística está en el corazón mismo de la Escritura (LF, n. 29). Por ello la universalidad y la apertura al otro está inscrita en la verdadera identidad de cada pueblo: “La paz verdadera es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad” (EG, n. 236).

3.5 Estos valores definen al pueblo como proyecto y responsabilidad comunitarias

“Ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común” (FT, n. 158). Sin proyecto común el pueblo adolece de una de sus dimensiones estructurales. Pero “elaborar un proyecto” conlleva conciencia, responsabilidad y la determinación firme de asumir los esfuerzos concretos por realizarlo.

El pueblo es el sujeto responsable de ese proyecto. En eso la Iglesia tiene experiencia, ya que el pueblo de Dios ha vivido y se ha desarrollado no en una cultura única, sino inculturando la fe en todas las culturas. “Del mismo modo, podemos pensar que los distintos pueblos en los que ha sido inculturado el Evangelio son sujetos colectivos activos, agentes de la evangelización” (EG, n. 122). Ese proceso de inculturación del evangelio

no puede hacerse ni por quien es ajeno al pueblo, ni solo por sus élites intelectuales y políticas. El proceso de inculturación de la fe tal como si hizo en Hispanoamérica es un proceso en el que se vio encartado todo el pueblo.

Como hemos señalado, en algunos momentos el concepto de pueblo que se ha tenido en la teología ha sido un concepto político más que trascendental. Un ejemplo de ello es la dialéctica élite-masa con que algunos han comprendido al pueblo. Francisco se aparta de ese análisis socio-político del pueblo. Que en una sociedad hay grupos con una mayor conciencia y protagonismos es un hecho; pero en el concepto trascendental de pueblo no entra esa distinción de masa y élite, que desaloja a las personas con menos poder y menos cultura del centro vital de lo popular y del desarrollo verdadero de la libertad, la igualdad y la democracia. El pueblo es el sujeto de toda transformación histórica posible, “muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que eso se convierta en un sueño colectivo. Todo esto se encuentra expresado en el sustantivo ‘pueblo’ y en el adjetivo ‘popular’” (FT, n. 157).

En nuestra época estamos viendo cómo las democracias no se sostienen si la gran parte de la ciudadanía no asume los valores del respeto, la acogida al otro, el bien común, o el rechazo de la intolerancia.

En cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes [...]. Pero convertirse en pueblo es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada (EG, n. 220).

Ser pueblo es vivir queriendo amasar con todos un proyecto de convivencia y de futuro que haga más humana la vida de todos.

Comprender al pueblo, en su conjunto, como el sujeto responsable de llevar adelante un proyecto común de convivencia y de futuro plantea el problema de la necesidad de postular en él estructuras o momentos de subjetividad. Un problema difícil que Ignacio Ellacuría, desde la metafísica zubiriana, planteó. Para Ellacuría solo la persona es sujeto, libre, consciente y responsable; pero los pueblos tienen también ciertos momentos estructurales de, lo que podría llamarse, subjetividad colectiva: la conciencia colectiva y las personas y grupos que asumen el papel de formarla integrarían estos momentos estructurales de subjetividad. I. Ellacuría habla de estructuralismo genético y de una subjetividad estructural sin sujeto, en la que lo cultural tendría primacía sobre otras dimensiones de la realidad social; las estructuras simbólicas que conforman la cultura de los pueblos transmiten un significado y por tanto un contenido de sentido (CASTELLON-MARTIN, 2003, p. 124-134). Este es un problema filosófico de calado que solo apuntamos.

3.6 Los pobres, sujeto privilegiado de la transformación social

Tanto en sus escritos como en su acción pastoral, el papa Francisco deja claro que los pobres presentes en los movimientos populares encarnan la dinámica en la que es el pueblo en su conjunto el que tiene que ser artífice de su propio futuro, y no mero receptor de soluciones simplistas:

Ustedes sienten que los pobres ya no esperan y quieren ser protagonistas, se organizan, estudian, trabajan, reclaman y, sobre todo, practican esa solidaridad tan especial que existe entre los que sufren, entre los pobres, y que nuestra civilización parece haber olvidado, o al menos tiene muchas ganas de olvidar (FRANCISCO, 2014).

El papa llama a los militantes de los movimientos sociales “poetas sociales”, porque proponen caminos nuevos y creativos desde los pobres. Los ve como

un ejército sin más armas que la solidaridad, la esperanza y el sentido de la comunidad que reverdece en estos días en los que nadie se salva solo. [...] verdaderos poetas sociales, que desde las periferias olvidadas crean soluciones dignas para los problemas más acuciantes de los excluidos (FRANCISCO, 2020).

Cuando los pobres se hacen conscientes de la situación inhumana a la que se les está sometiendo y se organizan para superarla, se convierten en verdaderos ejes de transformación de la historia. El sujeto privilegiado de la transformación social son los pobres. Cuando la transformación social toma en cuenta las necesidades y la creatividad de los pobres se convierte en dinamismo de verdadera humanización.

En este mismo sentido desarrollaba I. Ellacuría su reflexión sobre los derechos humanos. De manera realista apuntaba que los grupos sociales acomodados no se sienten llamados a transformar la historia; son los pobres los que anhelan con más fuerza esa transformación. Las mayorías pobres “ponen ante los ojos la situación más esencial de la humanidad” (SENENT, 1998, p. 49). En la adquisición de los derechos humanos, la historia nos muestra que solo cuando un grupo social se ha hecho consciente de su explotación o marginación y ha luchado por sus derechos es cuando la sociedad ha ido reconociéndolos. “Se puede apreciar el mismo esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo, expropiación de esa conciencia por una clase emergente” (ELLACURÍA, 1990, p. 591). Y el proceso se vuelve a comenzar desde los excluidos de esos derechos.

Desde los empobrecidos y excluidos el concepto “justicia” se torna revulsivo de humanización. Dussel constata que “en hebreo, el concepto de justicia (zedék) tiene un sentido crítico inexistente en el griego” (DUSSEL, 2009, p. 517), y encuentra la causa en que la tradición bíblica incluye en su concepto de justicia al huérfano, a la viuda y al extranjero. Sin la consideración y la participación de los pobres en la configuración de la justicia, ésta deja de tener contenido trascendental y crítico con respecto al orden vigente.

Conclusión

1) El papa Francisco aquilata un uso trascendental y no político de pueblo, aunque con profundas repercusiones sociales. La primera conclusión que podemos apuntar es la necesidad de elaborar este concepto trascendental de “pueblo”; tanto para la teología católica, como para la comprensión racional de la dimensión social de la realidad personal. Hasta ahora se ha manejado un concepto alienado en lo político o en un sentimentalismo fácilmente manipulable, y estas conceptualizaciones no dan razón de la profundidad de la realidad que intentan recoger.

2) El papa Francisco usa un concepto axiológico de pueblo, definido desde la fraternidad y la justicia; valores que trascienden toda realidad dada y que nos hablan de una dimensión no fáctica ni categorizable de la dimensión social de nuestra realidad. La teología bíblica y el magisterio católico en la constitución *Lumen Gentium* hablarán de una realidad misteriosa, que encuentra su verdadero ser en la llamada de Dios. El concepto de pueblo, al brotar de la dimensión personal, da de sí unos valores que alumbran caminos de verdadera humanidad. Unos valores que son apuntados por la experiencia religiosa, y que es necesario rescatar para que lo social no se comprenda desde una idea positivista-decisionista de la justicia social.

3) El dinamismo íntimo del pueblo se encuentra en la fraternidad. Este concepto asume tanto la igualdad en dignidad de todas las personas, como de su diversidad intrínseca. La abstracción simplificadora de ser meros ciudadanos, en la que cualquier distinción se convierte en discriminación, no asume la riqueza intrínseca de la realidad personal, tampoco en su dimensión social. Desde el fundamento de la fraternidad todos tenemos la misma dignidad, pero cada persona es única y su misión será diferente. Articular la igualdad y la diversidad entre las personas es un reto que está lejos de estar superado tanto en la filosofía política como en la teología. Conceptualizar el pueblo como fraternidad significa superar una comprensión desde la mera democracia formalmente igualitaria; y que tampoco recaiga en comprensiones aristocráticas que marginan a personas y colectivos. Este dinamismo fundante del pueblo ha de ser concretado en cada circunstancia y en cada momento de la historia de manera diversa. Igualdad y diversidad se conjugan en esta comprensión del pueblo. Esta articulación de la igualdad y de la diversidad, también atañe a la Iglesia, en la que todos estamos al servicio de la misma misión, la evangelización de los pobres, cada uno desde su propio carisma. La sinodalidad consiste en asumir la organicidad poliédrica de muchos, que son uno, sin ser todos lo mismo; de ser un cuerpo social en la que las distintas funciones son necesarias para el conjunto.

4) El concepto trascendental de pueblo señala a la filosofía política el reto y la posibilidad de elaborar una teoría de la democracia, del poder

del pueblo, que no sea un mero pacto de intereses individuales, que no parta de una igualdad abstracta y reductiva de la persona, sino que responda a la realidad misma de las personas en sociedad, una realidad que es diversa compartiendo misma dignidad. La crisis de ciudadanía que estamos viviendo en muchos países occidentales puede ser fruto de vaciar de contenido real nuestra experiencia de pueblo y tener de la dimensión social una comprensión institucional, formalista y de egoísmo contractualista. El amor al propio pueblo se concreta en la generosidad y la búsqueda de la justicia para con todas las personas que lo forman. El concepto de “pueblo” en filosofía social conlleva reabrir las dimensiones de utopía y de fraternidad.

5) El pueblo es una realidad dinámica que no está ya hecha, sino que se va haciendo. Las estructuras sociales, los distintos órganos del cuerpo social, se han de definir desde el dinamismo fundamental de lo popular en lo concreto del decurso histórico. Esto significa asumir la limitación de todo lo hecho y tener una comprensión dinámica de la sociedad. Esta comprensión dinámica de la dimensión de lo social apunta, en la Iglesia, a la dimensión escatológica. La Iglesia siempre ha de estar reformándose, porque el mundo al que está llamada a servir está en continua mutación. Una verdadera sinodalidad conlleva dialogar y decidir en común, desde la dignidad de hermanos, los cambios que la Iglesia en su conjunto ha de ir asumiendo.

6) Una de las notas que más ha subrayado el papa en su concepto trascendental del pueblo es la valoración de la propia cultura y, a la vez, la apertura a lo distinto. El amor a la propia historia y a la propia cultura no pueden servir de excusa para rechazar lo diverso, ya que nuestra propia cultura es síntesis de muchas aportaciones y mestizajes. Para el papa Francisco toda visión verdadera del propio pueblo conlleva una apertura a lo distinto, una llamada a acoger la realidad de los otros. Cuando un pueblo se cierra sobre sí mismo y se aísla cercena dinamismos auténticos de su realidad. Todo lo popular está abierto a lo universal a lo distinto. Quizás es la nota que con más claridad se percibe en la Iglesia. La catolicidad es nota que la caracteriza. Esta catolicidad se expresa en la acogida desde la propia cultura de la buena noticia del evangelio, que la purifica y la transforma hacia lo más auténtico de lo que es. Para el papa este universalismo no es exclusivo del pueblo de Dios, todo pueblo si quiere ser fiel a su propia realidad ha de estar afianzado en sus propias tradiciones y riqueza cultural, pero abierto a lo que los otros pueden aportarnos para seguir construyendo la propia identidad.

Siglas

EG = Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*

FT = Carta encíclica *Fratelli tutti*

LG = Constitución dogmática *Lumen Gentium*

LF = Carta encíclica *Lumen Fidei*

Referencias

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas XVII: La ciudad de Dios 2º*. Madrid: BAC, 2007.

ALVADO, O.C. La teología del Pueblo, su contexto latinoamericano y su influencia en el papa Francisco. *Revista de cultura teológica*, XXVI, 31-57.

ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

BALTHASAR, H.U.V. *Gloria VII-VIII*. Madrid: Encuentro, 1997.1998).

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate, carta encíclica*. Disponible en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acceso en 8 de abril de 2024: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

BERGOGLIO, J. M. *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*: In: Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016). XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social. Buenos Aires 2010, n.2.2. Disponible en: <https://pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Nosotros-como-Ciudadanos-Nosotros-como-Pueblo.pdf>. Acceso en 8 de abril de 2024 <https://pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Nosotros-como-Ciudadanos-Nosotros-como-Pueblo.pdf>

BOFF, L. *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1986.

BROWN, P. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CASTELLÓN-MARTÍN, J. "Ensayo de fundamentación filosófica del concepto de "fraternidad" propuesto en *Fratelli tutti*", en *Rv. Veritas* 50, 2022, 103-125.

CASTELLÓN-MARTÍN, J. *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Huelva: Hergué, 2003.

COLOMBO, G. Il Popolo di Dio e el mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare. *Teología* 10, 1985, 97-169.

CONCILIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html. Acceso el 8 de abril de 2004: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

CONGAR, Y. *Un Pueblo Mesiánico: la Iglesia, sacramento de la salvación*. Madrid: Cristiandad, 1976.

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

DUSSEL, E. *Política de la liberación II Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.

ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

ELLACURÍA, I. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. *Revista de Estudios Centroamericanos ECA*, n. 502, p. 589-596, 1990.

ELLACURÍA, I. Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-*fe* y su configuración histórica. *Revista Latinoamericana de Teología (RLT)*, 8, p. 113-132, 1986.

FRANCISCO. *Laudato Si'*: carta encíclica Sobre el cuidado de la casa común

https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

FRANCISCO. *Carta a los movimientos populares*, 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html. Acceso el 8 de abril de 2024 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html

FRANCISCO. *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*, 2014. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. Acceso en 8 de abril de 2024 en: <https://pcsupport.lenovo.com/es/es/products/laptops-and-netbooks/300-series/310-15isk/80sm/downloads/driver-list/component?name=audio>

FRANCISCO. *Evangelii gaudium: exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acceso el 8 de abril de 2024 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

FRANCISCO. *Fratelli tutti: carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*, 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acceso el 8 de abril de 2024 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

FRANCISCO. *Lumen Fidei: carta encíclica sobre la fe*, 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acceso el 8 de abril de 2024 en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html.

- GERKEN, A. *Teología de la eucaristía*. Madrid: Paulinas, 1991.
- IRRAZÁBAL, G. R. Populismos y liberalismos en Fratelli tutti. *Veritas*, 49, p. 135-153, ago. 2021.
- JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*: carta encíclica 1987. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acceso en 8 de abril de 2024: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- KÜNG, H. *El cristianismo: esencia e Historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- KUSCH, R. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Carneiro, 1976.
- LÉON-DUFOUR, X. Pueblo. In: *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965, p. 657-664.
- LOHFINK, G. *¿Necesita Dios la Iglesia?: teología del Pueblo de Dios*. Madrid: San Pablo, 1999.
- MADRIGAL, S. *Vaticano II: Remembranza y actualización: esquemas para una Eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- MARCUSE, H. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 2003.
- MÜLLER, G.L. *Dogmática: teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.
- RAHNER, K. *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1964.
- RATZINGER, J. *El Nuevo Pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972.
- RATZINGER, J. *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC, 1987.
- RATZINGER, J. *La eclesiología de la Lumen Gentium*: conferencia pronunciada en el congreso internacional sobre la aplicación del concilio Vaticano II, organizado por el comité para el gran jubileo del año 2000. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_rattinger-lumen-gentium_sp.html. Acceso en 8 de abril de 2024: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_rattinger-lumen-gentium_sp.html
- RAZTINGER, J. *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2012.
- RIPALDA, J.M. "Estudio preliminar". In: Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*. Madrid: FCE, 1978, 9-47.
- RIVERO, R. L. *El Papa Francisco y la teología del pueblo*. Madrid: PPC, 2016.
- SCANNONE, J.C. *La teología del pueblo: raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- SENENT, J. A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

SPADARO, A. Las huellas de un pastor. Una conversación con el Papa Francisco. In: BERGOGLIO, J. M. *En tus ojos está mi palabra: homilías y discursos de Buenos Aires (1999-2013)*. Madrid: Claretianas, 2017, p. 24-25.

TELLO, R. Evangelización y cultura. In: TELLO, R. *Pueblo y cultura popular*. Buenos Aires: Ágape; Saracho; Patria grande, 2014, p. 205-252.

VON BALTHASAR, H. U. *Gloria VII*. Madrid: Encuentro, 1997.

VON BALTHASAR, H. U. *Gloria VIII*. Madrid: Encuentro, 1998.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985.

Artículo sometido en 05.01.2022 y aprobado en 21.03.2024.

José Joaquín Castellón Martín, sacerdote y Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla (Sevilla), profesor de la Facultad de San Isidoro (Sevilla). Orcid.org/ 0000-0003-4813-0763; E-mail: jcastellonm64@gmail.com

Endereço: c/Costaleros de San Juan, s/nº, San Juan de Aznalfarache
Sevilha, Espanha.