

Cómo citar en APA: Caviglia, A. (2024). Sinodalidad, democracia y democratización. *Cuestiones teológicas*, 51(116), 1-21. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n116.a07>

Fecha de recepción: 25.06.2023 / Fecha de aceptación: 20.03.2024

SINODALIDAD, DEMOCRACIA Y DEMOCRATIZACIÓN

Synodality, Democracy, and Democratization

ALESSANDRO CAVIGLIA¹ 

Resumen

El presente artículo se plantea como objetivo examinar la relación conceptual entre la sinodalidad, la democracia constitucional y los procesos de democratización dentro de la Iglesia católica. Para ello, comienza ofreciendo una definición preliminar de lo que significan tanto el sínodo como la sinodalidad, entendidos como una exigencia que brota de la historia de la Iglesia y, especialmente, del Concilio Vaticano II. Seguidamente, presenta el lugar que ocupa la Iglesia católica dentro de la democracia constitucional de derecho, en tanto que es parte de la sociedad civil transnacional y global. Para mayor precisión conceptual, la Iglesia será entendida en términos de comunidad que abraza una “doctrina comprensiva razonable” que es el cristianismo. En este sentido, se examinará la forma en la que la Iglesia ha ido ajustando su doctrina, a fin de hacerla compatible con las exigencias de la democracia constitucional de derecho. Además, la Iglesia será entendida como una “forma de vida”, entendida en términos de “instancia de resolución de problemas” y como el terreno de relaciones personales que aspira a la reciprocidad “positiva” o “equilibrada”. Comprender a la Iglesia en términos de “forma de vida” permitirá examinar los procesos de democratización que se dan y se pueden potenciar en el seno de esta y la manera en la que el sínodo y la sinodalidad abonan ese camino. De esta manera, la sinodalidad se entiende como un proceso en el cual se van debilitando las relaciones de dominación y se abre espacio al respeto de la dignidad de las personas.

1 Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor del Departamento Académico de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía Social y miembro de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad” con sede en la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: a.caviglia@pucp.pe

Palabras clave

Sínodo, Sinodalidad, Concilio Vaticano II, Democracia, Democratización, Iglesia católica, Doctrinas comprensivas, Formas de vida, Relaciones personales, Dignidad.

Abstract

This article aims to examine the conceptual relationship between synodality, constitutional democracy, and democratization processes within the Catholic Church. To this end, it begins by offering a preliminary definition of what both the synod and synodality mean, understood as a requirement that springs from the history of the Church and, especially, from the Second Vatican Council. It then presents the place of the Catholic Church within the constitutional democracy of law as part of transnational and global civil society. For conceptual accuracy, the Church will be understood as a community that embraces a “reasonable comprehensive doctrine” that is Christianity. In this regard, it will examine how the Church has been adjusting its doctrine in order to make it compatible with the demands of constitutional democracy by law. In addition, the Church will be understood as a “way of life,” understood in terms of “problem-solving instance” and as the area of personal relationships that aspire to “positive” or “balanced” reciprocity. Understanding the Church in terms of a “way of life” will allow us to examine the processes of democratization that take place and can be enhanced within the Church and how the synod and synodality contribute to this process. Thus, synodality is understood as a process in which relations of domination are weakened, and space is opened to respect for the dignity of people.

Keywords

Synod, Synodality, Second Vatican Council, Democracy, Democratization, Catholic Church, Comprehensive Doctrines, Ways of life, Personal relations, Dignity.

El impulso dado por el Papa Francisco a la Iglesia para caminar juntos por medio de la convocatoria al sínodo es una oportunidad para repensar elementos centrales de su vida como comunidad de creyentes y sus relaciones con el mundo actual. Una interpretación de tal llamado es el asumir el modelo de las primeras comunidades cristianas (Comisión Teológica Internacional, 2019, § 22, § 42; Hernández Carracedo, 2022). Esta interpretación podría ser errática debido a los peligros que entraña, especialmente el de asumir una concepción metafísica al asumir en las experiencias seminales de las comunidades cristianas originarias una “esencia incuestionable” que debe preservarse. Por eso, es importante tener en cuenta la distinción entre “fundamento” y “fundamentalismo”. Así, se podría decir que la Iglesia primitiva es norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos. Por lo tanto, cualquier nueva interpretación debe basarse en ella, porque es ejemplar, aunque no se deba repetir textualmente, lo que constituiría un anacronismo. Es ejemplar para las iglesias cristianas, no solo para la Iglesia católica. Al respecto, la Comisión de la fe y Constitución n° 2014 (2023) dice lo siguiente:

30. Las cuestiones relativas a la unidad y la diversidad han preocupado mucho a la Iglesia desde que ésta comprendió, con la ayuda del Espíritu Santo, que los gentiles debían ser recibidos en la comunión (véanse Hch 15:1-29; 10:1-11:18). La carta dirigida a los cristianos de Antioquía desde la reunión en Jerusalén contiene lo que podría llamarse un principio fundamental que rige la unidad y la diversidad: “pues ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias” (Hch 15:28). Posteriormente los concilios ecuménicos proporcionaron más ejemplos de tales “cosas necesarias”, como cuando, en el primer concilio ecuménico (Nicea, 325), los obispos enseñaron claramente que la comunión en la fe requería afirmar la divinidad de Cristo. En épocas más recientes, las iglesias se han unido para enunciar enseñanzas eclesiales sólidas que expresan las consecuencias de esa doctrina fundacional, como en la condena del apartheid por parte de muchas comunidades cristianas. La diversidad legítima tiene límites; cuando va más allá de los límites aceptables, puede destruir el don de la unidad. Las herejías y los cismas, junto con los conflictos políticos y las expresiones de odio, han amenazado en el seno de la Iglesia el don divino de la comunión. Los cristianos están llamados no solo a trabajar sin descanso para superar las divisiones y herejías, sino también a conservar y valorar sus legítimas diferencias de liturgia, usos y costumbres, y derecho, y a promover las diversidades legítimas en cuanto a espiritualidad, método y formulación teológicas de manera que contribuyan a la unidad y catolicidad de la Iglesia en su conjunto. (p. 14)

Además, el método teológico no puede prescindir de la Sagrada Escritura, leída a la luz de una tradición que, en efecto, está viva y necesita ponerse en práctica en cada momento histórico. De esta manera, “el Concilio de Jerusalén muestra de manera viva el camino del pueblo de Dios como una realidad compaginada y articulada donde cada uno tiene un puesto y un rol específico” (Comisión Teológica Internacional, 2019, n° 22). La Iglesia primitiva es un espejo en el que la Iglesia actual quiere mirarse, para ver si está cumpliendo con esta praxis participativa (Comisión Teológica Internacional, 2019, n° 42).

Resulta peligroso remontarse, si se hace de manera fundamentalista, a los orígenes para definir el núcleo normativo de las religiones y de las creencias religiosas. Más bien, remontarse a los orígenes –en tanto que fundamento y no de modo fundamentalista– es imprescindible para la Iglesia, pues estos no son obra humana, sino vida guiada por el Espíritu Santo, lo cual ha permitido que se constituyera un canon de escritos, que se consideran inspirados. Por lo tanto, los orígenes son un punto de referencia imprescindible para los cristianos. Otra cosa es su interpretación (Comisión Teológica Internacional, 2019, n° 24 y 30; Simonelli, 2020). Se podría tener la tentación de comparar el cristianismo con el islam, pero hay que tener en cuenta que el cristianismo no es una religión del libro, ya que incluye otros elementos, más allá del texto sagrado. Además, no se pueden realizar afirmaciones generalizantes respecto del islam, pues también hay diferentes interpretaciones de este.

Así, uno podría interpretar los orígenes del islam como el llamado de Mahoma a la “Guerra Santa” bajo la forma de la *jihad* y justificar el señalamiento de que se trata de una religión que promueve la violencia. Como bien lo ha señalado Reza Aslan, las religiones no promueven la violencia ni la paz, sino que son las personas las que lo hacen, dependiendo de una multiplicidad de factores (Rabiog, 2018, min. 4:50). El problema de esta estrategia consiste en que no se tiene en cuenta que las religiones y las iglesias son entidades vivas y que en diferentes tiempos y lugares van cambiando de conducta, porque sus miembros van interpretando sus creencias centrales de manera diferente. Además, como señala Amin Maalouf (2017), “con demasiada frecuencia se exagera la influencia de las religiones sobre los pueblos, mientras que por el contrario se subestima la influencia de los pueblos sobre las religiones” (p. 69). Ciertamente, esta afirmación de Maalouf se puede matizar gracias a los aportes de otros especialistas (Joas, 2005; Johnston y Sampson, 2000; Kuschel, 1996). De esta manera, la forma en la que las comunidades concretas de creyentes ven la relación de su pertenencia religiosa con otras pertenencias, como la étnica, la cultural, la política, etc., influye en el carácter de su religión y en la forma en la que la viven.

Una segunda lectura que esta convocatoria tiene es la de retomar juntos la inspiración del Concilio Vaticano II y abrir espacios de consulta y debate sobre los asuntos y desafíos de la Iglesia hoy. Esta lectura resulta más adecuada, ya que el Concilio –del que hemos conmemorado el 11 de octubre del 2022 el 60 aniversario de su inicio– se propuso repensar la Iglesia y su lugar en el mundo, pero contando siempre con la tradición, pues un Concilio nunca dice ni dirá nada contra otro Concilio, incluido el llamado de “Jerusalén” (Hch 15).

Recurriré a las herramientas de la filosofía social para ofrecer un aporte a la comprensión de la sinodalidad, estableciendo las conexiones entre sinodalidad, democracia y democratización, a fin de esclarecer el sentido trabajo del sínodo y su conexión con la praxis social moderna.

El significado del sínodo

El término sínodo hunde sus raíces en la tradición de la Iglesia y se asocia a “los contenidos más profundos de la Revelación” (Comisión Teológica Internacional, 2019, § 3). Se trata de una palabra compuesta por los términos griegos *syn* y *odos*, y significa “caminar juntos”. Se trata de una exhortación a que la Iglesia se enrumbe en un proceso de reflexión. Desde sus orígenes, el término sínodo

indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Remite por lo tanto al Señor Jesús que se presenta a sí mismo como “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6), y al hecho de que los cristianos, sus seguidores, en su origen fueron llamados “discípulos del camino” (cfr. Hch 9, 2; 19,9; 22, 4; 24,14.22). (§ 3)

Las semillas de la concepción sinodal del Pueblo de Dios se pueden rastrear desde el Antiguo Testamento y muestran su claridad en el Nuevo Testamento, pero es a partir del Concilio Vaticano II cuando se abre su comprensión actual como un proceso de reflexión y reforma necesario dentro de la Iglesia, presentándose como un repensar la Iglesia desde la constitución *Lumen Gentium* sobre el Pueblo de Dios. El proceso sinodal es una nueva

etapa en la recepción del Concilio Vaticano II [que] se caracteriza por recuperar la primacía hermenéutica del capítulo II de *Lumen Gentium*. De este modo se reconoce el carácter vinculante y permanente del *sensus fidei fidelium* en la construcción del *consensus omnium fidelium*. (Luciani, 2021, p. 547)

En la constitución se desarrolla la doctrina del *sensus fidei* que expresa “el carácter de sujeto activo de todos los bautizados y bautizadas puesto que participan de la ‘función profética de Cristo’ (LG 12a)” (Schickendatz, 2017, p. 40). Ello se torna claro y se “institucionaliza con la *Relación final del Sínodo* extraordinario de los obispos en 1985” (Luciani, 2021, p. 548). Es entonces una relación de diálogo y de camino juntos entre el magisterio de la Iglesia y los creyentes a la luz de los desafíos del mundo contemporáneo a los que la Iglesia tiene que hacer frente: “la sensibilidad democrática de los pueblos, las investigaciones histórico-teológicas y el contacto con otras iglesias en un diálogo ecuménico” (Schickendatz, 2017, p. 39). A partir de este contexto, es necesario volver a plantar la relación entre Iglesia, democracia y democratización.

Sin embargo, en la reflexión sobre la cuestión existe una tensión entre quienes apuestan por un “caminar juntos” manteniendo las estructuras eclesiales verticales (Papa, obispos, clérigos y laicos), así como el lugar del primado del Papa, y, por otro lado, se oyen las voces que piensan en una sinodalidad donde las jerarquías no desaparecen, pero donde se acentúa la dirección hacia la horizontalidad (Comisión Teológica Internacional, 2019, § 34). También hay quienes hablan de la sinodalidad en sentido amplio, es decir, en relación con cuestiones como la “sinodalidad de los saberes” (Correa Plata, 2023), cosa que termina por diluir su significado.

Con todo, nos encontramos en un proceso de reforma de la Iglesia que busca una forma interna clara, con áreas importantes como la reflexión sobre la doctrina del *sensus fidei*, la renovación de la figura del ministerio episcopal, la cuestión del ordenamiento de nuevos obispos, la reflexión del ministerio presbiterial, la cuestión del lugar de los laicos dentro de la Iglesia, el lugar de la mujer en la Iglesia, la cuestión teológica y jurídica de la Conferencia Episcopal, el tema del Sínodo de los Obispos, el debate sobre la configuración del papado, la reforma de la curia, entre otros elementos puestos en la mesa de debate (Schickendatz, 2017). Todo ello constituye una agenda múltiple y ambiciosa.

Frente a estos desafíos, es necesario precisar tres orientaciones: si la dirección que se le quiere dar a la reforma de la Iglesia incluye un movimiento hacia la verticalidad o hacia la horizontalidad

dentro de las estructuras eclesiales; si se quiere expandir el significado del término sínodo, hasta el punto de correr el riesgo de su dilución o se quiere darle mayor precisión, a fin de que sea un concepto más eficaz para la reforma que se busca llevar adelante en la Iglesia, y, finalmente, si se quiere mantener una pluralidad tan amplia de agendas o si, por el contrario, se quiere acotar los objetivos para que la reforma gane profundidad y eficacia.

Democracia constitucional

La Iglesia católica se entiende como una institución perteneciente a la sociedad civil transnacional y global del mundo contemporáneo. Se constituye como una comunidad –o como comunidad de comunidades– orientada por una concepción del bien y que abraza lo que Rawls (2013) denominó una “doctrina comprensiva” (p. 42). Ella cuenta con una estructura interna y en cuanto perteneciente a una sociedad democrática se trata de una comunidad que abraza una “doctrina comprensiva razonable” (p. 43). El término razonable implica que es capaz de convivir en una sociedad democrática comprendiendo que, así como ella tiene derecho de buscar su propio proyecto de vida buena, las demás comunidades y personas tienen el mismo derecho a buscar los suyos. Mientras que una comunidad es una agrupación de personas en torno a una concepción compartida del bien –de la vida que vale la pena vivirse–, una sociedad es el terreno donde conviven diferentes grupos que difieren en sus concepciones del bien. Al mismo tiempo, la Iglesia y las comunidades constituyen lo que se denomina “formas de vida” (Adorno, 2006; Jaeggi, 2018, p. 35).

La sociedad moderna surge de la desestructuración de las comunidades tradicionales, fruto del proceso de modernización social. Las comunidades tradicionales se encuentran circunscritas a los límites de los Estados modernos y exigidas por los imperativos del derecho, del mercado y de la ética del igual respeto. Por medio de procesos de migración a las ciudades, las personas que pertenecían a comunidades tradicionales se ven obligadas a ubicarse en el terreno de la sociedad en búsqueda de oportunidades o porque huyen de relaciones de opresión en el seno de sus comunidades tradicionales. Una vez en la ciudad, se ven forzadas a configurar nuevas formas de vida con los demás. Las personas llevan consigo sus concepciones tradicionales del mundo, al mismo tiempo que se adaptan y reconfiguran la vida social.

El proceso de adaptación constituye una fuerza imperativa sobre las personas, mientras que la posibilidad de poder recrear sus formas de vida en el terreno de la sociedad urbana constituye un aliciente necesario, entre otros, para adaptarse a las nuevas formas de vida compartidas con los demás.

Doctrinas comprensivas

Las iglesias, según Rawls, son comunidades de creencia que abrazan doctrinas comprensivas. En el caso de las iglesias cristianas, la doctrina comprensiva en cuestión es el cristianismo. En el caso de la Iglesia católica, su interpretación del cristianismo ha ido variando a lo largo de su historia.² La relación entre la Iglesia y la democracia se encuentra determinada de manera significativa por la forma en la que la primera interprete el cristianismo.

A lo largo de su historia, la Iglesia ha variado su interpretación, pero es en el Concilio Vaticano II el momento en el que la Iglesia católica afirmó decididamente una interpretación que es compatible con la democracia y con la posibilidad de un determinado pluralismo dentro de la propia comunidad eclesial. Ello implicó una amplia reflexión teológica al interior de la Iglesia, además de un diálogo muy intenso con las demás iglesias cristianas, desde las ortodoxas hasta las procedentes de la Reforma.

Volviendo a las “doctrinas comprensivas”, Rawls señala, en *El liberalismo político*, que estas constituyen el trasfondo de la cultura política de una sociedad democrática que se va desarrollando en el marco de instituciones libres. En ese desarrollo, las doctrinas comprensivas se van forjando como claramente diferenciadas e irreconciliables.³ Esto es lo que caracteriza al pluralismo propio de una sociedad democrática. Pero, a pesar de que dichas doctrinas comprensivas dividen a los miembros de la sociedad, ellas han madurado lo suficiente a lo largo del tiempo como para entender que todos tienen el derecho a desarrollar su proyecto de vida. De esta manera, Rawls (2013) señala que:

[...] la cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables, y el liberalismo político concibe esa diversidad de doctrinas razonables como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres. (p. 33)

Señala, además, que la concepción política de la justicia debe ser independiente de cualquier doctrina comprensiva. Esta es la forma más apropiada de establecer principios de justicia para una sociedad democrática marcada por el pluralismo. Para ello, los miembros de la sociedad deben alcanzar una razón compartida que les permita aceptar los principios de la justicia política, la cual

2 Durante la primera mitad del siglo XIX, John Henry Newman había desarrollado la idea del desarrollo progresivo de la doctrina cristiana en su *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Newman, 1989). Para un estudio sobre el tema Cf. Martín-Sánchez y Cáceres-Muñoz (2015).

3 Se trata de doctrinas irreconciliables en el sentido del contenido de la misma doctrina comprensiva, pero ello no implica que entre los grupos que las abrazan no pueda haber un acuerdo político.

es fruto de la articulación de una cultura política pública donde se articulan los valores políticos fundamentales de una sociedad democrática, como son la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud. Estos han ido madurando con el tiempo en el seno de una sociedad democrática y no corresponden al contenido de ninguna doctrina comprensiva, sino que son fruto de una maduración de las sociedades democráticas. En ese sentido, Rawls (2013) señala que:

Para alcanzar [una] razón compartida [como base para la justicia política], las concepciones de justicia deberían ser independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas encontradas y conflictivas que los ciudadanos abrazan [...]. Las doctrinas religiosas que en las centurias pasadas constituyeron la base declarada de la sociedad han ido dando paso gradualmente a principios constitucionales de gobierno que todos los ciudadanos, independientemente de sus puntos de vista religiosos, pueden aceptar. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales de este tipo [las no razonables] no pueden ser aceptadas por el común de los ciudadanos, y ya no sirven [...] como base confesa de la sociedad. (pp. 39-40)

Los elementos señalados son denominados “doctrinas comprensivas”, las cuales “forman parte de lo que podríamos llamar el ‘trasfondo cultural’ de la sociedad civil” (Rawls, 2013, p. 44). Y, a fin de ofrecer una definición de lo que entiende por esta clase de doctrinas,

El contraste [a fin de diferenciar una concepción moral o doctrina comprensiva, de una concepción política de la justicia] se torna más claro si observamos que la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance: es decir, el espectro de asuntos a los que una concepción se aplica y el contenido que un espectro más amplio requiere. Una concepción moral es general si se aplica a un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con precisión. (p. 43)

Todo ser humano articula una doctrina comprensiva. Esta concepción intenta dotar a las personas de una orientación en sus vidas. Pero, como bien lo señala Kant (2005), tal concepción no se funda en un conocimiento de un orden metafísico del mundo, del alma o de Dios, sino que tales objetos superan la capacidad cognoscitiva humana (KrV: AVII). Es por ello por lo que dicha concepción metafísica no debe ser el foco de un acuerdo político, porque conduciría a posiciones despóticas y debe ser pasada por el tamiz de la crítica. Ello no implica la no existencia de tales objetos, tampoco la afirmación de su existencia, lo único que se puede colegir de esta situación es que no es posible pronunciarse de manera categórica en ningún sentido. El terreno de la fe religiosa no se centra en objetos metafísicos, sino en creer sin contar con el apoyo de algún conocimiento constitutivo, el de la confianza intersubjetiva de una fe recibida y compartida.

Las formas de vida y la resolución de problemas

La Iglesia constituye una “forma de vida” desde el punto de vista de la filosofía social. Tal forma de vida es, a la vez, dentro de sus muchas facetas, también una instancia de resolución de problemas, así como el espacio del intercambio recíproco de bienes materiales e inmateriales entre personas. La primera perspectiva respecto de las formas de vida ha sido desarrollada por Jaeggi, mientras que la segunda fue trabajada por **Ciro Alegría Varona**,⁴ quien aprovechó los estudios antropológicos respecto del don y la reciprocidad para construir una teoría potente para la filosofía social. Ambas interpretaciones fomentan procesos democratizadores, pero la segunda los torna más fluidos debido a la naturaleza de la dimensión relacional que incorpora. Dicha dimensión relacional pasa de la relación hegeliana yo-nosotros a la relación buberiana yo-tú, entendida como “palabra básica” (Buber, 2020, p. 11).

Para Jaeggi (2022), una forma de vida es “un orden de coexistencia humana culturalmente informado que abarca un conjunto de prácticas y orientaciones, así como sus manifestaciones y materializaciones institucionales. [...] Las formas de vida [...] contienen la reproducción cultural y social de la vida humana” (pp. 224-225). Más adelante señala que estas

abarcán una diversidad de prácticas que están relacionadas entre sí sin formar una totalidad cerrada e impermeable. Esto es necesariamente así, dado que las prácticas siempre se refieren a otras prácticas y, a menudo, de maneras muy tangibles, pues dependen de prácticas interconectadas. (p. 227)

Esto permite que las formas de vida sean un entramado de prácticas que no se encuentra cerrado, sino que es permeable al cambio. Esta posibilidad de cambio es importante cuando las formas de vida tienen problemas prácticos y necesitan ser criticadas y, en consecuencia, modificadas. Además, las formas de vida se presentan como

clusters of social practices [or] [...] “ensembles” of practices and orientations and systems of social behavior. They include attitudes and habitualized modes of conduct with a normative character that concern the collective conduct of life, although they are neither strictly codified nor institutionally binding⁵. (Jaeggi, 2018, p. 41)

4 Rahel Jaeggi es una de las representantes más importantes de la actual generación de la Escuela de Frankfurt. **Ciro Alegría Varona**, a su vez, fue uno de los filósofos peruanos que más aportó a la filosofía social y participó en los debates de la Escuela de Frankfurt hasta su prematura muerte en 2020.

5 Grupos de prácticas sociales [o] [...] “conjuntos” de prácticas y orientaciones y sistemas de comportamiento social. Incluyen actitudes y modos de conducta tornados habituales con carácter normativo que conciernen a la conducta colectiva de la vida, aunque no están estrictamente codificados ni institucionalmente vinculantes.

Así entendidas, las formas de vida son articulaciones sociales dirigidas a solucionar problemas; ellas “responden a los problemas que enfrenta nuestra especie y son intentos de resolver estos problemas” (Jaeggi, 2022, p. 232). Se trata de problemas prácticos relacionados con la convivencia humana. Están “normativamente cargados de su ubicación histórica (p. 233) y se entienden como “encontrados a la vez que producidos” (p. 233). Las formas de vida se enfrentan a tareas que han de emprender a la vez que a dificultades que deben encarar, que no deben ser tomadas en sentido *técnico*, sino *práctico*. Los problemas prácticos “concernen a los recursos conceptuales y culturales que una forma de vida tiene a su disposición” (p. 235).⁶

Aparentemente, la articulación entre las ideas de Rawls y las de Jaeggi no es adecuada, debido a que el primero tenía una orientación kantiana, mientras que la segunda es hegeliana. Incluso Jaeggi (2018) acusa a filósofos como Rawls y Habermas de “abstinencia ética” (p. 28), porque están centrados en la justicia y descuidan la reflexión sobre el bien. Sin embargo, ambos trabajos son complementarios, puesto que la primacía del “dominio de lo político”, en el liberalismo político de Rawls, no implica la negación de las formas de vida donde las personas comparten doctrinas comprensivas. La primacía que otorga Rawls al “dominio de lo político” significa que el terreno de ese dominio es la estructura política de las sociedades democráticas. En ese sentido, Rawls rechazaría la idea de que tal estructura constituya una forma de vida, pero aceptaría que el terreno de las comunidades que abrazan una doctrina comprensiva sí sea posible entenderlo en términos de formas de vida. Lo que resulta incompatible es examinar las formas de vida utilizando las mismas formas de vida como criterio y viceversa, pero ello no implica que el terreno donde operan las doctrinas comprensivas no pueda ser analizado en términos de las formas de vida.

Iglesia, doctrinas comprensivas y formas de vida como instancia de resolución de problemas

Tal como venimos diciendo, desde la perspectiva de la filosofía social, la Iglesia es una comunidad que abraza una doctrina comprensiva razonable y, al tiempo, una forma de vida entendida en términos de instancia de resolución de problemas. En tanto que comunidad que abraza una

6 Al interior de la Iglesia católica se han suscitado conflictos que, aparentemente, evidencian problemas irresolubles que afectan lo práctico. Un ejemplo de ello es el generado por la tensión generada por la recepción de la *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia* presentada por el Papa Francisco el 19 de marzo de 2016. En esta se muestra la dificultad que se puede encontrar para resolver problemas doctrinales y prácticos dentro de la Iglesia. Así lo señala con claridad cuando señala que “Recordando que el tiempo es superior al espacio, quiero reafirmar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella” (Francisco, 2016, § 3).

doctrina comprensiva, cuenta con un *corpus* doctrinal, articulado en torno a determinados elementos que van evolucionando por medio, entre otras razones, de la convivencia con las instituciones democráticas. A partir de la modernidad, la Iglesia ha ido interpretando su *corpus* doctrinal, a fin de abrazar una doctrina comprensiva razonable y así poder formar parte del consenso entrecruzado en torno a los valores políticos públicos de las sociedades democráticas. La Iglesia ha ido modificando claramente sus posiciones respecto de la esclavitud, la democracia, los derechos humanos, etc. Ciertamente, a lo largo de su historia, la Iglesia católica ha atravesado numerosos debates y posturas diversas respecto a lo que sucedía en la sociedad en la que se encontraba, lo que hace que en su interior hayan coexistido una variedad de voces diversas. Esa misma historia ha significado un proceso complejo de gestación de los aspectos doctrinales y de la tradición dentro de la Iglesia.

Ese proceso crítico es presentado por Caviglia (2017), cuando trata lo que denomina “pluralismo crítico” en los siguientes términos:

El pluralismo crítico exige que las religiones realicen una interpretación reflexiva del dogma, la cual supone una crítica del mismo. El término “crítica” es tomado aquí tal como Immanuel Kant lo propone, a saber, un cuestionamiento de toda pretensión de conocimiento respecto de objetos metafísicos. De esta manera, la crítica del dogma supone desconectarlo de toda pretensión de conocimiento de los objetos metafísicos que se piensan en él. De esta manera, junto con colocar la revelación dentro de los límites de las razones, esta interpretación basada en la crítica conduce a una redefinición de la relación entre la religión y el dogma. Fruto de esta redefinición crítica, no solo se produce una reinterpretación de la relación con el dogma, sino que se produce una redefinición del dogma mismo. Desde esta nueva situación, se entiende que la dinámica propia del dogma consiste en limitar la acción que él mismo inspira y, con ello, se comprende con claridad que se puede deducir, a partir de este, ningún elemento normativo, ya sea moral, jurídico o político.⁷ (p. 50)

La Iglesia no es una democracia, ni tampoco una dictadura, sino que constituye lo que Rawls denomina “jerarquía consultiva decente”, que se caracteriza por el respeto de los derechos humanos, promover procesos de consulta entre sus miembros –como es el caso del sínodo–⁸ y no agredir a otros grupos (y, en el caso del Estado Vaticano, no hacerlo con otros Estados). Una jerarquía

7 Desde otro punto de vista, estas afirmaciones pueden aparecer como discutibles y, por ello, se debaten dentro de la Iglesia, pues existe disparidad de criterios. Mientras, por ejemplo, Hans Küng parecía querer reformar los contenidos del dogma, Karl Rahner habla solamente del lenguaje. Yo creo que la posibilidad más razonable la presenta Jürgen Habermas: presentar la doctrina de modo razonable, de modo que pueda convivir y ser aceptada como interlocutor en una sociedad democrática. Pero, desde el punto de vista de la filosofía política, el aporte de Rawls al respecto evidencia la dificultad de llegar a una solución fácil respecto de este problema.

8 En particular, el sínodo convocado por el Papa Francisco constituye un momento interesante y de ruptura respecto a la comprensión tradicional del sínodo como una reunión solo consultiva de obispos. El proceso sinodal que tienen los dos sínodos (2023 y 2024) como etapas de consolidación de un proceso global de escucha y de definición conjunta de las preocupaciones –plurales– de la iglesia universal.

consultiva decente es miembro de pleno derecho del orden internacional (Rawls, 2001, p. 74) y, en consecuencia, una institución de la sociedad civil mundial que tenga similares características debe ser considerada miembro con pleno derecho dentro de la sociedad civil mundial.

Como señala Rawls (2001),

[...] una jerarquía consultiva decente ofrece la oportunidad de que sean escuchadas diferentes voces [...] según los valores religiosos y filosóficos de la sociedad tal como se expresa en su idea del bien común. [...] [L]as personas tienen el derecho a disentir en cualquier etapa del procedimiento de consulta [...], y el gobierno tiene la obligación de tomar el disenso en serio y darle una respuesta consciente. (p. 86)

En tanto miembro de la sociedad civil, ella tiene el derecho a hacer oír su voz por medio del mecanismo que Rawls (2001) denomina “estipulación”, recurso por medio del cual “se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que estas ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que proponen” (p. 177). Con ello, el recurso a la estipulación exige a las iglesias: 1) que den razones políticas apropiadas; 2) que estas razones pueden provenir de sus propias doctrinas comprensivas; 3) que tales razones sean expresadas de manera que puedan ser entendidas por los demás participantes en la esfera política pública, y 4) que sus demandas se dirijan a hacer valer las libertades y los derechos de todos los ciudadanos y todas las ciudadanas, y no solo en defensa de los derechos de los miembros de dichas iglesias y en desmedro de los de los demás grupos e instituciones. A través del recurso a la estipulación, queda claro que las iglesias no deben entenderse como instituciones restringidas al ámbito doméstico, sino que deben ser copartícipes de la sociedad civil local, transnacional y mundial, a la vez que deben participar de la “cultura política pública”.

El concepto de democracia se ha puesto en entredicho en los últimos años, debido a la corrosión que ha sufrido por parte de las reformas neoliberales, que han implementado en todo el mundo (Biebricher, 2015) la competencia entre el “neoliberalismo democrático” y el “neoliberalismo autoritario” (Milanović, 2019), el populismo contemporáneo (Laclau, 2020; Mudde, 2017; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2019) y la difuminación del concepto mismo de democracia. Así, la democracia es atacada y su definición se vuelve confusa debido a que muchos grupos y movimientos enarbolan su bandera, pero le dan un contenido ambiguo. Los esfuerzos por superar la crisis de la democracia en el mundo contemporáneo han venido acompañados por intentos de aclarar el concepto mismo de democracia vía el recurso a las teorías de la “democracia epistémica” fundadas en el intercambio de razones (Forst, 2014, 2017; Lafont, 2004, 2020). Sin embargo, esta crisis social y conceptual de la democracia no afecta los elementos señalados anteriormente respecto de la relación entre Iglesia y democracia. Lo que está crisis son las instituciones de la democracia representativa, como es el caso de la legitimidad del poder legislativo, el equilibrio entre los poderes del Estado y la radicalización política, tanto desde la derecha como desde la izquierda,

fenómenos que tomaron vuelo desde la crisis del 2007 y que se han radicalizado por la pandemia de la Covid-19 entre el 2020 y el 2022, la crisis generada por la invasión de Rusia a Ucrania en febrero del 2022 y la crisis en la Franja de Gaza iniciada el 7 de octubre de 2023.

Iglesia y democratización

Las formas de vida deben ser entendidas también en términos de la teoría de los intercambios relacionales.⁹ Dentro de ellas, las personas comparten fines y valores, a la vez que intercambian y comparten bienes materiales e inmateriales, lo que constituye “vida ética”.¹⁰ Por ejemplo, en la amistad los amigos intercambian aprecio, respeto y apoyo mutuo; o en una relación de pareja intercambian los bienes del respeto, el cariño y el amor. En relaciones como estas también se intercambian regalos, apoyo económico y otros bienes materiales e inmateriales de diversa índole. Los mismos bienes que se encuentran circulando en relaciones como esas adquieren un valor por la misma relación.

Un libro, que tiene un valor x en el mercado, adquiere un valor inconmensurable por el contexto de la relación en la que se ha entregado. En las relaciones personales que se establecen al interior de las formas de vida se articula el valor de los mismos bienes y se constituyen los fines y los valores de las cosas en general. De esta manera, queda claro que fuera de esas relaciones no existen los fines y los valores. Estos no son más que proyecciones que se gestan en la relación. La familia, la comunidad cultural o la comunidad religiosa constituyen formas de vida dentro de las cuales se intercambian bienes, se les dota de significado y se les proyecta valor, a la vez de que proyectan fines a determinados elementos.

9 La teoría de los intercambios relacionales tiene dos líneas de desarrollo claramente definidas. La primera proviene de la antropología económica y hunde sus raíces en el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, y en el texto de Marshall Sahlins titulado *Economía de la Edad de Piedra*. En la actualidad tiene entre sus exponentes importantes a Alvin Gouldner y a C. A. Gregory. La segunda línea de desarrollo se inserta en la filosofía política y social, hundiéndose sus raíces en el trabajo de Martin Buber intitulado *Yo y tú* y en los trabajos de Michael Theunissen, Jacques Derrida y Ciro Alegria Varona, entre otros.

10 El concepto forma de vida o eticidad se remite a la concepción ética desarrollada en la filosofía moral clásica, centrada en la pregunta ¿qué tipo de vida hemos de vivir?, en la concepción del bien y de los bienes y en el de la vida buena o *eudaimonía*.

Tal como señala Alegría Varona (2022),

la creación de vínculos personales y sociales conlleva el costo de introducir una nueva ambivalencia en los intercambios, la que se refleja en las relaciones de reciprocidad, o de confianza, que son aquellas en que hay riesgo de sufrir defraudación. (p. 18)

Ello se debe a que las relaciones personales son ambiguas y los bienes que se intercambian en ellas también lo son. Así como un bisturí puede servir para sanar a una persona, también puede utilizarse para matarla. El poder en manos de una autoridad puede ser un vehículo para abrir procesos de democratización, pero también puede ser una herramienta para ejercer dominación injusta. Los bienes –tanto materiales o inmateriales, como el bisturí o el poder– cambian de manos en los intercambios relacionales. La ambigüedad, entonces, se abre paso en el terreno de la eticidad. En otro lugar, Alegría Varona (2017) señala:

Al comienzo de su célebre *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (cf. GMS, AK. iv 393-394), Kant hace notar la ambivalencia de los bienes, los de naturaleza y los de la fortuna, la salud, la riqueza y las dotes personales, incluidas las virtudes, sin exceptuar siquiera la prudencia, con el propósito de desplazar el problema de la determinación de su valor al mundo de los principios que guían a las acciones. Si no son guiadas por una buena voluntad, las mejores condiciones, excelencias y capacidades humanas son todo un mal. La tragedia humana queda abreviada así en un juego de palabras que se limita a precisar que las virtudes se refieren a formas de ser, o sea, bienes, y no a formas de actuar; estas se expresan más bien como normas o principios. Basta considerar que la forma de ser, si quiere ser práctica, tiene que realizarse en acciones, para darse cuenta de que el carácter de las acciones que produce es lo que determina su valor. (p. 302)

La Iglesia no es solo un grupo que abraza una doctrina comprehensiva, sino también una comunidad de comunidades que articula una forma de vida. Se articula como una de las comunidades de creencia que adquiere formas de vivir la fe, de estructurar e institucionalizar sus relaciones. En tanto formas de vida, quienes participan en ellas comparten bienes referidos a la salvación, e interpretan y reinterpretan dichos bienes de manera constante. Si la reinterpretación de tales bienes es unilateral y es solo la que realiza la autoridad de la comunidad, se produce inevitablemente un fenómeno que se conoce como “dominación”.

La dominación injusta consiste en el ejercicio arbitrario del poder por parte de una persona o grupo sobre otra persona o grupo de personas. En términos de Pettit (1999), la dominación es el ejercicio de la interferencia arbitraria en la acción de otro u otros, y se encuentra bien ejemplificada en la relación establecida entre el amo y el esclavo. De este modo, “la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada” (p. 41), como sucede entre el hombre y la mujer en una sociedad machista o en el seno de las congregaciones religiosas basadas en un esquema tradicional de autoridad (p. 12). El concepto de dominación puede ayudar a

explicar, de forma parcial, algunas formas del ejercicio de poder al interior de la Iglesia, como lo evidencian los casos de abusos a menores y su encubrimiento por parte de la institución.

Las formas de vida constituyen el terreno propio de lo que se conoce como la “eticidad” o “vida ética”. En su base se instala, sin embargo, un terreno que se encuentra constituido de otra tela, a saber, la “moralidad”, la cual se fundamenta en un principio de carácter negativo que indica que no se puede tratar a una persona como si fuese una cosa. Tal principio proviene de la idea moral que indica que la persona es un fin en sí y es causa primera que se encuentra ubicada por completo fuera de la cadena de causas anteriores que constituyen el mundo fenoménico. Pero no es suficiente para articular una forma de vida. Así, las formas de vida se constituyen a través de los bienes, fines y valores compartidos, en el marco de los cuales debe integrarse el principio moral, de lo contrario, se produce la vida dañada, signada por el ejercicio de la dominación. Es por ello por lo que, cuando se produce una forma de vida dañada, se hace necesario salir del terreno de la eticidad para instalarse en el de la moralidad, a fin de recuperar el principio moral que permita traer de nuevo la exigencia negativa de respetar la dignidad de cada persona.

En tanto forma de vida, dentro de la Iglesia católica se comparten bienes, fines y valores (como el seguimiento de Cristo, la fraternidad entre los hijos de Dios y otros fines y valores), como sucede con toda forma de vida. Por otra parte, la vida de la Iglesia se encuentra vehiculada por medio de las comunidades que existen en su interior. En ese nivel se desarrollan gran parte de las relaciones personales dentro de la Iglesia. Otras relaciones personales, las menos, se juegan al interior de las estructuras más amplias y generales de la Iglesia. Es dentro de las pequeñas y medianas comunidades en las que se juega el trato personal entre los creyentes, en el que se articula la reflexión teológica a la luz del Evangelio. Es, sin duda, el terreno en el que se juega el trato respetuoso que la idea moral exige o, en su defecto, las formas dañadas de la vida ética bajo sus múltiples manifestaciones: el clericalismo, los escándalos financieros, los abusos de poder y otras manifestaciones.

La instauración del principio moral dentro de la forma de vida abre el camino hacia la democratización. Al considerar a cada persona como un fin en sí, las relaciones personales adquieren reciprocidad fluida. Esta clase de reciprocidad es aquella en la que las personas dan y reciben de manera libre, y se opone a la reciprocidad negativa en la que una persona aprovecha su posición frente a otra para quitarle cosas o someterla a dominación (Sahlins, 2010, p. 212). La reciprocidad fluida permite llevar adelante procesos de democratización, entendiéndola como aquél “movimiento” en el cual se acorta la desigualdad entre los ciudadanos en cuanto a la capacidad de influencia en el Estado. El proceso contrario a la democratización es denominado por Charles Tilly (2010) como desdemocratización (p. 42). Por medio del proceso de desdemocratización se amplía la desigualdad entre los ciudadanos en relación con la capacidad de influir en el Estado. La capacidad de influencia tiene su base en el carácter de las relaciones sociales y personales. Este

carácter es doble. De una parte, se trata de relaciones en las que hay reciprocidad fluida o se instaura reciprocidad negativa. Por otro lado, se trata de relaciones en las que se trata a las personas como un fin en sí o se les somete a alguna forma de dominación injusta. De este doble carácter puede extraerse la relación según la cual cuanto más fluida sea la reciprocidad, más dignidad tendrá la persona, y cuanto más negativa sea la reciprocidad, mayor será el grado de cosificación de la persona.

Los procesos de democratización o de desdemocratización se encuentran no solo dentro del Estado, sino al interior de todas las instituciones políticas o sociales, como es el caso de la familia, las iglesias y las comunidades culturales. En ese sentido, si bien la Iglesia católica no es una democracia al uso –sus autoridades no son elegidas por voto general, por ejemplo–, sí sucede que al interior de las comunidades que la constituyen debe ampliarse el terreno de la democratización. Ello implica que, si bien al interior de dichas comunidades eclesiales las autoridades no son elegidas por voto general y algunas políticas y decisiones son determinadas por una jerarquía, las relaciones entre las personas deben desarrollarse sin dominación y tomando en cuenta a cada miembro. Así, al interior de cada comunidad eclesial las personas deben ser consideradas como dignas y su punto de vista debe contar. Aunque todos comparten la misma fe, su forma de asumir su creencia debe ser respetada, siempre que no vulnere la de los demás. Lo mismo sucede con la propia concepción teológica; los desacuerdos a nivel teológico deben de ser manejados por medio del intercambio de razones y no zanjados inmediatamente apelando a la autoridad. Si bien la autoridad eclesial debe cerrar el debate en algún momento, no debe hacerlo de manera inmediata, ya que ello le quitaría oxígeno a la discusión y abonaría a la desdemocratización.

Es en ese sentido que *Ciro Alegría Varona (2022)* señala que:

[L]a verdad de la democracia está en el proceso de democratización, el cual consiste principalmente en actos redistributivos que fundan vínculos de cooperación. No es la redistribución *per se*, por más que responda a los criterios más objetivos, lo que hace justo un orden social, sino la manera en la que se distribuye. La manera no coercitiva, basada no en la ventaja competitiva sino en el libre ofrecer y aceptar, es la que genera un tejido social. (pp. 17-18)

De esta manera, el autor aclara dos cosas fundamentales. En primer lugar, la democracia se resuelve en los procesos de democratización. Y, en segundo lugar, que la democratización recurre a la redistribución –y a la justicia redistributiva– para generar cooperación y articulación del tejido social. Por estas razones, lo importante no es si la Iglesia católica es una institución democrática, sino si incluye en su interior procesos de democratización como formas de justicia redistributiva en su interior, convocando a sus miembros a la cooperación y, con ello, fortaleciendo su tejido de relaciones personales y sociales. La apuesta del Concilio Vaticano II –y, con ella, la del llamado a la sinodalidad– es precisamente por gestar procesos democratizadores al interior de la Iglesia.

Este proceso de democratización al interior de la Iglesia tiene larga data, como señala el Papa Francisco (2028) en la “Constitución Apostólica ‘Episcopalis Communio’”:

Acogiendo esas peticiones, el 14 de septiembre de 1965, Pablo VI anunció a los Padres conciliares, reunidos para la sesión de apertura del cuarto periodo del Concilio ecuménico, la decisión de instituir de propia iniciativa y con su potestad un organismo denominado Sínodo de los Obispos, que “compuesto de Prelados, nombrados por la mayor parte de las Conferencias Episcopales, con Nuestra aprobación, será convocado, según las necesidades de la Iglesia, por el Romano Pontífice, para su consulta y colaboración, cuando, por el bien general de la Iglesia, esto le parezca oportuno”. En el motu proprio *Apostolica sollicitudo*, promulgado al día siguiente, el mismo Pontífice instituía el Sínodo de los Obispos, afirmando que este, “por medio del cual los Obispos elegidos de las diversas partes del mundo prestan una ayuda más eficaz al Pastor Supremo de la Iglesia, se constituye de tal forma que sea: a) un instituto eclesiástico central; b) que represente a todo el episcopado católico; c) perpetuo por su naturaleza, y d) en cuanto a la estructura, desempeñe su función en tiempo determinado y según la ocasión”. (nº 3)

Sinodalidad y democratización

Entender la sinodalidad en términos de democratización puede ser un aporte a la reflexión que la Iglesia está llevando a cabo sobre sí misma. En este sentido, la sinodalidad no es entendida solo en términos de “conversación”, sino también de “intercambio de razones”. Con ello no quiero decir que la comprensión conversacional de la sinodalidad no sea importante, sino que debe complementarse con un componente cognitivista más fuerte, que es el constituido por el “intercambio de razones”. Con este complemento, la sinodalidad permite asegurar que las relaciones dentro de la Iglesia no se encuentren signadas por la “dominación”. La idea de no dominación entendida como el otorgar a todos los involucrados –es decir, a todos los miembros de la Iglesia– el derecho a la justificación (Forst, 2013) es un elemento importante para complementar los aspectos normativos de la sinodalidad. El derecho a la justificación implica dar razones suficientes del espacio normativo en el que los agentes se encuentran. Las comunidades eclesiales son también espacios normativos en el que se intercambian razones mientras se camina juntos. De hecho, solo es posible dicho caminar “sinodal” si implica que quienes se encuentran él son capaces de pedir y dar razones suficientes para dotar justificaciones aceptables. La sinodalidad sin el intercambio de razones y sin el ofrecer justificaciones a los involucrados se tergiversa y de esta forma puede estar entrándose al terreno de la dominación ideológica o al ejercicio de la fuerza, de modo que la Iglesia y las comunidades eclesiales se convierten en formas de vida signadas por el daño, donde las personas son tratadas como cosas.

Esta exigencia del intercambio de razones no implica conducir la sinodalidad por el terreno del colonialismo. Las comunidades eclesiales no occidentales (como las que florecen en la Amazonía) pueden pedir que se les justifique el trato de dominación en las que podrían estar sometidas por parte de agentes o comunidades occidentales, tal como hicieron las comunidades eclesiales al exigir razones respecto del predominio de las categorías teológicas que venían desde los centros tradicionales de elaboración teológica. En este sentido, la reflexión teológica gestada en Latinoamérica ha surgido como una demanda legítima de justificación ante el predominio de ciertas formas de hacer teología y de vivir la fe. En esa demanda de justificación jugaron un rol importante las llamadas “comunidades eclesiales de base”, que florecieron en el subcontinente a raíz de la recepción del Concilio Vaticano II. De esta manera, la democratización entendida como un proceso marcado por el intercambio de razones es un elemento importante para la sinodalidad.

Conclusión

En el presente trabajo nos hemos centrado en la relación entre tres conceptos fundamentales: sinodalidad, democracia y democratización. El resultado de la indagación ha sido que, si bien podemos afirmar que la Iglesia no es una democracia, puede ingresar en procesos de democratización. Uno de esos procesos democratizadores dentro de la Iglesia es el sínodo. Buscaremos aclarar esta conclusión iluminando los conceptos tanto de democracia como de democratización. La democracia es un régimen político que incluye instituciones, procedimientos, procesos y una forma de vida (Bernstein, 2010). Hay que tener en cuenta que, a raíz de la actual crisis de la democracia, se difunde en el discurso político la idea de que determinadas instituciones, procedimientos y procesos no serían inherentes a la democracia (por ejemplo, la alternancia en el poder o la defensa de los derechos fundamentales de las personas (Laclau, 2020; Laclau y Mouffe, 2010; Mouffe, 2016; Rancière, 2012). La democracia que ha servido como referente desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días ha sido denominada “democracia liberal” y ha sido constituida como un régimen político que Rawls (2012) ha denominado “sociedad de propiedad privada” (p. 257). Los procesos de crisis económica que se sucedieron desde los años 70 y que se incrementaron durante los 80 y 90, y llegaron a su momento máximo entre el 2007 y el 2008, generaron un proceso de exclusión del sistema social y político de un gran contingente de personas en el mundo (Casuso, 2019). Ese escenario social y político propició el ascenso de grupos populistas de derecha y de izquierda, así como la crisis de los movimientos sociales y políticos de centro, como es el caso de la socialdemocracia.

Sin embargo, la democracia liberal sigue siendo un referente importante en la literatura de las ciencias políticas (Bernstein, 2010; Lafont, 2021; Levitsky y Ziblatt, 2022; Tilly, 2010). En el presente texto nos hemos referido a ese tipo de democracia. Una de sus características es que

las autoridades son elegidas por voto popular –por el criterio de una persona, un voto– y que cada cierto tiempo se da la alternancia en el poder. En la Iglesia las autoridades –obispos, el Papa, etc.– no son elegidas por el voto de todos los fieles bajo el criterio de una persona, un voto. Los criterios de elección de autoridades se encuentran basados, en última instancia, en la voluntad de Dios transmitida por medio del Espíritu Santo que habita en la Iglesia. En tal sentido, la Iglesia no es una democracia en sentido jurídico (Valadier, 2011).

Sin embargo, en la Iglesia se encuentra presente un proceso de democratización. Dicho proceso no pasa por la estructura jurídica de la Iglesia, sino que se inserta en prácticas sociales de escucha y consulta mutua entre los miembros. La democratización no es un proceso jurídico, sino más bien de índole social e interpersonal. Las prácticas que esta incluye se encuentran mediadas por el intercambio de razones, de modo que cada persona tiene la seguridad de que su voz ha sido escuchada y valorada por razones que son satisfactorias. Esto se da dentro de las comunidades eclesiales locales y también entre las mismas comunidades, hasta cubrir la Iglesia en su conjunto. Así, cada fiel sabe que su opinión cuenta al momento de la toma de decisiones. El sínodo convocado por el Papa Francisco representa la intensificación de este proceso de democratización dentro de la Iglesia. Se trata de un caminar juntos en el que los miembros de la Iglesia conversan entre sí e intercambian razones con el fin de que la voz de todos sea tomada en cuenta.

Bibliografía

- Adorno, T. (2006 [1951]). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Ediciones Akal.
- Alegría Varona, C. (2017). La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico para la teoría de la justicia social. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 66(164), 293-316.
- Alegría Varona, C. (2022). Razones de la reciprocidad. En G. Casuso (Ed.). *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política* (pp. 15-39). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bernstein, R. C. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder Editorial.
- Biblia de Jerusalén* (5.ª ed., revisada y aumentada, 2019). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Biebricher, T. (2015). Neoliberalism and Democracy. *Constellations*, 22(2), 255-266.
- Buber, M. (2020). *Yo y tú*. Barcelona: Herder Editorial.
- Casuso, G. (2019). Exclusión. En C. Alegría Varona (Ed.). *Manual de principios y problemas éticos* (pp. 183-201). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Caviglia, A. (2017). La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización. En *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 35-53). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Comisión de la fe y Constitución n° 214. (2023). *La Iglesia. Hacia una visión común*. Ginebra: Publicaciones del CMI.
- Comisión Teológica Internacional. (2018). *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Lima: Editorial San Pablo.
- Correa Plata, A. (2023). Camino sinodal incluyente y participativo: discipulado de iguales, saberes adquiridos y toma de decisiones. *Revista Clar*, 61(1), 16-22.
- Forst, R. (2013). A Kantian Republican Conception of Justice. In A. Niederberger and P. Schink (Eds.). *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics* (pp. 154-168). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Forst, R. (2014 [2011]). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la justicia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Forst, R. (2017 [2015]). *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Francisco. (2016). *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia*. Ciudad del Vaticano, Madrid: Librería Editora Vaticana, Ediciones Palabra.
- Francisco. (2018). Constitución Apostólica “Episcopalis communion” del Papa Francisco sobre el Sínodo de los Obispos. *Sala Stampa della Santa Sede*. 10 de septiembre de 2018.
- Hernández Carracedo, J. M. (2022). Rasgos de sinodalidad en el libro de los Hechos de los Apóstoles. *Estudio Agustiniano*, 57, 5-26.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jaeggi, R. (2022). Hacia una crítica immanente de las formas de vida. En G. Casuso (Ed.). *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política* (pp. 219-244). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Joas, H. (2005). *Guerra y modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Johnston, D. y Sampson, C. (2000). *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Madrid: PPC Editorial.
- Kant, I. (2005 [1788]). *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México.
- Kuschel, K.-J. (1996). *Discordia en la casa de Abraham*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Laclau, E. (2020 [2005]). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2010 [1985]). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (3.ª ed., 1.ª reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lafont, C. (2004). Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism? *Ratio Juris*, 17(1), 27-51. <https://doi.org/10.1111/j.0952-1917.2004.00253.x>
- Lafont, C. (2020). *Democracy without Shortcuts: A Participatory Conception of Deliberative Democracy* (1.ª ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Lafont, C. (2021 [2020]). *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Madrid: Editorial Trotta.
- Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2022 [2018]). *Cómo mueren las democracias. Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

- Luciani, R. (2021). Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios? *Horizonte*, 19(59), 547-581.
- Maalouf, A. (2017 [1999]). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín-Sánchez, M. A. y Cáceres-Muñoz, J. (2015). La idea de universidad del cardenal John Henry Newman. *Cauriensia*, X, 335-358.
- Milanović, B. (2019). *Capitalism, Alone. The Future of the System that Rules the World*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mouffe, C. (2016 [2000]). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mudde, C. (2017). Populism. An Ideational Approach. In *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 46-70). Oxford: Oxford University Press.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2019 [2017]). *Populismo. Una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Newman, J. H. (1989 [1843]). *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (6.ª ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pettit, P. (1999 [1997]). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Rabirog, A. (2018, 13 de agosto). *Reza Aslan Vs CNN Bigots* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=syGOLem80MA&t=3s>
- Rancière, J. (2012 [1995]). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rawls, J. (2001 [1999]). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Rawls, J. (2012 [1971]). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2013 [1993]). *El liberalismo político*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, M. (2010 [1974]). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Ediciones Akal.
- Schickendatz, C. (2017). La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada. *Teología y Vida*, 58(1), 35-60.
- Simonelli, C. (2020). Memorial del futuro. El recurso a las fuentes como principio dinámico. En P. Coda y R. Repole (Eds.). *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el Documento de la Comisión Teológica Internacional* (pp. 38-41). Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Tilly, C. (2010 [2007]). *Democracia*. Madrid: Ediciones Akal.
- Valadier, P. (2011). Fragilité et sagesse du politique. *Lumière et Vie*, (290), 5-19.