



UMC
UNIVERSIDAD
MIGUEL DE CERVANTES



CENTRO
DEMOCRACIA
Y COMUNIDAD



Centro de estudios del desarrollo



Konrad
Adenauer
Stiftung

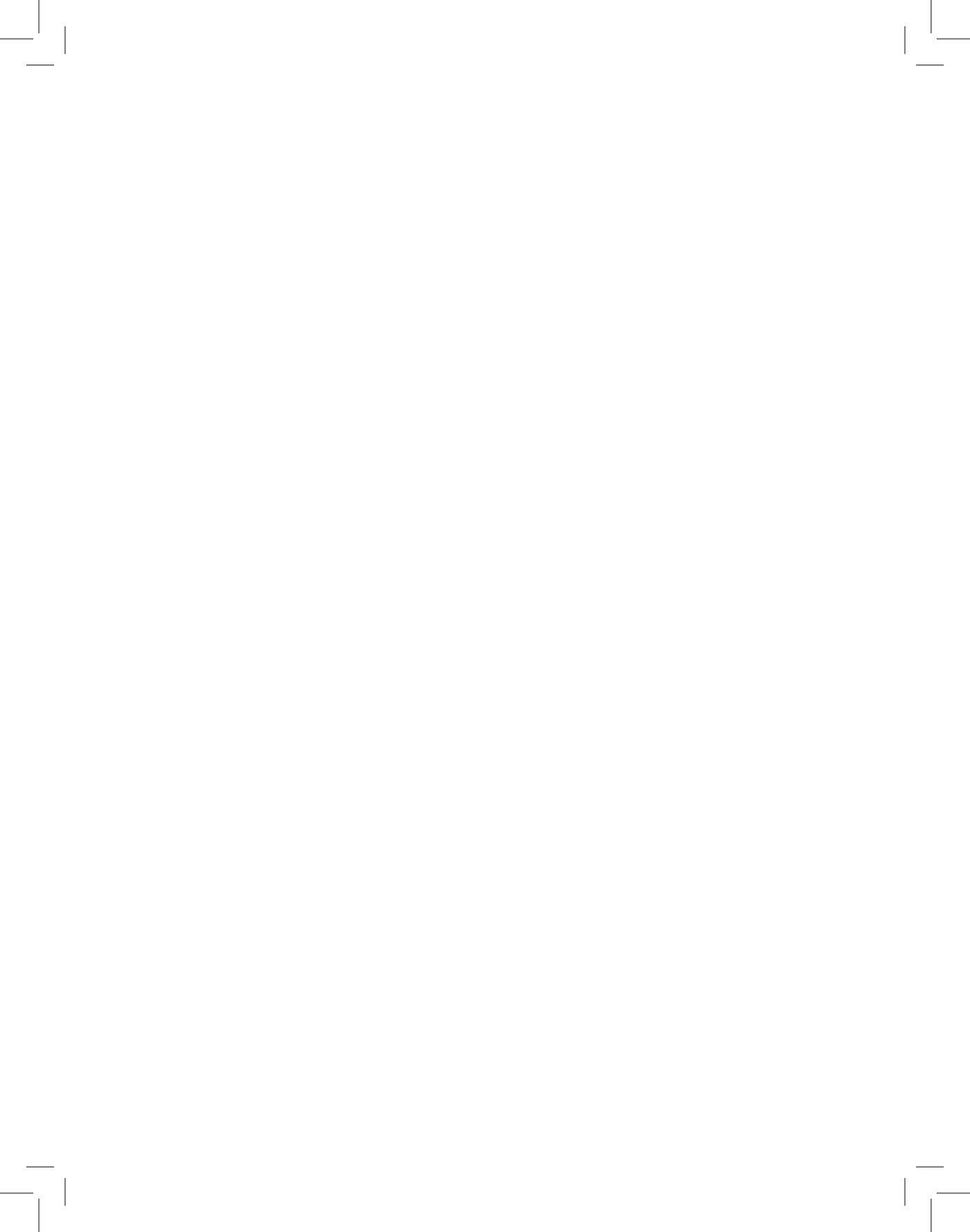


CENTRO DE ESTUDIOS Y
GESTIÓN PARA EL DESARROLLO

PHC
PENSAMIENTO
HUMANISTA CRISTIANO
»»»

REFLEXIONES SOBRE LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ



Editado en Santiago de Chile por
JC Sáez Editor SpA.
jcsaezeditor@gmail.com
Fonos: (562)2633 5134 :: (562)2633 3239
Dirección: Calle Mac Iver 125 oficina 1601
Santiago de Chile
www.jcsaezeditor.blogspot.com

Edición: Jorge Maldonado Roldán
Diseño y diagramación: Jessica Jure de la Cerda
Asesoría gramatical y semántica: Edmundo Moure

DERECHOS EXCLUSIVOS RESERVADOS PARA
TODOS LOS PAÍSES. PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL, PARA USO
PRIVADO O COLECTIVO, EN CUALQUIER MEDIO IMPRESO O ELECTRÓNICO, DE
ACUERDO A LAS LEYES N° 17.336 Y 18.443 DE 1985 (PROPIEDAD INTELECTUAL).

I.S.B.N. : 978-956-306-114-7
IMPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

REFLEXIONES SOBRE LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ



ÍNDICE

PRESENTACIÓN Gutenberg Martínez Ocamica	11
MÁS Y MEJOR DEMOCRACIA: APORTES DESDE EL HUMANISMO CRISTIANO Rocco Butiglione	13
1.- El capital se ha globalizado y los derechos del trabajo no.	16
2.- El estímulo del desarrollo mundial no es la necesidad de hacer crecer a los países pobres, sino el consumo opulento de los países ricos.	18
3.- Déficit de gasto público para financiar el desarrollo.	19
4.- Necesidad de un reajuste en nuestro sistema financiero mundial.	19
LA DEMOCRACIA COMO DESAFÍO DEL SERVICIO PÚBLICO Josep Antoni Duran y Lleida	23
EL SIGNIFICADO DE LA “C” (de Cristiano) EN POLÍTICA ¿QUÉ ES LO ESENCIAL? Enrique San Miguel Pérez.....	35
Introducción. Una historia de lealtad, es decir, una historia de militancia	35
1.- Pensamiento. Pero pensamiento con Pasión	37
2.- Permanencia: como los juncos salvajes, fuertes sin rigidez, y flexibles sin oportunismo. Pertenencia: somos el tiempo, como decía Borges, nuestro tiempo, y apostamos por él.	39
3.- Persona. Y Persona integrada por personas, es decir, Comunidad.....	41
Conclusión. La Política. Y la Pobreza y la Caridad como sus prioridades.	43
DECIRLE LA VERDAD AL PODER Sergio Micco Aguayo	49
1.- Introducción: políticos e intelectuales	49
2.- No hay verdad	50
3.- El intelectual es veraz o no es intelectual	53
4.- Conclusiones: que cada uno afirme humildemente su verdad	58
Bibliografía	60
UN PRINCIPIO QUE ILUMINA Y QUE SOSTIENE. NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN Y COMPROMISO POLÍTICO Rodrigo Guerra López	61
1.- Introducción.	61
2.- La persona como fundamento de una antropología normativa.	63

3.- El mercado al servicio de una economía social.....	65
4.- La opción preferencial por los pobres	67
5.- La subjetividad social.....	68
6.- Soberanía cultural de la nación	69
7.- A modo de conclusión: la importancia del reconocimiento	71
LA NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN: MÁS ALLÁ DEL CONTROL JERÁRQUICO Y DEL MERCADO AUTORREGULADO Ricardo Mellado Labbé	73
LO IGUAL Y LO OTRO EN EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO: UNA PERSPECTIVA LEVINASIANA DEL PLURALISMO José Ignacio Maritano González.....	83
1.- Resumen	83
2.- Lo Igual.	84
3.- Lo Otro (como otro).....	85
4.- Conclusión.....	90
Bibliografía.	92
EXIGENCIAS HUMANISTAS A LA ECONOMÍA ACTUAL René Cortázar Sanz	93
DESAFÍOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INSTRUMENTOS DE MEDICIÓN ECONÓMICA QUE PERMITAN AVANZAR HACIA UN VERDADERO BIENESTAR SOCIAL Felix Mitterer	97
1.- Medición de crecimiento económico no necesariamente es medición de desarrollo.	97
2.- Instrumentos de medición actuales parecieran ser insuficientes para recoger la realidad de las personas y sus familias en las economías modernas.	100
LA SOLIDARIDAD SOCIAL COMO CARENCIA Y OPORTUNIDAD EN EL SISTEMA ECONÓMICO ACTUAL Felipe Zaldivia Fuenzalida ...	105
1.- Resumen	105
2.- Una mirada a la Economía Social de Mercado.....	105
LOS PRINCIPIOS MORALES: UNA VISIÓN CIENTÍFICA Jaime Lavados Montes	111
1.- Introducción.	111

2.- Individuación y sociabilidad	112
3.- Sociabilidad	113
4.- Teoría de la mente y empatía.	121
5.- Individuación	122
6.- El equilibrio sociabilidad-individuación	126
7.- Cultura e instituciones sociales: la coevolución	138
Bibliografía	142
POR QUÉ FRACASAN LOS PAÍSES.	
UNA NOTA CRÍTICA Eduardo Saffirio Suárez	145
I.- Instituciones y prosperidad material	145
1.- ¿La prosperidad material produce o está asociada a la democracia?	145
2.- ¿Las instituciones democráticas producen o están asociadas a la prosperidad material?	146
II.- Comentarios críticos.....	151
CIUDADANÍA, RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO A LA LUZ DE “EL GOZO DEL EVANGELIO”, DEL PAPA FRANCISCO Tomás Scherz	
1.- Alegría y novedad	157
2.- La tristeza y la irrupción de una novedad personal y social.....	157
3.- El núcleo evangelizador de esta alegría	159
4.- Las dimensiones sociales de esta nueva lógica	160
5.- El rol del Estado y una ciudadanía que busca el cuidado de la periferia	161
6.- Una religión triste o una buena noticia en medio de la tristeza.....	162
7.- Propuestas para asegurar una dimensión social de la evangelización	165
8.- La dimensión religiosa como aval de una vida pública fecunda.....	166
CIUDADANÍA, RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO Alejandro Landero Gutiérrez	
Resumen	169
1.- Introducción	169
2.- La importancia del Estado Laico.....	170
3.- Superar el laicismo radical	172
4.- La importancia de las religiones en la vida pública	174
5.- El desafío de la gobernanza democrática y la cooperación social	177
6.- A manera de conclusión	178

Como conclusión, propongo siete tesis:.....	178
Bibliografía	180
CATOLICISMO, JUSTICIA SOCIAL Y DEMOCRACIA:	
UNA MIRADA A AMÉRICA LATINA Jaime Fierro González.....	183
1.- Presentación.....	183
2.- Adhesión al catolicismo y compromiso religioso	184
3.- ¿En qué países es más débil el compromiso religioso católico?.....	186
4.- Catolicismo, justicia social y democracia	187
5.- Comentarios Finales	189
IGLESIA Y ESTADO: ACTUALIZAR UN DEBATE. NUEVAS PERSPECTIVAS PARA ABORDAR LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS Y CHARLES TAYLOR Jaime Álvarez González.....	
1.- Introducción	191
2.- Una contextualización desde la historia.	194
3.- El debate filosófico actual: la religión y el espacio público.	199
EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO Mario Fernández Baeza.....	
I.....	203
II.....	205
III.....	207
IV.....	208
V.....	210
VI.....	212
VII	213
Bibliografía de Alejandro Llano	215
EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO Y EL PENSAMIENTO DEL CARDENAL BERGOGLIO: PERSONA, COMUNIDAD Y EDUCACIÓN José Antonio Rosas Amor	
1.- Volver a la persona	217
2.- La vida de las comunidades	219
3.- La educación como formación de ciudadanía.....	221
4.- La esperanza frente a los nuevos tiempos.....	222

EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO: RESCATANDO AL CIUDADANO PARA LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA Jorge Leyton García.....		225
Abstract		225
1.- A modo de introducción: Advertencias preliminares.....		225
2.- El núcleo del humanismo cívico de Llano: una concepción humanista del ciudadano.....		227
3.- Una nueva ciudadanía: superando gastadas dicotomías.		234
4.- El humanismo cívico y la democracia republicana.		235
5. Desafíos para la recuperación de un auténtico sentido de ciudadanía.....		237
Bibliografía		240
EL APORTE PROTESTANTE CONTEMPORÁNEO AL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO Adolfo García de la Sienna		241
1.- Introducción		241
2.- La aportación protestante fundamental: Abraham Kuyper.....		243
3.- La aportación protestante contemporánea: Herman Dooyeweerd....		245
Bibliografía		249
SOBRE LA CRISIS DEL PROYECTO ILUSTRADO MODERNO, CONSECUENCIAS Y ALTERNATIVAS, LOS APORTES DE ROBERT SPAEMANN Rodrigo Iván Cortés Jiménez		251
1.- La comprensión de la libertad como emancipación.		259
2.- El mito del progreso necesario e infinito		259
3.- El dominio progresivo de la naturaleza		259
4.- Desdoblamiento de sujeto y objeto		259
5.- La homogeneización de la experiencia		260
6.- La hipótesis como forma de vida		260
7.- El universalismo naturalista		260
Bibliografía		265
ELEMENTOS COMUNITARIOS DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL CHILENO Joaquín Walker Martínez.....		267
1.- Resumen		267
2.- Introducción		267
3.- ¿Qué es un movimiento estudiantil?.....		268
4.- Evolución de las demandas del movimiento estudiantil en Chile		269
5.- Movimiento estudiantil chileno como organización comunitaria		271

6.- Déficit comunitarios	275
7.- Consideraciones finales	278
EL POTENCIAMIENTO DE LAS COMUNIDADES:	
“LAS COOPERATIVAS” Ignacio Cienfuegos Spikin	281
1.- Resumen	281
2.- La economía social y el humanismo cristiano, ¿coincidencia valórica?.....	281
3.- Organizaciones Cooperativas, promesas y realidad, evidencia de casos comparados.....	282
4.- Conclusiones.....	289
Bibliografía	290
FUNDAMENTOS HUMANISTA-CRISTIANOS PARA LA REGULACIÓN DE LA RELACIÓN HOMBRE-MEDIO AMBIENTE Yasmina Viera Bernal	
1.- Resumen	293
2.- Necesidad de regular la relación hombre-medio ambiente.....	293
3.- Deber ético de proteger el medio ambiente.....	295
4.- Rol del Estado y la sociedad en relación al medio ambiente.....	296
5.- Principio de solidaridad aplicada a la protección del medio ambiente.....	296
6.- Principio de subsidiariedad aplicado a la protección del medio ambiente	299
7.- Hacia una búsqueda de una Economía Social y Ecológica de Mercado.....	300
8.- Desarrollo sustentable.....	302
9.- Conclusiones.....	303
EL BIEN COMÚN, ESENCIA DEL HUMANISMO CRISTIANO Guillermo León Escobar Herrán.....	
1.- Introducción	305
2.- La esencia.	306
3.- La gran bifurcación.....	312
4.- El camino de la verdad.....	314
5.- El Bonsai.....	314

PRESENTACIÓN

GUTENBERG MARTÍNEZ OCAMICA
RECTOR UNIVERSIDAD MIGUEL DE CERVANTES

El Encuentro Internacional Oswaldo Payá: reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano, surgió como una idea interesante y muy luego como una necesidad urgente.

Buscamos la generación de un espacio de acogida de todos, quienes ansiaban un lugar donde, primero, simplemente encontrarse y después, poner en el motivo principal de la reunión a las ideas, nuestras ideas.

Sabíamos que esta era una cuestión importante, pero no sabíamos cuánto, hasta que vimos los rostros concretos de personas de todas las generaciones que, con un semblante iluminado, parecían haber vuelto a la casa común.

Presentar este segundo libro es confirmar que el Encuentro Payá tiene pleno sentido y tiene vida propia, una vida que nace para ser compartida y para servir a esa comunidad a la que tanta gente pertenece y a la que se siente humana y espiritualmente ligada.

Las instituciones que hacen posible este evento, ponen sus mejores esfuerzos por sacar el mayor provecho de este espacio privilegiado, en que los humanistas de inspiración cristiana logran hacer el milagro de dar a luz estas ideas que se renuevan en la tarea presente. Se trata de esas ideas que terminan justificando la propia existencia. Son nuestra guía y esperanza, a la vez.

No se trata de una esperanza meramente contemplativa (con todo el valor que posee la contemplación), sino de un acicate a la voluntad de transformación, un despertar de nuestra vocación de cambio y de busca permanente de la mayor perfección.

De muchos modos diferentes, el mundo nos reclama fidelidad a aquello que nos atrevemos a proclamar. Por todos lados surgen voces de intolerancia ante las incongruencias, en un mundo cada vez más comunicado, abierto y de información instantánea. Todo está cada vez más expuesto, es más inmediato, más transparente.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

Los espacios privados se reducen, todo se ventila sin censuras ni sutilezas. Los corruptos son denunciados, las injusticias se muestran en imágenes en directo, la ciudadanía se manifiesta sin intermediarios.

¿Qué tan bueno es todo esto? El juicio ético, siendo necesario, se enfrenta a las nuevas complejidades y manifestaciones de la deshumanización.

Sostener los principios humanistas requiere nuevas miradas, análisis adecuados y sobre todo, mucho más testimonio.

Los Encuentros Payá nos han permitido asumir la tarea de justificar la vigencia de nuestras ideas, primero entre nosotros mismos, para luego volcarnos hacia afuera. Y es que no hay tiempo que perder.

El presente libro vuelve a recoger las reflexiones de intelectuales, académicos, líderes políticos, jóvenes universitarios, servidores públicos, representantes de iglesias, dirigentes sociales, empresarios, científicos, agentes culturales. Gente diversa al servicio de una misma causa. Es esa riqueza de perspectivas la que contribuye a la búsqueda de mayores certezas y a la consolidación de las convicciones.

Los quiero invitar a leer, un hábito cada vez más en desuso, pero siempre fuente de las verdaderas inspiraciones. Tengo la seguridad que aquí encontrarán ideas refrescantes y renovadas. También visualizarán la dimensión de nuestra permanente responsabilidad.

Aprovecho de agradecer a todos quienes han dedicado su esfuerzo en el éxito de estos encuentros, a veces con su sola presencia, su opinión, su espíritu fraternal, su trabajo dedicado, con la rigurosidad académica, con el silencio respetuoso, con la palabra oportuna o la crítica justa. Todo ello nos alienta a persistir en esta iniciativa comunitaria.

MÁS Y MEJOR DEMOCRACIA: APORTES DESDE EL HUMANISMO CRISTIANO.

ROCCO BUTTIGLIONE

ACADÉMICO DE LA UNIVERSIDAD LIBRE SAN PIO V. ITALIA

Al tomar la palabra hoy, en medio de vosotros, mi primer pensamiento es para Oswaldo Payá Sardinás. Todos estamos aquí reunidos para honrarlo.

Oswaldo Payá Sardinás fue, ante todo, un hombre de fe, fe en un Dios que quiere que todos seamos hermanos y fe en un hombre que es imagen visible de Dios invisible. De esta fe, que une inseparablemente a Dios y al hombre, nace la adherencia al método democrático que exige que cada hombre sea respetado en su dignidad y que tenga la posibilidad de participar en las decisiones que le conciernen, en las decisiones de su comunidad política.

Desde el comienzo de su testimonio político y civil, Oswaldo Payá Sardinás tuvo que enfrentarse con una pregunta crucial: ¿qué hacer cuando el adversario político rechaza el reconocimiento de esta dignidad y que sólo reconoce el derecho de la fuerza? ¿Qué hacer frente a la violencia y al poder totalitario? La respuesta de Oswaldo Payá Sardinás fue inequívoca y firme: no oponer violencia a la violencia, sino apelar a la consciencia del adversario y a la verdad.

En su Mensaje para la XIII Jornada Mundial de la Paz, Juan Pablo II explica cómo el poder injusto necesita de la mentira para sostenerse y cómo utiliza la violencia como respuesta a la amenaza del enemigo. Ante esta situación, el hombre libre debe evitar dos tentaciones. La primera es la de la connivencia con el poder y la de la sumisión a la mentira. La segunda es la del desafío al poder en el terreno de la fuerza. Entre estas dos tentaciones está abierto un sendero difícil, pero fecundo: decir la verdad -sin violencia- frente al poder, apelar a la fuerza de la verdad y a la conciencia del adversario, ofrecer al adversario el don más grande que un hombre pueda hacer a otro hombre: despertar su conciencia, restituirle su dignidad de sujeto moral y de hombre libre. Por supuesto que para esto se requiere de una gran libertad de corazón, hasta el sacrificio de la propia vida, y así actuó Oswaldo Payá Sardinás, hasta el final de su vida.

En este camino no estuvo solo. Él hacía parte de un gran movimiento para la liberación de la persona humana, que atraviesa la historia del último tercio del siglo XX y de los comienzos del siglo XXI. Recuerdo el testimonio del pueblo polaco, de los otros pueblos de Europa Centro Oriental y de la lucha de Solidarnosc. Recuerdo también a Vaclav Havel y a los miembros de la Carta 77. De ellos, Oswaldo Payá Sardinias tuvo la idea de actuar como si los Estados comunistas fuesen Estados de derecho, y como si sus leyes constitucionales no fuesen un engaño.

Hoy, hablando aquí, en esta tierra chilena que ha conocido tanto sufrimiento, no puedo olvidar el gran testimonio humanista y cristiano de don Eduardo Frei Montalva, y del grupo que estaba cerca de él a finales de los años setenta y a comienzos de los ochenta. Algunos de ellos están hoy presentes entre vosotros, pero no puedo nominarlos a todos, porque seguramente olvidaría a algunos.

Me referiré sólo a su hijo, a don Eduardo Frei Ruiz-Tagle, y a don Patricio Aylwin Azócar, que fueron más tarde presidentes del Chile libre. De estos hombres tengo la honra de ser y haber sido amigo. Viajaba entonces entre Polonia y Latinoamérica con don Francesco Ricci, y recuerdo la pasión con la que los amigos chilenos escuchaban los informes sobre Solidarnosc y discutían sobre la relación ideal entre su propia lucha y la de los trabajadores polacos. Era la misma pasión con la que en Polonia seguían las noticias de Chile.

Sigo guardando entre mis libros una copia del *Mensaje Humanista*, que don Eduardo Frei Montalva me regaló la última vez que nos encontramos, poco tiempo antes de su muerte, inesperada y misteriosa. Es a causa de esta historia que hemos compartido juntos que me atrevo a llamaros amigos.

Señoras y señores, amigas y amigos, me habéis invitado para hacer algunas reflexiones sobre el tema “Más y mejor democracia: aportes desde el Humanismo Cristiano”. Lo abordaré a partir del reciente llamado del Papa Francisco, a enfrentar el problema de la desigualdad y de los billones de seres humanos que viven en nuestro tiempo, en una situación de absoluta precariedad, al límite o más allá del límite del hambre. Al Papa se le ha criticado por esto, como si fuese un marxista. Es una crítica extraña, como si el marxismo hubiese inventado a los pobres. Los comunistas han instrumentalizado a los pobres, desviando sus energías hacia callejones sin salida, engendrando mayor pobreza y mayor opresión y sangre.

De muchas cosas se puede acusar a Marx y a los comunistas, pero no de haber inventado a los pobres; los pobres, su sufrimiento y desesperación, ya existían desde antes del comunismo y siguen existiendo después del fracaso del comunismo.

El Papa, muy sencillamente, nos recuerda que los pobres siguen existiendo. Entre el análisis del Papa Francisco y el de los comunistas hay diferencias enormes. Para los comunistas, los pobres son fundamentalmente los proletarios, los trabajadores asalariados. Para el Papa, los pobres son sobre todo los marginados, los que se quedan fuera del mercado mundial.

Los marxistas están en contra del mercado y quieren su destrucción. El Papa, en cambio, reprocha a los mercados existentes (que son evidentemente mercados imperfectos) su incapacidad de integrar a todos.

Por definición, un mercado perfecto ocupa a todos los factores de la producción y, por lo tanto, a todos los trabajadores. Los mercados –no de la teoría– sino de la vida real dejan, sin embargo, a billones de trabajadores en la marginalidad, fuera del mercado.

Los apologistas neoliberales olvidan finalmente que el mercado no es una ausencia de reglas, sino un conjunto de reglas y las reglas que damos al mercado hoy no aseguran su capacidad de inclusión. El asunto no es el de destruir el mercado, sino de poner el mercado al servicio de la persona humana. El Papa Francisco no es un partidario doctrinario de la igualdad. Cada sociedad debe aceptar la razonable desigualdad, que es el resultado de las diferentes capacitaciones de los individuos, de las diversas circunstancias de la vida y también del acaso y de la suerte.

Aristóteles, empero, nos advierte en la *Política* que un exceso de desigualdad mata a la amistad civil, que es la base de la comunidad política, y León XIII repite lo mismo, en la encíclica *Rerum Novarum*.

En muchas de nuestras sociedades, el nivel de la desigualdad ha crecido a tal un punto que pone en peligro la paz civil. Este es quizás el peligro más grave para la democracia en el mundo de hoy.

De eso queremos ahora tratar, respondiendo al mensaje de Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.

El Papa pide a los políticos una acción eficaz contra la marginación y la pobreza. La primera reacción de un político sincero es la de un sentido de impotencia. Es como si vinieran ganas de responderle: “Santidad, no se haga demasiadas ilusiones, nosotros los políticos somos impotentes. Si hacemos leyes en defensa de los derechos de los trabajadores, los puestos de trabajos se irán a otros países en donde no hay estos derechos y nosotros nos encontraremos con más pobres, más desempleados y menos recursos para ayudarlos en sus necesidades. Si subimos los impuestos a los ricos, para reducir las enormes desigualdades de la riqueza, los ricos se irán a otros países con menor peso fiscal. Las manos de la política están atadas”.

¿Qué hacer para incluir a todos los que hoy están marginados? ¿Pueden los políticos limitarse a una simple confesión de impotencia? Antes de contestar a estas preguntas debemos plantear otra, más fundamental: ¿Por qué la política ha caído en esta condición de impotencia y cómo puede salir de ella?

Expondré ahora cuatro grandes reformas que son necesarias para restituir a la política la soberanía sobre la economía. Sin estas reformas, es muy difícil o casi imposible reorientar la economía en favor de los pobres. Son reformas difíciles, pero no imposibles, y requieren de un esfuerzo internacional.

1.- EL CAPITAL SE HA GLOBALIZADO Y LOS DERECHOS DEL TRABAJO NO.

En los años sesenta, los Estados y la política, al menos en Europa y en Estados Unidos, no eran impotentes. Podían recaudar impuestos muy altos de los ricos para financiar a un Estado social generoso con los pobres. Podían promover los derechos del trabajo, sin miedo a que las empresas migraran a la búsqueda de lugares más favorables. Podían hacer todas estas cosas, porque existían economías nacionales, contenidas en los confines de Estados nacionales y bajo la autoridad de estos Estados nacionales.

Hoy, el mundo no funciona más así. Al final de una negociación larga y fatigosa, los acuerdos de Marrakech de 1994 establecieron la libertad de movimiento para las mercancías y los capitales. Mercancías producidas en países con salarios bajos se venden en países donde se pagan salarios más altos y los capitales son libres de buscar en el mundo los lugares que ofrecen mejores condiciones, incluido el nivel más bajo de protección de los derechos del trabajo. La economía se ha globalizado, la política sigue siendo nacional. La política ha perdido el control de la economía.

¿Es posible que nos hayamos equivocado con los acuerdos de Marrakech? ¿Debemos regresar al tiempo de los Estados nacionales, en donde cada uno se protege contra la competencia externa a través de altas barreras aduanales?

Yo creo que no. La globalización no ha tenido efectos solo negativos. Al contrario: los efectos positivos han sido mayores que los negativos. Algunos billones de hombres y de mujeres de los países que padecían hambre entraron en el mercado mundial, pudieron trabajar y producir, cuidar a sus familias, gozar de una vida mejor. Todos nosotros hemos tenidos ingresos más altos y mejores condiciones de vida. En la época de los Estados nacionales, los países pobres eran excluidos de los mercados ricos y la única manera para ampliar su propio mercado, asegurando el futuro para las nuevas generaciones, era ocupar

militarmente los mercados de aprovisionamiento de los productos básicos y los mercados de exportación de su mercancías.

Hoy, la competición entre las naciones no ha desaparecido, sino que sigue en el ámbito de la competencia económica y no en lo diplomático/militar. La respuesta a nuestras dificultades presentes no puede ser la re-nacionalización de las economías. Al contrario, debemos perseguir el objetivo de la globalización de los derechos del trabajo. Si en todos los países del mundo hubiese un nivel mínimo de protección del trabajo, el capital no podría chantajear a la política, con la amenaza de trasladarse a los países que ofrezcan fuerza de trabajo con salarios más bajos y un nivel mínimo o nulo de protección social.

Universalizar los derechos del trabajo –o los derechos humanos en general– no es fácil. Es obvio que no se pueden imponer salarios iguales en todos los países del mundo. Cada país tiene un sistema propio de precios y salarios suficientes para su realidad, que pueden ser totalmente inadecuados en otro. Más aún: países pobres, con escasa infraestructura material y de servicios, tienen como única ventaja competitiva un bajo costo del trabajo. Si el costo del trabajo asalariado fuese igualado al de los países ricos, nadie iría a invertir y a crear puestos de trabajo en ellos. Razonables desigualdades pueden y deben ser aceptadas. Pero eso no puede significar una carrera hacia salarios cada vez peores y condiciones de trabajo cada vez más inhumanas.

Estoy plenamente consciente de la enorme complejidad y de la extraordinaria dificultad de promover una negociación mundial para llegar a un Acuerdo General sobre Salarios y Condiciones de Trabajo (General Agreement on Wages and Labor). Los Gatt (General Agreements on Tariffs and Trade), que dieron vida a la WTO (World Trade Organization, Organización Mundial del Comercio) iniciaron un proceso de negociación que duró, desde 1947 hasta el presente, y que ha tenido una aceleración dramática después de los acuerdos de Marrakech.

La negociación de los derechos del trabajo es posible que necesite un tiempo igualmente largo, pero lo que no se comienza nunca se acaba. Tenemos un punto de partida, que es el que nos proporciona la OIT (Organización Internacional del Trabajo) de las Naciones Unidas, y el primer objetivo puede ser el de garantizar en el mundo la libertad de organización sindical. Los buenos sindicatos defienden mejor los derechos de los trabajadores que los tratados internacionales, pero debemos darles una verdadera dimensión mundial.

Análogamente, se necesita un acuerdo mundial sobre la imposición fiscal, para no permitir que los ricos decidan, arbitrariamente, pagar los impuestos donde se les ofrecen las condiciones más favorables. Para responder al llamado

del Papa y para imponer a los ricos deberes más intensos de solidaridad, la política tiene que globalizarse. Esta es la primera tarea. La política no reconquista el primado sobre la economía re-nacionalizándose, sino globalizándose.

2.- EL ESTÍMULO DEL DESARROLLO MUNDIAL NO ES LA NECESIDAD DE HACER CRECER A LOS PAÍSES POBRES, SINO EL CONSUMO OPULENTO DE LOS PAÍSES RICOS.

Quisiera ahora dirigir nuestra atención a un segundo aspecto de la economía mundial. El motor del crecimiento mundial de los años pasados fue la demanda interna de los países ricos y, sobre todo, la de Estados Unidos. Estados Unidos consume más -mucho más- de lo que produce. Por eso tiene que importar mucho del resto del mundo y eso estimula la economía de los otros países, especialmente de los llamados “emergentes”. Los países emergentes utilizan una gran parte de los dólares que reciben como pago de sus exportaciones, para comprar títulos de la deuda pública americana y financiar así, en última instancia, el consumo estadounidense.

Contra este sistema se pueden presentar dos objeciones. La primera es ética: ¿es justo que los pobres presten sus ahorros a los ricos para sustentar su consumición? La segunda es propiamente económica: ¿Puede Estados Unidos seguir endeudándose al ritmo actual, sin arruinarse a sí mismo y a toda la economía mundial?

Si la respuesta a ambas preguntas es no, como lo es, tenemos el deber y la necesidad de cambiar de modelo. ¿Es posible construir un modelo, en que el remolque del desarrollo sea la inversión para mejorar la infraestructura y la capacidad competitiva de los países pobres? ¿Un modelo en que los países pobres inviertan sus recursos sobre sí mismos. con la colaboración de los países más ricos?

Un país que se moderniza ofrece un mercado extraordinario a los países ya desarrollados. Hay que pasar de un sistema que financie prioritariamente el consumo opulento de los ricos a uno que financie prioritariamente las inversiones en los países pobres y también el desarrollo del mercado interno de los países más pobres. Esto es posible solo si existe un nivel muy alto de confianza recíproca entre los principales actores del sistema económico mundial.

3.- DÉFICIT DE GASTO PÚBLICO PARA FINANCIAR EL DESARROLLO.

Hoy, como en el tiempo de la gran crisis de 1929, hay en el mundo un exceso de liquidez en los bancos. Mucho dinero que no se utiliza para inversiones, porque es dominante la preocupación: ¿si producimos, quién va a comprar?.

Mucho dinero está inutilizado en los bancos, muchos trabajadores están desempleados. En 1929, J.M.Keynes dijo: es el momento justo para hacer grandes trabajos públicos, para construir grandes infraestructuras. Que el Estado pida prestada la liquidez en exceso para invertir y crear puestos de trabajo. Mejorará la capacidad productiva del país y creará capacidad de consumo, porque pagará más salarios. Eso estimulará el sector privado a producir más, a invertir, a crear aún más empleo. Al final, el Estado recaudará más impuestos y pagará la deuda inicialmente creada.

Hoy, nosotros estamos en la misma situación de Keynes en 1929, pero no podemos hacer lo que él sugiere. En una economía globalizada, el gasto público en un país no genera necesariamente puestos de trabajo en el mismo país. Los trabajadores empleados con el gasto en déficit compran, en buena medida, bienes producidos en otros países y el efecto de multiplicación del gasto público se pierde. Al final, el crecimiento es débil o nulo, la recaudación de impuestos no sube y el Estado no sabe cómo pagar la deuda inicialmente creada. En conclusión ¿debemos renunciar a utilizar el gasto público como estímulo para el desarrollo?

Respondo que políticas de estímulo son posibles solo si son coordinadas a nivel mundial. Si todos los países, conjuntamente y de común acuerdo, practican políticas expansivas, el efecto se distribuirá igualmente en todos los países. Se necesita, como en el caso precedente, un nivel muy alto de cooperación internacional.

4.- NECESIDAD DE UN REAJUSTE EN NUESTRO SISTEMA FINANCIERO MUNDIAL.

El capital debe estar al servicio del trabajo humano. El banco recibe los ahorros de las familias y les presta a los empresarios para comprar bienes y servicios, pagar salarios, producir un bien y realizar una idea empresarial. De vez en cuando, empero, algunos capitalistas tienen la ilusión de poder hacer dinero con el dinero, sin producir bienes o servicios y sin pagar salarios. Toman los capitales de los bancos y se los juegan en este nuevo tipo de ruleta que son algunos tipos de contratos de derivados (no todos). Pueden ganar por poco

tiempo, pero al final pierden, y para proteger a los ahorrantes, el Estado va a cubrir las pérdidas.

Frente a esos verdaderos piratas de los tiempos modernos, las autoridades nacionales son impotentes. Tienen miedo de imponer reglas severas para la protección de los depositantes, porque los capitales pueden irse a países más tolerantes con respecto al prejuicio del sistema financiero nacional. Necesitamos un nivel mucho más alto de colaboración en la vigilancia bancaria internacional.

En conclusión: la única respuesta a la altura del desafío de la globalización económica no es la re-nacionalización, sino la globalización de la política.

Me permito ahora de traducir estos cuatro puntos en tres propuestas.

1. El inicio, a partir de lo que ya existe, es decir de la OIT, de una negociación para la universalización de los derechos de los trabajadores sobre la base de los derechos de organización sindical, y continuando con la determinación de niveles mínimos de protección social.
2. Una cooperación intensa a nivel G8 y G20, para una coordinación de políticas expansivas y un cambio del modelo de desarrollo. Hay que repensar también la estructura de estos gremios, con una participación fuerte de organizaciones económicas continentales para contrapesar la representación de la fuerza económica y la de las exigencias humanas. Hay que repensar también la relación (y la posible integración) entre esta estructura nueva y las viejas Naciones Unidas.
3. La Unión Europea está creando reglas nuevas para su sistema financiero. Lo mismo está haciendo Estados Unidos. No es difícil imaginar que el sistema será mucho más eficiente si nos damos reglas comunes y coordinadas, no sólo entre la Unión Europea y Estados Unidos, sino también con todos los otros países. Necesitamos aquí también una negociación mundial.

Estas tres propuestas se sitúan en el marco, enunciado ya por Benedicto XVI, en la Encíclica *Charitas in Veritate*, de una “governance” mundial.

Governance no significa, ni gobierno mundial ni mucho menos Estado mundial. Debemos mantener el poder lo más cercano posible al ciudadano y tenemos ya demasiadas organizaciones burocráticas y centralistas que comprimen a menudo la libertad de acción y de iniciativa de las personas.

Governance significa, en nuestro caso, ejercicio común, a través de una coordinación en red, de una soberanía que los Estados no puedan ejercer solos.

Estas no son propuestas marxistas. Los comunistas querían destruir el mercado. Nosotros queremos utilizar las energías del mercado, poniéndolas al servicio de la persona humana; queremos pasar de mercados manipulados por los ricos a mercados auténticamente libres y abiertos a la iniciativa de todos.

Los pobres del mundo son en su gran mayoría pequeños empresarios de sí mismos. Los marxistas pensaban que los pobres tenían que ser absorbidos por grandes empresas del Estado. Nosotros sabemos que la economía de Estado funciona poco y mal y que la emancipación de los pobres pasa por la incorporación de la llamada economía informal al sector legal de la economía, y por el fortalecimiento de un sector poderoso de pequeña y mediana empresa.

La economía de mercado libre puede funcionar de dos maneras distintas: al servicio de los ricos o al servicio de todos. Es tarea de la política hacer que funcione al servicio de todos.

La globalización de la política es la condición para pueda cumplir con su tarea, no de comprimir, sino de orientar la economía al servicio de la persona humana.

He intentado delinear una posible respuesta de la política al llamado del Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.

Quisiera ahora plantear otra pregunta, que también está de alguna manera contenida en la Exhortación del Papa: ¿Quién nos asegura que la política esté al servicio de la persona humana? ¿Cómo puede la política guiar a la economía si ella misma no tiene una clara orientación hacia el bien del hombre?

No tenemos motivos para pensar que los políticos sean mejores que los hombres de negocios. Los unos y los otros están bajo el juicio de la ética. ¿Serán por acaso los profesores los jueces últimos? Por supuesto que no.

Los marxistas pensaban que la emancipación humana fuese el resultado de un desarrollo de fuerzas sociales objetivas. Está claro que se equivocaban.

Cuando Juan Pablo II fue a Puebla, a finales de enero del 1979, propuso otra visión de la historia universal y de la historia latinoamericana. Dijo que hay una sabiduría que vive en el corazón de los pobres, en el corazón del pueblo latinoamericano. Esta sabiduría está enraizada en un conjunto de exigencias y evidencias éticas que son constitutivas del corazón de cualquier ser humano.

En la historia de Latinoamérica, esta sabiduría se encontró con la evangelización, y por eso la imagen cristiana de la persona humana es hoy el criterio ético fundamental que vive en el alma del pueblo. El pueblo tiene una cultura, y para guiarlo, el político debe escuchar, conocer y amar esta cultura.

Alimentaron a esta cultura hombres como Bartolomé de Las Casas y Diego de Guadalupe, Motolina y S. Toribio de Mogrovejo. Juan Pablo II estaba convencido que América Latina necesitaba una revolución, pero no la revolución marxista, sino una revolución orientada a esta imagen cristiana de la persona humana.

Poco antes de Puebla, yo he tenido la suerte de encontrar a un grupo de teólogos, filósofos y sociólogos latinoamericanos que trabajaban con gran entusiasmo, exactamente en estos asuntos de la cultura y de la religión popular latinoamericana. Recuerdo, entre otros aquí en Chile, al Padre Joaquín Alliende, al Padre Hernán Alessandri y a Pedro Morandé, quizás el más brillante sociólogo de la cultura popular latinoamericana.

Del otro lado de los Andes, con el centro de alguna manera en el seminario de S. Miguel en Buenos Aires, sobre el mismo asunto de una teología del pueblo, trabajaba gente como Juan Carlos Scannone, Lucio Gera y Jorge Mario Bergoglio.

En la enseñanza de Papa Francesco no es difícil reconocer hoy la madurez de la semilla derramada por Juan Pablo II en Puebla. La buena política necesita aprender del pueblo. Necesita también defender la cultura del pueblo y sus valores propios, contra la agresión de un cosmopolitismo sin alma, que tiene como contenido, no el encuentro de las culturas, sino su disolución e igualmente la disolución del pueblo en una masa anónima.

El centro originario de la formación y de la transmisión de la cultura es la familia. Por eso, la batalla cultural para la defensa de la familia es, al lado de la lucha en favor de los pobres, el segundo enfoque del compromiso para una mayor y mejor democracia en nuestro tiempo.

De eso, empero, hablaremos quizás en una otra ocasión.

LA DEMOCRACIA COMO DESAFÍO DEL SERVICIO PÚBLICO

JOSEP ANTONI DURAN I LLEIDA.

PRESIDENTE COMISIÓN RELACIONES EXTERIORES DE LAS CORTES DE ESPAÑA

Constituye para mí un honor poder participar en este Segundo Encuentro Internacional en homenaje a nuestro querido y llorado compañero, Oswaldo Payá. Impresiona, asimismo, que el recuerdo a tan heroico luchador por la libertad y los derechos humanos, tenga lugar, hoy y aquí, en el marco de esta sede del Congreso Nacional de la República de Chile, expresión de la democracia y de la soberanía de un pueblo, como el chileno, que, cuando perdió sus libertades, supo recuperarlas pacíficamente y con aplomo.

Y permítanme también expresar mi profunda satisfacción y mi respeto por el hecho de poder reflexionar, junto con todos ustedes, a propósito de los desafíos de la política y de la democracia, vistos desde la óptica de personas que defendemos el humanismo y compartimos los mismos ideales de libertad y de justicia que dimanar de nuestro común ideario.

La evolución humana está repleta de situaciones de crisis y de insatisfacción. Nosotros mismos nacimos en su día como partidos políticos innovadores, frente a las dos grandes ideologías en lucha y dispuestas a engullir toda la sociedad humana. Recordemos cómo Pío XI, en su encíclica *Quadragesimo Anno*, afronta con valentía los problemas sociales y económicos de la sociedad de principios del siglo XX. Las enormes desigualdades existentes, la relación entre el trabajo y el capital, la cuestión obrera, los límites de la propiedad privada... todo ello es objeto de reflexión en la Doctrina Social de la Iglesia. Y asimismo, Pío XI nos recuerda la condena de un socialismo que sitúa la persona humana como un simple instrumento a merced del estado, a la vez que tampoco duda en condenar un liberalismo que, en lugar de procurar el desarrollo integral de la persona humana, promueve su supeditación a otro concepto impersonal y abstracto, cual es el mercado y que, de una manera inhumana, en palabras del Papa, “*el capital*

*reivindicaba para sí todo el rendimiento, la totalidad del producto, dejando al trabajador apenas lo necesario para reparar y restituir sus fuerzas*¹.

En el seno de dicho debate y, especialmente, tras la sacudida que los regímenes fascistas y las dos guerras mundiales comportaron en el pensamiento político, la democracia cristiana consiguió erigirse en un corpus ideológico y político providencial para el devenir de la sociedad europea y también mundial. En plena guerra de bloques, los socialcristianos fuimos igualmente combativos contra los excesos del Estado, como también lo fuimos contra los excesos de un mercado cada vez más deseoso de menos normas. Mucho más allá de unos y otros, nuestro referente es una concepción del hombre marcada por su vocación de plenitud y por el sentido y grandeza de su existencia; asimismo, la sociedad sólo puede adquirir una dimensión humana y enriquecedora cuando se convierte en comunidad. Como afirmaba Emmanuel Mounier, el hombre como persona y la sociedad como comunidad de personas, forman un todo que no se puede disociar. Como resumía Paul Dabin, colaborador de Mounier durante años y alumno también de Maritain, *“la doctrina demócrata contiene ante todo dos principios: el hombre es el fundamento, el sujeto y la meta del orden social y, a su vez, la sociedad tiene la tarea de promover el bien de todos”*².

Nuestro sistema ideológico sirvió para grandes logros políticos durante la Guerra Fría e incluso en los momentos posteriores a la caída del Telón de Acero. En Europa Occidental, en diversos países de América Latina, la democracia cristiana constituyó durante décadas la fuerza vertebradora de una sociedad más justa, con mejores derechos sociales y mayor progreso y bienestar para todos sus ciudadanos. El milagro alemán, por ejemplo, más allá del Plan Marshall, tiene también su origen en el desarrollo de la economía social de mercado y la participación de los trabajadores en los órganos de dirección de la empresa. Y aunque mi discurso pueda sonar muy “eurocéntrico”, la democracia cristiana, representada por personalidades de la inmensa talla de Alcide de Gasperi o Konrad Adenauer, permitió avanzar hacia acuerdos antes impensables entre países siempre en permanente conflicto bélico. La simple creación de las tres comunidades y de la posterior Comunidad Económica Europea, fue un logro asequible, gracias a estas grandes personalidades mencionadas, junto a otras como Schuman o Monet. Pero, además, fue también posible porque, ante tanta

¹ PIO XI. “Carta Encíclica Quadragesimo Anno” Cap. 54. Roma 1939

² PAUL DABIN. “En busca de los Fundamentos Espirituales de la Democracia Cristiana”, página 28, a “Tradición y Actualidad de una Doctrina Cristianodemócrata”. PPE. Unión Editorial. Madrid 1989.

guerra, fue surgiendo un nuevo humanismo centrado en los valores del diálogo, la concordia y la paz.

Ésta ha sido, a grandes trazos, la aportación de la democracia cristiana en los momentos convulsos que siguieron a las dos guerras mundiales y a la Guerra Fría. En definitiva, un movimiento profundamente democrático, enraizado hasta la médula en la defensa de los derechos fundamentales de las personas y de las comunidades naturales, ejercida desde el máximo respeto a las instituciones y a las reglas democráticas, y -no menos importante- sin dogmatismos innecesarios, capaz siempre de hallar puntos de diálogo e incluso de entendimiento con otras fuerzas políticas alejadas de nuestro espectro ideológico. No es de extrañar que grandes alianzas políticas, como la Gran Coalición Alemana entre 1966 y 1969, el compromiso histórico italiano de los años 70 o la Concertación de Partidos por la Democracia en Chile, tras la dictadura, tuviesen siempre como una de las partes a una formación democratacristiana.

Quisiera señalar con esta breve y sobradamente conocida digresión histórica, aquello que todos ustedes -personalidades políticas profundamente formadas en el ideario humanista- ya conocen: las formaciones políticas humanistas y de inspiración cristiana nos hemos erigido en un proyecto político amplio, dotado de una ideología poderosa, y capaz de impulsar el bien común a partir de la centralidad de la persona humana y de su dignidad, y siempre, siempre, opuestos a cualquier práctica de totalitarismo o de supeditación de la persona a cualquier otra realidad, llamémosla mercado o llamémosla Estado.

Ante esos grandes desafíos de la mayor parte del siglo XX, la democracia cristiana ha sido, con sus virtudes y sus humanos defectos, una fuerza democratizadora, social, progresista y avanzada, preocupada siempre por el progreso y el bienestar integral de la persona humana y de las comunidades naturales. Como europeo, puedo dar fe que la democracia cristiana europea ha sido la gran impulsora -aunque no la única- de esa nueva Europa de paz y de prosperidad que es la Unión Europea, a la cual se suman constantemente nuevos países democráticos, deseosos de disfrutar no sólo de los beneficios económicos que comporta dicha área sino, sobre todo, de la estabilidad que supone como espacio de paz, de convivencia y de progreso.

Si fuésemos hijos de ese positivismo científico y filosófico que caracterizó el siglo XIX, podríamos suponer que, tras la derrota de los totalitarismos y con la caída del Muro de Berlín, la democracia formal se hallaba ante la mejor de sus expectativas, con un amplio consenso en cuanto a sus virtudes y con una cierta sensación de que, con los avances sociales derivados del progreso constante y

también de la actuación política de fuerzas democratacristianas o socialdemócratas, habían sido vencidos los riesgos de cualquier exceso liberal/capitalista.

A finales de los ochenta, a principios de los noventa, nuestras preocupaciones podían resumirse en el debate a propósito de cuáles debían ser los límites del Estado, desbordados, de entrada, por una creciente demanda de servicios por parte de los ciudadanos, propia del Estado del Bienestar, a todas luces difíciles de mantener y, además, por la voluntad omnipresente de las administraciones y de los poderes públicos para regular y controlar la existencia de las personas y de las familias. Por otro lado, también constituían motivo de preocupación la irrupción de políticas de innegable carácter neoliberal, impulsadas por líderes como Margaret Thatcher y Ronald Reagan, cuyo objetivo era el desmantelamiento del estado social, una apuesta por la economía liberal de mercado y la voluntad de incrementar los beneficios económicos de algunos, pero cuya consecuencia principal no era otra que el distanciamiento entre pobres y ricos y la desprotección de los grupos sociales marginales.

Ciertamente, un debate complejo, aún no superado, que situaba el ideario democratacristiano en la necesidad de impulsar conceptos como el principio de subsidiariedad, la simplificación de la vida pública, la reivindicación de la responsabilidad de cada persona y de cada familia, el rechazo del individualismo y la necesidad de coordinar en pro de la persona humana y del bien común los límites de la política y de la economía.

También a finales de los ochenta y a principios de los noventa afloraba como un nuevo reto de la democracia, la aparición de las nuevas tecnologías, ante las cuales ya se advertía la posibilidad de dividir la sociedad y la comunidad internacional en sectores con acceso a las mismas y sectores excluidos de su disfrute y aplicación.

Y asimismo, tras una época marcada por la crisis del petróleo de los setenta, aparecía también como importante reto para la progresiva implantación democrática, la pesada deuda internacional de determinados países, así como también el comportamiento inmoral de algunos bancos de los países desarrollados. Todo ello exigía, desde el humanismo, la implantación de un nuevo orden democrático internacional, acompañado de una nueva distribución del poder y de la responsabilidad. Como afirmaba por aquel entonces Roberto Papini, *“nuestro objetivo debe ser dar vigencia al tradicional principio socialcristiano de la justicia social y política en las relaciones internacionales”*³.

³ ROBERTO PAPINI “Tradición y actualidad del pensamiento cristianodemócrata” páginas 47 y ss, a “Tradición y Actualidad de una Doctrina Cristianodemócrata”. PPE. Unión Editorial. Madrid 1989

Sin embargo, el optimismo con que podíamos vislumbrar el futuro de la democracia, dos o tres décadas atrás, no se ha cumplido. No vivimos bajo el terror de los totalitarismos de los años treinta y cuarenta o, en América Latina, los procesos de democratización se hallan en su mayoría debidamente consolidados y cumplen todos los requisitos y garantías de los procesos más avanzados. Tampoco vivimos bajo la zozobra de la guerra fría ni de los bloques enfrentados. No obstante, la democracia no ha alcanzado ese estadio satisfactorio que todos preveíamos apenas décadas atrás. Es cierto que la democracia ejerce una vis atractiva imparabile y que nadie se plantea de una manera abierta y frontal optar por otros sistemas. También es cierto que las sociedades que no se rigen por sistemas de democracia formal y garantista suelen estar sujetas, de un modo u otro, a situaciones de dictadura o de voraz restricción de los derechos humanos. Pero una observación de la trayectoria seguida durante el último medio siglo evidencia –pese a muy notables e importantísimas excepciones– que la democracia es el sistema político al que aspira, en su conjunto, la humanidad.

Como indicaba, existen notables excepciones. En muchas ocasiones acostumbremos a considerar que nuestro entorno es el reflejo del conjunto de la sociedad mundial y, desgraciadamente, no es así. Perviven las hambrunas, las guerras, los conflictos tribales, e incluso se ha retrocedido, y mucho, en la convivencia interreligiosa. La destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York comportó una brutal herida en la convivencia mundial, y algunos extremismos –no todos siempre del mismo signo– han alterado las ingenuas previsiones de una coexistencia pacífica y centrada en el bien común.

Por tanto, podemos afirmar que la humanidad tiene problemas irresueltos y que no parecen en vías de solución. Como humanistas, la situación de nuestro planeta, plagado de conflictos, es la muestra más contundente de nuestro fracaso. Y es difícil centrarse en los problemas domésticos de cada uno de nuestros países o de nuestras áreas de convivencia, si antes no centramos también nuestros esfuerzos en mitigar la dureza en la que viven y mueren otros seres humanos. No podemos sentirnos humanistas mientras nuestro humanismo no sea universal y se limite al corto alcance de nuestra comunidad y a sus comunidades vecinas.

Pero ello tampoco ha de impedirnos que, como responsables políticos, como humanistas, como apóstoles de un ideario social y cristiano, como defensores de la dignidad humana y de la democracia, no debamos esforzarnos también al máximo para responder a los retos que se erigen ante nuestras democracias. También nosotros tenemos el deber de responder a los desafíos democráticos, con la sana aspiración de construir una mayor y mejor democracia que sea ejem-

plo y referente para el conjunto de las restantes naciones. Como humanistas, es nuestro imperativo ético del que no podemos evadirnos. En cierta manera, respondemos a la exigencia de Maritain, en su obra *“El Hombre y el Estado”*, cuando exigía de los líderes políticos humanistas un “factor profético”. *“La misión de estos profetas –según Maritain—tiene su origen en sus corazones y en sus propias consciencias,.../... y son especialmente necesarios en los periodos de crisis, de nacimiento o de renovación natural de una sociedad democrática”*⁴.

Fuimos proféticos, de la mano y bajo la guía de la Doctrina Social de la Iglesia, en cuanto a nuestra oposición a ambos sistemas, el liberalismo y el socialismo, por cuanto suponían de despersonalización del ser humano frente al mercado o frente al estado. Fuimos proféticos en nuestra denuncia radical y absoluta contra el mal que representaron los fascismos y totalitarismos. Hemos sido proféticos una y otra vez, exigiendo al Estado democrático que se abstenga de su política desbocada y que circunscriba su actuación a lo justo y necesario, a la obtención del bien común y a hacer posible, mediante la aplicación y el respeto al principio de subsidiariedad, que cada comunidad pueda alcanzar por sí misma aquello que le es dable alcanzar, y que pueda procurar a todas las personas y familias aquello que, con el esfuerzo de todos, podemos también conseguir. También en épocas de crisis hemos invocado la necesidad de unas instituciones sostenibles, no frente al apetito de las administraciones, sino frente a reclamaciones de los propios particulares. Como socialcristianos, reiteramos que la misma obligación del Estado de garantizar el bien común, ha de actuar también como freno de los ciudadanos ante pretensiones que excedan lo justo y conveniente para su desarrollo humano. En tiempos de crisis, por ejemplo, deberíamos proclamar un principio de subsidiariedad inversa, que blindase al estado frente a pretensiones cívicas que las personas puedan perfectamente proveer con su propio y debido esfuerzo. El principio de subsidiariedad no sólo es una garantía de la sociedad frente al Estado, sino también un argumento que puede esgrimir el Estado cuando se compromete el futuro de las generaciones venideras.

Ahora, en estos inicios del tercer milenio las democracias maduras se enfrentan a nuevos retos. Como decía antes, no existe ningún sistema político que, de manera abierta, abogue por la desaparición de la democracia. Dictaduras y populismos, todos empuñan la misma bandera y todos invocan la democracia -entendida a su manera- como la razón de ser de sus actividades. Y, paradójicamente, en el momento en que la democracia se ha quedado sin sistemas alter-

⁴ JACQUES MARITAIN, *“L’Home i l’Estat”*. Pàgina 136. INEHCA 2012.

nativos y goza de su máximo prestigio, como modo para regular la convivencia de los ciudadanos, aparecen nuevos factores que ponen en entredicho la calidad democrática de nuestras sociedades. Sería difícil encontrar alguna etapa anterior en que los ciudadanos se sintiesen como ahora, tan distantes de sus instituciones y en que éstas sean valoradas de una manera tan negativa. También es cierto, como apuntaba en un reciente artículo Ignacio Sotelo, que hoy en día, sin competencia imaginable, criticar la democracia comporta mucho menos riesgo que en otras épocas, cual la guerra fría, “*en que excederse en las críticas del modelo occidental se interpretaba como prueba de preferir el soviético; así que se andaba con mucho tiento a la hora de criticar la democracia representativa*”.

En definitiva, una parte significativa de la sociedad expresa con notable soltura un vivo hartazgo de la política e incluso un distante menosprecio de cuanto representa. Se procede sin especial cuidado a una crítica despiadada de los sistemas democráticos, tildados a menudo de escasamente representativos e incluso tachados de corruptos y al servicio de intereses desconocidos.

Ese malestar no es sólo síntoma de un deseo de mayor democracia, sino que implica también una valoración negativa de los políticos y un cansancio respecto de todo lo que tenga a ver con la política. Tal vez, desde las instituciones, hemos ofrecido una imagen de incapacidad para adaptarnos a los desafíos reales que sacuden nuestras economías, precarizan nuestros trabajadores y facilitan prebendas a los grandes sujetos económicos y a los mercados. El destino de importantísimas sumas de dinero público en algunos países a favor del rescate financiero de los bancos y, sin embargo, la implacable actitud de tales entidades ante las situaciones de precariedad de sus antiguos clientes, ha constituido un ejemplo claro de que la política no siempre sabe explicar los extraños caminos por los que se intenta servir al bien común.

Si a ello añadimos el espectáculo de la aparente corrupción que existe en diversas sociedades de democracia madura, aliñada por determinados medios de comunicación con grandes dosis de demagogia y populismo; o la ineptitud de las instituciones para resolver los problemas de los ciudadanos, y todo ello se disfraza con declaraciones tecnocráticas que no explican nada de lo que realmente sucede, es obvio que los ciudadanos desconfíen de la democracia y sientan un escaso apego por la forma en que se ejerce. El binomio ineficacia y corrupción provoca grandes sombras de sospecha sobre la bondad de la democracia como servicio público.

Podríamos referirnos también a muchas otras razones que refuerzan la desafección ciudadana y que comportan un progresivo alejamiento de la política. Si resultaba gracioso el refrán italiano “*piove, porco governo*”, hoy en día resulta

difícil de aplicar, dada la proliferación de niveles de toma de decisiones y que difuminan ante el ciudadano el nombre y la imagen del responsable real de sus males. En Alemania, la confusión de competencias entre gobierno federal, los *lander* y las distintas cámaras, ha forzado a la necesidad de una clarificación de las competencias políticas de cada cual. Y lo mismo sucede respecto de la Unión Europea, que no consigue cuajar ante la opinión pública, dadas su complejidad burocrática y la despersonalización de sus decisiones. Ahora vamos a tener elecciones europeas. Nos pasamos cuatro años diciendo que todo es culpa de Bruselas y ahora pretendemos, en cuatro meses, contar con la participación de los ciudadanos como elemento clave de la democracia para las elecciones al Parlamento Europeo. El 25 de mayo -fecha de éstas- se abrirán las puertas a la consolidación en las instituciones europeas de partidos y grupos antieuropeistas y populistas de todo signo.

También los partidos políticos han de profundizar su democratización interna. En España, por ejemplo, se critica la existencia de listas bloqueadas y cerradas, pero en otros países su apertura no ha supuesto ejemplos de mayor afección ciudadana. En cuanto a los partidos políticos, es obvio que debemos hacerlos más abiertos y atractivos, convirtiéndolos en verdaderos espacios de debate, de formación y de participación. A menudo, sin embargo, los partidos son vistos como la causa de todos los males, de los abusos en las arcas públicas, del nepotismo, del enquistamiento de las propuestas y de la frustración de las iniciativas ciudadanas. En España, por ejemplo, a pesar de nuestros pecados actuales, no debemos despreciar los efectos de cuarenta años de dictadura franquista y de su constante menosprecio por los partidos políticos anteriormente existentes.

Y no debemos olvidar tampoco el desprestigio de los parlamentos, que ya no son percibidos como las cámaras de debate en que se adoptan decisiones trascendentales para sus ciudadanos. Frente a las grandes corporaciones, frente a los intereses transnacionales, a las grandes compañías e, incluso, frente a la lógica de los mercados, los parlamentos de cualquier territorio o estado semejan más un simple escenario de distracción que un espacio en que la nación, democráticamente constituida, proceda a dotarse de sus propias leyes. Ya no se trata de debatir en el parlamento a propósito de mayores o menores partidas destinadas a gasto social o a satisfacer necesidades más o menos perentorias, sino que el antiguo debate sobre el alcance del estado del bienestar ha quedado literalmente barrido, cual *tsunami*, por la angustiosa escasez de recursos en estos tiempos de crisis o, en el mejor de los supuestos, de lenta salida de la crisis.

No es extraño, pues, que también aparezcan líderes populistas, que alcancen grandes audiencias mediante las nuevas tecnologías, las redes sociales y los medios de comunicación. Líderes que, sin sujeción a mandato alguno ni a responsabilidad ante los electores, enardecen la sociedad y contribuyen a su división y enfrentamiento, entre otras razones porque ésta halla escasa respuesta por parte de unas instituciones cada vez más alejadas de la sociedad, con menos rostros y más impersonales.

Con las nuevas tecnologías se ha consolidado también lo que podríamos llamar democracia electrónica, es decir, un enorme y cada vez más complejo conglomerado de recursos en el que los actores políticos pueden actuar y relacionarse. Hoy no existe barrera para acceder a grandes cifras de personas mediante mensajes simples y directos, sin intermediarios aparentes. Y todo ese ejército de ciudadanos puede movilizarse por cualquier cuestión sin hallarse en un mismo espacio físico o, incluso, separados por distancias considerables, en un claro ejemplo de políticas transnacionales. Y lo que es más significativo: pueden movilizarse en ocasiones, y de hecho así sucede, a partir de una mentira inyectada en la red. El poder de los mercados financieros, pues, y el de la red nos han situado al sistema democrático, a la democracia, ante nuevos retos.

Ante ellos, debemos empezar, creo, con un acto de reivindicación de la política. Como humanistas, somos conscientes de nuestro compromiso. Nuestro deber no es retroceder hacia nuestros cuarteles de invierno, sino avanzar, con todas nuestras luces, hacia las soluciones que exige nuestro compromiso con las personas y con el bien común. Y no nos lanzamos a la arena con las manos vacías sino que contamos con el acervo de nuestro ideario. Como afirmaba Bertolt Brecht, *“hay hombres que luchan un día y son buenos; hay otros que luchan un año y son mejores; hay quienes luchan muchos años y son aún mejores, pero los hay que luchan toda la vida y éstos son los imprescindibles”*⁵.

Meses atrás, en septiembre pasado, el Papa Francisco habló largamente del desprestigio de la política y de la necesidad de revertir esa opinión. Según sus palabras, *“la política es la forma más elevada de la caridad social”*⁶, toda vez que exige una entrega constante para luchar contra las desigualdades y las injusticias.

Bajo esa perspectiva, nuestra primera obligación sería la de restablecer el crédito de la política y de la democracia. Los partidos demócratacristianos debemos ser los abanderados del proceso de regeneración democrática que exigen

⁵ BERTOLT BRECHT. In Praise of the Fighters.

⁶ Referència a La Vanguardia, 27-12-2013. Pàgina 6 del suplement “Viure”.

nuestros tiempos. Nosotros no nos debemos a las corporaciones ni a los grandes organismos. Muy al contrario, nuestros accionistas, por llamarlos así, son las personas, las familias y las comunidades naturales, a las cuales tenemos por objetivo servir. Hoy en día, si alguna ideología tiene sentido, no es el liberalismo o el socialismo, sino el humanismo, siempre dispuesto a arremangarse en pro del bien común y siempre consciente del valor infinito de cada uno de los seres humanos que habitamos el planeta,

Sin embargo, no se trata de limitarnos a grandes declaraciones de principios; tampoco debemos resultar presuntuosos o soberbios, pero lo cierto es que debemos cargar con la responsabilidad de devolver la confianza en la política y en la democracia. Debemos ser claros y aceptar que la política no es perfecta y que nuestras democracias tampoco lo son. Pero también debemos defender que son el mejor sistema de que disponemos y que no estamos dispuestos a renunciar a él.

La política es el arte del acuerdo, de la negociación, del consenso, del respeto a las minorías. También es el reino de la prudencia y de la firmeza. Todos sabemos que ninguno de nosotros poseemos el completo dominio de la verdad y también sabemos que nuestros adversarios tampoco son los únicos instalados en el error. Cada uno de nosotros tiene su parte de verdad. El poeta catalán Salvador Espriu decía que la verdad es como un espejo roto, del que cada uno de nosotros tenemos un pedacito, y el bien común requiere la reconstrucción de ese espejo a partir del trocito de verdad de cada uno. Por ello, sin caer en el relativismo, también debemos ser los primeros en defender las formas de la democracia. No se trata de plantear listas abiertas o cerradas, sino sencillamente de volver de nuevo a aquel estadio previo en que las personas decidieron que lo mejor para el bien común era poder debatir serenamente y, tras el debate, extraer de las urnas el deseo mayoritario de la sociedad. El gran reto actual de la democracia no es el despotismo del FMI o del G8 -que lo es-, sino que el primer gran reto es recuperar esa idea que el filósofo Daniel Innerarity expresaba con notable claridad y que consiste en entender que *“la política es inseparable de la disposición al compromiso, que es la capacidad de dar por bueno lo que no satisface completamente las propias aspiraciones. Está incapacitado para la política quien no tiene la capacidad de convivir con ese tipo de frustraciones y de respetar los propios límites”*⁷.

Nuestro primer enemigo, pues, son las actitudes de intolerancia hacia el debate y todos los supuestos de cerrazón y de menosprecio hacia nuestro adversario político.

⁷ DANIEL INNERARITY: “Los Sueños y las Urnas”. El País, 29-10-2011.

La democracia sólo la podremos fortalecer mediante el diálogo entre todas las fuerzas sociales, cada uno de nosotros desde su propia parcela de verdad. El primer objetivo, pues, para recuperar el crédito perdido no puede ser otro que el orgullo de sentir la política como servicio público y la voluntad manifiesta de salir siempre, desde nuestras ideas, al encuentro del otro, sin ver en él al enemigo, sino al coadyuvante. Los medios de comunicación, a su vez, deberían también apostar por este fortalecimiento democrático que la sociedad exige, y su primera contribución debería ser el retorno al periodismo de información, libre y veraz, pero apartado del periodismo de triquiñuela y de todo aquello que contribuye a generar división, en lugar de provocar el lógico contraste de opiniones y de propuestas.

A partir de aquí, podemos plantearnos otras mejoras, necesarias y urgentes, que sirvan para fortalecer nuestra democracia. Debemos, por ejemplo, aumentar al máximo la transparencia de las administraciones públicas, fomentar los mecanismos de debate y de participación, abrir las listas electorales, democratizar los partidos políticos, pero todo ello debe ser fruto del previo e imprescindible consenso sobre el respeto a las reglas del juego y la voluntad de concurrir al bien común con ánimo de respeto y de entendimiento.

En Catalunya, por ejemplo, Unió Democràtica, partido fundado en 1931 y uno de los más antiguos partidos regidos por el ideario humanista, ha entendido siempre que la política no es un campo de batalla sino un espacio de debate y de acuerdo. Creo que nos hemos caracterizado siempre por una actitud dialogante y centrada, entendiendo nuestra centralidad no como la equidistancia respecto de cualquier otro planteamiento, sino la posibilidad de hallar puntos de contacto y de acuerdo con cualquier otra fuerza democrática.

En este mismo esfuerzo, hemos sido impulsores de múltiples medidas de fomento de la cualidad democrática. Estamos trabajando arduamente para aprobar en breve una completa ley de transparencia, que permita al ciudadano conocer en todo momento cuáles son los actos que realiza la administración y en qué se invierte cada céntimo del dinero público. Desde el gobierno de Cataluña, la coalición de Convergència i Unió ha impulsado el portal de la transparencia, y hemos sido impulsores de diversas normas legales de fomento de la participación y de conocimiento de la opinión ciudadana. El Parlamento catalán está impulsando una ley de consultas populares que puede otorgar a la ciudadanía la capacidad de pronunciarse sobre cuestiones políticas del máximo interés. También estamos impulsando una nueva ley electoral que permita escapar de las listas cerradas y bloqueadas, y que aproxime representantes y electores.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

Estas son, en síntesis, algunas reflexiones sobre los problemas actuales de la democracia y sobre la necesidad de fortalecerla como único mecanismo para ofrecer a nuestros hermanos, al conjunto de personas y familias que habitamos el planeta, un mejor servicio, una mayor libertad y una mayor justicia. En definitiva, pese a los achaques y a los padecimientos que puedan sufrir nuestras democracias, lo cierto es que estamos en condiciones de mejorar su salud y de perseverar en nuestro compromiso profético de denunciar aquello que no funciona y, todos juntos, avanzar hacia esa deseable y siempre esquiva meta del pleno bien común.

Hay mucho camino por recorrer aún, pero debemos sentirnos orgullosos, como demócratacristianos, de nuestra trayectoria. Hemos sido, somos y continuaremos siendo voces proféticas siempre a favor de la persona, del humanismo y del bien común, y creo que gracias a ese pozo, a ese acervo, gracias a nuestra libertad y a nuestra esperanza, somos la fuerza más capacitada para intentar restablecer la dignidad de la política y para demostrar que la democracia no sólo es el mejor de los sistemas sino también un sistema siempre perfectible, jamás estático, y que siempre puede ir a más y a mejor.

Dicho esto, el orgullo se archiva y la carpeta que tenemos abierta en pantalla nos exige vigorizar nuestra insatisfacción permanente ante cualquier obra humana. También, por tanto, ante la democracia como desafío del servicio público.

EL SIGNIFICADO DE LA “C” (DE CRISTIANO) EN POLÍTICA ¿QUÉ ES LO ESENCIAL?

ENRIQUE SAN MIGUEL PÉREZ

CATEDRÁTICO DE HISTORIA DEL DERECHO Y DE LAS INSTITUCIONES
UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. MADRID

INTRODUCCIÓN. UNA HISTORIA DE LEALTAD, ES DECIR, UNA HISTORIA DE MILITANCIA

Marcel Proust decía que “el pasado no sólo no es fugaz, sino que no se mueve del sitio”. Miguel de Unamuno, contemplando a mis paisanos cántabros hace un siglo, sentenció que éramos los mismos desde el principio de los tiempos o, en palabras del gran escritor vasco, “una misma generación que se sucede”. En realidad, Unamuno y Proust venían a poner de manifiesto que el tiempo de los seres humanos es una variable emocional, y no acumulativa. Que lo borrrable y lo imborrrable, no digamos lo imprescindible, no se aloja en el cerebro, sino en el alma. Que no se ha movido del sitio el amor, la generosidad y la donación incondicionales de las mujeres y de los hombres que hacen posible este *II Encuentro Internacional sobre la vigencia del Humanismo Cristiano*. Y que no se ha movido del sitio Oswaldo Payá, sino que permanece en el lugar que la historia reserva a los más grandes: aquellos que empeñaron su vida en defensa de la vida, la paz, la libertad, y la justicia.

El año pasado escuchamos y aprendimos. Yo, mucho. Muchísimo. En *Et in Arcadia Ego*, el primer capítulo de *Retorno de Brideshead*, la novela en la que Evelyn Waugh relata su conversión cristiana, sus protagonistas, Sebastian Flyte y Charles Ryder, estudiantes de Historia en la Universidad de Oxford en 1922, cuando T. S. Eliot publicó *Tierra Baldía*, y Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*, y James Joyce *Ulises*, salen a comer al campo. Cuando termina la ingestión de las fresas y del vino, Sebastian contempla el cielo de las Midlands mientras dice: “me gustaría enterrar un objeto precioso en todos los lugares en los que he sido feliz, para que cuando sea viejo, y feo, y decrepito, volver para desenterrarlo y recordar”.

Yo desentierro hoy el objeto que enterré hace un año en este Encuentro Oswaldo Payá, en esta formidable expresión de trabajo y de entusiasmo. En 2013 fuimos la “banda de hermanos” del Enrique V de Shakespeare. Pero no fuimos los “pocos, felices pocos” de la arenga de Azincourt, sino muchos y muy felices. Como cristianos, queríamos dar testimonio, pero no aspirábamos a una posición testimonial. Porque tenemos una propuesta de vida y de emancipación para cada ser humano concreto, queremos explicarla, y vamos a defenderla, con respeto y con humildad, pero también con resolución. Y queremos liderar nuestras sociedades convencidos de que, a más presencia y participación de los cristianos, en cuanto tales, más y mejor democracia. Que, a más cristianismo, más y mejor democracia.

Decía Dylan Thomas, en su bellissimo poema “*Fern hill*”, que “el sol sólo puede ser joven una vez”. Dylan Thomas era galés, y los galeses, como los cántabros, sabemos que el sol es como la fe: existe, pero resulta invisible. El sol en Santiago de Chile, en cambio, además de visible, es joven. Mi convicción plena, después de hoy, es que nuestra joven generación de demócratas de inspiración cristiana será la mejor, la más formada, y la más fecunda de nuestra historia... o será la última. Y que sobre nosotros, sobre quienes nos encontramos más allá de la mitad del camino de nuestra vida, recae la responsabilidad -nada pequeña- de entregarles una antorcha que todavía siga ardiendo; repito, ardiendo.

Por fortuna, no padezco el síndrome de Casandra, ni soy Giulio Andreotti según Paolo Sorrentino en su película *Il divo*, explicando la “estrategia de la supervivencia”. No contemplo otro escenario que el único que soy capaz de pensar: un escenario de presencia y participación; de construcción; de servicio; de transformación; un escenario de liderazgo. Ya sé que, en medio de sociedades que propenden, inevitablemente, a la agonalidad, cuando no a la confrontación, a la polarización y a la simplificación, los socialcristianos no contamos con especiales simpatías por parte del pensamiento único, ni recursos materiales, ni medios oficiales u oficiosos de comunicación a nuestro servicio, ni complicidades, ni poderes fácticos o no fácticos.

Disentimos. Importunamos. Molestamos. Incomodamos. Obligamos a pensar. Nunca nos damos por vencidos. No acatamos la corrección política. No nos rendimos. No nos resignamos. Somos el “y sin embargo” que Max Weber esperaba escuchar en todo servidor público. Somos leales al ser humano, amigos del ser humano, militantes en el ser humano. Siempre a su favor, y siempre enfrente de todas las formas de tiranía, de discriminación, de exclusión y de marginación que pretenden apartar a la condición humana de la plenitud de su destino.

¿Qué es esencial cuando se trata de defender la vida, la dignidad y la plenitud política y social de la condición humana? ¿Qué es esencial para una plena ciudadanía cristiana? Hace muchos años un amigo me explicó que la Política se reducía a conjugar tres elementos que comenzaban por “P”: Programa, Partido, y Plata. Seguramente tenía razón, y yo decidí dedicarme a la Universidad. Opté por la opción más fácil. Esta tarde, trataré de atraer vuestra atención hacia otras “P” que me parecen igual de esenciales.

1.- PENSAMIENTO. PERO PENSAMIENTO CON PASIÓN

¿Lo esencial? En esta segunda edición del Encuentro Internacional Oswaldo Payá resulta inevitable recordar la primera de las segundas venidas de la historia. En 1919, apenas cuatro años antes de ganar el Premio Nobel de Literatura, William Butler Yeats, cuyo fallecimiento cumplirá 75 años dentro de diez días, le dio este título a uno de sus más célebres poemas: *The second coming*, que habría de publicar en 1921, el año del Tratado de Londres y la creación del Estado Libre de Irlanda, en su libro *Michael Robartes y la bailarina*. Al final de la segunda estrofa, el escritor dublinés dice: “los mejores carecen de convicción, mientras los peores están llenos de una apasionada intensidad”.

Lo esencial, para el cristiano en política, para el demócrata de inspiración cristiana, de identidad cristiana, de acción en clave cristiana, es mantener la convicción, la intensidad, y la pasión. No tenemos un problema de ideas ni de propuestas. Nuestra hoja de servicios al Estado de Derecho, a ambos lados del Atlántico, reviste dimensiones históricas. Pensar en el Estado de Derecho, en la recuperación y consolidación democrática, en la Unión Europea, en la subsidiariedad y en la fraternidad, en políticas económicas y sociales eficientes y equitativas, en el crecimiento con oportunidades, en todo el mundo, equivale a pensar en Konrad Adenauer, en Alcide de Gasperi, en Robert Schuman, en Ludwig Erhard, en Eduardo Frei Montalva, en Aldo Moro, en Carlos Castillo Peraza, en Helmut Kohl, en Patricio Aylwin... Nuestro problema, el resumen del resumen de nuestros problemas, es nuestra falta de fe en nosotros mismos, en nuestra identidad, en la singularidad de nuestro proyecto. Y yo me pregunto: ¿por qué? ¿Somos menos honestos? ¿Somos más holgazanes? ¿Somos menos competentes? ¿Somos más feos?.

Martin Heidegger le enseñó a Hannah Arendt que había que pensar apasionadamente, porque nada le impedía a la razón conducirse con pasión. Lo esencial, en 2014, para el cristiano, es ser leal a su identidad para conservar la

energía que, como decía el Ulises de Tennyson, “en los viejos días movía el cielo y la tierra”. Si no somos fieles a nuestras ideas, cualquier vendedor de corbatas, cualquier tribuno de plazuela, cualquier charlatán de cervecería, se convertirá, a nuestro lado, en un líder y en un hombre de Estado. Su intensidad será preferible a nuestra ausencia de propuestas y de iniciativas. Su pasión será mejor que nuestra inteligencia fría y hermética. Su audacia infinitamente más atractiva que nuestra desidia. Como políticos, y como servidores públicos, seremos irrelevantes, por cobardes.

En la segunda de sus *Cartas a Timoteo*, el apóstol San Pablo podía decir, en el final de su vida, “he combatido el buen combate, he llegado al final de mi carrera, he defendido la fe”. ¿Y nosotros? ¿Qué estamos haciendo con nuestra vida? ¿Nada? ¿En ese concepto nos tenemos? ¿No tenemos nada que decir, nada que proponer para transformar el mundo, nosotros, que por el mero hecho de existir, todos y cada uno, hemos ya cambiado el mundo para siempre? Entonces, ¿por qué optamos por la vida política, por el servicio público? ¿Qué nos trajo hasta aquí? ¿No están vigentes nuestras ilusiones y nuestros sueños?

Lo esencial es no convertirnos en una galería de intelectuales bonitos. Ya que podemos pensar apasionadamente, pasemos a la acción con la misma pasión. Es verdad que disfrutamos de una muy confortable alternativa, y Jaime Gil de Biedma, el excelso poeta barcelonés, la describe en uno de sus más bellos poemas: *De Vita Beata*:

*“En un viejo país ineficiente,
algo así como España entre dos guerras
civiles, en un pueblo junto al mar,
poseer una casa y poca hacienda
y memoria ninguna. No leer,
no sufrir, no escribir, no pagar cuentas
y vivir como un noble arruinado
entre las ruinas de mi inteligencia”.*

Lo que ignoran los exégetas de Jaime Gil de Biedma es que en *Piazza del Popolo*, el poema que le dedicó a María Zambrano, el mismo poeta dice “Cierro los ojos/pero los ojos del alma siguen abiertos hasta el dolor”. Mientras mantengamos abiertos los ojos del alma, y abiertos hasta el dolor que señala el umbral del amor verdadero, mientras amemos hasta que nos duela pero, añadía mi padre, Enrique, “seamos libres hasta que le duela a los demás”, es decir, mientras respondamos únicamente ante nuestra propia conciencia, una

conciencia que pertenece a Dios, seremos portadores de una pasión accesible, civil, cordial, sencilla. Y, como quería Emmanuel Mounier: haremos historia, y no la sermonearemos.

2.- PERMANENCIA: COMO LOS JUNCOS SALVAJES, FUERTES SIN RIGIDEZ, Y FLEXIBLES SIN OPORTUNISMO. PERTENENCIA: SOMOS EL TIEMPO, COMO DECÍA BORGES, NUESTRO TIEMPO, Y APOSTAMOS POR ÉL.

Los seres humanos vivimos en dos Estados que se superponen entre sí, cuando no se mixtifican. Uno se llama el Reino Feliz de los Tiempos Finales. Nuestras perspectivas utópicas, pero también nuestra cosmovisión, nuestra conducta, y nuestra manera de entender el mundo, se construyen y se materializan de acuerdo con esa visión de futuro. Y tanto el cristianismo, como el liberalismo o el marxismo, participan de esa concepción lineal de la historia. La historia, pero también la política, se convierten en ciencias del futuro, y proponen la suprema ficción de la utopía: como es un sueño inalcanzable, podemos disfrutar y descansar tranquilos, y reservar a tiempos futuros y generaciones por venir su materialización. La utopía del reino feliz se transforma en la suprema coartada de una conciencia satisfecha, acomodada y adocenada. Y, como decía Baltasar Gracián, si este no es tu tiempo, otros lo serán.

Pero ese reino de aspiraciones e ilusiones deliberadamente dadas por imposibles comparte su existencia con un segundo Estado: el Reino Agorero de las Últimas Horas. Cada coyuntura negativa de la historia, cada revés de la fortuna, cada crisis, sempiterna crisis, no sólo nos abocan a la inquietud, a la angustia y a la incertidumbre, sino que ponen en cuestión nuestras propias creencias y convicciones más profundas. Nuestros mejores sueños sucumben ante cualquier forma de decepción o de contradicción. Nos damos muy fácilmente por superados, por perplejos, por desconcertados. Nos instalamos en el fatalismo. Es más fácil dar las cosas por irresolubles o inevitables que luchar. Y, se diría, más literario dejarse mecer por la historia que liderarla.

Pero los seres humanos somos como *Los juncos salvajes* de la maravillosa película que dirigió André Techiné, en 1994, una historia de final de la adolescencia de los jóvenes protagonistas y de final del ciclo político de la IV república francesa, de identidad y de singularidad. Como los juncos salvajes, nuestras raíces son fuertes, y se encuentran profundamente arraigadas en la tierra. Ni el más brutal de los huracanes podría arrancarnos de nuestro suelo. Pero nuestro tallo no es tan fuerte, porque no desea quebrarse con el viento, sino crecer con

sus caricias, ganar la flexibilidad y la agilidad necesarias para no ser víctima de cualquier fractura. Ganar una existencia larga. *Los juncos salvajes* permanecen en el mismo sitio porque han sabido y saben cambiar. La rigidez y el inmovilismo son siempre, además de una irresponsabilidad cívica, una expresión patética de falta de coherencia y de audacia. Y, cómo no, de falta de ideas.

Pero la permanencia, la esencial permanencia de los cristianos en política, exige una lectura lúcida de la historia. Es decir: voluntad de pertenencia. Exige querer el tiempo que somos. La Era de la que venimos, la Era del “Post-it”, del anotemos, pero dejémoslo para luego, se obstinó en ser “Post”, es decir, en carecer de personalidad propia: y se hizo post-cristiana, post-moderna, post-liberal, post-estatal, post-industrial, post-pública, post-democrática, post-política... y post-post. Vivíamos, pensábamos y sentíamos, siempre, después. Todo cuanto parecía merecer realmente la pena, todo cuanto resultaba sustantivo, había sucedido ya. En el mejor de los supuestos, nosotros éramos sus meros comentaristas, por no decir sus glosadores. Y fin, y el fin, de la historia.

Nada nuevo: ya decía Stendhal, en *La cartuja de Parma*, que cuanto había sucedido después de la muerte de Luis XIV, en 1715, había sido, además de un crimen, una estupidez. Una afirmación tan reaccionaria como acriticamente aceptada. Pero que, con distintos matices, temporales, los seres humanos parecemos sentirnos inclinados a reproducir en distintos momentos de la historia. El gran escritor cristiano Clive Staples Lewis decía en *Shadowlands*, de Richard Attenborough, que “vivimos en tierras de penumbra; el sol siempre brilla en otra parte”. Y, ante nuestra propia historia, en efecto, tendemos a considerar que el sol desplegó ya su mejor luz, antes de vivir en la certeza de que cada minuto de la vida que nos espera es el más importante.

Pero la conciencia pública y la participación política del cristiano son, ahora, y aquí. Hace dos meses, el pasado 9 de noviembre, Gutenberg Martínez, Montserrat Surroca y yo mismo compartimos una mesa en la Jornada Ideológica que organizaron *Unió Democràtica de Catalunya* y su fundación de pensamiento, el INEHCA, bajo el título *Valors i política*. La mesa se llamaba, precisamente *Democràcia Cristiana: ara i aquí*. Una célebre canción galesa de Dafydd Iwan se llama *Yma o Hyd*. Puede traducirse como “Seguimos aquí”. Pertenecemos a este tiempo. A este tránsito de época. A la mutación de los paradigmas. A la transformación integral de la existencia. Pero, sobre todo, los demócratas de inspiración cristiana pertenecemos a la esencia de la vida: se denomina cambio.

Como Chateaubriand, en el final de sus *Memorias de Ultratumba*, el sol que al amanecer se eleva sobre los tejados de los Inválidos, que en 1840 acaban de recibir los restos mortales de Napoleón, parece anunciar la aurora de una nue-

va Era. Como en *La confesión de un hijo del siglo* de Alfred de Musset, lo que desaparece se resigna a abandonar el escenario, y lo que se adivina no se decide a realizar un definitivo acto de aparición. Estamos inmersos ya en la gestación de un mundo más nuevo. Es el nuestro.

3.- PERSONA. Y PERSONA INTEGRADA POR PERSONAS, ES DECIR, COMUNIDAD.

¿Cómo vamos a cambiar el mundo? Juntos. Pero asumiendo una tarea. Todas y cada una de vosotras. Y todos y cada uno de nosotros. Esa tarea transformará el sentido de la historia, porque será realizada por una persona. Y no es una afirmación grandilocuente. Ya el gran escritor cristiano y provenzal, Jean Giono, relató en *El hombre que plantaba árboles* la historia de una esas personas que inventaron el mundo en el que vivimos.

Cuenta Giono que en 1910 decidió emprender un viaje a pie por la región en la que confluían los Alpes Marítimos y la Provenza, a una altura de más de mil doscientos metros, en donde no existían más que llanuras monótonas, tierras desoladas en donde, en ocasiones, se agrupaban algunas viviendas miserables, sin cubierta, azotadas por todos los vientos. Encontró entonces a un pastor que habitaba en una casa de piedra, bien armada, limpia y ordenada. El pastor había recogido un saco de bellotas y, tras la cena, seleccionó un centenar. A la mañana siguiente, el viajero observó cómo el pastor abría un surco en un valle, practicaba agujeros, e iba introduciendo las bellotas. No sabía a quién pertenecía la tierra, si es que no era comunal. El pastor confesó que había plantado cien mil bellotas en tres años. De ellas, habían brotado veinte mil. Pero la mitad de ellas se perderían. Así que estimaba que serían diez mil los robles que crecerían.

El hombre se llamaba Elzéard Bouffier. Había perdido a su mujer y a su hijo. Y, desde entonces se había retirado a la soledad de las últimas estribaciones provenzales con sus animales y su perro. Vio que la tierra se moría. Y decidió poner remedio a las cosas. Jean Giono trató de consolarle diciendo que, en treinta años, sus diez mil robles serían un magnífico legado. Elzéard Bouffier le respondió que en absoluto. Que si Dios le concedía esos treinta años, “habría plantado tantos otros que esos diez mil serían como una gota de agua en el mar”.

Jean Giono peleó después en la I Guerra Mundial antes de regresar a Provenza en 1920. Los robles eran ya más altos que él, un maravilloso tapiz de once kilómetros de longitud por tres kilómetros de ancho. Giono comprendió entonces que “los hombres podían ser tan eficientes como Dios en ámbitos ajenos a

la destrucción”. De hecho, Elzéard le mostró un bosque de abedules que había plantado en 1915, mientras Giono peleaba en Verdún.

Una auténtica reacción en cadena había comenzado a producirse. Existía ya un pueblo junto al agua manante de un arroyo que ya no estaba seco. Aparecían nuevas especies con las semillas que ahora esparcía el viento plácidamente. Viajeros y cazadores recorrían el bosque, perfectamente ignorantes del responsable de tanta paz. Entre otros motivos, porque Elzéard no había reclamado ningún tipo de reconocimiento o derecho de propiedad o de usufructo. De hecho, en 1935, una delegación oficial se desplazó a Provenza para visitar un bosque que había surgido “naturalmente”. Los robles contaban ya entre seis y siete metros de altura. Un capitán forestal, amigo de Giono, entrevistó a Elzéard, y sentenció: “sabe mucho más que nadie ¡Ha encontrado una forma perfecta de ser feliz!”.

Elzéard murió en 1945, con 87 años, en el hospicio de Banon. En la antigua aldea miserable habitaban ya casi treinta personas, de ellos cuatro matrimonios jóvenes. Giono afirma que el despojamiento y el desprendimiento que se derivan del olvido de uno mismo exigen que podamos observar la actuación de un ser humano a lo largo de muchos años. No hay grandeza si no se prolonga en el tiempo, sin trabajo y sin constancia. Dice Giono:

“Si dicha actuación está despojada de todo egoísmo, si la idea que la rige es de una generosidad sin par, si es absolutamente cierto que no ha buscado ninguna recompensa y que, además, ha dejado huellas visibles en el mundo, entonces nos hallamos, sin duda alguna, ante un carácter inolvidable...”

“Cuando pienso que un solo hombre, reducido a sus simples recursos físicos y morales, fue capaz de hacer surgir del desierto este país de Canaán, siento que, pese a todo, la condición humana es admirable. Pero cuando llevo la cuenta de toda la constancia en la grandeza de alma y de todo el empeño en la generosidad que han sido necesarios para obtener este resultado, me invade un inmenso respeto por ese viejo campesino iletrado que supo completar una obra digna de Dios”.

Creer en la persona y en la comunidad, en su dignidad y en su grandeza, obedece, sin duda, a una profunda voluntad de lealtad al mensaje de Cristo. Pero también al conocimiento de la aventura humana, y a lectura de sus mejores experiencias. Creer en la persona significa, para el político de inspiración cristiana, no aceptar que los términos del debate público se circunscriban a la dialéctica Estado y mercado. Entre otros motivos, porque es antigua, pertenece a las sociedades del cambio industrial, y evoca los episodios más funestos de nuestra historia reciente. Hace ahora un siglo, en 1914, estalló una Guerra Mundial consecuencia del colonialismo, expresión de un mercado que no deseaba límites,

y de los delirios imperialistas de las grandes potencias. Del final de la contienda emergieron las alternativas estatólatras, el estalinismo, el fascismo y el nazismo, que condujeron al estallido de la Segunda Guerra Mundial.

El mundo intentó por dos veces suicidarse cuando se olvidó de la persona y de la comunidad. Y sin la persona y la comunidad, volveremos a reproducir los mismos errores. El culto al mercado y al estado ha modelado nuevas síntesis políticas: una es el jacobinismo de derecha, y se denomina neoliberalismo; la otra es un nuevo capitalismo de estado caudillista, y se llama populismo. No niego la utilidad del mercado para asignar recursos, ni la del Estado para contribuir a la plenitud de la existencia humana. Se hace imprescindible una nueva delimitación del escenario de la vida pública que incorpore persona y comunidad al debate institucional ordinario, y lo convierta en infinitamente más rico, más genuinamente político y, sobre todo, más humano. Y sólo los demócratas de inspiración cristiana estamos realizando este ejercicio de responsabilidad democrática.

Porque persona y comunidad son esenciales a nuestra identidad. Pero, sobre todo, son esenciales al histórico proyecto de la civilización del amor, del perdón y de la reconciliación. Y esenciales al proyecto democrático como horizonte ético. “La esencia de la democracia pertenece a la vida moral”, dijo Aldo Moro en su elogio fúnebre de Alcide de Gasperi. La democracia tiene sentido con la persona en el centro. Sin la persona en el centro, la democracia se convertirá en una mera técnica de organización institucional, en un mero conjunto de reglas procedimentales. Y, como en anteriores episodios de la historia, pronto aparecerá quien la considere superada. Mejor dicho: algunos nunca se marcharon, y otros reaparecieron ya.

Nadie más que nosotros va a instalar persona y moralidad en el espacio público. Si nosotros no lo hacemos, nadie lo hará. Ahora y aquí. Es decir: ahora, o nunca.

CONCLUSIÓN. LA POLÍTICA. Y LA POBREZA Y LA CARIDAD COMO SUS PRIORIDADES.

En *El hombre rebelde*, Albert Camus describía las tareas que aguardaban a los seres humanos removidos en lo más profundo de su alma por la injusticia, por la tiranía, por la arbitrariedad, por todas las formas de dominación y de opresión, y decididos a no rendirse ni resignarse. Como Ulises, el ser humano que optó por la mortalidad frente a la oferta de inmortalidad de Circe, el hom-

bre que estimó que ninguna expectativa de vida superaba la nuda humanidad, preferimos esta vida, porque preferimos la Eternidad, y preferimos viajar hacia Ítaca:

“Nosotros elegiremos Ítaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primero y nuestro último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros, la justicia vive. Entonces nace la alegría extraña que ayuda a vivir y a morir y que nosotros rechazamos en adelante aplazar para más tarde. En la tierra dolorosa, ella es la cizaña incansable, el amargo alimento, el viento duro venido de los mares, la antigua y la nueva aurora. Con ella, a lo largo de los mares, la antigua y la nueva aurora. Con ella, a lo largo de los combates, reconstruiremos el alma de este tiempo...”.

Esa tierra fiel y dolorosa, ese pensamiento de los valientes y de los austeros, esa acción leal a la conciencia, esa alegría de la compasión, esa insuperable sensación de estar aquí, con todas vosotras y con todos vosotros, ese mundo que compartimos, y con él la tarea de ganarlo para Jesucristo, se denomina Política.

Esencial es que la política, que la actividad que bajo cualquiera de sus manifestaciones hemos adoptado con el objeto de transformar el mundo para la plenitud de la grandeza de la condición humana, recuerde que también sus prioridades empiezan por “P”. Y que, por delante de todas, se encuentra la Pobreza. Bajo cualquiera de sus formas. Hacer política, para un demócrata en cuanto cristiano, significa vencer a la apatía y a la indiferencia para optar por la presencia y participación. Hacer política significa que cualquiera de nuestros conciudadanos debe saber que, por débil, vulnerable, enfermo, parado, marginado o excluido que se encuentre, nos tiene a nosotros, y a su lado. Que nuestra vida no será plena, ni entendible, ni aceptable, mientras no lo sea la suya. Decía Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* que, si no nos salvamos todos, si no trabajamos para la emancipación terrenal y la Salvación eterna de todos y cada uno de nuestros hermanos, poco sentido tiene que se salven uno o algunos.

Camus tenía un último mensaje para el futuro de una humanidad emancipada “dar, siempre que se pueda; y no odiar, aunque se pueda”. Con determinación, con esperanza, con alegría, con justicia, con pasión, y con generosidad, vamos a ofrecer al mundo lo que somos, lo que queremos, y lo que tenemos. Vamos a proponer nuestra alternativa. Cultura y vida, estilo e identidad. Estamos juntos, compartiendo y compadeciendo la existencia. Decía Edith Piaf al final de su *Himno al amor* desgarrado, compuesto en memoria de Marcel Cerdan, que “Dios reúne a los que se aman”. Estamos aquí porque nos queremos, con todo el corazón, y con toda la resolución.

Aleksandr R. Beliáiev, un escritor ruso nacido en 1884 en Smolensko, que murió trágicamente, de hambre, durante el asedio de Pushkin por los nazis, en 1942, es conocido por sus relatos fantásticos. Uno de los más desconcertantes se llama *El día del Juicio Final*. No se trata de una alegoría de la obra culminante de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, sino de una maravillosa metáfora de nuestra Era, una historia que se desarrolla en la Alemania de Weimar, y que protagonizar Maramballe, un periodista parisino.

El supuesto del que parte Beliáiev es fascinante. Una mañana, estando en los aposentos del hotel en el que reside en Berlín, Maramballe enciende una cerilla para fumar un cigarrillo. Tras escuchar el chasquido del fósforo aguarda a que aparezca la llama, pero ello no ocurre hasta que transcurren cinco minutos. A partir de ese momento, su personalidad se desdobra: cada vez que emprende una acción -levantarse, caminar, abrir o cerrar una ventana-... su propia imagen no se manifiesta hasta que transcurren cinco minutos. Es él mismo, pero cinco minutos después. O, acaso, son él y su propio fantasma, separados el yo que adopta una decisión y el yo que la pone en práctica. La dueña del hotel, Frau Neukirch, es presa de un ataque de pánico cuando, después de salir a un pasillo, se ve a sí misma caminando por él cinco minutos más tarde. Y anuncia al escritor francés que ha llegado el día del Juicio Final, que podremos reconocer los humanos porque será aquél en el que veamos a nuestro yo en pleno Valle de Josafat.

Es sabido que los seres humanos podemos contemplar las imágenes en tiempo real gracias a la extraordinaria velocidad de la luz, más de trescientos mil kilómetros por segundo. Percibimos los objetos que nos rodean porque éstos reflejan la luz. Pero en el relato, como los extraordinarios científicos alemanes que obtuvieron dieciséis Premios Nobel, entre 1918 a 1933, descubren, la luz tarda ahora seis minutos y cincuenta y ocho segundos para desplazarse un metro.

Las causas pueden ser muy diversas: la reducción de la velocidad de la rotación terrestre podría ser una de ellas, pero ello comportaría un incremento de la fuerza de la gravedad que no se ha detectado. También es posible que el sol haya penetrado en una región del espacio en donde la velocidad de su luz sea más lenta debido a una singular curvatura del ámbito cósmico, o a la inestabilidad de los escenarios interestelares.

Eso significa que, aunque los seres humanos pueden seguir comunicándose con normalidad, escuchando sus respectivas voces sin ninguna perturbación, los hechos y los actos a los que se refieren en sus conversaciones aparecen con cinco minutos de retraso. Así que la vida se desarrolla en dos plazos sucesivos: el hablado, y el visto. Sin embargo, los alemanes, y con ellos todos los europeos,

se adaptan. Caminan por la calle dando voces de advertencia para evitar colisiones, gritando “¡voy, voy!”, y las alamedas berlinesas se transforman en una reproducción de las vías al tránsito rodado. Las transacciones en los bancos, y en las tiendas, siguen realizándose, aunque el papel moneda y los artículos se manifiesten con cinco minutos de retraso. La base de la continuidad de la convivencia y del proyecto de civilización es la confianza. Esa confianza se sostiene, inmutable. Y la vida humana prosigue.

Pero, de forma paulatina, la velocidad de la luz sigue reduciéndose. Los cinco minutos se van convirtiendo en horas. Al principio una, después dos, más tarde tres... Los serenos ciudadanos alemanes deben anticipar su existencia: encender por las noches las luces que deberán alumbrarles por la mañana, o las máquinas con las que trabajarán en la jornada siguiente... Y, naturalmente, no os contaré el final de la historia.

Los cristianos, como los protagonistas del asombroso relato de Beliaiev, podemos convertirnos hoy en esos berlineses que se desdoblaron en sí mismos y sus propios fantasmas. Resignarnos a una existencia escindida, cínica, carente de toda forma de autenticidad. Pero la política, para el cristiano, es como el soplo de primavera que despierta al *Ossian* de Macpherson, el mismo bardo escocés cuyas historias lee el *Werther* de Goethe y de la ópera de Massenet. El joven Werther se pregunta por qué le ha despertado ese murmullo de la primavera, de la estación de la Democracia Cristiana, mientras sobre su frente disfruta sus caricias. Y, al mismo tiempo, sabe también que se aproxima el tiempo de la inquietud y de la tristeza. Werther no resiste el amor, y sucumbe en una forma que será reproducida hasta el paroxismo por toda una generación.

Pero a la pobreza, y a las pobrezas, no nos enfrentamos con un amor que es desesperación, sino con el amor fraterno, que es resolución y esperanza. Los cristianos pertenecemos a lo imprevisto, somos del asombro, elegimos siempre lo posible frente a lo probable, y lo difícil frente a lo fácil. Como el general della Rovere, que Roberto Rossellini llevó al cine en 1959, ese genial impostor que, en el final de la Segunda Guerra Mundial, sabrá dar la vida por sus hermanos, pensamos que dificultad es el otro nombre del deber; sabemos que, ante cualquier incertidumbre, elegir la alternativa más compleja conduce siempre hacia la solución. Y no existen en nuestro vocabulario dos palabras que Jesús nunca pronunció: la primera es éxito; la segunda, fracaso.

Hace más de ocho décadas, en la obra que le dedicó al Pacto de San Sebastián, que hizo posible el nacimiento de la II República Española, Manuel Carrasco i Formiguera, líder de *Unió Democràtica de Catalunya*, fusilado por el franquismo durante la Guerra Civil, víctima de la violencia totalitaria, como

tantos cristiano-demócratas en nuestros países, reclamaba que “los pueblos sean libres, para sentirse todos más hermanados al objeto de hacer la obra magna y conjunta de la paz, del progreso, y de la fraternidad universal”. El mensaje de Carrasco i Formiguera conserva toda su vigencia. Hace casi exactamente medio siglo, el 21 de junio de 1963, en este mismo edificio venerable, en el Salón de sesiones del Senado, el senador Eduardo Frei Montalva recordaba al Papa Juan XXIII, tras su fallecimiento, y nos recordaba a todos, que “el mundo no tiene otra solución que la comunidad: la paz y la convivencia no tienen otro camino que la solidaridad, sin reservas. Lo que durante siglos pudo parecer especulación filosófica, es hoy hecho real y tangible, una nueva forma de la historia”.

¿Existe mejor forma de hacer posible la fraternidad por la que lucharon y murieron líderes cristianos como Carrasco i Formiguera, y Frei Montalva, que explicitar la esperanza y fraternidad que alumbraron su compromiso? No nos vale cualquier forma de amor. Queremos el amor que nos enseñó Cristo, un amor que se dirige a personas con nombre, rostro y corazón, un amor que es constante y es fiel. Albert Camus se quejaba hace ya más de medio siglo de que:

“Los hombres de Europa, abandonados a las sombras, se han apartado del punto fijo y radiante. Se olvidan del presente por el futuro, de los seres aprensados por el humo del poder de la miseria de los suburbios por una ciudad deslumbrante, de la justicia cotidiana por una verdadera tierra de promisión. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria, y llaman inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. Ya no creen en lo que es, en el mundo y en el hombre vivo; el secreto de Europa está en que ya no ama la vida”.

Nosotros creemos en el amor, porque creemos en la vida. Creemos que el amor es fecundo. Que el amor saber crear. Enrique Vila-Matas, gran escritor catalán, enumera sus debilidades, comenzando por su propia volubilidad, así como “la fragilidad de nuestro cuerpo, la abrumadora mezquindad que domina la vida social, la trágica soledad en la que en el fondo vivimos todos, los reveses de la amistad, la monotonía e insensibilidad que trae aparejada la costumbre de vivir”. Amar no basta si no sabemos por qué amamos. Y podemos recordar a Juan Ramón Jiménez en *Tiempo y espacio*:

“Cuando besamos a nuestra mujer en la boca besamos en ella la boca de Dios, todo el universo visible e invisible, y el amor es el único camino de la eternidad y de Dios. En realidad, yo creo que no hay otra eternidad que el amor, y si sentimos la muerte como un defecto es porque nos quedamos sin acción de amor, porque nuestra boca ya no puede ponerse en contacto voluntario y dinámico con la boca del mundo”.

Hace ahora treinta años apareció *Mirror moves*, el cuarto álbum de la banda británica de pop *Psychedelic Furs*, *Mirror moves*. La primera cara de mi viejo disco de vinilo comenzaba con una canción llamada *The ghost in you*. La canción la protagoniza un hombre que ignora las señales de circulación. Y que sabe que todos los periódicos no dicen la verdad hoy, porque la noticia del día, como él mismo recuerda, “es que me he enamorado de ti”.

Esa es y será, siempre, la noticia más importante para un cristiano. “Conocer y amar a otro ser humano -decía Evelyn Waugh en *Retorno a Brideshead*- es la raíz de toda sabiduría”. Cuando en plena Segunda Guerra Mundial Charles Ryder regresa en 1944 a la mansión de Brideshead que conoció en su juventud, se dirige a la bellísima capilla en la que rezaba su amigo Sebastián junto con su familia. Para su sorpresa, como hombre sin creencias religiosas, carente de fe o de meras ilusiones, descubre que en la capilla sigue ardiendo, en una lámpara de cobre de un diseño deplorable, una modesta llama. Entonces, se arrodilla y trata de componer una oración. Cuando abandona la capilla, se encuentra mucho más contento, tal y como le hace notar Hooper, su ayudante. Ryder acaba de descubrir que el amor, para el cristiano, es incomprensible sin la Presencia de Jesucristo, una presencia que se hace inequívoca cuando nos reunimos en su nombre. Por cierto: Presencia se escribe con “P”. Una gigantesca “P”.

DECIRLE LA VERDAD AL PODER

SERGIO MICCO AGUAYO

ABOGADO. MAGÍSTER EN CIENCIA POLÍTICA. DOCTOR EN FILOSOFÍA.

La veracidad y el no admitir a conciencia y de ninguna manera la mentira,
sino que odiarla y amar la verdad
Sócrates (La República 485 c)

1.- INTRODUCCIÓN: POLÍTICOS E INTELECTUALES

Se me ha pedido que comente a Enrique San Miguel. Recibí el texto hace unos días. Me asaltó una inquietud: ¿Cómo hacerlo respecto de un texto que tiene más de cincuenta y ocho citas de autores, novelas, poemas, películas, canciones, intelectuales, místicos y santos? ¡Además tenía más citas que mis escritos!. Entré en pánico. ¿Qué decir de su exhortación a favor de un pensamiento apasionado, una persistencia tan fuerte como flexible, una política centrada en la persona en comunidad y con una clara opción preferencial por los pobres en el nombre y por amor a Jesucristo?. Me devané los sesos pensando en qué decir. Hasta que encontré una pequeña grieta en el texto de Enrique, no en lo que sustantivamente expresa en él, sino que existencialmente afirma que no hace: “la política”. ¿Por qué? La explicación que Enrique da es que cierta vez un amigo le dijo que para hacer política se requiere seguir las tres “p”: partido, programa y plata. Cuando esto escuchó, Enrique tomó la decisión de no practicarla y decidió irse a la universidad. Y agrega muy decididamente: “Tomé el camino más fácil”. La actitud de Enrique no es rara entre los intelectuales. Me pregunto si acaso la actitud de Enrique nos lleve a la triste situación de tener pensamiento apasionado sin acción política o ésta sin aquél.

La decisión de Enrique es la de la inmensa mayoría de los académicos. La política aparece como actividad tan activa como irreflexiva, tan marcada por la lucha por el poder en que la fuerza y la mentira no faltan en ella y de manera superlativa. Más aún, Enrique dice que en la esfera pública debe el cristiano defender su verdad, la de Jesucristo. Porque, ¿si no lo hace?, ¿para qué se llama demócrata cristiano o socialcristiano? Y este es el otro problema, pues el político de una democracia liberal avanzada bien puede desconfiar de los que relevan

la “c” de cristianismo en política. Para esta visión serían unos intolerantes que quieren imponer su verdad, haciendo uso del monopolio de la regulación de la fuerza física estatal.

El senador Ignacio Walker, Presidente de la Democracia Cristiana chilena, ha dicho que ser cristianos en política consiste en dar testimonio profético de Jesucristo, ser minoría de choque que anuncia un mundo injusto, consuela a los pobres y anuncia un mundo de fraternidad. Esas palabras asustan a cualquier relativista cultural o un liberal de corte post moderno. Además, ¿existe la verdad? Si toda verdad es relativa al contexto social o cultural o, más pequeña aún, a mi verdad, la mía propia que es distinta a la tuya, el de acá y de allá. El tema es tema viejo, como la filosofía griega y la religión cristiana.

Quiero centrarme aquí, consciente que el relativismo globalizador de la macdonalización del mundo -el que afirma que todo tiene un precio y nada un valor-, se enfrenta a la antiglobalización de la “yihadización” del mundo, afirmando que su fe y cultura no se dejarán avasallar por los intereses y valores imperiales disfrazados de cosmopolitismo. Veremos que ambos, relativismo e integrista, son dos hermanos que se fortalecen el uno al otro. Lo central de mi mensaje será que hay verdades en la política y que debemos conciliar pensamiento con política, para que el pensamiento no sea impotente y la política ciega.

2.- NO HAY VERDAD

El intelectual debe saber decir su verdad, sobre todo al poder. Sin embargo, si lo es sinceramente, sabe que nunca poseerá una verdad absoluta o una certeza irrefutable. Es propio del hablar de los simples, no de los intelectuales, el saber decir “sí, sí; no, no” (Mt 5, 37).

La verdad del intelectual siempre parte con un “quizás”. Sócrates declaraba que nada sabía y muchos de sus diálogos terminaban sin conclusiones. No es raro que lo acusaran de “hacer más fuerte el argumento más débil y enseñar esas mismas cosas a otro” (Apología 19, b). Si no podía decirnos qué era la virtud, bien pudo la asamblea haber sacado la conclusión: la verdad sería lo que ella decidiera. Cuando Pilatos pregunta a Jesús -¿Qué es la verdad?-, no espera siquiera respuesta (Jn 18,38). Se dirige a la multitud en busca de la resolución del litigio. Para el jurista austriaco Hans Kelsen, Pilatos, al no saber qué era la verdad, procedió de modo consecuente al someter la decisión a la multitud. (Kelsen, p.3).

Hannah Arendt no desesperaba de esta condición del ser humano: la verdad se nos escapa de entre los dedos de la mano. Kant ya había demostrado que no puede haber una verdad absoluta entre los seres humanos, finitos y limitados como somos, pues la experiencia del mundo nos llega a través de categorías humanas (Arendt, 2001, p.37). Además, ella escribe que afirmar verdades de la razón, como son las filosóficas o teológicas, implica “un elemento de coacción” (Arendt, 1996, p. 252). El creer que se es dueño de una verdad obligatoria para todos, más allá del acuerdo racional, atentaría contra la libertad de recrear el mundo, la diversidad de la humanidad e incluso la amistad que reclama poner el amor por sobre la verdad (Arendt, 2010, pp. 38-41).

Sin embargo, Hannah Arendt afirmaba que las verdades de hecho, no las de la razón, insisto, pueden ser reconocidas a través de la ciencia. Por ello, una persona, quien no tendrá jamás la verdad absoluta, puede asegurar que tiene la razón (Arendt, 2010, p. 38). La verdad científica, los hechos, son siempre contingentes, pueden ser de un modo o del otro. Las verdades fácticas “nunca son obligatoriamente ciertas” (Arendt, 1996, p.14). Además, siempre son susceptibles de interpretación, pues se nos presentan como un caos de acontecimientos, los que deben ser separados y relatados de acuerdo a ciertos principios o criterios que siempre serán arbitrarios. Más aún, las verdades de hecho sólo pueden ser establecidas mediante testigos presenciales, que pueden mentir o estar equivocados, o mediante documentos escritos, registros audiovisuales y monumentos que pueden ser falsificados (Arendt, 1996, pp. 254-255).

Hannah Arendt constataba que la sociedad moderna tolera distintas opiniones en materia religiosa o filosófica, pero escasamente tolera verdades de hecho incómodas. No sólo secretos de Estado eran objeto de este encubrimiento, sino que verdades conocidas de todos, pero negadas por el poder político de turno, como la existencia de los campos de concentración bajo Hitler o Stalin.

La tarea del intelectual, hemos dicho, consiste en decirle la verdad al poder. Pero si hay un prejuicio bien establecido es que la verdad se lleva mal con el poder.

Sabemos que Platón justificó la mentira del gobernante y sus mitos, como los de las distintas clases de seres humanos, o del infierno, eran eficaces, aunque no fueran verdaderos (Platón, *La República*). Hobbes, sostenía que “tal verdad, no oponiéndose a ningún beneficio ni placer humano, es bienvenida por todos los hombres (...) (...)” (Arendt, 1996, p. 242) Pero, cuando se oponía al derecho de dominio o de los intereses de los poderosos, sería suprimida de raíz, quemando todos los libros que afirmen una incómoda verdad.

Finalmente, la política dice relación con la mantención y seguridad del cuerpo político. Por ende, la verdad podría ser sacrificada ante el poder, pues la preocupación por la existencia pacífica es anterior a cualquier virtud. No se crea que esto es propio de mentalidades autoritarias o de regímenes despóticos. La tragedia de las verdades, cuando entran en una esfera pública abierta, en democracia, es que se transforman en opinión. Quien afirma una verdad de hecho y quiere hacerla persuasiva en el campo de la política, deberá dedicar gran tiempo para demostrar que su verdad es la mejor para los intereses de un grupo y al identificarse con dichos intereses perderá imparcialidad, integridad e independencia, sus fuentes de poder. Particularmente, tenderá a ser menos persuasivo que el que miente y que maneja los hechos de la manera que más concuerden con el placer, expectativas e intereses de la audiencia. La mentira es utilizada por el tradicional psicofante, el impostor y el demagogo que finalmente dicen lo que la audiencia quiere escuchar. Tal desmesura llevó a la crisis final a la democracia ateniense y la república romana. Una decepcionada Hannah Arendt, al ver defraudadas sus esperanzas puestas sobre la república norteamericana, tras el escándalo por las publicaciones de los archivos del Pentágono, afirmó que la sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables (Arendt, 1973, p.12).

Hay razones históricas que han separado la verdad absoluta del poder político. Fue Jesús quien afirmó aquello de “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:21). La religión cristiana se separa de la política, la Iglesia del Estado, como no lo conocieron griegos, romanos ni judíos, aztecas, mayas ni incas, quienes hicieron coincidir la jerarquía del poder religioso con el político.

Maquiavelo nos enseñó que “un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son”. (Maquiavelo, p.83). La política se separaba de la ética. Tras el proceso a Galileo, la ciencia ve con recelo la mirada ética y religiosa. (Boghossian, pp.145-147). Además, su increíble avance se ha basado en que la teoría que hoy es cierta, mañana será falsificada y se generará una nueva tesis igual de provisoria que la anterior (Boghossian, pp.163-172).

Sumemos a todo lo dicho la creciente y positiva conciencia que las religiones y culturas de un mundo global no sólo son diversas sino que deben ser respetadas, superando así las guerras religiosas e ideológicas de los siglos pasados (Said, 2007, p.110-111). También las decepciones de los seres humanos con las religiones, revoluciones y nacionalismo han hecho que crecientemente seamos

subsumidos en una cultura más bien relativista (Rorty: 2009, p.19). Entre otras cosas por el “nihilismo alemán”, ese militarismo guerrero y conquistador que tanto combatió Hannah Arendt, el que quiso la nada, la destrucción de la civilización occidental que llegó a odiar por considerarla débil, amoral, sin noción de sacrificio, deber ni honor (Strauss: 263). La filosofía de la sospecha de Marx, Nietzsche, Freud, con la ayuda de Darwin, de tanto deconstruir, han terminado por que “todas las ideas metafísicas, éticas, religiosas y, finalmente políticas, resultaron sucesivamente desacreditadas” (Ferry: 31). Quizás así vivimos mejor, en forma más escéptica, tolerante y pacífica. Jamás debemos volver a decir aquello de “Que se salve la verdad, y que perezca el mundo” (Arendt, 1996, p. 240). Sin embargo, ¿qué costos pagamos cuando condenamos a la verdad a la impotencia política? Por lo pronto, la función de los intelectuales, aquellos de quienes hemos dicho que deben decírsela al poder. Pero hay otros costos mucho más graves.

3.- EL INTELLECTUAL ES VERAZ O NO ES INTELLECTUAL

Contra la primera apariencia, si olvidamos la importancia de la verdad, el pluralismo y la sociabilidad se ven amenazados. El relativismo extremo puede ser tan nocivo como el dogmatismo fundamentalista. Pues sólo si nos preocupa la verdad tendremos la disposición a escuchar todas las posiciones, suspender el juicio, evitar los prejuicios, tolerar las opiniones y valores que nos desagradan, ser curiosos, prestar atención a las evidencias y a los detalles (Lynch, p. 161). Peor aún, la misma sociabilidad se hace inviable si no creemos que exista algo así como las verdades de la razón y de los hechos. Pues sin ellas, ¿cómo distinguir lo verdadero de lo falso, lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo? La mentira se haría dueña y señora, pues miente quien afirma algo que cree es falso con la intención de engañar o confundir (Lynch, p.182) Ahora bien, la comunicación y cooperación humanas se basan justamente en que creemos que lo que dicen los demás es verdadero. Una sociedad de mentirosos profesionales no llega muy lejos. De hecho, la mentira sólo resulta beneficiosa cuando el otro, siendo sincero, queda bajo el dominio del mentiroso, quien ha ocultado lo que sabe y desnudado a su vecino. Por el contrario, lo que valoramos es la sinceridad, es decir, la disposición a decir lo que pensamos es verdadero sin ánimo de engañar (Lynch, p. 190)

En suma, como dijo Adorno, “No cabe la vida justa en una vida falsa” (Citado en Said, 2007, p. 77) En una casa así simplemente no se puede morar.

Si no creemos en la verdad, la comunicación se queda sin fundamento. Es el drama del relativismo simple, ese que cree que todo es relativo y que todos los asuntos especialmente concernientes a la filosofía, la teología, el arte y la política son cuestiones opinables. Parte mal una conversación, cayendo en abierta contradicción en los términos, quien afirma que todo es relativo y que toda moral es cosa subjetiva, pues está reclamando que aceptemos su dogma: que toda verdad y moral son relativas. (Boghossian, pp. 117-134). Más grave aún, cuando se sostiene lo anterior, que todo es opinable y que mis verdades son sólo para mí, en el fondo, lo que se está diciendo es “yo lo creo, tú no, así es que hablemos de otra cosa”. (Lynch, p.53).

Se trata de un verdadero tapón conversacional que hace imposible un debate sincero y abierto. Por último, “si la verdad es verdad-para-mí, y dado que lo que creo es verdadero (o evidentemente no lo creería), todo lo que creo, según esta teoría, es verdadero. Jamás cometo errores. ¡Qué práctico!” (Lynch, p.51). También puede ocurrir lo contrario, pues como estamos de todas formas obligados a convivir con los diferentes, a falta de una autoridad que resuelva la diversidad de valores, costumbres e intereses fuertemente opuestos, se termine generando la intolerancia y la agresividad que se observa hoy en el mundo (Said, 2007, p. 111). Decimos que cuestiones como las orientaciones sexuales, el inicio de la vida humana, las ideologías políticas o creencias religiosas son todas subjetivas, pero hay que ver cómo en esos debates las pasiones se exacerban y los puños se cierran.

La integridad de un intelectual está dada por su preocupación por la verdad en sí misma. Quienes no la busca persistentemente, defendiendo cualquier cosa, sin haberla sometido a la sana crítica y a la razón pública, terminan no creyendo en nada y faltando a su deber.

La integridad de un intelectual consiste en nunca terminar de buscar la verdad, formarse su propia y fundada opinión y en no dejarse llevar por la moda o lo que sea conveniente afirmar ante el poderoso (Lynch, p. 163). Un intelectual debe amar la verdad, por sobre la utilidad, pues hay creencias que son útiles, pero no son verdaderas y hay verdades que son inútiles o francamente dañinas, pero no por eso no son verdaderas. Puede serme útil que jamás pierdo una pelea, pues Atenea me hizo invencible; eso me da seguridad, pero no es cierto. Puede ser dañino saber que me moriré pronto de cáncer, pero no por eso es falso. Tampoco el intelectual puede sucumbir al afán de dominación, destruyendo la comunicación al transformar la dialéctica en simple arte de tener siempre la razón, demostrando que las razones propias son irrefutables, pues debe querer además que sean ciertas.

Si el lector quiere tener más claridad acerca de lo que digo, que aprenda de la dialéctica erística de Schopenhauer, ese arte de discutir de tal manera que se tenga siempre la razón tanto lícita como ilícitamente (Schopenhauer, p.45). Su última regla dice que si usted tiene la discusión perdida, insulte, ultraje y agrede groseramente a su adversario (Schopenhauer, p.83). Si no gana la discusión, a lo menos la empatata.

La verdad debe tener un fundamento que vaya más allá de las sociedades y de las culturas, incluso que las trascienda. En efecto, si el saber está determinado y coercitivamente impuesto por disciplinas intelectuales y políticas, manejadas por sistemas de poder que lo producen, comunican y sostienen, que dependen de una cultura determinada en un momento determinado, no hay lugar a la crítica social ni al avance moral. Pues si la verdad no es otra cosa que lo que pasa por verdad y si lo que pasa por la verdad es simplemente reflejo de sistemas de poder, entonces los poderosos siempre tienen la razón. Así, la desobediencia civil y la objeción de conciencia de un David Henry Thoreau no podría haber apelado a principios de una justicia constitucional superior a la legal, pues dicha justicia superior no existe (Arendt 1973, p. 65).

Martin Luther King, en su carta desde la cárcel de Birmingham, su verdadera tesis doctoral en teología, no habría podido recurrir a la concepción de justicia de San Agustín al reclamar que una ley injusta no era ley. Debió haber aceptado que el racismo del sur de los Estados Unidos de los años sesenta del siglo pasado era verdadero (King. p. 12).

Ese gran hindú, llamado Mahatma Gandhi, el que recordó Ignacio Walker acerca de su *satyagraha*, amor por la verdad, no habría podido decirle la verdad de la igualdad de los pueblos, pues en su época el colonialismo, el imperialismo y el racismo eran “la” verdad (Thoreau, Gandhi y Otros: 180-190).

Contra Nietzsche no hay ninguna inocencia en el devenir. El aceptar todo, esperando un poco menos, lamentándose un poco menos, amando un poco más la realidad que le tocó vivir puede ser el argumento que esgrime el verdugo respecto de su víctima (Ferry 2007, pp. 236-237).

Todo lo dicho no significa que la verdad sea absoluta o que podamos tener certezas irreductibles acerca de que la poseemos. La verdad que se opone a la libertad del otro y al pluralismo de las culturas se llama dogmatismo, sobre todo si queremos usar la fuerza para imponerla. Contra el dogmatismo, el intelectual tiene el deber de combatirlo (Said, 2007, p. 108). Del mismo modo, un intelectual íntegro jamás soportará la injusticia de ser benevolente con su propia cultura, sociedad o partido, implacable con los otros (Said, 2007, p. 113). Nada peor que gritar “Con mi patria, con razón o sin ella”. Pero para hacer posible estas

actitudes de justicia como respeto a los derechos del otro o como imparcialidad hay que tener un concepto fuerte de justicia, verdad e igualdad.

Es cierto que no tenemos verdades absolutas -para el creyente sólo Dios lo es-, pero eso no significa que no tengamos verdades objetivas, como por ejemplo, que ni usted ni yo poseemos todo el conocimiento del mundo. Hay verdades de hecho, pues podemos discutir mucho quién fue culpable de la Primera Guerra Mundial, pero es un hecho que Bélgica no invadió Alemania (Arendt, 1996, p. 251). Es una verdad de hecho, que le aconsejamos no someta a falsificación, que un balazo en el cráneo no le hará neurológicamente nada de bien. Además de no creer en la verdad y superioridad de la verdad, bondad y belleza ganaría simplemente el peor de los conservadurismos.

¿Si todo es falso y la justicia es siempre lo que le conviene al más fuerte, qué cambio querríamos hacer? (Walzer en Couzens, p. 77). Además, esto es históricamente falso. Hoy la libertad, la igualdad, la fraternidad, sociedades más democráticas, valoración de los derechos humanos, etc. demuestran que es posible que nos pongamos de acuerdo en torno a lo valioso (Hirschman).

Ahora bien, se podrá retrucar que lo que hoy pasan por verdades liberales y democráticas lo son porque nos pusimos de acuerdo en torno a ellas. No es que nos hayamos puesto de acuerdo porque eran previamente verdades. Eso es falso, pues es bastante obvio que los seres humanos nos podemos poner de acuerdo en torno al error o a la maldad, aún en democracia. Además, ¿en nombre de qué el acuerdo es mejor que la imposición violenta del Leviatán de turno? Respondemos que el acuerdo público, tras intensa y lo más extensa deliberación entre todos, respeta que cada uno tiene el mismo e igual derecho a emitir mi opinión y voto. Pero esta igual libertad ya supone coincidir en grandes verdades, que nunca han sido pacíficamente aceptadas por la humanidad.

Como ha dicho Michael Walzer, a propósito de quienes defienden la democracia como un procedimiento, “el mínimo procedimental resulta ser más que mínimo” (Walzer, 1996 p. 44). Libres e iguales, sin relaciones de subordinación, servidumbre o servilismo no forman parte de una “moralidad tenue” sino que bastante densa, a ratos liberal y socialdemócrata, “una forma abstraída y no muy lejana, de la cultura democrática contemporánea”. (Walzer, 1996, p. 45). A propósito de su teoría de la justicia, John Rawls ha reconocido abiertamente este punto. Sin este humanismo cívico que permite la autonomía y de no mediar el principio del autogobierno democrático, es difícil creer que intelectuales posmodernos o relativistas extremos hayan siquiera podido expresar sus ideas (Taylor en Couzens: 95-97).

Quizás el lector, a estas alturas del relato se encuentre completamente desbastado por este debate, que es propio de intelectuales que han perdido el sentido común que le da el contacto con los demás y con la realidad.

No podríamos reclamar que la cuestión no es tan compleja. Nos advertiría que quizás nunca logremos definir lo que es la verdad, qué es la justicia, la verdad o la libertad, pero eso no significa que no podamos identificarlas y luchar por ellas. Por cierto, ese tremendo y olvidado filósofo coincidiría con nuestro fiel lector. Pues cuando hay que actuar, no hay que enredarse hasta el hartazgo en certezas intelectuales. Por ello, en un teatro repleto de seguidores, José Ortega y Gasset sostuvo que “hay que decidir si se viene al mundo para hacer política o se viene para hacer definiciones” (Ortega y Gasset 1986, p.130).

Releo a Michael Walzer cuando cuenta que en 1989, mientras veía que veía, se le aparecieron muchedumbres marchando por las calles de Praga. Portaban pancartas que decían simplemente “Verdad” y otras “Justicia”. Hannah Arendt había visto lo mismo en la revolución húngara, en la que los que se rebelaron contra el comunismo lo hicieron en el nombre “exclusivamente de la Libertad y de la Verdad” (Arendt, 2007b, p. 92). ¿Qué quería decir con ello? ¿Hacían metafísica los rebeldes húngaros? Retomemos la lectura de Walzer, quien recuerda que sin estar para nada familiarizado con una cultura e historia que nunca tuvo, supo inmediatamente, como casi todo el mundo, lo que significaban esas pancartas; compartió sus valores y gustoso se hubiese sumado a la marcha (Walzer, 1996, pp. 33-34). La verdad no era la de Platón, Santo Tomás de Aquino o la de Michel Foucault. “Lo que los manifestantes querían oír era la verdad de labios de sus líderes políticos, ser capaces de creer en lo que leían en los periódicos, que no se les mintiera más” (Walzer, 1996, p. 34). La justicia no era la de Aristóteles, Hobbes o Rawls, era modestamente “terminar con las detenciones arbitrarias, una ley imparcial e igual, la abolición de privilegios y prerrogativas de la elite del partido, esto es, justicia elemental” (Walzer, 1996, p. 34). Para Walzer podemos llegar a mínimos morales compartidos, expresivos de moralidades densas. Así surgen “Mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la tortura, la opresión, la tiranía”. (Walzer, 1996, p. 42). Lo mismo ocurre entre las religiones, si quieren actuar con buena fe buscando este *ethos* mundial (Küng, 1995b, pp.78-85). No se trata de una moralidad neutral, sino que expresión de “algunos rasgos reiterados de la moralidades máximas o densas” (Walzer, 1996, p.42).

Un intelectual como Edward Said, nada sospechoso de ser un conservador partidario de un universalismo moral colonialista, ha dicho que el intelectual debe decirle la verdad al poder, entendiendo por tal algo tan sencillo como exi-

gir el respeto a los tratados internacionales que han establecido la vigencia de los derechos humanos, alzándose especialmente contra esos poderes implicados en guerras manifiestamente injustas, inmorales o programas de abierta discriminación, represión o crueldad colectiva (Said, 2007, p.116-117).

4.- CONCLUSIONES: QUE CADA UNO AFIRME HUMILDEMENTE SU VERDAD

Sócrates no era un escéptico ni un cínico. Eso era lo que decían de él sus adversarios, como Adimanto en La República, quien le reprocha que demostrando lo contrario que se había demostrado al principio, los que llegaban a adultos como filósofos se convertían, los más ellos, “en unos seres de extraña procedencia, para no decir malhechores, sin embargo, al tener experiencia de esta actividad que tú elogias, se convierten en seres inservibles para la ciudad” (La República: 487 c-d). En efecto, no nos podemos quedar con el Sócrates agnóstico, él declara saber nada en la Apología, olvidando el Sócrates que exhorta a construir una ciudad justa en la República o el Sócrates que afirma una ética de máximos en el Gorgias.

La ironía y las aporías de Sócrates eran para desnudar la prepotencia *-aladsonesia-* y el desprecio por la educación *-apaudesía-* de sus enemigos, en esa Atenas humillada y mercantilizada tras la Guerra del Peloponeso (Gastón Lasa, 1992, pp. 67). Su *apistía*, su duda metódica, es para denunciar los excesos de los que creen todo saberlo, no para despreciar la verdad (Gastón Lasa, 1992, pp. 275). Además, si quiere actuar como una partera, su *mayerítica* le exige esperar que sea su interrogado, no él, quien dé a luz la verdad. Ahí donde los patricios no alcanzan la verdad, sí puede llegar a ella un esclavo. Hombres y mujeres por igual están llamados a la alta educación de los guardianes de la polis (República, Libro V). Sus diálogos no son para destruir al adversario, como lo creían los seguidores de Zenón de Citum, ni para llegar al cinismo de Antístenes (Gastón Lasa, 1992, pp. 192 y 260). No se trata tampoco de despreciar la opinión, sino que de elevarla desde la ignorancia a las verdades, esas que los seres humanos podemos intersubjetivamente reconocer. No es todo, pero no es poco (Gastón Laza, 1992, pp. 218, 228). Como vimos, ya no hay *agnosis*. Surgen un nuevo conocimiento y una nueva *paideia* cívicas. En Sócrates hay verdades que se pueden alcanzar y por las cuales bien vale la pena vivir y morir.

La verdad de Jesús es distinta, más concreta y real si se quiere. Jesús fue un judío que creía en lo que la tradición de su pueblo sostenía (Garzón, pp125-149). En consecuencia, para él la verdad es *emeth*, y “emparentados de donde

viene nuestro amén” (Gutiérrez, pp. 119). La verdad es fidelidad, lealtad, firmeza y confianza en que la promesa que Dios ha hecho a su pueblo se cumplirá. La verdad de Jesús no es una experiencia intelectual, como se afirmaba en el Medioevo: la correspondencia entre lo que se dice y es, entre el concepto y la cosa.

Para la Biblia, la verdad trata de la relación entre promesa y cumplimiento (Gutiérrez, p.119). Para Jesús la verdad es manifestación de una promesa que se hace en la historia del pueblo judío y en Él carne e historia. La buena nueva de los Evangelios es que la promesa se ha manifestado y hecho realidad. Por eso Jesús dice ante Pilatos “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí”. (Juan 14, 6). La promesa hecha al profeta Isaías (Is 42, 1-7) se hace realidad en él (Lc 4, 16-19). El amor de Dios, así como se manifestó en el Éxodo, ahora se realiza en Jesús. En suma, la verdad de Jesús hace libre y libera a pobres, presos, pecadores de las cadenas del dolor, la enfermedad, maldad y la muerte. La cuestión central es atreverse a ser fieles con esta verdad. Hannah Arendt se rebelará contra Golda Meir, quien, como socialista, le dijo que no creía en Dios, sí en el pueblo judío (Young-Bruehl, p.423.). Pero para Arendt, judía como era, “la grandeza de este pueblo consistió una vez en que creía en Dios y creía en Él de tal manera que su confianza y su amor hacia Él era mayor que su temor” (Arendt, 2009, p.571).

Terminemos este largo desarrollo con la verdad de G.H. Lessing. Éste resumió magistralmente la cuestión, a propósito del deber de un ser humano que ama la verdad y se atreve a defenderla contra los poderes de este mundo: “Cada cual diga lo que considera verdad, ¡y la verdad misma esté encomendada a Dios!” (Arendt, 1996, p. 41). Sólo así, aportando a la acción su verdad, el intelectual ayudará a que surjan “una política de alta mar, de poderosa envergadura y larga travesía (...) la revelación de lo que con el Estado hay que hacer una nación” (Ortega y Gasset, 1986, p. 45).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1996a). Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona, España: Península.
- Arendt, H. (2009) Escritos judíos. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2010). Lo que quiero es comprender. Madrid: Trotta.
- Boghossian, Paul (2009) El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferry, Luc (2008) Familia y amor. Un alegato a favor de la vida privada. Madrid: Taurus.
- Gómez-Lasa, G. (1992). El expediente de Sócrates. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gutiérrez, G. (1990a).La verdad nos hará libres. Salamanca, España: Sígueme.
- Hirschman, A. (1991) La retórica de la intransigencia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1995b) Proyecto de una Ética Mundial. Madrid: Trotta.
- Lynch, Michael P. (2005) La importancia de la verdad para una cultura pública decente. Paidós: Barcelona.
- Said, E. (2007) Representaciones de un intelectual. Barcelona: Random House Mondadori
- Walzer, Michael (1988) La política de Michel Foucault. En: Couzens, David (compilador) Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walzer, M. (1993b). La compañía de los críticos. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walzer, M. (1993a) Interpretación y crítica social. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Walzer, M. (1996) Moralidad en el ámbito local e internacional. Madrid: Alianza Editorial
- Young-Bruehl, E. (1993). Hannah Arendt. Valencia, España: Ediciones Alfons el Magnánim-IVEI.

UN PRINCIPIO QUE ILUMINA Y QUE SOSTIENE. NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN Y COMPROMISO POLÍTICO

RODRIGO GUERRA LÓPEZ

DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA ACADEMIA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA EN EL PRINCIPADO DE LIECHTENSTEIN; MIEMBRO DE LA FUNDACIÓN RAFAEL PRECIADO HERNÁNDEZ; MIEMBRO DEL EQUIPO TEOLÓGICO DEL CELAM; MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA PRO VITA; MIEMBRO DEL CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ.

1.- INTRODUCCIÓN.

Tal vez uno de los signos más elocuentes del nuevo momento epocal que nos toca vivir consiste en el papel que desempeñan las palabras en el ejercicio de la acción política. Para nadie es desconocido el “poder de la palabra”. Hace años, en 1989, cuando Vaclav Havel recibía el premio otorgado por la Asociación de los Libreros alemanes, decía:

*“El poder de la palabra no es unívoco y claro. (...) Junto a la electrizante palabra que toca a la sociedad con su libertad y su verdad existe, al mismo tiempo, la palabra que hipnotiza, que burla, que enfurece: la palabra engañadora, peligrosa, mortal. La palabra-espada”*⁸.

Trece años después, y como continuando esta reflexión, decía Havel en Miami:

*“Nuestro mundo, en su conjunto, no se encuentra en buen estado y avanza por un derrotero muy ambiguo. Empero, esto no quiere decir que tengamos el derecho de abandonar la libre y culta reflexión y reemplazarla por un conjunto de utópicas frases hechas. Con ello no mejoraríamos el mundo, sino que seguiríamos empeorándolo. Significa, por el contrario, que debemos hacer más por nuestra propia libertad y por la de los demás”*⁹.

Reflexiones como éstas nos invitan a pensar de inmediato en la capacidad que las palabras poseen para ampliar los anhelos de libertad del corazón, y si-

⁸ V. HAVEL, “La palabra, las palabras, el poder”, en *Derecho y Humanidades*, Universidad de Chile, Vol. 1, Primer semestre, 1992, p. 186.

⁹ Discurso de VÁCLAV HAVEL, Presidente de la República Checa en la Universidad Internacional de la Florida, en Miami, 23 de septiembre de 2002.

multáneamente, para advertir el riesgo de que las palabras también pueden aprisionarlo y someterlo dentro de los límites de lo meramente “dicho”. La palabra puede ser *ícono* de la realidad, puede transportarnos al universo de lo verdadero. Pero también la palabra puede ser *ídolo* y remitirse a sí misma ignorando su auténtico contenido. Este “remitirse a sí misma” no es la vocación auténtica de las palabras. Toda palabra está orientada a comunicar el significado que porta. Sin embargo, en algunos usos de las palabras, estas sufren un vaciamiento y quedan sólo como meros esquemas formales. Así, la pura “cubierta externa” de las palabras genera en ocasiones un sucedáneo de realidad. Una ficción en la que la “palabrería” sustituye la riqueza y belleza del mundo sobre el que tenemos que hablar.

Esta pequeñísima reflexión nos parece pertinente al momento de hacer una breve meditación sobre la centralidad de la persona en la acción política contemporánea. Particularmente los partidos de inspiración demócrata cristiana utilizan en grandes dosis palabras que forman parte del cuerpo doctrinal de la Doctrina social de la Iglesia y de la filosofía social cristiana. Palabras grandes, llenas de historia. Palabras que configuran ideales y por las cuales algunos han dado su vida. Palabras épicas, involucradas en grandes gestas. Palabras que forman parte de las herramientas utilizadas en las batallas culturales de nuestro tiempo. Palabras que significan, algunas de ellas, lo más importante de la vida.

Precisamente en este universo se encuentra el uso de la palabra “persona” o “persona humana”. El humanismo que inspira a los partidos demócrata-cristianos y a muchos partidos de “centro” posee un carácter “personalista”, es decir, una referencia principalísima a la realidad de la persona y no sólo a sus funciones sociales o a sus rendimientos políticos.

Sin embargo, ¿cómo podemos colocar en la propia vida y en la vida de nuestras instituciones políticas la realidad de las personas? ¿Cómo podemos ayudarnos para que la palabra “persona” no sea una mera herramienta retórica para decorar discursos? ¿Cómo evitar que el verdadero contenido de la “persona” se disuelva en un océano de “palabrería”, es decir, de esa retórica infinita que caracteriza a algunos “profesionales de la política”?

Dicho de otro modo: ¿basta con hablar con cierta frecuencia sobre la persona para realmente serle fiel a ella?

A continuación arriesgamos una hipótesis: la norma personalista de la acción precisamente nos puede ayudar a generar una gramática elemental que ofrezca un marco normativo de tipo moral a través del cual no sólo orientemos el ejercicio de nuestra libertad sino que adquirimos una categoría heurística que nos permite descubrir ámbitos de la realidad antes ocultos. Esta norma nos

invita a una nueva sensibilidad, a un camino educativo que puede ayudarnos a mirar más y mejor la realidad que aparentemente conocemos, pero que continuamente nos rebasa, mostrando así la amplitud de su contenido y lo imprevisible de su estructura profunda.

2.- LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DE UNA ANTROPOLOGÍA NORMATIVA.

Es característico de la Doctrina Social de la Iglesia y de los partidos demócrata cristianos sostener que el principio y fin de todo dinamismo social es la persona humana. Esta afirmación posee diversos supuestos que no debemos ignorar. Y tal vez uno de los más importantes es precisamente que la persona humana merece ser reconocida así porque su consistencia ontológica profunda no se explica más que reconociéndola como un sujeto sustentable por sí mismo.

¿Qué quiere decir esto? Que la noción de persona realmente se distingue de la noción de individuo. ¡No es un mero cambio verbal el que se opera cuando se habla sobre la persona humana! La palabra “individuo” nos refiere a un cierto tipo de unidad, la unidad de cada cosa consigo misma: “este árbol es un individuo”, “este perro es un individuo”. Sin embargo, esta unidad consigo mismo se encuentra como cerrada sobre sí, debido a la ausencia del espíritu. Las personas humanas poseemos individualidad, pero no nos agotamos en ella. En cada uno de nosotros hay algo más que lo que hallamos en el árbol o en el perro. Poseemos un tipo de apertura hacia los otros que nos permite no sólo captar ciertos aspectos exteriores sino penetrar en cierto grado en la intimidad del otro y actuar conforme a lo que descubramos en él. Poseemos una singular manera de existir en relación junto con los demás sin la cual la vida misma sería inexplicable. Somos un sujeto individual y al mismo tiempo somos un sujeto relacional.

Fácilmente alguien puede objetar que todos los individuos poseen múltiples relaciones con su entorno y hasta con su fundamento. Esta objeción es verdadera, pero no logra advertir que el tipo de relaciones que la persona humana realiza son irreductibles a las relaciones que pueden existir entre dos seres no-personales.

En efecto, la apertura que nos da la inteligencia y la capacidad de abrazar que nos ofrece la voluntad nos permiten reconocer al otro como un bien y, de este modo, actuar de una manera novísima desafiando -por decirlo así- las leyes del rígido determinismo. ¡La novedad que introducen en el universo las capacidades espirituales que poseemos las personas es extraordinaria! Tal vez estamos tan acostumbrados a vivir y a convivir con nuestro espíritu, que fácilmente lo

consideramos una fuerza más del cosmos y no una realidad sui géneris, como de hecho lo es.

Maravillarse por la capacidad de un niño al momento de aprender sus primeras palabras -y con ellas, sus significados- o quedar azorado ante el misterio de la libertad -por ejemplo al momento en que una persona nos acepta para siempre en un acto de amor- es descubrir la grandeza de la persona humana y lo diversa que resulta respecto de la más evolucionada de las criaturas no-personales.

De hecho, si la inteligencia humana nos puede maravillar, la existencia de la libertad nos debería de invitar a un particular estupor y a una particular reverencia.

¿Por qué decimos esto? Porque cada persona a través de su libertad se nos revela como un ser capaz de ponerse a sí mismo los fines de su acción, es decir, la persona al autodeterminarse se manifiesta, se exhibe, como verdadero fin y no como medio. Es fácil decir esto y pasar desapercibida toda su hondura.

No son nuestros actos libres los que nos constituyen como personas. Es nuestra condición de personas la que se revela a través de nuestros actos libres. Todas las filosofías de la libertad encuentran en esta evidencia su adecuado fundamento antropológico. La libertad es un signo, un índice, del altísimo valor que posee cada ser humano.

Para Karol Wojtyła como filósofo es imposible explicar la capacidad de auto-finalización de la persona si esta no es propiamente un fin¹⁰. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es “digna”, es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: *Persona est affirmanda propter seipsam!*. ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio!. Este imperativo moral ya había sido descubierto por Karol Wojtyła al leer críticamente la filosofía moral kantiana en sus años como profesor universitario. Él le denominaba *la norma personalista de la acción*¹¹.

Es curioso que justamente una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser -según algunos de sus objetores- una recaída neo-tomista sea precisamente el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. Nos referimos a la Encíclica *Veritatis splendor*. En ella, el fundamento de la moral no es un

¹⁰ Cf. K. WOJTYLA, *Love and Responsibility*, Ignatius Press, San Francisco 1993, p.p. 26-27.

¹¹ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002; Idem, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2003.

cierto código heterónomo, una exposición teórica de “valores” o una suerte de ideal de decencia preconcebido. El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con la presencia de una persona. Precisamente el amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús, intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que:

“Es a la luz de la dignidad de la persona humana – que debe afirmarse por sí misma – como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio”¹².

¿Por qué es importante destacar esto? ¿Realmente representa una novedad? Desde nuestro punto de vista el sostener que la persona es fin y no medio nos permite descubrir la *dimensión normativa de la antropología*. El uso puramente retórico de la noción de persona se descubre en su mentira precisamente en este punto. Por ejemplo, en el proceso de diseño de políticas públicas la noción de persona *impone obligaciones prácticas específicas*. Así, un modelo económico no puede ser calificado de “humanista” si no permite que la normatividad que brota de la persona irrumpa como un factor regulador superior a las leyes del mercado. Que esto no es una imposición heterónoma sino que la propia dinámica económica lo puede descubrir en su interior, es algo que también Juan Pablo II ha destacado con especial énfasis¹³. El mercado no es un ente subsistente, no es un mecanismo autolegitimado. El mercado sólo encuentra su sentido en el contexto que le ofrece la persona, su dignidad y sus derechos inalienables.

3.- EL MERCADO AL SERVICIO DE UNA ECONOMÍA SOCIAL

Miremos cómo la norma personalista de la acción es más que un mero principio formal. Miremos cómo realmente nos permite comprender mejor algunas cosas. Pongamos un ejemplo que espero sea interesante. La persona entendida como fin, como sujeto con dignidad, permite una lectura analítica y diferenciada de las economías de mercado. La Encíclica *Centesimus annus* ya ha indicado los

¹² JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 48.

¹³ Cf. JUAN PABLO II, *Laborem excercens*.

criterios básicos para comprender el aporte positivo del mercado y sus eventuales riesgos. A la luz de estos criterios, los obispos mexicanos¹⁴, y posteriormente los obispos latinoamericanos en un documento de gran visión social y pastoral¹⁵, han precisado un aporte que en resumen coloca a lo social como dinamismo sustantivo de un modelo de desarrollo y al mercado como el factor adjetivo.

Las políticas económicas neoliberales atribuyen un papel central y casi reductor a la dinámica del mercado. Desde el punto de vista de las exigencias de la dignidad humana, un modelo económico así es del todo inadecuado para los partidos demócrata cristianos. La Doctrina Social de la Iglesia y la norma personalista de la acción no reprueban la economía de mercado, pero exigen el respeto a la dignidad y libertad de la persona humana, a la primacía del trabajo sobre el capital y al destino universal de los bienes que enmarca en su dimensión justa el legítimo derecho a la propiedad privada. Por estas razones podemos decir que:

“Un modelo que sostenga de manera explícita o implícita al mercado como dinamismo central del desarrollo de un país o de un conjunto de países es: a) Irreal, debido a que el mercado no corrige por sí mismo las grandes e inequitativas concentraciones de riqueza que él mismo fomenta; b) Inestable, porque cultiva la volatilidad de los capitales haciendo sumamente vulnerables a millones de personas; c) Inmoral, ya que genera de modo sistemático exclusión y pobreza, atentando así contra los derechos de la persona y contra el bien común. Las economías centralmente planificadas fracasaron estrepitosamente tanto por su falta de efectividad como por su deficiente antropología. Por ello, es necesario también evitar estos dos errores en las nuevas economías de mercado que, colocando como criterio fundamental la lógica del intercambio, vulneran gravemente dimensiones de la persona humana que se encuentran regidas por otro tipo de criterios entre los cuales se hallan los relacionados con la solidaridad y la gratuidad para con los más débiles”¹⁶.

En Latinoamérica, la mentalidad neoliberal se encuentra profundamente arraigada en los sectores que privilegian, como criterio para el desarrollo, los resultados económicos generales por encima de los bienes que necesitan las familias concretas¹⁷. Es profundamente contrario a una auténtica posición huma-

¹⁴ Cf. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, CEM, México 2000, Tercera Parte, sección II.

¹⁵ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*, Documentos CELAM, Bogotá 2003, n.n. 337-346.

¹⁶ *Ibidem*, n. 341.

¹⁷ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Hacia una «perspectiva de familia»*, Universidad Panamericana, México 2004.

nista aceptar con resignación la imposibilidad práctica de crear una economía de mercado auténticamente alternativa, como si lo único que pudiera hacerse fuera un esfuerzo compensatorio por vía de la política social. Mientras la política social de los Estados siga visualizándose de manera subordinada a la política económica, los más pobres continuarán pagando con dolor el costo de nuestra irresponsabilidad.

4.- LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Otra aplicación práctica de la norma personalista de la acción es el modo cómo nos permite reconsiderar la irrupción de los pobres, como dimensión constitutiva de cualquier acción política responsable. Durante muchos años la “opción preferencial por los pobres”, fue interpretada en algunos sectores como una característica de ciertos tipos de consagración religiosa o como consigna facciosa de determinadas corrientes de la “teología de la liberación”, de inspiración marxista.

Es realmente asombroso constatar cómo la mera expresión de “opción preferencial por los pobres” en ciertos ambientes aún genera suspicacias de manera casi automática, como si fuera un principio exclusivo de grupos radicalizados o de coqueteos neopopulistas. Esto se explica sin demasiados problemas cuando constatamos que existen diversas modalidades de compromiso social cristiano que, con cierto grado de inconciencia, se han tornado en factores de legitimación del neoliberalismo o al menos de los valores consagrados por el estándar de vida pequeño-burgués (la pura vitalidad, el éxito y el poder, entre otros). Que los cristianos nos ocupemos de los marginados, calmando su resentimiento por la exclusión que sufren, pareciera ser útil y positivo para la mentalidad neoliberal. Pero que se ponga en cuestión el sistema de producción de los valores sancionados por el mercado, pretendiendo reformarlos desde el punto de vista del conjunto de evidencias y exigencias constitutivas de la naturaleza del hombre, esto, en cambio, no se admite¹⁸.

Para Juan Pablo II, la “opción preferencial por los pobres” no es sólo un ideal de vida para los consagrados o un principio de la Iglesia latinoamericana que habría que tolerar con cierto cuidado. La “opción preferencial por los pobres” es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La fe que no pasa

¹⁸ Para un desarrollo filosófico de esta cuestión véase: A. DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1987; R. BUTTIGLIONE, *Qualche riflessione sulla situazione attuale della morale cristiana*, en *Communio* (ed. It.), n. 34, 1977.

por la constatación de la “presencia real” de Jesucristo en los más pobres¹⁹ se encuentra como deformada y se traduce en consecuencias sumamente graves tanto a nivel del estilo de vida personal como de la comprensión del orden social²⁰. El humanismo político propio de los partidos demócrata cristianos tiene en este elemento un factor esencial de fidelidad a su identidad profunda, de legitimación auténtica desde una perspectiva moral y de elemento esencial para construir, en términos prácticos, una propuesta política auténticamente creíble.

La “opción preferencial por los pobres” es simultáneamente un principio permanente, un criterio de juicio y una directriz de acción. Evidentemente, concebir así esta cuestión implica tratar y valorar a las personas por lo que son, especialmente a quienes son los últimos en la historia y evitar todo gesto que privilegie la valoración de las personas en función de un criterio de poder.

Cuando en un partido demócrata cristiano permitimos con complacencia el predominio de la apariencia, de las poses de poder y de la petulancia de las “grandes figuras”, colocamos las bases para que nuestro discurso humanista sea imposible de creer en la práctica. En este sentido, los partidos demócrata cristianos están llamados a ser una casa común en la que todos, especialmente los más sencillos, pobres y marginados, puedan encontrar acogida en sus reclamos, en sus necesidades, y sobre todo, en sus personas.

5.- LA SUBJETIVIDAD SOCIAL

Una de las categorías más importantes que Juan Pablo II ha incorporado a la DSI, y que está fuertemente orientada por la consideración de la persona como fin, es la referente a la “subjetividad social”²¹. Esta noción quiere afirmar, esencialmente, que la persona participa su subjetividad a la sociedad cuando es y actúa junto con otros. Los “sujetos sociales” no son, pues, una mera aglome-

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*, n. 12.

²⁰ Tal vez el lugar en el que de manera más incisiva Juan Pablo II ha señalado la centralidad que para todos los cristianos debe ocupar este tema, se encuentra en los números 49 y 50 del documento que es como su testamento espiritual: *Novo millennio ineunte*. En este texto el Papa afirma que los textos de la Sagrada Escritura que nos recuerdan la preferencia de Jesucristo por los más pobres, y el modo como El está presente en ellos de un modo misterioso pero real, constituyen una página de Cristología y no un mero exhorto a la caridad (n. 49.) De este modo, podemos afirmar con seguridad que la opción por los pobres es una dimensión constitutiva de la fe en Jesucristo. Esto posee una importancia fundamental ya que precisamente: “Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (Ibidem).

²¹ Véase, por ejemplo: JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 13.

ración de personas, sino el espacio que se forma cuando las personas actuamos de manera solidaria en función del bien común.

No es posible reformar a la sociedad, al Estado o al mercado con la mera toma de las estructuras. El capítulo V de la Encíclica *Centesimus annus*, justamente está dedicado a explicar que el trabajo debe ser permanentemente cultural y no sólo estructural, es decir, debe buscar incidencia en los estilos de vida, en los modos de acción, con vistas a que la ciudadanía asuma el protagonismo que le corresponde. Toda la idea de la democracia participativa es entonces dinamizada por un método de acción sociopolítica, consistente en crear comunidades solidarias desde las cuales la cultura ambiente pueda afirmar un modo diverso de ser. Esta es la manera como la DSI urge a la formación de ciudadanía.

Los partidos políticos tienen una enorme responsabilidad en este proceso. Tanto a nivel de su operación cotidiana, que debe poseer una dimensión educativa permanente, como en el orden de las iniciativas conducentes a hacer que sea la sociedad real la que participe y sea tomada en cuenta al momento de las grandes decisiones. *Un régimen partidocrático no es democrático*. Los partidos y sus miembros en los diversos poderes que configuran al Estado deben poseer una dinámica natural que aliente la interacción con la sociedad y la conformación de organismos ciudadanos que brinden posibilidad real de participación. No basta la elección popular para hacer eficiente la representación popular. En este terreno, tenemos que ser sumamente creativos y ambiciosos. La situación en muchos países de América Latina no nos permite prescindir de una más profunda y permanente interacción entre la pluriforme subjetividad social y los esfuerzos por reformar al Estado.

6.- SOBERANÍA CULTURAL DE LA NACIÓN

La persona es un sujeto cultural. Y por serlo es un sujeto político. Si todo ser humano está por naturaleza ordenado a la vida en común y a preocuparse por la cosa pública lo hace porque de esta manera colabora a ser más, a crecer en humanidad, a crear las condiciones para que la vida esté a la altura de las exigencias de la dignidad. Una consecuencia de esta perspectiva típicamente personalista es la siguiente: la soberanía cultural de la nación tiene primacía sobre la soberanía política del Estado. Esta tesis es esencial para comprender por qué la DSI defiende con tanta insistencia los derechos de los pueblos y de

sus culturas²². El Estado no es la Nación. La Nación es una realidad cultural que une al pueblo a través de su historia, valores, tradiciones y creencias. El Estado debe estar al servicio de la Nación. De hecho, casi cualquier definición de “bien común”, al contrastarse con la cultura, adquiere contenido concreto. Por ello, un Estado que opta por construir un “proyecto de Nación” corre el riesgo de inventar al pueblo al que pretende servir. El Estado tiene que definir un “proyecto al servicio de la Nación”, es decir, el factor clave de legitimación en el ejercicio del gobierno es el servir al pueblo real que se encuentra inscrito en un entramado cultural particular. Si no se “lee” al pueblo desde una óptica cultural, los planes y proyectos del Estado resultan impostaciones artificiosas que rápidamente se desgastan. La diversidad cultural al interior de una Nación no es una anomalía, al contrario, es el signo de que lo humano puede realizarse a través de gestos expresivos diversos. Toda esta diversidad puede constituir una única Nación, en la medida en que los factores de identidad común se preservan a través de las diferencias.

Cuando un Estado en nombre de su proyecto de Nación ignora programáticamente la identidad profunda del pueblo lastima el entramado cualitativo que le da consistencia a la subjetividad social. En vez de ciudadanos genera súbditos retrasándose así cualquier proceso de reforma profunda.

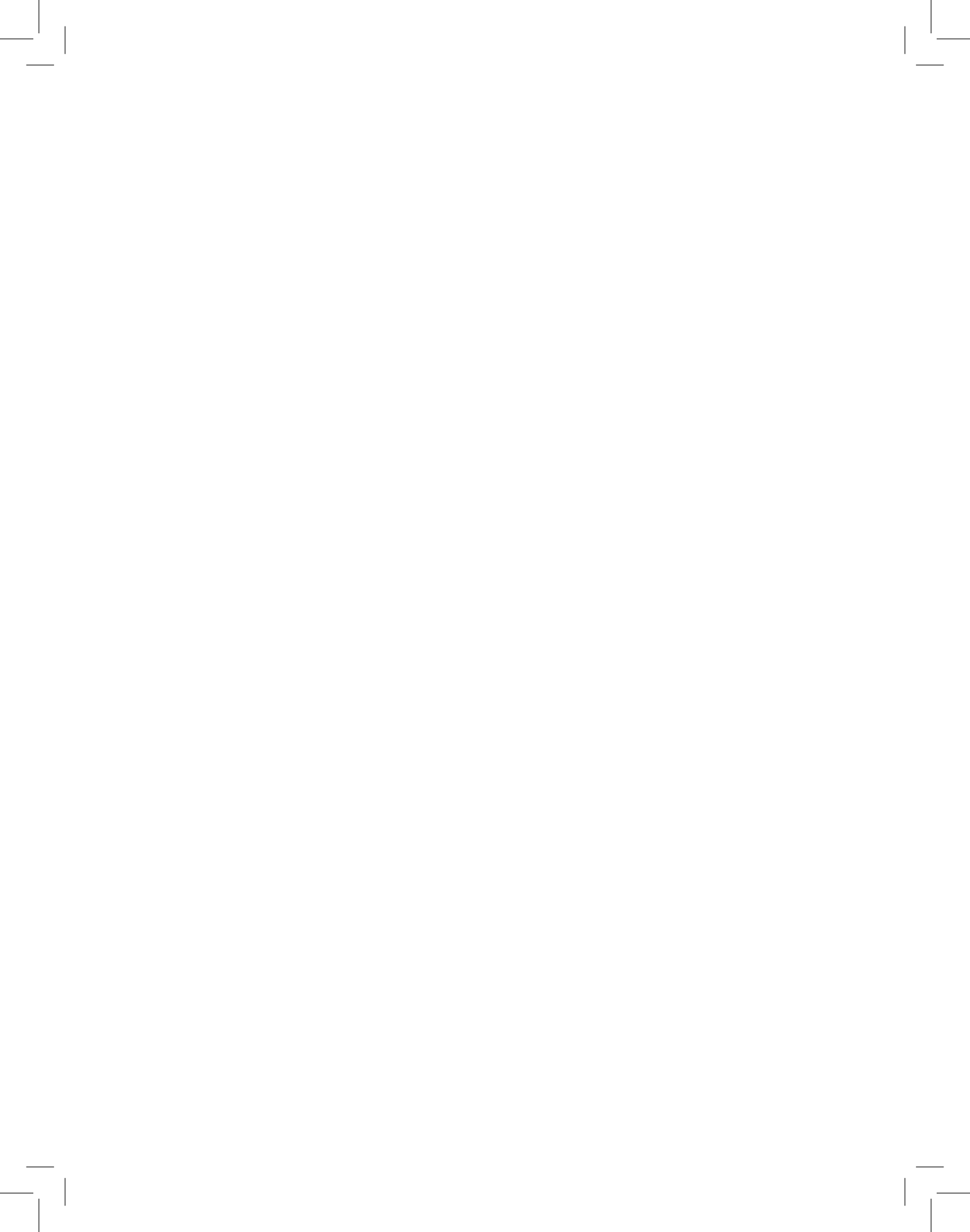
Las reformas profundas, bajo esta perspectiva, no son entonces puramente estructurales -con todo y la importancia obvia que ellas revisten- sino son también culturales. Para activarlas es preciso crear instituciones públicas y privadas que alienten una visión humanista y nacional más integral y menos instrumentalizada por las ideologías que identifican al Estado con la Nación. Para ponerlas en práctica es necesario atender con cuidado aspectos que desde otras ópticas son dejados de lado como elementos secundarios. Un ejemplo siempre elocuente a este respecto es el amplio tema de las relaciones de las iglesias con el Estado y la vigencia auténtica del derecho a la libertad religiosa. El fenómeno religioso ordinariamente se encuentra a la base de las culturas. Cuando no se atiende con el debido esmero, tarde o temprano se deteriora el núcleo cultural que da viabilidad política a otras iniciativas²³.

²² JUAN PABLO II, *Los derechos de las naciones. Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), en PAULO VI-JUAN PABLO II, *Mensaje a las naciones. Discursos ante la Asamblea de las Naciones Unidas*, Ediciones Paulinas, México 1996, p.p. 45-58.

²³ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Censurar a los obispos*, en *Bien común. Publicación mensual de la Fundación Rafael Preciado Hernández A.C.*, Año 9, n. 107, noviembre 2003; Idem, *Hacia un Estado de libertad religiosa*, en *Cuestión social*, Año 10, n. 1, enero-marzo 2002; Idem, *Identidad nacional y laicidad estatal*, en *NEXOS*, n. 284, agosto de 2001.

7.- A MODO DE CONCLUSIÓN: LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO

En muchos otros espacios y ambientes se puede manifestar la centralidad de la persona humana en la vida política. Hacer elencos exhaustivos de esta manifestación sería imposible. Tal vez lo más importante es comprender que, además de la declaración retórica, es preciso el *reconocimiento práctico* de la presencia de la persona como sujeto con dignidad. Dicho de otra manera, convivir con personas y ¡tomar en serio la propia vida!, nunca es axiológicamente neutro. Reconocer a una persona como persona significa siempre un desafío para nuestra libertad y una invitación para una toma de postura práctica (no meramente teórica o retórica). El encuentro con la persona es siempre un evento moral, es el descubrimiento de un valor y de una obligación. Transformar esta experiencia en un camino educativo para la razón y el corazón es lo que despierta eventualmente la creatividad para la renovación de la vida social y para la introducción de verdadera novedad en la acción política.



LA NORMA PERSONALISTA DE LA ACCIÓN: MÁS ALLÁ DEL CONTROL JERÁRQUICO Y DEL MERCADO AUTORREGULADO.

RICARDO MELLADO LABBÉ.

SOCIÓLOGO, UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO. PASANTE CED.

Si queremos reflexionar sobre la política desde el personalismo, debemos asumir un supuesto fundamental de éste último: el hombre es esencialmente individual y social. ¿Qué quiere decir esta afirmación ‘dual’ sobre nuestra naturaleza? En primer lugar, somos sujetos individuales en tanto somos distintos a otros. Ya sea genéticamente; con respecto a nuestro fenotipo (nuestros caracteres físicos adquiridos genéticamente y la adaptación de nuestro genotipo en el medio ambiente en el que nos tocó vivir); y, por último, somos distintos en tanto que a cada uno de nosotros nos toca vivir historias asociadas a nuestro entorno inmediato (cultura nacional, valores familiares, tipo de educación, etcétera)²⁴. Nuestras trayectorias están definidas en gran medida por nuestra comunidad de origen.

Pero, además, somos seres sociales, al mismo tiempo que individuales. Nuestra condición social radica en que no podemos existir si no en sociedad: adquirimos conciencia de nosotros como personas individuales a partir del encuentro con un ‘otro(s)’ distinto a mí. Pero no solamente comprendemos nuestra unicidad a partir de nuestra comprensión de que hay otros distintos a mí: nuestra dimensión social alude al hecho de que nosotros aprendemos nuestras habilidades sociales a partir del encuentro con la sociedad. En efecto, observando, estudiando e imitando adquirimos conocimientos sobre cómo operar en nuestro entorno a través de los múltiples roles sociales que necesitamos para adaptarnos efectivamente. Por lo tanto somos individuos y también sociedad. No hay persona sin sociedad, ni tampoco sociedad sin individuo.

²⁴ Sols Lucia, José. Cinco Lecciones de Pensamiento Social Cristiano. Editorial Trotta. Madrid. 2013.

Es por eso que el personalismo comunitario tiene por “enemigos”, usando un concepto del filósofo Carlos Díaz²⁵, por un lado al egocentrismo y, por el otro, al colectivismo. Es decir, la filosofía de la persona niega en primer lugar que podamos prescindir del “otro” (instrumentalizándolo para lograr nuestros propios fines o simple y llanamente negando su existencia, evitando cooperar con él); y en segundo lugar niega, a su vez, “*el democratismo*”²⁶, que se opone al principio de la libertad y la singularidad, reflejado en aquellas filosofías que hacen abstracción del hombre de carne y hueso (su trayectoria, sus vivencias), sumergiéndolo en la impersonalidad del colectivo.

Ahora bien, nuestra tarea acá es dilucidar qué significado le deberíamos otorgar a la acción política de modo que sea lo más fiel posible a este supuesto antropológico fundamental que acabamos de aludir, esto es, de la doble dimensión de la persona como ser social e individual. El modo será el siguiente: haremos un breve y simplificado repaso histórico de los últimos cincuenta años de vida política que nos permitirá observar la evolución del rol que la esfera política tuvo en la construcción de proyectos colectivos.

No es azaroso que hayamos elegido la década de los sesenta como punto de partida para el ejercicio que queremos hacer. Es que precisamente es esta década el período histórico más convulsionado, en términos políticos y sociales, de la segunda mitad del siglo XX, en el cual la política adquirió un prestigio sin igual. Brotaban vientos de cambio y esperanza sin fin. Fue la época de la Revolución Cubana, en 1959; La primavera de Praga, en 1967; el Mayo Francés, en 1968 y los movimientos contraculturales de distinto signo en países de desarrollo avanzado. Generaciones enteras de jóvenes, adultos, políticos, profesionales e intelectuales militaron -en el amplio sentido de la palabra- en pos de derribar las murallas opresivas que el capitalismo había creado para mantener cautivas a la gran mayoría de las personas, en un estado de permanente pobreza, tanto material como espiritual.

Como decíamos anteriormente, es en esta época donde la esfera política adquiere un privilegio especial, debido a que rol como principal vehículo para llevar a cabo los sueños de una sociedad más justa. En efecto, en aquella época se radicalizó la idea tradicional de la política como el espacio a través del cual el conflicto social se enfrenta y se resuelve en aras del bienestar general, concibiéndola como la llave maestra para conformar una sociedad sin privilegios. Desde esta cúspide, se pensaba, podíamos orientar a discreción las distintas esferas de

²⁵ Díaz, Carlos. ¿Qué es el Personalismo Comunitario?. Colección Persona. Salamanca. 2010.

²⁶ Ibid, pág. 23.

la sociedad (la economía, la educación, la justicia, el arte) para así generar el bienestar necesario para la población.

Es el tiempo de las planificaciones globales. A través de la política se iría conformando un “Estado Inteligente” que regularía todas las dimensiones de la sociedad. Desde una versión más moderada de acción estatal (la socialdemocracia), hasta la completa intervención del Estado (la Rusia soviética y sus planes quinquenales), se dirigía a la sociedad, y por sobre todo, a la economía. La voluntad de control de esta última se hizo especialmente codiciada en las formas de intervención estatal más extremas: lo que se producía, la cantidad, la calidad; como se distribuía, etcétera.

Podemos afirmar, concluyendo el punto anterior, que la sociedad se construía -por supuesto, con la ayuda de los ‘expertos’ depositarios de un saber absoluto que sabían leer la complejidad social y el devenir histórico- “desde arriba” hacia “abajo”. Desde el Estado hacia la sociedad civil.

Esta concepción privilegiada de la política acentuó de sobremanera la dimensión social de la persona antes que la individual. Y no podía ser de otra forma, pues la política moderna es una actividad de masas, donde la voluntad general (que era la llamada a liderar con éxito el valle de lágrimas que supone nuestra condición malograda y tocar así el “cielo con las manos”) era quien tenía la última palabra sobre lo que era deseable construir y destruir en pos del ideal ilustrado emancipador. Es fundamentalmente por ello que el “sujeto colectivo” tuviese en esta época preeminencia sobre las voluntades individuales. Se privilegió la igualdad por sobre la libertad, la unidad por sobre la diferencia. Este modo de entender la política, por lo tanto, no se corresponde con la enseñanza social-cristiana sobre la versión dual de la persona, tanto como sociedad y a la vez individuo.

Como bien sabemos, este modo de entender y, por consiguiente, de actuar sobre el mundo fracasó estrepitosamente. Su crepúsculo definitivo fue la caída del Muro de Berlín el año 1989. Los expertos, políticos e intelectuales proclives a esta cosmovisión vieron como la complejidad social y económica se hizo paulatinamente ‘indomesticable’: la globalización financiera y geográfica, la crisis económica y la revalorización de la libertad y la democracia no pudo ser ni prevista ni posteriormente ‘planificada desde arriba’. La ilusión y el sueño de modelar políticamente la sociedad, de crear un orden social que emergiera de las acciones intencionales del sujeto colectivo quedaron, en términos generales, sepultado.

Lo que vino después es ampliamente conocido. La revolución neoconservadora de Reagan y Thatcher en la década de los ‘80 cruzaron las fronteras de sus

propios países, extendiendo una nueva idea de concebir y actuar (¿o no actuar?) sobre nuestro entorno social. Es que, a juicio de quienes bregaban por esta revolución, el fracaso de la Unión Soviética y los países que seguían en mayor o menor medida sus recetas se debió a la “ilusión” de quienes, arguyendo las mejores intenciones para cambiarlo a nuestra voluntad, podíamos modelar a nuestro gusto el destino de nuestras sociedades. En efecto, el gran error (ingenuidad dirán algunos) fue creer que los problemas, fundamentalmente socioeconómicos, pueden ser solucionados a través de una planificación *apriori* total o parcial de las actividades económicas de un país. Los resultados de esta acción intencional de las social-democracias o del comunismo de Estado no podían ser otra que la estanflación, el desempleo e incluso el colapso económico.

Generalizando de sobremanera, pues el tiempo no permite otra cosa, podemos sostener que el escenario que se afirmó en gran parte de Occidente fue el siguiente: los países fueron adoptando paulatinamente las recetas de Friedman y Hayek para organizar económicamente a las sociedades. Esto equivale a decir que la producción, el intercambio y la distribución de bienes en una sociedad quedaron sujetos a las leyes de la oferta y la demanda. Y no solamente los bienes privados empezaron a funcionar en su totalidad bajo estos mecanismos: también la provisión de bienes públicos-salud, educación, previsión- quedaron sujetos al funcionamiento del mercado autorregulado²⁷. Los encargados de tutelar esta dinámica y evitar su distorsión arbitraria por parte de políticos y científicos sociales son los tecnócratas especializados en la rigurosa disciplina de la economía neoliberal.

Y es que un mercado de bienes públicos y privados “eficiente” puede nacer solamente del libre juego de actores que compran y venden productos según los acuerdos que ellos convengan. La acción estatal “dirigida” por políticos y especialistas en materia económica no hace más que distorsionar (inflación, desempleo, ‘captura del Estado’, etc.) el correcto desempeño del mercado en la producción y distribución de bienes y servicios. Desde ahora (década de los noventa en adelante) la política no tiene preeminencia sobre la economía: ésta debe funcionar bajo sus propias leyes, secundadas y monitoreadas por los técnicos alojados en los ministerios y entidades gubernamentales, y no a través de lo que la voluntad general (expresada en los órganos estatales tales como el Parlamento o la figura presidencial) cree que es correcto hacer para lograr el bien común, afianzar la solidaridad y concretar la justicia, etc. Creer esto último constituye un “atavismo”, una regresión a una cultura gregaria y dejada atrás por la evolución cultural en palabras de Hayek.

²⁷ Quizás sea en Chile donde mayormente se han aplicado estos principios.

Este margen de libertad -ajeno al ámbito del Estado-, permite que las preferencias individuales de los actores-compradores y vendedores- configuren finalmente el orden social desde abajo hacia arriba. Lo que antes la política, y por ende la sociedad, ejecutaba desde arriba para dirigir el destino de la economía, hoy lo hacen los individuos desde abajo a través de la libre concurrencia de sus intereses. El péndulo osciló al otro extremo: desde el colectivismo hacia el individualismo, es decir, desde una percepción que concibe que lo social y colectivo construye la sociedad hacia la fe en que los sujetos orientados por sus intereses privados construyen las estructuras sociales, fundando así un “orden espontáneo”.

Esta visión generalizada sobre la economía y la sociedad se impuso no solamente en círculos conservadores, sino también en aquellos partidos y movimientos políticos que antaño creían en la visión colectiva de lo social y en la intervención estatal-en mayor o menor medida- en lo económico. En efecto, por citar los casos más emblemáticos, el partido demócrata norteamericano (Clinton) y el laborismo inglés de la tercera vía (Blair), ambos considerados como social-demócratas, pasaron desde una fuerte defensa del Estado como garante de derechos sociales universales a ceder cada vez más a los mercados desregulados la tarea de la producción de bienes públicos, así como también dieron un mayor énfasis a la protección de los derechos y libertades individuales de las personas.

Luego de analizar el escenario que se configuró en esta época podemos fácilmente dilucidar el rol que la política tuvo, y está teniendo hoy, en la tarea de ordenar lo social. Si es que pensamos que la sociedad se autorregula a sí misma según leyes naturales, “legalidad inmanente” le llamaría Norbert Lechner²⁸, entonces poco o nada puede hacer la política para alterar el curso de las cosas. La “voluntad general” que la política vehiculizaba ya no tiene ni la potestad ni el privilegio de alterar sustancialmente las cosas: solo debe mirar estupefacta y rendir homenaje a la inevitabilidad de las leyes eternas y naturales del mercado. Éste, entregado a su propia lógica, ordena las distintas esferas sociales

Ante este escenario donde la política, que reúne la voluntad colectiva y el interés general, no tiene ningún rol sustancial en lo concerniente a los asuntos públicos, es que esta visión hoy hegemónica no se corresponde con la visión personalista de entendernos como seres que por naturaleza nos asociamos para buscar el bien común. En efecto, para esta corriente de pensamiento la cooperación para alcanzar objetivos colectivos a través de la política es esencial: es por

²⁸ Lechner, Norbert. Obras Escogidas: La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado(1984). Editorial LOM. Santiago de Chile. 2006. Página 160.

ello que una sólida democracia es necesaria. En un sistema donde se estimula únicamente nuestra condición de productores y consumidores en una sociedad de mercado y no nuestra condición de ciudadanos preocupados por los asuntos públicos es un escenario que no satisface nuestra condición esencialmente social.

Ahora bien, luego de este repaso histórico, nos toca dirimir qué característica fundamental tiene que tener la acción política en aras de satisfacer tanto nuestra libertad individual como la capacidad de conformar un “nosotros”.

Sin duda que el giro de mercado de las democracias liberales de Occidente fue parcialmente positivo en tanto pudo resolver algunos de los problemas que las economías socialistas mostraron al final de su ciclo. Y no solamente resolvieron algunos de los problemas económicos de la sociedad en general (sus equilibrios presupuestarios) sino que también otorgaron renovados ámbitos a la libertad individual para consumir y emprender, en un marco de la revalorización de la democracia liberal. Se consolidó así una esfera privada que nos corresponde a nosotros mismos administrar con libertad y responsabilidad.

Sin embargo el paradigma anteriormente descrito no solucionó de una vez y para siempre los problemas que aquejan a nuestras sociedades. Sin duda la crisis financiera del año 2007-2008 cuestionó severamente la capacidad del mercado desregulado para generar bienestar en la población. También los altos niveles de desigualdad que se han acentuado en los últimos lustros en casi la totalidad de los países ha puesto en duda si es que en realidad la sola libre concurrencia de los intereses privados de las personas y las empresas genera justicia social. En palabras de Tony Judt, fuimos presos de la ilusión sobre “*la obsesión de la riqueza, el culto a la privatización y el sector privado (...) una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito*”, lo que nos llevó, con la crisis actual, a “*ser víctimas y presas de nuestros propios excesos*”²⁹.

De hecho, paradojas de la historia, la actual crisis económica está siendo solventada por los países a través de la acción estatal (instrumento preferido de los keynesianos), específicamente para salvar a los bancos de la debacle en que se vieron inmersos. Es así como de nuevo estamos discutiendo si es que en realidad la libertad individual llevada a ultranza, en desmedro de la acción estatal colectiva, es lo que en realidad genera el anhelado bienestar social. Parece ser que nos acercamos cada vez más a formas mixtas de provisión de bienes públicos.

²⁹ Judt, Tony. Algo Anda Mal. Taurus. Madrid. 2010. Página 18.

Como ustedes podrán haber adelantado, y considerando los principios del social-cristianismo que expusimos al comienzo de esta ponencia, ni la persona individual por sí misma (como lo quiere el neoconservadurismo), ni la sociedad como ente abstracto (como lo quiere el colectivismo), pueden solucionar los problemas sociales que nos aquejan. En efecto, nuestro carácter dual de personas individuales y sociales -según el personalismo- no nos permite creer que el mercado por sí solo, ni el Estado por sí solo, pueden alterar sustancialmente nuestra suerte. Por el contrario, es necesario abrazar en un mismo “pool” valórico e ideológico lo bueno y razonable que nos puede entregar el mercado y el Estado a la vez. Esto equivale a resaltar nuestra condición de persona individual -derecho a emprender, a producir y consumir de forma libre- pero también a otorgarle una esfera de acción decidida al Estado, que en gran medida nos representa a todos, como garante de derechos sociales colectivos, de potestad reglamentaria y fiscalizadora en el juego del mercado productivo y financiero para evitar acciones arbitrarias de los más poderosos; con capacidad de desplegar políticas estratégicas de desarrollo industrial y de conocimiento en conjunto con la industria privada para mejorar nuestras ventajas competitivas; etc.

La tradición social-cristiana de aunar las potenciales consecuencias positivas de la competencia del mercado y el Estado como esferas mutuamente incluyentes datan de fines del siglo XIX. Fue el papa León XIII quien advirtió en *Rerum Novarum* (1891) lo falaz y erróneo que es que, como sociedad, nos orientemos por uno u otro del polo en disputa (mercado/Estado, individuo/sociedad). Y no solo es falaz: otorgarle solamente al mercado o al Estado la capacidad de generar el óptimo social es acercarnos a un umbral cada vez de mayor inhumanidad, puesto que ambos entregados a su propia discreción no generan vínculos solidarios ni cohesión social (en el caso del Mercado), así como tampoco libertad (en el caso del Estado). Del mismo modo, la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI (1931), secundado por el economista católico Oswald Von Nell-Breuning, es una condena explícita al capitalismo, que define de “dictadura económica”, como también una condena al socialismo soviético estalinista.

Por lo tanto, si es que se quieren respetar los principios del personalismo, en el momento que queramos pensar nuestra sociedad debemos abandonar las dicotomías. Es afirmar y potenciar dos cosas a la vez: la libertad y responsabilidad inherente de las personas para llevar a cabo sus proyectos de vida, y también otorgarle músculo al Estado para que resuelva problemas de aquellos a quienes el bienestar no llega. En otras palabras, debemos confiar tanto en nuestra condición y capacidad individual de generar bienestar (construir desde “abajo” nuestro bienestar y el de los otros, de manera individual o de manera colectiva en organizaciones de

la sociedad civil) como también pensar colectivamente a través de la acción estatal que contribuya al bienestar general a través de diversos instrumentos.

Otorgarle a la acción estatal una nueva fuerza no solamente contribuiría a una mejor distribución de la renta (aspecto material), sino que también genera las condiciones para una mayor cohesión social entre nosotros (aspecto simbólico). Es que una activa promoción del bienestar general en un ámbito que no sea el privado nos hace re-entendernos con lo público y, por ende, con los otros. Sin duda hay también otros modos complementarios para generar cohesión y virtud cívica-por ejemplo la educación republicana- pero es de suma importancia que sintamos la acción colectiva a través de una mayor acción, ya no “dirigista” por supuesto, del Estado. De este modo, los problemas de uno pasan a ser problemas de todos. Ej.: si como sociedad coincidimos que hay que pagar más impuestos para que haya una mejor educación, somos nosotros quienes nos involucramos en la suerte de todos de forma recíproca. El problema de uno es el problema de todos, y así recíprocamente.

Y, finalmente ¿qué rol cumple la acción política en concretar un sistema socio-económico de tal envergadura que respete nuestra dimensión individual y social a la vez?. Es verdad que las viejas ilusiones de la política que quisieron estructurar a través de la “voluntad general” a la sociedad en su conjunto son ya algo difícil de llevar a cabo: la complejidad social, económica y cultural lo impide. La libertad individual exige una esfera diferenciada que permita desplegar nuestra individualidad sin la coacción estatal. La crisis del control jerárquico, esto es, la imposibilidad que la política coordine las actividades de todas las esferas sociales crecientemente diferenciadas, es un dato que hay que tener en cuenta cuando repensemos la acción política en condiciones contemporáneas.

Pero tampoco la política democrática puede dejar de tener ese componente emancipador que la caracteriza: como ya quisieran algunos, la acción democrática no puede quedar exangüe frente a la “fe” en los mercados autorregulados. Como sociedad debemos volver a utilizar las armas de la política para preguntarnos y deliberar sobre cuestiones de suma importancia acerca de la vida buena en sociedad. En época de crisis -como la actual- sería correcto deliberar acerca de los límites morales de los mercados, no solamente porque son productores de desigualdad si es que no son debidamente regulados, sino porque también invade esferas que no le pertenecen, corrompiendo muchas veces los bienes que pone bajo la esfera del intercambio, como afirma el pensador comunitarista Michael Sandel³⁰. Me parece que la esfera política, si quiere ser fiel a los postulados del

³⁰ Sandel, Michael. Lo que el dinero No Puede Comprar. Editorial Debate. Barcelona.2013.

personalismo, tiene que optar definitivamente -y por vocación- en contribuir a generar una verdadera economía social de mercado, en donde este último solo sea un medio para el bienestar de la persona y no un fin en sí mismo. Y debe ella promover una fuerte acción focalizada a quienes los frutos del mercado no llegan, promoviendo la producción de bienes públicos a través de las necesarias políticas sociales.

Pero no solamente la política ejercida a través de las distintas instituciones gubernamentales tiene la potestad para satisfacer el bienestar de la persona. El desarrollo integral propugnado por el personalismo comunitario requiere de todas las esferas sociales para cumplir sus objetivos. Lo es también la economía y los técnicos; lo es la justicia y sus jueces; lo es la familia y sus integrantes; lo es la escuela y la comunidad educativa; lo es la Universidad y sus estudiantes; lo son las empresas, vale decir, los dueños y los trabajadores a través de los sindicatos; lo es la Iglesia (sea del credo que sea) y sus fieles, etc. En ese sentido, la política es irreductible al “*estrecho ámbito de las urnas y los partidos*”³¹: la sociedad civil debe cumplir un rol fundamental en la resolución conjunta y cooperativa de los asuntos comunes. Y no podría ser de otra manera pues, como decía Emmanuel Mounier, la persona, a diferencia del individuo burgués, solo se realiza en comunidad.

La política debe cobrar una nueva importancia, pues sin ella dejamos de tener el poder colectivo de decidir cuestiones de importancia sobre nueva vida en común. Y no solamente eso, peor aún, dejamos de entendernos con los otros, porque es a través de ella donde nos encontramos, dialogamos y decidimos. Es una poderosa actividad para abandonar, aunque sea por unos momentos, nuestra vida privada y nuestros intereses personales y pensarnos y sentirnos como un todo. “*La política trata del estar juntos y los unos con los otros diversos*” decía Hannah Arendt³². Por ello, como escribió el discípulo de Mounier, Paul Ricoeur, la política posibilita “*la intencionalidad de la vida buena con y para otros en instituciones justas*”.³³

³¹ Diaz, Carlos. ¿Qué es el Personalismo Comunitario? Colección Persona. Salamanca. 2010.

³² Arendt, Hannah. ¿Qué es la Política? Editorial Paidós. 2010. Barcelona. Pág. 45.

³³ Ricoeur, Paul. Sí Mismo Como Otro. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires. Pág. 176.



LO IGUAL Y LO OTRO EN EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO: UNA PERSPECTIVA LEVINASIANA DEL PLURALISMO.

JOSÉ IGNACIO MARITANO GONZÁLEZ

ABOGADO POR LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE,
CON MENCIÓN EN DERECHO PÚBLICO. COORDINADOR DEL
PROGRAMA DE ASESORÍA LEGISLATIVA DEL CENTRO DEMOCRACIA Y COMUNIDAD.

1.- RESUMEN

El presente trabajo intenta abordar, aunque de forma bastante escueta, las tensiones entre lo “igual” y lo “otro” en el pensamiento cristiano. Esta tensión se da al existir, por un lado, un afán de universalización e igualdad, que pone énfasis en lo “compartido”, y que a su vez permite el espacio de lo político; y, por otro lado, la constatación, tanto del pluralismo que de hecho existe en la sociedad, como de que vivimos un escenario post-moderno, donde la reclamación por la identidad particular tiene un lugar central. Esta tensión puede, si bien no resolverse absolutamente (pues dejaría de serlo), encontrar salidas desde el aporte del filósofo Emmanuel Levas, en la búsqueda de un sano pluralismo fundado en los conceptos de responsabilidad, paz y caridad.

OBJETIVO DE LA PRESENTE REFLEXIÓN.

Antes de entrar en materia, quisiera agradecer al profesor Eduardo Saffrío y a los empedernidos levinasianos Carlos Álvarez S.J. y Alberto Larraín, quienes han aportado a este artículo con sus conversaciones, libros y opiniones.

El motivo que inspira estas líneas es doble: a) contribuir humildemente desde el punto de vista teórico al desarrollo de un “nuevo humanismo” cristiano (o lo que es igual, a la vigencia de dicha tradición de pensamiento) en el siglo XXI, y b) a través de esto poder ofrecer, desde un lenguaje propio, justificaciones para la acción relativa a las demandas de grupos que -en lenguaje de la conferencia episcopal de Aparecida-, son “rostros sufrientes que nos duelen”.

2.- LO IGUAL.

EN LOS ALBORES DEL CRISTIANISMO

Resulta difícil pensar en algún aporte tan sustancial a la idea de dignidad humana y de igualdad fundamental de las personas como el que ha hecho el cristianismo. Estas ideas tienen su origen en la teología judeocristiana, que en un primer momento exclama la igualdad de todos los miembros del Pueblo de Israel en cuanto Hijos de Dios, y luego con el Nuevo Testamento hace extensible esta igualdad fundamental a todos los hombres, judíos o gentiles.

Esta autocomprensión como iguales de las primeras comunidades cristianas no se quedó sólo en el seno de la práctica religiosa -no podría haber sucedido así en una fe eminentemente pública como la cristiana- sino que, por cierto, también trascendió a lo político. De esta forma, comenzaron a trisarse ciertas instituciones sociales de gran importancia en el Imperio Romano, como lo era la esclavitud. Tiene el grito por igualdad en este primer momento un carácter liberador ante la opresión.

LA CRISTIANDAD

No gracias a los postulados del cristianismo, sino que a pesar de ellos, una vez oficializada la religión cristiana, se incorpora sucesivamente al Imperio Romano, al Sacro Imperio Romano Germánico, y a distintas monarquías, conformando un todo cultural en un afán universalizante que hemos denominado Cristiandad. En particular la Cristiandad “latina” (a diferencia del mundo cristiano oriental), erigida en torno a la figura del papado y de la monarquía, supuso la concentración del poder político y propuso la expansión del bloque cultural que representaba.

LA MODERNIDAD

Aunque la consigna libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa se alza principalmente contra la serie de privilegios que se habían establecido durante la Cristiandad a favor de ciertos grupos de la sociedad, la verdad es que estos valores se encuentran en el centro de la doctrina y praxis cristiana. Es, tal vez, un volver a la escatología y promesa de un mundo nuevo, donde todos serán iguales, que poseían los primeros cristianos y que se había difuminado en los siglos, aunque esta vez sin Dios. La tríada Dios-Patria-Rey comienza a fisurarse.

LA VUELTA DEL PRÍNCIPE Y PRIMERA SÍNTESIS CRISTIANO-MODERNISTA.

A pesar de que las experiencias totalitarias del siglo XX en Europa son fruto de la incapacidad de las democracias burguesas para satisfacer los anhelos de masas empobrecidas y clases medias frustradas, no dejan por eso de ser hijas de la Modernidad. En efecto, la confianza ciega en la razón permitió idear los grandes sistemas filosófico-políticos. Jacques Maritain³⁴ definió estos regímenes como una forma de maquiavelismo absoluto, donde se prescinde de toda consideración ética o relativa al bien común respecto de la política, viendo a ésta como una ciencia natural más. Señala el filósofo francés:

“La segunda forma de maquiavelismo es el maquiavelismo absoluto. Durante el siglo XIX, la actitud mental positivista, que consideraba la política no como un mero arte, sino como una ciencia natural, lo mismo que la astronomía o la química, y como una mera aplicación de las llamadas “leyes científicas” a la lucha por la vida en las sociedades humanas -concepto mucho menos inteligente y más inhumano que el del propio Maquiavelo-, preparó el desarrollo de esta segunda forma de maquiavelismo. La filosofía romántica alemana de Fichte y Hegel preparó también -y principalmente- este maquiavelismo absoluto”.

Los excesos de guerra implicaron una nueva ola de humanistas, religiosos o laicos, quienes sentaron las bases de un sistema de derechos humanos. Allí se produjo (aunque podamos hallar antecedentes previos), lo que llamo la “primera síntesis”, es decir, la conciliación por parte de la intelectualidad cristiana, de los valores tradicionales cristianos (bien común como fin del Estado y la Política, dignidad de la persona humana, derechos esenciales inalienables, etc.) con lo bueno de la Modernidad (democracia, tolerancia como respuesta al hecho del pluralismo, etc.). Desde entonces, a mi juicio, el esfuerzo del pensamiento cristiano en política está principalmente en defender lo común (o lo igual) ante el hecho del pluralismo. El Otro como un igual, que merece por tanto dignidad y respeto a sus derechos.

3.- LO OTRO (COMO OTRO).

Como señalaba con anterioridad, una característica central de la llamada post-modernidad es la reclamación identitaria, es decir, de reconocimiento de Otro como Otro y no sólo de Otro como igual. Estas demandas, muchas veces

³⁴ Maritain, Jacques. “El fin del Maquiavelismo” en *Elementos Para una Moral Política*, editado por ICHEH,, Primera Edición, 1976. Pág.22-23

consideradas como “de lujo” ante un mundo que no termina de resolver los problemas de la “Modernidad” (por ejemplo, la pobreza, la desigualdad), no son adicionales a éstas, sino una forma de vivirlas. Es distinto ser pobre y migrante, o vivir la desigualdad como indígena. La necesidad de ahondar en la otredad también responde a que la modernización, con sus pretensiones de igualdad y libertad, no se predica igual en Europa que en América, por ejemplo.

LO PLURAL EN LO CRISTIANO

El Otro como Otro y el pluralismo tienen también un interesante desarrollo en la propia enseñanza cristiana y en la tradición evangélica. En primer lugar, el hecho del Dios Uno y Trino parece ser la imagen teológica de la unidad-en-la-diversidad, de la que hablaremos.

En la Biblia, y especialmente en el Evangelio, también podemos apreciar el desarrollo del “Otro”, en particular en cuanto al concepto de “extranjero” (piénsese en la parábola del buen samaritano, de Jesús acercándose a los *ebyon* (los “sin tierra”).

Las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia reconocen al pluralismo como un desafío actual. El Compendio de la DSI señala en su número 16 que “la comprensión y la gestión del pluralismo y de las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de posición moral, de cultura, de adhesión religiosa, de Filosofía del desarrollo humano y social”. Asimismo, el N° 151 reconoce que “la socialidad humana no es uniforme, sino que reviste múltiples expresiones. El bien común depende, en efecto, de un sano pluralismo social”. El N° 417 también explicita la relación entre pluralismo y bien común: “el empeño de la Iglesia a favor del pluralismo se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia; según los principios de la solidaridad, la subsidiariedad, la justicia”.

Para poder dotar de contenido ese “sano pluralismo”, y poder luego preguntarnos cómo puede coexistir ese hecho con el “bien común” (el ámbito de lo político, lo “común”), vale la pena revisar algunas ideas del filósofo Emmanuel Levinas en torno al Otro como Otro.

CARA A CARA CON EL OTRO COMO OTRO (Y NO COMO IGUAL)

Para Levinas, la relación de un Mismo con un Otro dice relación con la infinitud. Se trata de un Otro que está fuera del dominio o control del Mismo: hay pues, una absoluta separación entre ellos que posibilita la existencia de una relación. Esta infinitud, aquello que nuestro pensamiento no puede englobar, y

que representa la absoluta alteridad, es la condición de la experiencia ética. El Otro, aquel ser incontrolable, es un misterio que escapa de las posibilidades de aprehensión.

Se relaciona esto con la importancia del “rostro” que da Levinas: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro y su rostro es la expresión original, es la primera palabra; ‘no matarás’ ”³⁵.

El sólo rostro del Otro ya representa un imperativo moral, una relación ética en la que la primera aproximación le reconoce primacía y bondad.

El cara-a-cara, a su vez, sólo puede fundarse en la experiencia honda del amor. Beltrán Villegas da cuenta de la profunda “revolución” que Jesús realiza al establecer el segundo mandamiento (“amarás al Próximo como a ti mismo”): “el prójimo sustituye a la Ley, y lo esencial no es saber teóricamente ‘quién es mi prójimo’ —como quería el doctor de la Ley—, sino mostrarse uno como prójimo del que puede mirarnos como su única o última posibilidad de socorro: con los ojos con que miraba el que quedó tirado medio muerto a la vera del camino a los que veía acercarse al sitio donde se hallaba”³⁶. De este modo, el amor al prójimo (al Otro como Otro) es la primera ética y ley del cristiano: “Ama y haz lo que quieras”, diría San Agustín, “Quien ama al prójimo ha cumplido toda la ley” dirá San Pablo.

Pues bien, lo que propone Levinas es una ética, que como hemos señalado, se funda en la radical alteridad de un Otro que resulta infinito para nosotros y al que enfrentamos primigeniamente desde la bondad y la primacía. Esta visión nos permite, desde el punto de vista práctico, reconocer la riqueza de la diferencia al encontrarnos con un distinto, a nivel personal, pero también intercultural. Podemos valorar así al mapuche, al inmigrante, al discapacitado, al privado de libertad, etc. Pero, ¿puede aprovechar a la política, al campo de lo común, lo compartido, lo levinasiano? ¿O es más bien una ética personal?

¿ES POSIBLE LA POLÍTICA ANTE LA PURA ALTERIDAD?

Esta es la pregunta pertinente en tiempos de post-modernismo, donde la confianza en la razón, los sistemas y los grandes relatos han cedido a una fuga de voces particulares que reclaman su identidad. La política, desde el nivel local a los partidos, parece además haber cedido su lugar en el ordenamiento de la sociedad a otros mecanismos, como el Mercado. La hiperinflación del subjetivismo amenaza, no sólo la asociatividad, afectando las relaciones en la comuni-

³⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977. Pág.212.

³⁶ Villegas, Beltrán. La Caridad y el Otro como Otro, Estudios Públicos N°81,2001Pág.85.

dad, sino que aún peor, con la desintegración misma de la comunidad. ¿Cómo compatibilizar lo dicho hasta ahora sobre la reivindicación del Otro en cuanto a Otro, en su alteridad radical e infinita, y la búsqueda del bien común a través de la actividad política?

El mismo Maritain, en “El Final del Maquiavelismo” señala que: “ninguna afirmación de Ética individual de la persona, por más absolutamente verdadera y decisiva que sea, puede constituir una respuesta suficientemente adecuada a un problema planteado por la Ética del Estado”³⁷. El mismo filósofo señala que la política se distingue de la ética individual como “una rama se distingue de otra rama en el mismo árbol”³⁸.

Levinas, debe tomarse en cuenta, no pretende hacer filosofía política, sino una ética. No está demás señalar que su experiencia de vida, dos guerras mundiales (siendo prisionero en la segunda de ellas), lo llevan a incorporar la “guerra” y la “paz” como conceptos importantes de su filosofía. Así, su discurso ético se plantea como una limitante de la política, lo que permite que lo común devenga en totalización y aniquilación del Otro en cuanto Otro. La política requiere de la ética.

LA PAZ Y LA GUERRA

En la filosofía levinasiana el “rumor de la guerra” siempre se encuentra presente como posibilidad de totalización de fusión del Otro al Mismo, de acumular poder, de sometimiento. La violencia contra cualquier discurso que difiera del Mismo puede desatarse en cualquier momento. Ante dicha amenaza, sólo cabe asegurar que la “certeza de la paz acalle la evidencia de la guerra”. Señala: “La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de la antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser”³⁹. En definitiva, “la política debe ser siempre controlada y criticada a partir de la Ética”⁴⁰.

Sólo la paz puede unir la pluralidad: “la unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad”⁴¹.

³⁷ Maritain, Jacques. Op.Cit .Pág 26.

³⁸ Maritain, Jacques. Op.Cit. Pág 16.

³⁹ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.48

⁴⁰ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.76.

⁴¹ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.310.

LA RESPONSABILIDAD Y LA LIBERTAD

Otros dos elementos fundamentales de la filosofía levinasiana que permiten encontrar lo plural de la unidad, lo político con la identidad, son la libertad y la responsabilidad.

En cuanto a la libertad, ésta la define como “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un yo”⁴². Es pues, la condición que nos permite estar “en relación”, no fusionarnos con “el Otro”.

Esta autonomía, sin embargo está lejos de entenderse como una desafección por el Otro, ni un individualismo de ningún tipo. La libertad levinasiana está íntimamente unida a la noción de responsabilidad, que es incluso anterior a esa misma libertad.

Del encuentro con el Rostro, el Mismo es mandatado por el Otro, radicando aquí la igualdad para Levinas, y no en otras consideraciones: “En este recibimiento del rostro (recibimiento que ya es mi responsabilidad frente a él y en la que, en consecuencia, me aborda a partir de una dimensión de altura y me domina) se instaura la igualdad”⁴³.

Para Levinas, el que sólo yo pueda ser responsable respecto de otro en determinado momento es lo que me hace único e irremplazable, constituyéndome como sujeto. La presentación de ese otro es “la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia que mantiene la pluralidad del mismo y del Otro. Es paz”⁴⁴.

Pues bien, encontramos entonces en el Rostro un imperativo que nos moviliza, un llamado a hacerme responsable del Otro, a no decir, con Caín, “¿Soy acaso yo el guardián de mi hermano?”.

ROSTROS SUFRIENTES QUE NOS DUELEN.

¿Qué rostros sufrientes hoy exigen poner esta responsabilidad en acción?. ¿Qué rostros no podrían dar cuenta de la certeza de la paz, sino más bien de la evidencia de la guerra? ¿Quién o quiénes son hoy el samaritano tendido en el camino? Si bien el esquema levinasiano se plantea desde lo interpersonal, bien podemos hablar de ciertos rostros que especialmente nos duelen en nuestro contexto, y que exigen de nosotros (de cada uno y de la comunidad), movilización.

⁴² Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.70.

⁴³ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.227.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.216.

La Conferencia Episcopal de Aparecida⁴⁵ enumera los “rostros sufrientes que nos duelen en nuestro continente”: personas que viven en la calle en las grandes urbes, migrantes, enfermos, adictos dependientes, detenidos en las cárceles. Se trata de una Otreidad muchas veces invisibilizada por la sociedad, donde no existe relación, sino una profunda separación entre un “Mismo” y ese “Otro”.

Sin duda el catálogo se puede ensanchar: basta pensar en la situación que viven hoy nuestros hermanos indígenas, que históricamente se han visto sometidos a intentos totalizadores, que aniquilan su libertad, al intentar disolver la separación entre Mismo y Otro. Para muchas comunidades, hasta el día de hoy, la evidencia de la guerra acalla cualquier certeza de paz.

En el mismo sentido, la comunidad política no ha podido gestionar de forma correcta la unidad en la pluralidad con los migrantes, aplicando normas totalizadoras o asimilacionistas, si no fundadas derechamente en la amenaza de la guerra. En ambos casos, aún se encuentra presente el paradigma moderno de igualdad como uniformidad.

En otro ámbito, respecto de las reivindicaciones identitarias de género o de minorías sexuales, el mundo cristiano no ha podido dar una respuesta satisfactoria, que bien podría basarse en la filosofía levinasiana. Así, los sectores más conservadores han restado importancia a dichas demandas, o bien han considerado que son ilegítimas, toda vez que se fundarían en un trato especial que pondría en jaque la “igualdad”. Sectores que podríamos denominar “más progresistas”, a su vez, han articulado su discurso ético y político desde un liberalismo del todo alejado a la tradición evangélica.

4.- CONCLUSIÓN

Para finalizar esta ponencia, es posible resumir lo expuesto señalando que, habiendo dedicado buena parte del siglo XX el pensamiento cristiano a elaborar una primera síntesis con la Modernidad, al conectarse con los valores comunes que descansan en el Evangelio, y elaborar por tanto una filosofía del Otro como Igual, en el actual contexto es necesario hacer una segunda síntesis, entre la tradición judeocristiana y los desafíos de la postmodernidad. En concreto, la reclamación del Otro como Otro (y no sólo como igual) desde una perspectiva cristiana exige el desarrollo de un lenguaje propio que dé cuenta de dicha tradición.

⁴⁵ Documento Final de la Conferencia Episcopal de Aparecida (2007), n° 407-430.

La filosofía levinasiana puede ser un aporte en este sentido, tanto a nivel ético personal, como para el espacio de lo compartido (la política), en particular su concepción de la unión de la pluralidad en la paz, que se cimienta a la vez en la noción de responsabilidad que surge desde la libertad. De esta forma, se plantea como un límite a la política en lo relativo a los intentos fusión o totalización (argumentados desde la supuesta “igualdad”). Sólo de esta forma los miembros de la comunidad, en particular quienes se encuentran, al decir del Papa Francisco, en las “periferias existenciales”, podrán tener la certeza de la paz ante la amenaza de la guerra.

BIBLIOGRAFÍA.

Álvarez, Carlos, La óptica del otro, Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2004

Levinas, Emmanuel. Totalidad e Infinito, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977

Maritain, Jacques. “El fin del Maquiavelismo” en Elementos Para una Moral Política, editado por ICHEH, Primera Edición, 1976.

EXIGENCIAS HUMANISTAS A LA ECONOMÍA ACTUAL

RENÉ CORTÁZAR SANZ

DOCTOR EN ECONOMÍA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO DE MASSACHUSETTS.
EX MINISTRO DEL TRABAJO Y PREVISIÓN SOCIAL

Voy a mencionar cinco exigencias que, a mi juicio, el Humanismo Cristiano (HC) le hace a la economía actual.

La **primera**, es que ponga una brújula arriba de la mesa (y no sólo una calculadora), que la oriente hacia una meta: la construcción de una “economía humana”.

En la actualidad ya no resulta aceptable una discusión puramente instrumental de economía, como ocurría con frecuencia, hasta hace pocas décadas. Es indispensable referirse a los objetivos de ésta.

Cuando hablamos de una “economía humana”, nos referimos a una economía que permita que las personas puedan desarrollar sus potencialidades y vocaciones propias, como miembros de las comunidades a las que pertenecen. El “tener” sólo cobraría sentido cuando permite la realización del “ser” (Centesimus Annus)⁴⁶.

Desde una perspectiva cercana a la humanista cristiana, el Premio Nobel de Economía, Amartya Sen, argumenta que el desarrollo se debe entender como el proceso de expansión de las libertades reales, o sustantivas, de las personas. Es decir, de las oportunidades efectivas que éstas tienen, para poder desarrollar sus potencialidades y deseos.

Esta mirada HC contrasta con dos visiones que son muy comunes: a) una, que enfatiza sólo la acumulación de bienes y servicios, o el crecimiento, disfrazando el instrumento del objetivo (no incorpora una referencia a como se distribuyen esos bienes entre las distintas personas, o a la existencia de bienes públicos, derechos, participación política, oportunidades sociales, o seguridad); b) otra, que se centra sólo en la distribución del ingreso, o la igualdad. Supone que lo único que importa es la posición relativa. Socialmente y políticamente descansa sobre una visión de la economía como un ejercicio de “suma cero”,

⁴⁶ Por eso, no se puede separar la dimensión económica de la social, a la que sirve, ni de la dimensión ética, ya que provee los recursos indispensables para la dignidad y los derechos de las personas.

donde lo que interesa es el bienestar de uno en relación a otro, la distancia relativa, y no el progreso que pueden tener ambos.

Son dos visiones reduccionistas, que captan sólo una de las dimensiones de la realidad.

Los objetivos globales de una visión humanista cristiana de la economía, que hemos mencionado, tienen un “aterrizaje” en objetivos más específicos:

- Una economía y sociedad que progresen con justicia (crecimiento y empleo, reducción de la pobreza, mayor integración social, creciente igualdad de oportunidades, evitando la polarización social).
- Una economía y sociedad que se organicen en torno al trabajo creativo del hombre (en *Laborem Exercens* se señala que el trabajo es la “clave” de la cuestión social; un trabajo que no sólo tiene el “valor objetivo” de la productividad, sino que también un “valor subjetivo”, por el hecho que quien los realiza es un ser humano).
- Un papel central de las diversas formas comunitarias que conforman la vida social (importancia de los consensos sociales para la vida económica y política; “capital social” (cooperación, normas sociales, relaciones y redes entre distintos actores); son objetivos en sí mismos).
- Una armonía con la naturaleza (es parte de una visión cristiana).

La **segunda** exigencia del HC, dice relación con la selección de instrumentos: mercado, Estado y sociedad civil.

Tal como en el punto anterior hay visiones muy comunes, reduccionistas, que se limitan a enfatizar ya sea: a) el mercado o, b) el Estado. Transformando, muchas veces, estos instrumentos en verdaderos objetivos.

Desde el punto de vista del Humanismo Cristiano, sabemos que son sólo instrumentos. Y que existe un tercer nivel, que complementa a los dos anteriores, y que tiene el carácter de instrumento, pero también de objetivo: la sociedad civil (el desarrollo de comunidades).

Las relaciones entre estos tres niveles, deben orientarse por dos principios: a) el principio de subsidiariedad, que sostiene que una estructura de orden superior (ejemplo, el Estado) no debe interferir en el desarrollo de un grupo social de orden inferior (ejemplo, la familia, la organización sindical), privándolos de sus competencias; b) y el principio de solidaridad, que enfatiza la defensa de los más débiles, estableciendo límites a la autonomía de las partes, para asegurar condiciones de equidad entre las partes, y condiciones mínimas para todos.

Esta perspectiva contrasta con la visión “neo-liberal”, en que se privilegia al mercado sin contrapeso. El Estado se reduce al mínimo. Las organizaciones sociales se ven como amenazantes para el adecuado funcionamiento de la economía; es el caso de la negociación colectiva y el sindicalismo, que son vistos como entorpeciendo el “normal ajuste del mercado laboral”. Los acuerdos entre trabajadores y empresarios son vistos como muestras de “corporativismo”.

La estrategia inspirada en los principios que hemos enunciado, y que toma distintos nombres, como “crecimiento con equidad” o “desarrollo humano sustentable”, cree que el Estado es clave para: la lucha contra la pobreza y la desigualdad, regular los mercados y proteger el medio ambiente. Y le asigna un papel fundamental a la sociedad civil. Las organizaciones sociales no son un “estorbo” que hay que tolerar, sino que pueden ser un aporte de importancia para la vida económica y social del país.

Los objetivos del desarrollo son los que hemos descrito antes, y no el que alcance una mayor preponderancia el mercado o el Estado. El uso de estos tres instrumentos debe variar según los países y sus realidades históricas.

Una **tercera** exigencia dice relación con el reconocimiento de la realidad contemporánea⁴⁷, tal cual es.

Las últimas décadas muestra una realidad, con luces y sombras, pero con muchas oportunidades:

- La democracia es posible, en un número creciente de países.
- Desarrollo y reducción de la pobreza, y mayor igualdad, como posibilidades reales; a ello contribuye el ejemplo de varios países de Asia del Este.
- El papel más central del trabajo humano (Centesimus Annus).
- Paso de la sociedad capitalista a la sociedad del conocimiento.
- El deterioro del medio ambiente.

Una **cuarta** exigencia del HC a la economía, es la de reconocer el papel central de las instituciones.

Douglass North, Premio Nobel de Economía, que estudió por décadas los determinantes del desarrollo decía que, en definitiva, éste depende de la calidad de las reglas del juego (instituciones). Eso es lo que hace la diferencia entre los países que progresan y los que se frustran en el intento.

⁴⁷ Jaime Castillo: *Las Fuentes de la Democracia Cristiana*, 1963 (hace cincuenta años).

Chile tuvo un “desarrollo frustrado”, durante las décadas de los cuarenta, cincuenta, sesenta, setenta, y hasta fines de los ochenta. Crecía menos que el promedio de América Latina. Con dificultad nos manteníamos en el sexto lugar de la Región, en términos del ingreso por persona. Invertíamos poco y ahorrábamos poco (15% del ingreso nacional). Hay muchos que culpaban a los jugadores. La causa sería, según ellos, que éramos chilenos.

Desde fines de los ochenta, pasamos a ahorrar mucho (25% del ingreso nacional), invertir mucho y crecer mucho. Desde hace un tiempo, logramos pasar al primer lugar en la Región.

¿Qué pasó? ¿Hubo una mutación genética en los jugadores, o un cambio en las reglas del juego? Fue claramente lo segundo. Se hicieron cambios en las instituciones fiscales, tributarias y previsionales.

¿Y dónde se definen buena parte de estas instituciones, o reglas del juego, que son las que hacen la diferencia? En el ámbito de la política.

Esa es una de las mayores paradojas en este cambio de época: la centralidad de la política y el desprecio creciente a la política y los políticos. Es una situación que se replica en buena parte del mundo. Por lo tanto, las causas de esta tendencia son necesariamente globales, y no locales. Algunas que han sido identificadas son el fin de la guerra fría, la implantación de un ciclo cultural, que mueve a las personas hacia lo privado y el individualismo, la globalización económica, que pone mayores límites a la capacidad de acción del Estado Nacional, la globalización de las comunicaciones que hace que la realidad de algunos países influya directamente sobre el resto, y el surgimiento de Internet y las redes sociales, que le han dado una transparencia nueva a todas las sombras de la acción humana, dentro de la cual está, por cierto, la política.

Una **quinta** exigencia dice relación con el HC y la política.

La exigencia que le hace el humanismo cristiano a la economía es, en realidad, una exigencia del humanismo cristiano a la política. Ya que, como hemos dicho, es en el ámbito de la política, en que se determinan las instituciones, donde se juega buena parte del destino de la economía.

El HC tiene una contribución propia que hacer a la calidad de la política y a la calidad de los políticos.

Ese es el desafío principal de nuestro tiempo. La tarea más exigente para nuestra generación.

DESAFÍOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INSTRUMENTOS DE MEDICIÓN ECONÓMICA QUE PERMITAN AVANZAR HACIA UN VERDADERO BIENESTAR SOCIAL

FELIX MITTERER.

BACHELOR OF SCIENCE IN ECONOMICS Y MASTER OF SCIENCE IN ECONOMICS.
UNIVERSIDAD DE RATISBONA. ALEMANIA. UNIVERSIDAD DE AMSTERDAM. PAÍSES BAJOS.

Para crear y mantener el bienestar social de un país por medio de la política económica se tiene que considerar un conjunto de componentes. Este conjunto, entre otros, incluye el crecimiento económico, la creación de empleo, la estabilidad política y económica, la distribución del ingreso y la protección del medio ambiente. Estas distintas metas se pueden complementar, y/o reforzar y/o contradecir. Por ejemplo, el crecimiento económico probablemente apoya la meta de generar empleo en una economía. Por otro lado, elegir entre promover el producto interno bruto y proteger el medio ambiente pueden verse aparentemente como contradictorios, cuando se incluye correctamente la degradación del medioambiente en las mediciones del desempeño de una economía⁴⁸.

Abordaremos un par de estas interdependencias que existen en la política económica de manera crítica.

1.- MEDICIÓN DE CRECIMIENTO ECONÓMICO NO NECESARIAMENTE ES MEDICIÓN DE DESARROLLO.

Apenas caben dudas en cuanto a que una expansión de la riqueza, entre otras cosas, debe contribuir de manera decisiva a las condiciones de vida de los ciudadanos en una economía. Por ello, tradicionalmente el área de desarrollo económico se concentraba en mayor medida en lograr crecimiento económico y, en particular, en aumentar el producto interno bruto y empleo total⁴⁹.

⁴⁸ Stiglitz, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress

⁴⁹ SEN, concept of development.

En las últimas décadas, América Latina ha experimentado resultados económicos notables, los que han generado una reducción de los índices de pobreza tanto de la región en su conjunto como de la mayoría de los países⁵⁰. Chile, en particular, ha registrado una de las tasas de crecimiento económico más exitosas y este crecimiento sostenido ha llevado a una reducción sustancial de la pobreza⁵¹.

Sin embargo, aunque el vínculo estrecho entre desarrollo económico y social por un lado, y crecimiento económico y el producto interno bruto por otro, constituye un asunto de alta importancia, al mismo tiempo es una fuente de confusión considerable. La relación entre el crecimiento del producto interno bruto y la mejora en las condiciones de vida de las personas es nada simple⁵².

El PIB principalmente mide la producción del mercado pero se ha tratado como si fuera una medida de bienestar económico. Mezclando estos conceptos, se pueden cometer errores al momento de medir lo bien o mal que viven los ciudadanos, y en consecuencia, llevar a decisiones políticas equivocadas.

Al diferenciar entre desarrollo y crecimiento económico, deben distinguirse claramente varias fuentes de contrastes:

(i) En **primer lugar**, en la medida en que crecimiento económico sólo se refiere al PIB per cápita, deja fuera la cuestión de la distribución del PIB entre los ciudadanos. Es posible que un país tenga una expansión del PIB per cápita mientras que su distribución del ingreso se hace más desigual⁵³.

Por ello, cuando existe un cambio en la distribución del ingreso, puede que el PIB per cápita, u otro agregado calculado per cápita, no sea una evaluación precisa de la situación en la que la mayoría de la gente se encuentra. Incluso, en el caso de que la desigualdad del ingreso aumente suficientemente en relación al aumento del PIB medio per cápita, el bienestar social de una gran parte de los ciudadanos posiblemente sea peor, si bien el ingreso medio está creciendo⁵⁴. Por ejemplo, a pesar de que el PIB per cápita de Argentina aumentó en un 11% en los años noventa, el bienestar social en Argentina en este periodo disminuyó según los indicadores de desigualdad⁵⁵.

⁵⁰ Banco Mundial, *Inequality in Latin America and the Caribbean: Breaking with History?*

⁵¹ Contreras dynamics of poverty in Chile.

⁵² SEN, concept of development.

⁵³ SEN, concept of development.

⁵⁴ Stiglitz, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

⁵⁵ Banco Mundial, *Inequality in Latin America and the Caribbean: Breaking with History?*

(ii) La **segunda** fuente de contraste entre desarrollo y crecimiento económico se refiere al hecho de que el PIB es una medida de la cantidad de *medios* del bienestar que los ciudadanos poseen y que no entrega información sobre si los ciudadanos logran sus metas por poseer estos medios. En este contexto, Armatya Sen, economista y filósofo de la Universidad de Harvard mencionó en su informe *el concepto de desarrollo*, a través del cual la gente valora su capacidad de hacer ciertas cosas y de lograr ciertos tipos de bienestar. Estas capacidades tienen que ver con funcionamientos de una persona. Y por lo tanto el bienestar de una persona se puede contemplar como una evaluación de los funcionamientos logrados por ésta.

El logro de los funcionamientos, naturalmente es relacionado de manera causal con la posesión de medios, y por lo tanto, los elementos constitutivos del PIB sí son relevantes para lograr los funcionamientos. Sin embargo, la consecución de éstos no solamente depende de los medios que pertenecen a los ciudadanos sino también de la disponibilidad de bienes públicos y la posibilidad de usar bienes privados proporcionados por el Estado. Tales logros de funcionamientos como ser sano; bien alimentado o ser educado, por lo tanto también dependerán de la prestación pública de servicios de salud, instalaciones médicas o servicios educativos. En consecuencia, esto debe señalar la importancia de contemplar al desarrollo económico como el logro de funcionamientos, considerando en esta perspectiva la disponibilidad y el uso de los medios medidos por el PIB⁵⁶.

(iii) Por **último**, cabe señalar las cuestiones de la internalización de los factores externos y la non-comerciabilidad. Para varios bienes y servicios no existen precios del mercado, por ejemplo, cuando el Estado provee un seguro de salud gratuito o cuando hogares son comprometidos en el cuidado de niños. Esto abre la discusión sobre cómo estos bienes y servicios pueden ser valorados. Incluso, aun cuando existen precios del mercado, estos precios pueden desviarse de la valoración subyacente de la sociedad. En particular, cuando el consumo o la producción de productos determinados afecta a la sociedad en su conjunto, el precio que ciudadanos pagan por estos productos es distinto del valor para la sociedad en general. Un ejemplo lo constituyen los daños ambientales derivados de los modos de producción y de consumo, los que no se reflejan en precios del mercado⁵⁷.

⁵⁶ SEN, Concept of development.

⁵⁷ Stiglitz, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

En síntesis, medir la producción, que es una variable que, entre otras, determina el nivel del empleo, es una tarea esencial para monitorear la actividad económica. Sin embargo, las consideraciones recién mencionadas sugieren prudencia respecto al análisis del PIB, el que con frecuencia recibe demasiada atención.

2.- INSTRUMENTOS DE MEDICIÓN ACTUALES PARECIERAN SER INSUFICIENTES PARA RECOGER LA REALIDAD DE LAS PERSONAS Y SUS FAMILIAS EN LAS ECONOMÍAS MODERNAS.

En 2008, Nicolas Sarkozy, ex-presidente de la República Francesa, insatisfecho con el estado de la información estadística sobre la economía y la sociedad, solicitó a Joseph Stiglitz, economista de la Universidad de Columbia, que estableciera una comisión que adoptó el nombre de *Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social*. Una de las conclusiones principales del informe de esta comisión, es que ha llegado la hora de adaptar el sistema de medición de la actividad económica para reflejar mejor los cambios estructurales que han caracterizado la evolución de las economías modernas. El aumento de los servicios y la producción de bienes cada vez más complejos dificultan más la medición de los volúmenes producidos y los resultados económicos⁵⁸.

Retomando el caso de Chile, a continuación analizaremos la situación de la pobreza y la desigualdad, a través de algunos estudios y revisión de indicadores, a fin de identificar ciertos problemas de medición de estas realidades.

Tal como fue mencionado anteriormente, Chile ha registrado una reducción considerable de la pobreza en las últimas décadas. La tasa de pobreza ha disminuido más de la mitad desde el año 1990. Sin embargo, encuestas como las que fueron llevadas a cabo por el *Centro de Estudios Públicos*, indican que los hogares chilenos se sienten desprotegidos de distintas maneras. Los hogares han reportado que enfrentan inestabilidad laboral significativa, falta de seguro de salud adecuado, mal acceso a educación de calidad e incertidumbre sobre los programas de seguridad social. En otras palabras, a pesar de las cifras positivas sobre el crecimiento económico medido por el PIB y sobre la reducción de la pobreza, medida por la tasa de pobreza, muchos hogares chilenos se sienten vulnerables.

⁵⁸ Stiglitz, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

En este contexto, un estudio de Dante Contreras y otros de la Universidad de Chile⁵⁹ examina los aspectos dinámicos de la pobreza para analizar las características y los determinantes de ésta y la movilidad social en Chile. Estudiar la dinámica de la pobreza es importante, entre otras cosas, para el diseño de políticas públicas que promuevan un crecimiento económico más equitativo. Utilizando datos de panel extraídos de la encuesta CASEN de dos fechas, este estudio examina la movilidad social entre los distintos deciles de la distribución de ingresos en Chile, y además, la probabilidad de entrada y salida de la pobreza, buscando encontrar aquellos factores que explican estos movimientos.

Al caracterizar la pobreza, es posible dividirla en dos tipos. La pobreza crónica como resultado del bajo capital productivo de un hogar y la pobreza transitoria que es asociada con *shocks* que algunos hogares con características particulares, no fueron capaces de asimilar. En el estudio de la Universidad de Chile la parte de la población que es pobre en las dos fechas consideradas se define como pobre crónico y la parte que es pobre en una de las fechas se define como pobre transitorio.

Los resultados del estudio indican que existe la pobreza crónica y existe una alta movilidad en los primeros nueve deciles de la población chilena. Por otra parte, que un gran porcentaje, más de un 50% de la población, es vulnerable a caer en la pobreza. Los datos señalan que un 46% de los pobres en la segunda fecha en que la encuesta CASEN fue llevada a cabo eran no pobres en la primera fecha. Un 9% de la población es pobre crónico. Además, se encontró que la participación laboral y por lo tanto la pérdida de empleo es el principal factor que determina la entrada y la salida de la pobreza. Finalmente, hay evidencia de que los hogares correspondientes al 40% más pobre no cuentan con las herramientas para asimilar un problema de salud que afecte al jefe de hogar, disminuyendo de esa manera la probabilidad de salir de la pobreza.

Estos resultados muestran que el éxito en la reducción de la pobreza, de una u otra manera, es cuestionado. Crecimiento económico es necesario, pero no suficiente⁶⁰. Los resultados obtenidos en el estudio respecto a la alta movilidad en torno a la línea de la pobreza muestran la necesidad de diseñar políticas públicas como sistemas de redes y seguros, que no solo focalicen su ayuda a los grupos que son pobres en un momento dado, sino que apoyen a los hogares vulnerables. Si bien en un cierto período estos hogares vulnerables pueden ser catalogados como no pobres, la probabilidad de que ellos caigan en la pobreza

⁵⁹ Contreras, *The dynamics of poverty*.

⁶⁰ Engel, *Intergenerational Income Mobility in Latin America*.

es extremadamente alta en cualquier momento. En particular, la importancia de la dinámica laboral para “entrar en” o “salir de” la pobreza, señala la relevancia de instrumentos como el seguro de cesantía y mecanismos parecidos de la seguridad social. Además, dado que parece que un segmento de la población chilena es pobre crónico, los programas de transferencia Chile Solidario o Ingreso Ético Familiar, tal como existen en la mayoría de los otros países de América Latina, son justificados. Por último, cabe señalar que el estudio muestra una vez más que –aunque fácil de interpretar y sencilla de comunicar para fines de la política– el indicador oficial de la pobreza es muy sensible a cambios de la línea de la pobreza e insensible a características cruciales de la pobreza, como su profundidad y severidad⁶¹. Dado que en Chile hay muchos hogares cuyo ingreso está en el entorno de la línea de la pobreza, cambios en esta línea tienen un alto impacto en el porcentaje de pobreza⁶².

Los avances que se han registrado en términos de crecimiento económico y la reducción de la pobreza en las últimas dos décadas, contrastan con el nivel de desigualdad que se ha mantenido persistentemente. Reducir la pobreza es un objetivo universalmente aceptado y una prioridad del trabajo a favor del desarrollo. En relación a la desigualdad, si bien es una problemática que despierta mucho interés, parece que el consenso de promover políticas para reducirla es más difícil de alcanzar⁶³. En América Latina la medición de la desigualdad social se realiza tradicionalmente calculando la desigualdad en la distribución del ingreso del hogar.

Si analizamos, desde este punto de vista, el ingreso del hogar como medida en las encuestas de hogares tiene una alta correlación con las oportunidades individuales y las condiciones de vida intertemporales. Si bien estas correlaciones son ciertamente positivas y probablemente altas, es difícil saber hasta qué punto la información generada de los datos de las encuestas sobre los ingresos de los hogares está distorsionada⁶⁴. Al enfocarse en la desigualdad del ingreso del hogar, es importante ser consciente de que es posible evaluar una situación como justa cuando en realidad no la es. Por ejemplo, esto puede ocurrir cuando un trabajador no cualificado de edad intermedia, que seguirá siendo relativamente pobre el resto de su vida, y un estudiante universitario que será rico en el futuro, actualmente pueden tener el mismo ingreso y serán medidos del mismo modo.

⁶¹ Feres, *Enfoques para la medición de la pobreza. Breve revisión de la literatura*.

⁶² Larrañaga, *Los recientes cambios en la desigualdad y la pobreza en Chile*.

⁶³ Banco Mundial, Paes de Barros, *Measuring Inequality of Opportunities in Latin America and the Caribbean*.

⁶⁴ Banco Mundial, *Inequality in Latin America and the Caribbean: Breaking with History?*

Existen muchas formas distintas de desigualdades y cada una es importante en sí misma. Por lo tanto, esto sugiere que se debería evitar la presunción de que una de ellas, por ejemplo el ingreso del hogar, siempre abarque las otras⁶⁵. Otra importante dimensión de la distribución del bienestar, es la desigualdad de oportunidades, que tradicionalmente ha sido ignorada ante la falta de medidas empíricas para evaluarla y darle seguimiento⁶⁶. Sin embargo, distinguir entre desigualdad de resultados y desigualdad de oportunidades reviste interés que ameritaría destinar esfuerzos para construir instrumentos de medición, dado que la desigualdad de oportunidades tiene importancia directa para el diseño de las políticas públicas. Los grupos desfavorecidos de una población deberían compensarse mediante políticas que equilibren las condiciones y aseguren, por lo tanto, que la distribución de resultados no dependa de circunstancias exógenas. Además, desplazar el debate desde la desigualdad del ingreso hacia la desigualdad de oportunidades, podría facilitar el consenso entre los ciudadanos y el consenso político⁶⁷.

En este contexto, el economista Paes de Barros y otros del Banco Mundial, recientemente han formulado una metodología para medir la desigualdad de oportunidades. Según su enfoque, la desigualdad de ingresos sólo debería reflejar las diferencias en el esfuerzo y en las decisiones que toman las personas. A base de esta idea, su manera de medir la desigualdad de oportunidades consiste en descomponer la desigualdad de ingresos, por una parte, en aquellas circunstancias que están fuera del control de las personas, y en un componente residual que contenga compensaciones al esfuerzo y en las decisiones, así como a la suerte y el talento.

Las medidas de desigualdad más usadas son la Curva de Lorenz, que permite apreciar toda la distribución del ingreso y calcular el coeficiente de Gini, el cual es sensible especialmente a cambios en la parte media de la distribución. Esto significa que variaciones en la distribución del ingreso en los segmentos más ricos, así como los más pobres, no son capturadas adecuadamente por este indicador.

El autor Paes de Barros, ha elaborado estudios usando el índice de Theil, que es un indicador de desigualdad que se puede descomponer exactamente en desigualdad entre y dentro de grupos y que se puede ajustar para que sea más

⁶⁵ Stiglitz, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

⁶⁶ Contreras, Larrañaga, *The evolution of opportunities for children in Chile, 1990-2006*.

⁶⁷ Banco Mundial, Paes de Barros, *Measuring Inequality of Opportunities in Latin America and the Caribbean*.

sensible a la cola baja de la distribución⁶⁸. Para medir la desigualdad de oportunidades, su estudio se basa en datos de siete encuestas de hogares nacionalmente representativas en América Latina, las que contienen un conjunto de circunstancias exógenas relacionadas con el entorno de la familia, como la educación del padre o la ocupación durante la infancia y variables relacionadas a la región de nacimiento y raza.

Los resultados del estudio indican que la fracción de la desigualdad de oportunidades representa entre una quinta parte y un tercio de la desigualdad general de los ingresos. Un resultado interesante es que la clasificación de los siete países incluidos en el estudio, según la desigualdad de oportunidades por un lado, y la desigualdad de ingreso por otro, resulta muy diferente y nunca son las mismas. Por ejemplo, para el ingreso per cápita, México aparece como el país más desigual en los resultados, pero el menos desigual en oportunidades. Esto sugiere que la desigualdad de oportunidades, medida con la metodología propuesta en el estudio, recoge algo muy diferente de la desigualdad de ingreso y que la desigualdad de oportunidades es un concepto diferente y una alternativa para analizar la desigualdad social en un país.

⁶⁸ Contreras, *Pobreza, desigualdad, bienestar y políticas sociales. Elementos metodológicos para el debate*.

LA SOLIDARIDAD SOCIAL COMO CARENCIA Y OPORTUNIDAD EN EL SISTEMA ECONÓMICO ACTUAL

FELIPE ZALDIVIA FUENZALIDA

CIENTISTA POLÍTICO DE LA UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO.

ESTUDIANTE DE DERECHO DE LA UNIVERSIDAD FINIS TERRAE.

FUE COORDINADOR DE CAMPAMENTOS DE TECHO.

1.- RESUMEN

El actual sistema económico nos plantea una serie de interrogantes que, como sociedad y humanistas cristianos, debemos sortear. La más relevante de aquellas es cómo conjugar adecuadamente el crecimiento económico con el crecimiento social. Desde esa perspectiva la Economía Social de Mercado nos plantea algunas perspectivas que podrían permitirnos, como economías de la región, avanzar hacia ese objetivo. De aquellos elementos, el que sin duda se presenta como el más necesario, es la Solidaridad Social o comunitaria, elemento que hoy está ausente, pero que a través de fuentes ajenas a la esfera política o económica, se presenta como una oportunidad de volver a estudiarlo e incluirlo en el sistema económico.

2.- UNA MIRADA A LA ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO

En su reciente visita a América Latina, en el contexto de la Jornada Mundial de la Juventud desarrollada en Brasil, el Papa Francisco manifestó que “el futuro exige una visión humanista de la economía y una rehabilitación de la política”, que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza. Más aún, enérgicamente afirmó que para llegar a eso era preciso “que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: este es el camino a seguir”. Estas palabras del Papa Francisco no fueron azarosas y van en la línea de su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, la cual sin ser un texto eminentemente económico en su forma, da luces de la “política económica papal”. Y es que el modelo económico

actual nos plantea a los humanistas cristianos múltiples desafíos, especialmente en Latinoamérica.

Es inevitable para nosotros, los humanistas cristianos, mirar hacia la Economía Social de Mercado como una alternativa necesaria y prudente, a pesar de las múltiples críticas en el contexto de crisis presentado especialmente durante la última década en Europa. En ese sentido, recordemos brevemente que la Economía Social de Mercado es definida por Muller-Armark como una economía de mercado que asume una responsabilidad social, la cual posee tres pilares fundamentales, que han sido tratados con conceptos distintos pero que apuntan a lo mismo: Libertad económica, eficiencia y solidaridad social.

Cuando hablamos de libertad económica nos referimos a la idea, que encontramos consagrada como una garantía en diversos textos constitucionales como el chileno, que se determina por la ausencia de coerción al momento de realizar una actividad económica, vale decir, el hombre posee el derecho de desarrollar cualquier actividad económica y participar del resultado de la misma, dejando de lado la omnipresencia estatal en la esfera económica. Este principio, por cierto, resulta fundamental cuando pensamos en el progreso, en la productividad y sobre todo en el crecimiento económico.

En segundo término la eficiencia es entendida como la correcta utilización de los recursos y, sobre todo, por la correcta distribución de los excedentes entre los miembros de la comunidad, de acuerdo, por supuesto, a sus necesidades. En ese sentido, son evidentemente necesarias reglas del juego claras y, desde luego, es necesaria la prudente intervención estatal. Así, el Estado debe procurar que el sistema económico esté al servicio de los miembros de la comunidad, pero sin llegar a al extremo del Estado asistencialista o paternalista.

En tercer lugar, la solidaridad social o comunitaria es quizá el rasgo más importante y distintivo, la cual deriva directamente de la idea de comunidad y que se contrapone a la idea capitalista de obviar la preocupación por aquellos miembros de la sociedad más desposeídos. Sobre ese punto me referiré más adelante.

Asimismo, en esta solidaridad social encontramos el principio de subsidiaridad, el cual, acuñado por el Papa Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*, dispone que “todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda, por tanto de apoyo, promoción, desarrollo, respecto de las menores”. Siguiendo esa misma idea, el pensamiento humanista cristiano afirma que el Estado debe asumir aquello socialmente importante que los particulares

no llegan a afrontar⁶⁹ y que, por otro lado, el Estado no debe asumir aquello que los particulares pueden afrontar por su cuenta, contraponiéndose primero al capitalismo y luego al socialismo.

Es evidente que los principios antes planteados sobre la Economía Social de Mercado han sido de difícil inclusión en las economías latinoamericanas. Si bien han existido esfuerzos en tal sentido, los factores que no lo han permitido exceden la esfera económica. El profesor Rodríguez Grossi planteó que, en general, las sociedades latinoamericanas critican al libre mercado porque éste por sí mismo no conduce a resultados sociales óptimos, lo cual si bien es cierto, no es lo que propone la Economía Social de Mercado, por lo que existe una suerte de incompreensión ante ese escenario. En esa lógica, Rodríguez Grossi plantea, por ejemplo, que en lugar de estimular la mayor generación de emprendimientos, en la mayoría de los países se les ahuyenta⁷⁰ al establecerse regulaciones pobres que por supuesto evitan que los emprendedores se interesen e inviertan en un país. Ahora bien, la principal conclusión de Rodríguez Grossi es que es la calidad de la política la que impide avanzar en ese sentido. Las condiciones políticas de nuestros países, afirma, carecen de espíritu y voluntad de consenso y de madurez para generar o dar continuidad a los cambios requeridos.

Ahora bien, cuando nos cuestionamos sobre las exigencias humanistas de la economía actual en Latinoamérica resulta evidente volver sobre aquellos principios generales antes mencionados.

Así pues, creo que estamos de acuerdo en que el principio de libertad económica en la mayoría de los países de la región existe y que en general es un elemento *per se* de cada economía. Ahora bien, podríamos entrar en la discusión sobre los límites de esa libertad económica para los particulares, no en el sentido de poder desarrollar concretamente alguna actividad económica particular, sino más bien sobre una ética económica, sobre cómo esas mismas actividades se relacionan unas con otras, aprovechando los vacíos existentes, como por ejemplo, en Chile, la nociva relación que existía entre las universidades y sus sociedades-espejo relacionadas. Pero no es el objetivo de esta exposición y creo que daría para otro Seminario.

Cuando hablamos de la eficiencia de los recursos nos empezamos a encontrar con las primeras dificultades. Tampoco es de mi interés ahondar en profundidad sobre este tema, por dos razones: primero porque sería necesario estable-

⁶⁹ Sols Lucia, Jose; Florensa Giménez, Alberto; Camprodón Rosanas, Marta(2009). “Medio Siglo de Economía Social de Mercado”, en Revista de Fomento Social N°253, España. Pp. 94.

⁷⁰ Rodríguez Grossi, Jorge; “Economía Social de Mercado: ¿una propuesta para América Latina?”, en Diálogo Político Año XXVI- N°1 Marzo, 2009.

cer parámetros para cada economía o para cada grupo de economías existentes en la región (y no es el objetivo en esta oportunidad), y en segundo término, porque resulta un elemento común con el sistema económica. Por lo que basta decir que, evidentemente, varios países de la región han logrado establecer economías relativamente estables durante la última década, con buenos índices de crecimiento y niveles de desempleo controlados (como Chile, Perú) pero que aún están al debe en la distribución de la riqueza, consolidándose sociedades en donde una parte concentra la riqueza. Eso también da tema para otro seminario completo.

Sin embargo, quisiera centrarme fundamentalmente en el principio de solidaridad social o comunitaria, que es donde, desde mi punto de vista, las economías latinoamericanas fallan. Es evidente que la construcción de nuestro sistema económico actual no busca poner énfasis sobre este punto (si no mutarían a otro sistema económico), pero es quizá la esfera donde el pensamiento humanista cristiano más puede aportar.

Cuando hablamos de solidaridad es necesario comprenderlo desde el sentido comunitario: crecemos y vivimos insertos en una comunidad. En ese contexto, este principio hace que nos debemos preocupar por el que tenemos al lado, especialmente por los más desposeídos, por los que más necesitan. Esta concepción cristiana del prójimo, de la fraternidad, nos llama de forma personal. A nivel económico, por otro lado, este principio se materializa y se complementa con la idea de justicia social, la cual busca la igualdad de oportunidades para poder desarrollarse como miembros de una misma sociedad.

Desde esa perspectiva, el sistema económico debería procurar las mejores condiciones para cada uno de sus miembros, debería procurar que el sistema económico fuese lo suficientemente equitativo para que cada persona no se encontrara en desventaja con la que tiene al lado, debería procurar que las condiciones en que se desarrollan las actividades económicas fuesen dignas. En otras palabras, una economía que acoge la solidaridad y la justicia social no solo se preocupa de que sus indicadores económicos den cuenta de una economía robusta, con menor desempleo, con menor pobreza, con menos analfabetismo; por el contrario, debe ocuparse de que las condiciones que plantea esa robusta economía sean justas, que el empleo existente cumpla con estándares mínimos de dignidad en donde no tenga lugar el abuso, debe ocuparse de que los pobres o desposeídos dejen de serlo, y los que dejan de serlo realmente hayan dejado de serlo.

El problema de la economía actual es que evidentemente cambió al hombre por las cifras. Hoy el pobre deja de ser pobre porque el instrumento con que se mide se modifica, no necesariamente porque sus condiciones son mejores. Peor aún, se busca alcanzar mejores números (menos desempleo, menos pobreza), siendo aquello el objetivo último y no el desarrollo integral y bienestar de la persona. Esto se ve acrecentado aún porque socio-demográficamente hemos cambiado, el ejemplo Europeo es claro. Asimismo, las necesidades sociales no son las mismas que hace 20, que hace 10 o incluso que hace 5 años. Los procesos migratorios han heterogeneizado nuestras sociedades, ampliando así las necesidades sociales. Ni siquiera me referiré mayormente a las políticas sociales, las cuales, con sus matices, en algo aportan, pero que, por desgracia, ante la incapacidad de los propios países, han hecho imposible una coordinación económica del mercado.

En suma si hay algo de lo que carece la economía actual, ya sea porque nunca la tuvo o porque la extravió, es de la solidaridad social. Decía también el Papa Francisco en su exhortación *Evangelii Gaudium*, que “La crisis mundial que afecta a las finanzas y a la economía pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo.”

Es evidente que por múltiples factores, algunos ya señalados, no se seguirá en el corto plazo una economía integral como la que plantea el humanismo cristiano, pero sí pueden darse pasos para romper con la inercia del sistema económico actual. Así como se plantea, pareciese que no existe posibilidad alguna de poder avanzar en ese sentido, de alguna manera apreciamos como imposible encontrar el camino perdido. Sin embargo me parece que algún atisbo de aquello es factible encontrar hoy en día, y no precisamente desde la esfera económica; ni siquiera de la política.

Durante los últimos años en el mundo, y también en América latina, se han articulado y manifestado una serie de movimientos sociales, que al alero de diversos objetivos y con capacidad de organización, han salido a la calle a expresar su descontento, como en Chile y en Brasil por ejemplo. Independientemente de cómo lo han hecho, de cuánto han perdurado en el tiempo o si han logrado su objetivo, lo importante es destacar una cosa: todos estos movimientos se han articulado en la medida en que las personas de la sociedad han sido capaces de darse cuenta de que el primer paso es lograr espacios, poder manifestar que algo no está bien, o declarar que el sistema económico, político y social hoy en día no responde a las necesidades existentes; ha sido entendiendo la solidaridad social, entendiendo de que existe a nuestro lado otro que posee los mismo derechos

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

que yo y que cualquier otro, entendiendo que es aberrante que un trabajador sea constantemente abusado, un trabajador que puede ser mi amigo, mi vecino, mi padre, considerando que somos una comunidad y como tal debemos ser solidarios con quien nos rodea. Estos movimientos han sido capaces de superar el “cuánto” y han avanzado al “cómo”. Vale decir, han sido capaces de, por ejemplo, en el conflicto educacional chileno, no quedarse en que una mayor cantidad de jóvenes puede tener acceso a la educación superior en Chile, el “cuánto”, sino que han ido más allá, apuntando a que el objeto de discusión sea la calidad, el “cómo”.

Así pues, ésta es una de las principales exigencias humanistas de la economía actual, una exigencia que quizá creíamos perdida o guardada en el baúl de los recuerdos, pero que sin embargo ha surgido de otra forma, y desde donde en adelante, podrían sacarse lecciones enriquecedoras.

LOS PRINCIPIOS MORALES: UNA VISIÓN CIENTÍFICA. (NEUROBIOLOGÍA DE LA SOCIABILIDAD)⁷¹

JAIME LAVADOS MONTES
MÉDICO CIRUJANO, NEURÓLOGO Y LICENCIADO EN FILOSOFÍA
EX RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

1.- INTRODUCCIÓN.

El objetivo de este texto es tratar la “sociabilidad” como el resultado de un conjunto de atributos de la mente (y el cerebro) humano y, en paralelo, los mecanismos que definen la individualidad de cada sujeto que participa en una sociedad determinada.

Esta forma de presentación refleja la hipótesis central de este documento: varios de los atributos y mecanismos mentales que se describirán se han instalado por la evolución de nuestra especie, para resolver -no siempre con éxito- las tensiones y contradicciones generadas entre sociabilidad e individuación, dado el alto vigor y la decisiva importancia que estas últimas, por igual, tienen en la vida de las personas y sus grupos. La referencia a “grupo” clarifica nuestra segunda hipótesis. Tales mecanismos cerebro-mentales funcionan “naturalmente” al interior de cada grupo. Su extensión más allá de estos, es producto, como se verá, del aprendizaje cultural o institucional, esto es, de la “coevolución” (Wilson, 1981). Se usa el vocablo “individuación”, acuñado por Jung, no por seguir sus orientaciones psicológicas, sino porque parece más neutral que individualismo, que tiene una carga sociocultural algo oprobiosa, lejana a una definición científica. No vale la pena repetir aquí, los mecanismos neurobiológicos y los procesos mentales que subyacen a muchísimos de las explicaciones aquí expuestas.

En consecuencia, la organización del texto es la siguiente: En una primera parte, se aborda, separadamente, la sociabilidad y la individuación, haciendo especial hincapié, en cada caso, en la maduración ontogenética de los atributos

⁷¹ Artículo tomado del libro: “*Neuropsicología: Bases neuronales de los procesos mentales*”, de los autores Dr. Jaime Lavados y Dra. Andrea Slachevsky. Editorial Mediterráneo. 2013.

cerebromentales que hacen posible el despliegue de una y otra. En la segunda parte, se revisan los dispositivos (cerebrales) y las disposiciones (mentales) que evolutivamente se han instalado para resolver o disminuir la tensión o contradicción entre individuación y sociabilidad. En una tercera y última parte, se exploran los arreglos socioculturales e institucionales que especifican -y concretan (coevolutivamente) en cada cultura, con amplias diferencias entre ellas- las tendencias neurobiológicas compartidas por nuestra especie y que, a pesar de las variaciones idiosincráticas, generan y determinan los rasgos humanos “universales” descritos por antropólogos como comunes a todas las culturas conocidas (Eibl-Eibesfeldt, 1993).

2.- INDIVIDUACIÓN Y SOCIABILIDAD

En esta parte, se trata primero el tema de la sociabilidad y luego individuación. Esto se debe a que, como se ve más adelante, los dispositivos que procesan la relación con los otros, ontogenéticamente maduran antes que los que establecen la identidad personal (Delval, 2002). Este punto no es, para nada, unánime entre los especialistas en desarrollo y maduración ontogenética. Estos sostienen que la propia relación con otros contribuye, necesariamente, a construir la noción de identidad, porque especifica quien se relaciona con los demás. Por supuesto, esto es cierto, pero si se agrega a esta básica y general noción de identidad, la conciencia de sí mismo y la memoria autobiográfica, se puede observar que en el niño pequeño estas aparecen más tarde que, por ejemplo, el apego a la madre y muy luego a la familia cercana, cimientos de la sociabilidad y de la integración de la persona a su propio grupo y a su propia cultura.

En este sentido, cabe destacar que la equipotencialidad de sociabilidad e individuación es una característica muy propia de los humanos, no compartida hasta donde se sabe, por otras especies sociales durante su vida adulta y en todas sus actividades (Wilson, 2012). Solo los delfines y los chimpancés bonobos parecen tener un cierto equilibrio entre sociabilidad e individuación semejante al humano. Sin embargo, todos carecen de conciencia subjetiva, memoria autobiográfica y lenguaje, cualidades que producen sociedades con historia y transmisión cultural e individuos conscientes en sí mismos, con lo que la paridad sociabilidad-individuación llega a niveles inalcanzables por ninguna otra especie. Por otra parte, existe un gran número de evidencias, que no se consideran en este texto, que demuestran la capacidad del grupo social para influir

significativamente en la percepción, las actitudes y las ideas del individuo, aun cuando tal grupo le trasmite visiones y conceptos manifiestamente erróneos sobre la realidad.

3.- SOCIABILIDAD

EVOLUCIÓN FILOGENÉTICA DE LA SOCIABILIDAD

La necesidad humana de vivir en sociedad no requiere demasiadas explicaciones. Basta observar la vida cotidiana de cada cual y registrar sus múltiples interacciones con personas y grupos, indispensables para desarrollar casi cualquier tarea, para constatar su decisiva importancia. Desde este punto de vista, bastaría con definir la sociabilidad como un instinto y, por ende, como una parte importante de la naturaleza humana. Esto es cierto, no obstante, aclara muy poco sobre la neurobiología de la sociabilidad, por lo que en este texto se ha preferido un tratamiento más detallado de esta tan importante característica humana, siempre con el llamado “instinto gregario” como activo telón de fondo, pues este parece tener una entidad poderosa con gran influencia en los dispositivos concretos que aquí se analizan.

Aun así, caben unas preguntas neurobiológicas adicionales: ¿Por qué y para qué nuestra especie ha requerido desarrollar este instinto que se expresa en los múltiples dispositivos (cerebrales) y disposiciones (mentales) que hacen posible nuestra vida en sociedad? Ambas preguntas pueden tener respuestas simples, directas pero en cierto modo triviales. La respuesta a la primera es: porque los seres humanos son incapaces de vivir aislados, sobre todo al empezar su vida, por lo que -y respondiendo a la segunda pregunta- en sociedad no logran aprender las competencias suficientes ni cooperar con otros como para sobrevivir, reproducirse y prosperar, pues su capital genético y sus capacidades funcionales son, desde este punto de vista, enteramente insuficientes.

El rasgo evolutivo central de los homínidos (y de los prehomínidos llamados *Australophitecus*) es el crecimiento del cerebro, además del bipedalismo, que probablemente es incluso anterior. Esto generó, y genera todavía, una creciente dificultad en las hembras, que por caminar erguidas tenían un canal de parto estrecho por el cual debía pasar un cráneo (que alberga un cerebro) de dimensiones comparativamente enorme. La solución evolutiva fue mantener el bipedalismo y, al mismo tiempo, retardar fuertemente la maduración del cerebro, disminuyendo el tamaño del cráneo con la superposición de sus huesos constitu-

yentes con suturas de osificación tardía. De lo anterior se desprenden características filogenéticas de los homínidos fuertemente acusados en el *Homo sapiens*, pues el tamaño de su cerebro casi triplica al del *Homo habilis* (0,45kg a 1,3kg):

El resultado en el hombre es el nacimiento de los vástagos más inmaduros y dependientes del reino animal, pues termina su desarrollo sólo a los 16 años, cuando maduran completamente sus competencias sexuales; a los 18, si se considera su capacidad de reconocer cumplidamente las consecuencias de sus actos; y a los 20 cuando están preparados para realizar autónomamente juicios morales, es decir, independientes de premios y castigos. (Delval, 2002). Durante todos esos largos años, el niño, incapaz de una vida independiente, requiere protección y -dada la insuficiencia de su capital genético- aprendizaje constante de alta calidad. Para cumplir estos propósitos, la evolución privilegia relaciones materno-infantil de largo plazo basadas en dispositivos estructurales afectivo-emocionales y bioquímicos (oxitocina de ambos) (Ridley,204). Pero también la madre, atada a un producto tan demandante y por tanto tiempo, requiere ayuda. Aparece así la pareja y la figura paterna, que también debe ser estable, por lo cual, además de los factores emocionales, se instala la relación sexual, preferente o exclusiva, con alto nivel de oxitocina, que produce nuevos vástagos. Aparece entonces el concepto de familia, la primera forma de sociabilidad que conoce el niño. El más antiguo hallazgo de homínidos viviendo juntos (D. Johanson) data de 3 millones de años y está compuesto por 5 a 7 personas, dos de las cuales eran niños de 5 y 7 años, muy probablemente de 1 o 2 grupos familiares (Leakey y Lewin, 1982).

Pero hay otra tendencia evolutiva que es bueno destacar como fundamento de la sociabilidad. La deriva evolutiva de los homínidos hace de estos una especie generalista, esto es, que puede vivir en distintos nichos ecológicos. En realidad, hubo homínidos y prehomínidos especialistas que preferían raíces, bayas y otros alimentos más bien duros, con desarrollo de potentes músculos masticatorios, hecho que dificulta el crecimiento del cráneo. Los ancestros del *Homo sapiens* tenían una dieta variada y más blanda que incluía proteínas y grasa de animales. Al principio (2 a 3 millones de años), eran carroñeros, función facilitada por sus dos piernas largas, su piel desnuda con glándulas sudoríparas y su visión binocular que le permitía ver a los lejos y transitar con rapidez por la ardiente sabana. Ningún otro primate puede hacerlo. Esto, sin embargo, generaba un problema. Sin potencia muscular suficiente y con manos muy hábiles, pero sin fortaleza, debían disputar con las hienas, por ejemplo, los restos dejados por otros animales, y luego, cuando pudieron cazar directamente, no podían competir con otros depredadores. En ambos casos lograron sobrevivir, porque su

cerebro, preparado por su vida familiar, podía cooperar y compartir con otros, y aprender de ellos, y porque, el tener un cerebro y unas manos especialmente hábiles, le permitió fabricar herramientas. El primer miembro propiamente homínido vivió en África hace 2 millones 800 mil años. Se le llama *Homo habilis* por ser el primero en construir un primitivo instrumento de piedra. En algunos yacimientos de *Homo habilis* hay varios de ellos junto a herramientas a medio hacer. Así pues, la sociabilidad entre adultos, que trabajan y ¿aprenden? Cooperativamente ya existía hace casi 3 millones de años (Ehrlich, 2005).

El *Homo erectus* (1 millón y medio de años, hasta 300 mil años atrás) pudo dominar y preservar el fuego, vivía en grupos y hace 800 mil años muestra señales craneanas de crecimiento del lóbulo temporal izquierdo y un hueso hiodes más bajo, por lo que se piensa que tuvo protolenguaje. Posteriormente, el *Homo sapiens sapiens*, con el mismo cerebro que el ser humano actual, muestra signos de sociabilidad: enterramiento ceremonial de muertos, adornos, figuras maternas, pinturas rupestres, instrumentos musicales (explosión cultural de hace 20 a 30 mil años) y lenguaje que es, al parecer, bastante anterior. Con estos hechos se inicia un acercamiento simbólico y grupal a la realidad que compartían.

EL DESARROLLO ONTOGENÉTICO DE LA SOCIABILIDAD

En el apartado anterior se ha revisado sucintamente el desarrollo filogenético de la sociabilidad, con el fin de aclarar no solo su origen (por qué), sino las razones de su suprema importancia (para qué) para el hombre actual. En este apartado se mantiene la misma estrategia de presentación, destacando los hitos más importantes de su maduración y desarrollo, a partir del recién nacido.

1. Distinciones emocionales. Se denomina distinciones emocionales (Lavadós, 2012) a la capacidad del niño -disponible prácticamente desde el momento de nacer- de llorar cuando está molesto, desagradado o con dolor, y de reír (más bien al comienzo solo sonreír) cuando está agrado y complacido. Esta es una experiencia fácilmente observable en cualquier recién nacido. La razón neurobiológica de este comportamiento tampoco es un misterio mayor. Se ha sostenido que el equipamiento genético con lo cual cualquier ser llega al mundo es, en palabras de K. Lorenz, etólogo y Premio Nobel 1973, una hipótesis de trabajo sobre el medio en el cual uno vivirá. Los peces tienen escamas, colas, branquias y todo lo demás, porque la hipótesis es que llegarán a un medio acuoso. Las aves tienen alas, plumas, colas direccionales, porque volarán. Los humanos al nacer tienen los pulmones y el aparato cardiovascular disponibles para intercambiar y transportar gases de una específica composición, aparato digestivo que al co-

mienzo solo puede procesar leche materna, por lo que disponen de sistemas de succión y de reconocimiento y uso de mamas y pezones con muy alta eficiencia. Estas hipótesis de trabajos tienen, además, la posibilidad genética de ser diferidas en el tiempo. Ciertos alimentos pueden ingerirse mucho después. Algunas enzimas digestivas no están disponibles, como tampoco los dientes. Las piernas serán usadas para caminar, después de un año, etc. La pregunta que cabe es ¿por qué esas distinciones emocionales, aun siendo tan primarias están disponibles al momento de nacer?. La hipótesis más aceptable es que sirven a su sobrevivida “en el medio en que nace”. Si el niño llora, la madre busca la razón: tiene hambre, tiene flatulencias, tiene dolor, hace mucho que no lo cambian etc. La sonrisa es más difícil de explicar, aunque es algo menos frecuente que el llanto parece corresponder a la necesidad de un ser tan indefenso de congraciarse con su entorno más cercano, particularmente con su madre. Naturalmente, el infante no sabe nada de esto pero la evolución funciona así.

Las distinciones emocionales tan tempranas parecen ser componentes del apego materno infantil, que es mediado por la inundación de oxitocina que ambos tienen desde poco antes del parto. Esta es una hormona producida en el hipotálamo (vasopresina en el niño, si es varón) y con receptores en ciertos lugares cercanos a los dopaminérgicos (satisfacción, placer) y en otros a los de la prolactina y otras regiones del sistema límbico que procesan las memorias. En realidad, la oxitocina tiene gran importancia en la sociabilidad. Está también elevada en las relaciones sexuales (el niño necesita parejas estables) y en reuniones distendidas y felices con familiares y amigos. Las distinciones emocionales tienen posteriormente una enorme importancia, pues se hacen complejas y subyacen a diferentes dominios. Cuando son positivas, y ello dependerá de la experiencia (madre descuidada, madre cariñosa, padre que protege, padre rudo y lejano), generan una actitud proactiva y cuando son negativas, actitudes de rechazo. Finalmente, las actitudes positivas que se inician con una sonrisa son el primer paso de la incorporación de cada cual a su propio medio social, a la cultura que lo identifica. Todo esto significa que las distinciones emocionales y sus memorias anteceden en 2 o 3 años a la memoria autobiográfica, que aparece con las demás memorias declarativas, recién a los 3 a 4 años de edad (Gazzaniga, 2008).

Como se sabe, sin memoria autobiográfica la noción de identidad es primaria: Damasio llamaría *protoself* y *self nuclear* (Damasio, 2010)(ver Capítulo 7: *Memoria episódica autobiográfica: neuroanatomía funcional*). La diferencia en la maduración de la memoria emocional temprana en el niño, que asigna valor (acercamiento o rechazo)(ver Capítulo 8: *Emociones y cerebro: una perspectiva*

de la neurociencia afectiva) a objetos, personas y acontecimientos, con la memoria declarativa, bastante más tardía, tiene una enorme importancia sociocultural y política. Probablemente, se origina en la muy primaria necesidad evolutiva del niño pequeño, totalmente incapacitado y por varios años, para vivir de manera independiente, de ser acogido y protegido en el medio social al que llegó (madre, familia, vecindario, etc.). En esta interrelación incorpora progresivamente el lenguaje, las actitudes, las valoraciones de su propia subcultura. El conocimiento “objetivo” de ríos, plantas, montañas y animales no es muy importante salvo algo más tarde y solo en relación con los intereses de su propia comunidad (Wexler, 2006).

Por otra parte, la sociabilidad temprana del niño se relaciona con una característica muy acusada de los demás miembros de su grupo y aun fuera de él. Los etólogos humanos han descrito una característica innata de nuestra especie que, por encontrarse sin excepción en todas las culturas conocidas, se considera un rasgo “universal”. Se trata de la tendencia a complacer, acariciar, proteger a los niños pequeños, aunque estos sean desconocidos para los individuos que manifiestan proactivamente esta tendencia protectora (Eibl-Elbesfeldt, 1980). Se han sostenido (K. Lorenz) que esta se produce por el reconocimiento inicial, no consciente, de ciertos patrones que configuran la imagen de los niños: cabeza mucho mayor que el cuerpo en relación con las proporciones del adulto; ojos más bajos en la cara, más cerca de su mitad y no en el tercio superior como en los adultos; nariz siempre pequeña, como también el mentón; mejillas redondas y con cierta coloración, además de ademanes poco precisos; sonrisa real, es decir, no engañosa para nuestro detector de mentiras. Naturalmente, estas tendencias protectoras disminuyen con el tiempo, pues los patrones que las provocan van desapareciendo. Se han medido con RMf las respuestas cerebrales a los patrones anatómicos de cara que se procesan empáticamente, donde se ha observado, como es esperable, activación occipital (visual) y de regiones que procesan el reconocimiento de caras. Lo nuevo es la activación de la ínsula, especialmente a derecha (Decety y Jackson, 2004).

2. Lenguaje. Se debe insistir en que el lenguaje es una facultad sólo humana, cuya función es el intercambio social, hecho que hace que se construya en un factor crítico y trascendental de nuestra sociabilidad. Aunque formalmente el lenguaje se inicia en los meses iniciales del segundo año de vida, con los primeros balbuceos, actualmente se sabe que su impronta social es tan poderosa que el recién nacido reconoce la voz de su madre (probablemente su timbre, cadencia y prosodia), lo que nos obliga a concluir que ellos se grabaron (los “aprendió”) en las últimas semanas de vida intrauterina (Pinker, 1994). El temprano impacto

da origen social sobre el lenguaje se manifiesta, además, en que alrededor de los 6 meses, el niño deja de ser capaz de reproducir las tonalidades, el timbre y los sonidos de cualquier lenguaje humano, concentrándose, específicamente en las cualidades sonoras del lenguaje que se habla en su propio ambiente. Es como si el niño naciera “políglota”, desde el punto de vista de las propiedades acústicas de los distintos lenguajes naturales, pero que rápidamente la experiencia (social) de escuchar la que será su propia lengua, fuera cerrando el abanico de posibilidades que trae al momento de nacer.

La necesidad de comunicarse socialmente a través del habla es tan fuerte que hay quienes sostienen (Pinker, por ejemplo) que se trata de un instinto lingüístico precableado en el cerebro, que se dispara y establece con la simple experiencia de estar en un ambiente en el que se habla. Visto de otro modo, el instinto básico es la sociabilidad que se expresa instrumentalmente a través del habla, cuando esta aparece. Por otra parte, es claro que la necesidad de comunicarse a través del lenguaje puede manifestarse no solo a través del habla, que significa transmisión sonora. El lenguaje de los sordomudos no solo se asemeja gramatical y semánticamente al lenguaje hablado, sino que se procesa en las mismas regiones cerebrales que este, diferenciándose solo en que el ingreso de la información es visual y no auditivo, y la expresión de los mensajes no ocupa el aparato de la fonación, sino aparatos motores.

Sin embargo, el mejor ejemplo de la fuerza de la necesidad humana de comunicarse socialmente a través del lenguaje es la construcción de un nuevo lenguaje, que los antropólogos llaman *créole* (Dickerton, 1994), a partir de retazos dispersos y parciales de otros lenguajes y cuya existencia ha sido varias veces científicamente probada. Los casos más frecuentes reportados se han dado en grupos de esclavos. Sin lenguaje común entre ellos (los amos los elegían de tribus distintas) los hijos desarrollaron un elemental lenguaje propio (*pidgin*), pero sus nietos y bisnietos crearon a partir de este un nuevo lenguaje completo (*créole*).

Este breve recorrido permite asegurar que el lenguaje es, sin duda, el principal vehículo de la comunicación social humana, por lo que no es necesario abundar en otros ejemplos más indirectos (no cara a cara) que la especie humana ha desarrollado en el curso de su historia: la escritura, el alfabeto, la imprenta y todos los medios de comunicación de masas actuales que siempre usan el lenguaje (radio, TV, cine, Internet, etc.) o las redes sociales.

3. Reconocimiento de caras y de personas. Alrededor de los 5 a 6 meses de vida, el niño es capaz de reconocer caras. Durante un breve período solo distingue facciones conocidas de las que no conoce, con lo que sus distincio-

nes emocionales especifican personas cercanas de las extrañas y, eventualmente, amenazantes. Los etólogos humanos sostienen que la madre es reconocida desde el nacimiento por el mecanismo biológico denominado *imprint*, comprobado empíricamente en muchísimas especies. En todo caso, el reconocimiento de la madre, y después de otras personas, no solo se debe a sus facciones particulares, también se establece por las propiedades sonoras de su voz, sus ademanes y sus olores. Hay quienes creen que se amamanta (o se sostiene) al niño con más frecuencia con el lado izquierdo, porque se tranquiliza al oír el mismo ritmo cardíaco que sentía mientras se encontraba en el útero muy cerca de la arteria aorta. Sin embargo, de todas estas señales la predominante es el reconocimiento de caras. Este predominio tiene un sólido fundamento neurobiológico. La región inferolateral externa del lóbulo temporal tiene un área, bastante extensa, dedicada al procesamiento de fracciones a partir de la información que se entrega, de la vía del “que” que se origina de la corteza visual, occipital. Estos procesos que ocurren en el lóbulo temporal, principalmente a la derecha, se han comprobado tanto experimentalmente en monos (electrodos implantados, por ejemplo) como clínicamente en humanos. En estos, su lesión da origen a la llamada prosopagnosia que precisamente consiste en la dificultad o imposibilidad de reconocer caras, mientras la visión propiamente tal permanece normal.

Por otra parte, y no obstante la preferencia por el procesamiento de caras, muy recientemente se ha comprobado la existencia de otras dos regiones cerebrales muy cercanas que procesan otros atributos que permiten reconocer personas. Una temporooccipital (V5) que procesa movimientos y se conecta con el sulcus (temporal superoexterno), que distingue movimientos biológicos de motricidad mecánica e identifica posturas y ademanes de personas y animales (Kandel, 2012).

Desde el punto de vista de la sociabilidad, la capacidad de reconocer caras (cuerpos y ademanes) es fundamental. Es evidente que ella permite primero al niño (desde los 5 o 6 meses), luego al adolescente y después a los adultos, distinguir a quiénes son cercanos (o muy cercanos como la madre y el entorno familiar) de los extraños y, eventualmente enemigos.

Las regiones inferotemporales que procesan el reconocimiento de caras tienen conexiones con cuatro regiones cerebrales de sustantiva importancia.

En primer lugar, con la amígdala, que procesa emociones básicas para la sobrevivencia, temor, ira, etc., (ver capítulo 8): Emociones y cerebro: una perspectiva de la neurociencia afectiva) que se activa cuando la cara es desconocida, activación que se maximiza cuando la cara, por cualquier razón, produce miedo o temor (un maleante que acecha, un enemigo que ataca, un conocido con

problemas pendientes) con la correspondiente descarga hacia el hipotálamo. Naturalmente cuando la cara es desconocida y amable la amígdala permanece en reposo y se despliegan los sistemas dopaminérgicos que anticipan satisfacción y placer.

La conexión directa de la amígdala con regiones motoras es comprensible tanto por la posibilidad de atacar o huir del enemigo, como por la alternativa de acoger, sonreír o acariciar a alguien querido.

La relación directa de regiones inferotemporales que procesan el reconocimiento de caras con el hipocampo (memoria) no requiere mayor explicación. Es necesario recordar con precisión quiénes son cercanos al sujeto, porque pertenecen al mismo grupo, también quienes son enemigos actuales o potenciales.

La conexión con regiones prefrontales tampoco es misteriosa. Al hacer planes y utilizar la memoria de trabajo, (ver capítulo 11: Conciencia. Correlatos neurales y sus trastornos) sin duda se necesita, entre un sinnúmero de otras informaciones, la relativa a las personas (facciones, ademanes, características positivas o negativas) que en ciertos planes se deben considerar.

En este apartado sobre reconocimiento de caras y personas hay que indicar dos factores adicionales de muy alta significación. El primero tiene que ver con el tamaño de los grupos de referencia dentro de los cuales las personas ejercen al máximo su sociabilidad. Con este propósito, la pregunta que cabe es la siguiente: ¿Cuál es el número de caras (y de personas) que un cerebro normal puede reconocer con cierta precisión?.

Se sabe que la memoria tiene límites, como lo demuestra la memoria inmediata que puede recordar solo 7 a 8 ítems. Se debe tener claro que el reconocimiento es en cualquier dominio más que el recuerdo, pues este opera sin la persona o el objeto presente, pero aun así los recursos neurales para reconocer no son infinitos. De esta manera, puede sostenerse que el número de 80 a 100 individuos que configuraron las hordas de Homo Sapiens en el Paleolítico superior y los 800 a 1.000 que encontraban y, eventualmente, reconocían en festivales y ceremonias triviales representan, en promedio la capacidad humana máxima para reconocer, cumplidamente, caras y personas, pues cuando ese número se sobrepasaba la horda se dividía.

Esto significa que una sociabilidad poderosa, cara a cara, alcanza a un número limitado de componentes, que configuran un grupo, simplemente, porque la memoria que posibilita reconocer caras y personas tiene una capacidad limitada.

El segundo elemento que se debe destacar es el relativo a la teoría de la mente. Cabe llamar la atención en el hecho de que el reconocimiento de caras

antecede en 2 a 3 años a la capacidad de generar teorías de la mente. Esta temporalidad distinta en la aparición de dos decisiones de la sociabilidad humana, hace pensar que sin reconocimiento de caras, la teoría de la mente no se establecería. Se ha propuesto que es esto lo que ocurre en el autismo. En estudios muy precisos de movimiento ocular, en el acto de reconocer caras, se ha comprobado una estrategia motora, evidentemente innata, que centra y detiene la mirada en los ojos del interlocutor. Luego se explora boca y regiones periorales y, finalmente, el resto de los componentes anatómicos de las facciones. Un elemento clínico central (hay, por supuesto, otros) de los autistas es que no solo no miran a los ojos, sino que evitan hacerlo.

4.- TEORÍA DE LA MENTE Y EMPATÍA.

La llamada teoría de la mente, capacidad humana (y de algunos primates) de intuir las intenciones, sentimientos y pensamientos de otras en relaciones cara a cara, fue propuesta formal y científicamente hace solo algunos decenios, aunque había sido descrita en la literatura universal desde la antigüedad. Lo verdaderamente nuevo en la concepción actual de la mente es que ahora se dispone de ciertas explicaciones neurobiológicas sobre su procesamiento por el cerebro de quien sustenta alguna teoría sobre lo que pasa en la mente de su interlocutor. Desde este punto de vista, lo más decisivo ha sido el descubrimiento de las neuronas espejo y las investigaciones posteriores sobre ellas, que aún continúan (Iacoboni, 2010).

Antes de las neuronas espejo se pensaba que se entendía lo que por la mente de otros a través de percibir en ellos algunos signos corporales (gestos y rictus faciales, ademanes y posiciones corporales), además de cambios en la prosodia y en la relación de vocablos e interjecciones de su lenguaje, con lo que se construirán “hipótesis de la mente” en clave cognitiva cortical. El cambio trascendental en la comprensión de la teoría de la mente es que todos estos indicios que naturalmente son siempre percibidos, no son procesados por el cerebro para establecer hipótesis diagnósticas objetivas y racionales, cosa que sin duda también puede hacerse, aunque con mucha lentitud, sino que dichos indicios son usados para generar, a partir de las neuronas espejo, los mismos procesamientos cerebrales que cada uno activaría en su propio cerebro si tuviera tal intencionalidad, sentimiento, pensamientos, con sus correspondientes conductas verbales y/o motoras.

Aunque estas conductas “imitativas” son inhibidas por regiones prefrontales, la inhibición no siempre es efectiva o incluso necesaria. Se sabe que la risa es

contagiosa, que la empatía nos permite ubicarnos en el lugar y los sentimientos de los otros. Las conductas grupales (manifestaciones masivas, por ejemplo) se contagian. En ciertas situaciones los ademanes de varios de los presentes son muy parecidos. Los ejemplos son innumerables, tanto que llegan a constituir parte de la identidad de los grupos y sus culturas. Compárese los ademanes de los italianos con los ingleses, las multitudes árabes con los israelitas. Es cierto que en estos casos la imitación mediada por las neuronas espejo se constituye en estilos de vida, porque opera desde la infancia temprana.

La teoría de la mente, que aparece y madura a partir de los 3 o 4 años (algo antes en las mujeres), es un factor crítico de la sociabilidad humana. Permite intercambios, amistades, negociaciones, cooperaciones y demás formas de relaciones que constituyen un grupo social bien estructurado y con confianza entre sus componentes. La empatía (menos cortical que la simpatía, más amplia y difusa) se procesa a partir de la ínsula posterior con activación de regiones límbico-emocionales, que repiten (neuronas espejo) los procesamientos que dan origen a las conductas que se perciben en otros (tristeza, pena, alegría, entusiasmo, etc.). Sin embargo, hay un riesgo. En cualquier sociedad hay quienes se aprovechan del altruismo y la reciprocidad (temas que se ven más adelante). Sacan partido sin dar nada a cambio, para lo cual engañan y mienten. La identificación, corrección o expulsión de estos transgresores tiene alto valor evolutivo. Por ello, una de las funciones de la teoría de la mente es destacar el engaño. Ella puede reconocer la risa falsa, que no activa los músculos orbifrontales, los tonos de voz y la prosodia que lo acompaña y la desviación de la mirada que suele manifestarse con la mentira. Como la mayor parte de la teoría mente, la detección del engaño rara vez es consciente y solo se registra como rechazo o malestar sin conocer exactamente la causa.

5.- INDIVIDUACIÓN

La filogenia de la individuación, si se considera a los homínidos precursores de Homo sapiens, es desconocida. Sin embargo, teniendo en cuenta los hallazgos de los primatólogos en nuestros parientes más próximos, los chimpancés, puede decirse que la individuación no solo es genéticamente muy antigua sino que, en general, predomina sobre la sociabilidad.

Como es sabido, los primates no han logrado configurar grupos sociales avanzados, con distribución de tareas, altruismo y coordinaciones estables para alcanzar objetivos comunes. Por supuesto tienen ciertos rasgos que los acercan

a la sociabilidad, pero de manera muy incompleta. Tienen jerarquías, con un macho dominante y muy poco más. Se asocian solo momentáneamente para cazar otros monos o defender el territorio grupal. Parecen hacer confabulaciones políticas para reemplazar al macho dominante y probablemente tiene atisbos de teoría de la mente no solo de otros chimpancés, sino también de los humanos que los cuidan o se les acercan.

LA INDIVIDUACIÓN TEMPRANA

Se denomina individuación temprana a los primeros elementos de identidad propia que aparecen en el niño pequeño, pero que al mantenerse y asociarse posteriormente con otros atributos cerebro-mentales contribuyen a establecer una individuación madura en el adulto. En esta exposición ontogenética se siguen los estadios filogenéticos sugeridos por el cerebro triuno de McLean y los niveles de conciencia propuestos por Damasio.

1. Protoconciencia individual. El niño, desde su nacimiento hasta su segundo año de vida, dispone de dos capacidades que maduran y se desarrollan rápida, simultánea y precozmente. Por una parte, la posibilidad de hacer distinciones emocionales con lo que constituye un mapa afectivo-emocional del mundo, y por otra, el despliegue de sus potencialidades sensoriales y motoras (etapa sensoriomotora de Piaget), con lo que construye una imagen de su propio cuerpo y de las relaciones de este con el mundo físico que lo rodea.

Las distinciones emocionales le permiten atribuir a la realidad que explora mientras juega, busca, tironea, características que dependen de sus sentires. Dolores que hay que evitar, agrado con ciertas comidas, mascotas juguetonas que se pueden acariciar, otros niños con quienes jugar, objetos y vehículos que puede manejar con placer, etcétera.

Estas dos capacidades, distinciones emocionales y actividades sensoriomotoras actuando en conjunto, particularmente después del primer año, periodo en el cual por caminar por su cuenta extiende sus exploraciones y aumenta su curiosidad, además de hacer más complejas su imagen del mundo, inician su noción de su propia individualidad. Esta se construye a partir de tres elementos fundamentales:

- La noción, muy primaria todavía, de que las distinciones emocionales agradables o desagradables no se refieren solo a las personas o cosas del ambiente que las provocan, sino también a él, que las goza o las sufre.

- La noción de que mi cuerpo es uno y me pertenece, pues de él recibo un constante flujo de información (piel, sistema musculoesquelético, sensorial, vegetativa) lo que tienen pocas variaciones mayores, con los que son muy estables.
- La noción de agente, en el sentido de que soy capaz de realizar acciones intencionales, esto es, puedo manejar mis piernas para caminar, mis manos para jugar, mi boca para comer, mi voz para gritar.

Por supuesto, estas formulaciones son solo metáforas. El niño de menos de dos a tres años no tiene ninguna conciencia de estos asuntos, pero opera conforme a estas nociones tal como se supone lo hacen los reptiles. Sin embargo, estas nociones operatorias de la propia individualidad llegaron para quedarse como raíz profunda de la posterior individuación madura.

2. Noción de agente intencional. Para Piaget, el tiempo transcurre entre los 2 y los 6 años, que él llama periodo preoperatorio, se caracteriza, entre otras cosas, por una acentuada tendencia autorreferente, que se desenvuelve progresivamente hasta estabilizarse en un nivel algo menor en el siguiente estado (operaciones concretas) entre los 6 y 10 años, por la aparición de mayores competencias cognitivas. Desde un punto de vista neurobiológico (Piaget siempre se negó a correlacionar el desarrollo infantil con la maduración cerebral), esta etapa se relaciona con el cerebro paleomamífero (límbico) de A Mac-Lean y más lejanamente con la conciencia nuclear de Damasio.

Desde la perspectiva de la individuación, cabe destacar la aparición y maduración acelerada, aunque no completa, de tres tipos de procesamientos cerebrales, que subtienden tres funciones mentales de carácter general y, además, de una más específica que va más allá del cerebro paleomamífero de Mac-Lean y de la conciencia nuclear de Damasio. Esta última es la memoria autobiográfica –tratada en profundidad en el Capítulo 7: *Memoria episódica autobiográfica: neuroanatomía funcional*– razón por la cual se mencionarán solo uno o dos conceptos respecto a individuación.

3. Procesos cerebrales y maduración. Los procesamientos cerebrales que comienzan su maduración acelerada entre los 2 y 6 años son los siguientes:

- a) **Procesamientos asociativos del nivel medio** (ver Capítulo 1: *Métodos de estudio de los procesos mentales*). Durante este tiempo, el cerebro empieza a ser capaz de computar de manera integrada y coherente información supramodal, es decir, la que proviene no solo de las percepciones (uni e intermodal) , sino también aquella información mucho más com-

pleja ofrecida por el lenguaje, el cual ya ha alcanzado un buen nivel de maduración y que aparece entre los 2 y 3 años; la memoria declarativa, que se establece a partir de los 3 o 4 años, y las emociones que, en parte por el papel recursivo del lenguaje, se hacen más complejas y específicas. También la capacidad sensoriomotora se ha afinado, razón por la cual la manipulación de objetos es más ajustada a las intenciones y la atención puede ser más focalizada y sostenerse por hipótesis conductuales y planes de acción a corto plazo. A este nivel se le denomina asociación de nivel medio, porque la función ejecutiva, compleja, la racionalidad y la inteligencia matemática, entre otras, aún no están maduras.

- b) **Lenguaje reflexivo.** El lenguaje que aparece en esta etapa de la maduración del niño puede asociarse e influir en otras competencias cerebrales que se le pueden asociar. En este caso, sin embargo, interesa destacar como hacia finales de este período (4 a 6 años), el lenguaje puede volverse sobre sí mismo, dando paso al llamado lenguaje interno, lo que hace posible que el niño se cuente historias sobre la realidad, sus familiares y amigos (incluyendo el amigo invisible, que aparece por este tiempo) sus juguetes y los objetos con los que se relaciona.
- c) **Teoría de la mente.** Como se ha dicho, esta aparece alrededor de los 4 años y le permite al niño navegar en los “difíciles océanos de la vida social”. Probablemente, la teoría de la mente es posible por la aparición de las neuronas espejo, por lo que progresivamente pueden aplicarse a los diversos aspectos de la mente de sus interlocutores (intencionalidad, sentimientos, etc.). Estas tres capacidades generales tienen en común que proveen al niño de un punto de vista propio –él mismo como agente intencional- desde el cual asocia emociones y memorias con lenguaje, y puede hablarse a sí mismo y a los otros y desde donde evalúa las intenciones y conductas de los demás y, sobre todo, desarrollar por sí mismo conductas intencionales.
- d) **La memoria declarativa autobiográfica.** Al estado descrito más arriba –yo frente a todos los demás- se suma a partir de los 3 a 4 años la posibilidad de recordar los hechos y circunstancias de su propia vida con un carácter subjetivo al que nadie más tiene acceso. Este hecho lleva a la aparición de la conciencia autobiográfica, que se despliega y completa en el adulto. Esta capacidad humana –y solo humana- de disponer de una conciencia subjetiva y de memoria autobiográfica refuerza el egocentrismo del niño de 2 a 6 años y la individuación de las etapas posteriores de la existencia. Ciertas capacidades de aparición posterior

(racionalidad, consecuencialidad, juicios morales autónomos) matizan la vida centrada en sí mismo, mejorando la capacidad de interactuar con los demás miembros del grupo social de pertenencia.

6.- EL EQUILIBRIO SOCIABILIDAD-INDIVIDUACIÓN

En la sección anterior de este capítulo se revisaron variados atributos mentales que operan tanto posibilitando la sociabilidad como afirmando la individuación. Esto significa que la marcada tensión entre ambas orientaciones conductuales no se resuelve totalmente a partir de estas tendencias, enfocadas de manera prioritaria en uno u otro sentido. De este modo, para explicar el comportamiento humano, en general, (pero no siempre) equilibrado, por lo menos al interior de sus grupos de referencias, deben considerarse otros atributos que nos distinguen evolutivamente de los insectos sociales en una dirección y del orangután solitario en la otra.

6.1. EXISTENCIA Y ACATAMIENTO DE NORMAS.

Como se sabe, las regiones prefrontales al formular planes tienen en cuenta, por una parte, la situación y características objetivas del propio individuo y sus motivaciones, pero también, por otra, las condiciones del entorno en que se ejecutarán tales planes y las consecuencias de su accionar sobre el ambiente y sobre sí mismo. Es evidente que cuando se habla de ambiente o entorno se incorporan como constituyentes de estos las normas, regulaciones, leyes, costumbres grupales y demás restricciones y orientaciones, que no solo se deben considerar sino también respetar (Changueaux y Ricoeur, 1998). Estas normas (se emplea esta palabra como “comodín” para expresar todo tipo de regulaciones) pueden ser muy variadas: desde respetar la luz roja o los discos Pare, por parte de quienes conducen, hasta –en el otro extremo– los códigos que se deben cumplir (modernamente) con enemigos prisioneros en una devastadora guerra. Cuando las normas y sus procedimientos, que también son normas, se respetan muy mayoritariamente por gobernantes y gobernados de un determinado país, se dice (en la actualidad, y desde no hace mucho tiempo en la historia humana) que allí existe un Estado de Derecho. Pero hay otro nivel normativo más allá del mundo sociopolítico, que por su importancia se debe destacar. En las relaciones directas de personas o subgrupo hay conductas que se exigen aun cuando su

trasgresión no sea objeto de sanción legal: agresividad, aprovechamientos indebidos, desenfrenos, ciertas adicciones (alcohol, tabaco), entre otras.

La pregunta que cabe es en qué dispositivos cerebro-mentales se fundamenta tanto la tendencia a establecer normas (reglas que los niños deben seguir cuando juegan o los adultos en la empresa que trabajan y todos en la sociedad en que viven), como la tendencia a acatarlas y a ajustar sus conductas a su cumplimiento. Puede afirmarse que en todos estos casos están operando procesamientos prefrontales de normas, aun cuando sus contenidos específicos (leyes, reglamentos, costumbres culturales) son muy diversos y complejos. La región prefrontal lateral es el punto final de procesamientos ampliamente distribuidos en el cerebro. Samir Seki ha demostrado que prácticamente cualquier región cortical tiene entre sus competencias principales la de organizar la información que le llega de modo de construir con ella generalizaciones abstractas, ordenadas en formatos que incorporan categorías que subyacen a conceptos generales. Cabe hacer mención, para ejemplificar, a funes el memorioso de Borges quien al ser incapaz de categorizar no tenía el concepto general de manzana, por lo que solo podía recordar manzanas particulares: la que le dio el abuelo, la que le regaló a la profesora, etc. Desde este punto de vista, construir categorías normativas y morales, entre otras) no solo es posible, sino imperativo para un cerebro que debe registrar millones de datos factuales que sin una organización apropiada carecen de valor para el sujeto. Algunos de los formatos que permiten categorizar son precableados (innatos) como se demuestra en los hallazgos de E. Warrington en enfermos con daño temporoparietal que son incapaces de nominar clases de objetos (categorías) tales como animados/inanimados, materiales/herramientas. En tiempos de la informática esto no debería extrañar. Es sabido por todos que los computadores y los celulares tienen incorporados en su diseño estructural múltiples tipos de “programas” (no definidos por el usuario) que ordenan y categorizan la información que reciben. En el apartado que sigue se sostiene que las distinciones morales fundamentales tienen un origen y una organización cerebral similar. Sin embargo, el punto central de esta argumentación es simple: la existencia y el acatamiento de normas es un muy potente factor de equilibrio entre los intereses sociales y las tendencias propias de los individuos.

EL ORIGEN DE LOS PRINCIPIOS MORALES UNIVERSALES.

Este tema, desde siempre ha provocado acaloradas discusiones entre quienes pensaban (o piensan) que la Moral es un designio divino (por ejemplo, las Tablas de la Ley entregadas por Dios a Moisés), frente a quienes pensaban –o pien-

san- que la moral es un producto puramente cultural. En los últimos decenios, sin embargo, ha surgido la idea, en base a ciertas evidencias experimentales, que los principios morales más básicos están genéticamente precableados en el cerebro humano, aunque se especifican y concretan en cada una de las culturas y admiten excepciones, también reguladas (Hamser, 2006). Estas excepciones son principalmente dos.

- Los principios morales solo o principalmente al interior del grupo.
- En ciertas ocasiones pueden dejarse de lado, porque así lo establecen las leyes y los agentes legítimos del grupo organizado (nación), como es el caso de la pena de muerte.

El origen neurobiológico de ciertos principios morales puede sostenerse por su universalidad, es decir, su presencia constante en todos los grupos humanos. Se han descrito 5 o 6 prohibiciones de carácter social que se encuentran en todas las culturas tradicionales conocidas, sea a través de sus textos sagrados, de sus leyes fundamentales o como principios no escritos que guían la conducta deseable dentro de su propio grupo. Es curioso que hay menos (solo 2 o 3) exigencias de conductas sociales que pueden calificarse como virtudes positivas “para el grupo”. Naturalmente, las prohibiciones suponen valores positivos que se les contraponen: a no mentir, la veracidad; a no robar, la honestidad; a no matar, el respeto y dignidad de la vida humana. Lo llamativo es que en las culturas tradicionales y sus textos se enfatizan las prohibiciones. La afirmación positiva es moderna.

Entre las prohibiciones universales la primera (tabú) es el incesto que admite cierta variación cultural, según la distancia en el parentesco que se considere repudiable. Las otras prohibiciones universales son conocidas: no matar, no robar, no fornicar (no al desenfreno y la lujuria), no mentir ni levantar falso testimonio, no desear a la mujer del prójimo, y no engañar, esto es, no aprovecharse de los demás. De hecho, todos ellos se refieren a repudiar el egoísmo (la individuación desenfrenada diríamos hoy), porque provoca daños al grupo. En realidad, estas últimas consideraciones (repudio directo al egoísmo) aparecen mucho más tarde en culturas y religiones más desarrolladas. Para la mayoría, aún hoy; esas prohibiciones son deberes que deben cumplirse sin más retóricas filosófica, científica o teológica.

La razón de insistir en las prohibiciones más que en los valores positivos parece encontrarse en ciertos rasgos y tendencias, más intuitivas que racionales, destacadas en el último tiempo por psicólogos experimentales encabezados por

D. Kahneman, ganador del Premio Nobel de Economía, siendo él psicólogo. Sus estudios revelan que los humanos temen más a las pérdidas que lo que valoran las ganancias. En intercambios y negociaciones de todo tipo, (familiares, sociales, económicas, etc.) la mayoría prefiere el *status quo* a una ganancia incierta con riesgos de pérdida no controlables. Por otra parte, si se consideran las emociones fundamentales (ver Capítulo 8: *Emociones y cerebro: una perspectiva de la neurociencia afectiva*) es notable que solo una (la alegría y el placer) son positivas. Las demás son formas de responder a amenazas y riesgos como la ira y la rabia que predispone al ataque o el miedo y la tristeza, que induce a la retirada o la quietud. Visto de este modo, es probable que la aversión al riesgo sea una característica humana muy ancestral que nos hace instintivamente preferir la estabilidad, por supuesto también social, aun avance eventualmente positivo pero riesgoso. Quizás esta es también la razón por la que los innovadores, inventores, creadores, emprendedores son, sin duda, una minoría en cualquier grupo o población que se considere.

Lo mismo ocurre (búsqueda de estabilidad social) con las virtudes sociales positivas, entre las cuales la más básica es ayudar (y “amar” en las regiones que nacieron de Abraham). La revolución de Jesús, en la parábola del buen Samaritano, consistió en llamar a socorrer a quien no es parte del grupo. También ayudar a la propia familia (honrar padre y madre) y a los más necesitados (de mi grupo). Es el altruismo en acción (tema que es tratado más adelante). La segunda virtud positiva es asistir y participar y participar en los ritos, las ceremonias, los encuentros, que reúnen y hacen interactuar a los miembros del grupo y la sociedad. “Santificar las fiestas”, dirá la Biblia, dándole el alto status de sagrado (en la cultura judía 500 a 600 años a.C.) al intercambio social de algún modo regulado. La tercera virtud positiva es amar (o en Oriente, respetar) a Dios o los dioses. Aun en las seculares sociedades actuales todos, prácticamente sin excepción, respetan a los creyentes y a su Dios.

Si se examinan estas virtudes, lo que subyace a todas a todas ellas es ayudar, compartir, estar, participar, con los miembros del grupo y en sus rituales ceremonias como modo de fortalecer la integridad, la estabilidad y el bienestar general de la sociedad, que así deviene en comunidad (Ridley, 1997).

Desde un punto de vista neurobiológico es imposible pensar que estas tendencias, universales a todos los humanos, sean inventos culturales realizados independientemente por culturas y subculturas completamente alejadas entre sí en el espacio y el tiempo. Por supuesto, hay creencias y especificaciones que construye cada cultura defendiendo por ejemplo, cuando es lícito matar (a los criminales, a las adúlteras, etc.). El resto de las prohibiciones y las virtudes po-

sitivas operaban hasta hace muy poco tiempo solo al interior del grupo, que lo permitía los genocidios (que Dios indicó a Josué en la conquista de Canaán) o las xenofobias, tan cercanas como en la Alemania nazi. Es probable que la evolución más virtuosa del mundo moderno sea la extensión más allá del propio grupo, de las prohibiciones y virtudes que desde siempre eran patrimonio solo interno de cada tribu o nación.

No es bien conocido el correlato neural de estos valores. La información existente se encuentra en el Capítulo 10: Procesos ejecutivos y adaptación del comportamiento y Capítulo 13: Funciones ejecutivas y valores. De un modo más bien conceptual que propiamente neurocientífico que ha propuesto la existencia en el cerebro humano e una especie de gramática de los valores morales, que selecciona de un modo casi automático lo bueno y lo malo, y que, tal como la gramática lingüística, es capaz de aprender y sofisticarse para llegar a formular juicios morales complejos en situaciones confusas.

6.2. ALTRUISMO

Desde siempre se ha considerado el altruismo (Nowak y Higfield, 2011) como una virtud moral de muy alto rango, pues consiste en la capacidad humana de ayudar a otros –incluso desconocidos- en riesgo, y sin esperar nada a cambio, aun cuando tal ayuda puede significar trastornos importantes para la salud o los bienes del benefactor. Junto a estas circunstancias urgentes y apremiantes se deben considerar otras formas de ayudas altruistas que se desarrollan en plazos más largos para necesitados y desvalidos (miseria, enfermedad, pérdidas de distinto tipo) que variadas regiones llaman amor al prójimo y caridad.

Desde esta perspectiva, el altruismo no solo es una “virtud teologal” (caridad y amor al prójimo), que para los creyentes lo sigue siendo, sino una disposición común a los seres humanos, es decir, universal.

En estas circunstancias, las preguntas que caben son:

- a) Desde el punto de vista filogenético (evolutivo). Por qué y para qué nuestra especie ha adquirido el altruismo como un rasgo natural de su comportamiento.
- b) Cómo este rasgo se organiza y articula en la arquitectura operativa (conductual) de los hombres. Desde un punto de vista evolutivo, el altruismo es un problema. Si se considera que la evolución trabaja siempre seleccionando al más apto al nivel individual, ayudar a otros, a veces con riesgos y sin esperar nada a cambio, el altruismo sería un rasgo con un

valor negativo, esto es, contrario a la dirección esperable de la evolución, pues no aumenta (más bien disminuye) las posibilidades del individuo (Sober y Wilson, 2000).

Sin embargo hay psicólogos evolutivos que proponen que el altruismo es un rasgo evolutivamente positivo, por lo que en realidad no hay contradicción. Ellos distinguen dos tipos de altruismo:

- a) El altruismo genético, el cual establecería que lo importante para quien se sacrifica por otros es la cantidad de genes que comparte con quienes son objetivos de sus conductas altruistas. Diversos estudios tienden a mostrar que frente a un riesgo se salvarán primero hijos y hermanos con los cuales se comparte el 50% del capital genético y solo después los demás.
- b) Cuando se trata de gente desconocida, pero pertenece al propio grupo, operaría el llamado altruismo recíproco, que establece que sí la mayoría de las personas de un grupo tiene la tendencia de salvar a otros, para quien lo hace, hacerlo es una buena práctica porque en el futuro si el mismo corre riesgo habrá otros que se esforzará por evitarlos. En ambos casos, sin embargo, aparece un concepto muy potente cual es el de reciprocidad (Pfaff, 2007)

Para los fines de esta exploración sobre la sociabilidad humana solo resta afirmar que el altruismo y, sobre todo su resultante, la reciprocidad, son una condición absolutamente necesarias para la existencia de grupos sociales exitosos, pues sus miembros son capaces de ayudarse, colaborar unos con otros, deponiendo sus intereses personales directos con lo que hacen posible emprendimientos y tareas que otros no están en condiciones de desarrollar o ser, de manera altruista, guías protectores y maestros de los más jóvenes y con ellos transmitir la cultura.

6.3. JERARQUÍAS Y LIDERAZGOS

Muchísimas especies, desde las aves en adelante, se organizan siguiendo un orden jerárquico. En los chimpancés bonobos esto ha sido estudiado extensamente por primatólogos como Franz de Waal. En los humanos, en todas las culturas conocidas, a partir de cazadores y recolectores es posible distinguir jefes y subordinados. A veces, con ciertas “especialidades” en distintos demonios de

la vida de esos grupos. Son distintos quienes dirigen para combatir, de los que guían para cazar y conseguir alimentos. El Chamán, de aparición muy temprana es especialista en la relación con los espíritus. En las sociedades y culturas desarrolladas y complejas, las jerarquías se multiplican y diversifican (política, economía, religiones, negocios, deportes, etc.) Así, la especie humana organiza sus grupos de acuerdo a pirámides jerárquicas a partir de tendencias neurobiológicas establecidas por la evolución (genética) (Simon, 1962).

Aunque se desconozca el detalle de cómo se transforman en conductas, las inducciones realizadas por los genes, el macho (o la hembra) dominantes han demostrado, a través de sus triunfos, tener mejores genes que los vencidos. Al tener prioridad reproductiva, la especie se asegura un predominio de genes de mayor calidad con los que las posibilidades de sobrevivencia de los hijos es más elevada. El propio Darwin describió esta situación concreta llamándola selección sexual. Sin embargo, para los humanos, lo importante es demostrar competencias y virtudes, indicando que quien las posee tiene mayores capacidades de algún modo (no consciente) rastreables hasta su genoma. Como el conocimiento social de la calidad genética de los individuos de apariencia y conductas normales, es posible en las sociedades complejas, (no basta en ellas derrotar a sus adversarios en luchas cuerpo a cuerpo) los propios individuos que buscan mejorar a su posición y liderazgo (Pinker, 2011) en las escalas jerárquicas en que se encuentran, deben demostrar sus aptitudes y merecimientos de modos de ascender en las pirámides de jerarquías que corresponden (profesiones, negocios, espectáculos, deportes, milicia, trabajo, vecindario, grupos, etc.).

De esta manera, el prestigio (fama, reputación, redes sociales y medios, etc.) se transforma en el vehículo por todos buscado de ascenso de las jerarquías formales e informales, y de poder y liderazgo en sus propios grupos. Naturalmente, los merecimientos deben ser reales y demostrables porque el prestigio en cualquiera de sus múltiples formas, es difícil de obtener y muy fácil de perder, sobre todo si no se han respetado las normas que todas las sociedades, culturas y grupos tienen para otorgarlo y para ascender en la escala jerárquica. La búsqueda de prestigio y liderazgo es una de las principales motivaciones de la conducta humana y se caracteriza por ser una incitación individual a logros que son (o no) reconocidamente de importancia social en el ambiente de cada cual, con lo que la articulación entre individuación y sociabilidad es firme.

Aun así, hay dos resultados de experimentos en humanos provenientes de la psicología social que sirven para reforzar la idea de que la organización en jerarquías tiene raíces biológicas. El primero, que dio origen a una publicación de amplísima difusión a fines de la década del 70 ha sido llamado por su autor (S. Milgram) "Obediencia a la autoridad" (Milgram, 1974). El segundo (F.

Zimbardo) exploró la asunción de roles (Zimbardo y cols., 1973) por parte de individuos y grupos humanos. Debe destacarse que las muestras de población utilizadas en ambos casos eran sujetos jóvenes, (estudiantes normalizados en cuanto a raza, origen socioeconómico y demás variables).

En el primer caso, obediencia a la autoridad, se pidió a los sujetos experimentales que exploraran el aprendizaje de un individuo (un actor) de una lista de palabras. El actor estaba ubicado detrás de un espejo de visión unidireccional y sentado con electrodos en cabeza y miembros. En la cabina, los estudiantes disponían de un tablero con un cursor que se desplazaba según la cantidad de electricidad que se aplicaba como castigo por quienes creían que el sujeto experimental no aprendía las palabras. A los estudiantes los acompañaba un psicólogo (representante de la autoridad) que solo decía “continúa con el protocolo experimental” cuando el cursor alcanzaba voltajes altos o muy altos, los que estaban indicados no solo con cifras (100-200-300-400 volts) sino con palabras: riesgoso, peligroso, muy peligroso. El actor simulaba contracciones, espasmos y dolor muy acusado, según la intensidad del voltaje que los estudiantes creían (los electrodos no conducían electricidad) estar aplicando. En una muestra total de varios cientos de estudiantes el 70% alcanzó el nivel “muy peligroso”. En la contraprueba, y sin la autoridad presente (aunque existente por las instrucciones que previamente recibieron), el 20% llegó a “muy peligroso”, el cual sigue siendo un porcentaje increíble. Entrevistados posteriormente, los estudiantes –y habiendo conocido el diseño experimental real- explicaron su conducta sosteniendo que lo hicieron por la seguridad que les daba la autoridad representada por el departamento universitario que hacía el experimento (aprendizaje inducido por castigo) y el psicólogo que los acompañaba. Estas explicaciones se transcriben al final del libro de Milgram y se comparan con declaraciones de nazis en Nuremberg. Son casi iguales. El experimento realizado originalmente en la Universidad de Yale se repitió en otros estados de USA, Europa y África con idénticos resultados.

El experimento de Zimbardo debió suspenderse a los 7 días de iniciado (y nunca se ha repetido) porque, sin predecirlo, puso en riesgo la salud física y mental de las muestras poblacionales utilizadas, similares, como ya dijimos, al experimento anterior. El diseño experimental fue muy simple. En los sótanos del Departamento de Psicología de la Universidad de Stanford se construyó una cárcel. Por simple sorteo entre los estudiantes con características físicas y mentales muy semejantes se les dividió en dos grupos: A, reos; B, carceleros. Cada uno de ellos debía asumir el papel que el sorteo les asignó. Los investigadores observaban las conductas, sin ser detectados, a través de mirillas especiales. El

experimento se suspendió, porque los carceleros se transformaron en individuos arbitrarios, violentos, agresivos y depredadores; los reos, en tanto, se convirtieron en seres rastreros, mentirosos y aduladores con los carceleros, mientras competían con los otros reos por pequeñas ventajas y favores a través de conjuras, denuncias falsas y golpes.

Estos experimentos nos muestran la otra cara de la moneda de las jerarquías. La autoridad considerada legítima se respeta y se siguen sus indicaciones aunque sean realmente diabólicas, lo que en situaciones extremas es una desgracia, como prueba la historia de la humanidad. No obstante, en mundos más tranquilos y corrientes refuerza las pirámides jerárquicas. A su vez, la tendencia a asumir los roles que por cualquier motivo cada uno ha logrado, siendo muy positiva para mejorar la eficiencia del grupo, puede ser un desastre si no se mantienen regulaciones que todos respeten o que alguien de más jerarquía haga respetar.

6.4. LOS PROCESOS AFECTIVO-EMOCIONALES

Los dispositivos cerebro-mentales que operan en los muy diversos aspectos de la vida en sociedad van siempre acompañados de potentes componentes afectivo-emocionales. Ellos se presentan como incitación para lograr una meta de tipo social como destacar por algún merecimiento (jerarquía), asistir a alguien en riesgo o desvalido (altruismo, empatía), transgredir los sistemas normativos (engañar), o encontrar y agasajar una pareja, etc. Además de ser impulsores motivacionales de conductas sociales, los afectos y las emociones acompañan la ejecución de actos con significación social tales como temor a la reacción a otros, miedo al efectuar un salvataje riesgoso, pena empática en acontecimientos tristes, alegría en reuniones y fiestas. Por último, hay afectos y emociones que se despliegan después de ocurridos los actos sociales: orgullo y placer por un objetivo social alcanzado, gratitud por favores recibidos, vergüenza por lesiones al propio prestigio, arrepentimiento por el mal causado a otros, e incontables otras formas afectivo-emocionales de valorar los acontecimientos sociales en los que cada uno puede verse envuelto. Un elemento destacado en este sentido es la tendencia, compartida con los antropoides, a la reconciliación con el fin de mejorar relaciones con otros, quebradas por conflictos inevitables en especies con alta individuación.

Este breve recuento de los componentes afectivo-emocionales de la vida en sociedad sirve para destacar la singular posición en la economía cerebral de los afectos y emociones, que son el soporte tanto de la sociabilidad como de la individuación. Las emociones son factores muy importantes como disparadores de

conductas de tipo social, y acompañan, positiva o negativamente, la ejecución de tales conductas, haciéndolas sentir como placenteras o dolorosas, apropiadas o conflictivas y, sobre todo, permiten catalogar y discriminar *a posteriori*, los actos sociales según el valor que emocionalmente se les asigne: resultados satisfactorios los hacen deseables en el futuro; con resultados dañinos, tales actos sociales se valoran negativamente y se hacen desechables. Este aprendizaje proporciona la capacidad de discriminar entre conductas sociales convenientes, apropiadas y deseables versus conductas sociales inconvenientes, inapropiadas y que deben inhibirse, de esta forma se mantiene el indispensable equilibrio entre sociabilidad e individuación.

Naturalmente, la distinción entre conductas sociales buenas o malas, positivas o negativas no es para nada tan simple, pues el sujeto esta siempre sometido a una gran variedad de estímulos ambientales, frecuentemente contradictorios entre sí. Al mismo tiempo, sus motivaciones, creencias, deseos y preferencias suelen no ser concordantes tanto con las incitaciones como sus límites sociales o aun entre ellas mismas. A las tendencias altruistas puede oponerse el miedo al riesgo, o al cumplimiento de ciertas normas (no yacer con mujer casada) por un irrefrenable amor y deseo. En estas circunstancias, y en los miles de ejemplos del mismo tipo que se podrían agregar, la toma de decisiones en un individuo normal, deja de ser patrimonio de procesos puramente afectivo-emocionales y las opciones más apropiadas, según objetivos mayores, contexto social y biografía individual, son tomadas a partir de procesamientos prefrontales (función ejecutiva) y su racionalidad. En este caso, se puede llegar a correr el riesgo implicado en la conducta altruista o decidir no continuar pretendiendo a la mujer casada que desea. Se sabe, sin embargo, que en situaciones límites o apremiantes la respuesta emocional suele imponerse (activación directa desde la amígdala, por ejemplo)

6.5. LOS EFECTOS SOCIOCULTURALES DE UNA ARTICULACIÓN PROACTIVA ENTRE SOCIABILIDAD E INDIVIDUACIÓN

Si se hace abstracción, por ahora, de los graves peligros que enfrenta una sociedad o grupo sin regulaciones o con normas que hagan posibles abusos, latrocinios y violencia de los poderes más altos en la escala jerárquicas, puede hacerse un listado interesante sobre los efectos positivos que genera la presencia simultánea y bien articulada de los diversos dispositivos neurológicos examinados en este capítulo y que llevan (no siempre, claro está) a grupos pacíficos, positivos y exitosos. Este listado debe ser encabezado por la confianza (Peyre-

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

fitte, 1996), entre los miembros del grupo o sociedad, que es probablemente el resultado positivo más general de la participación sinérgica de las distintas tendencias, atributos y capacidades biológicas que se manifiestan en la vida social.

La confianza aparece cuando todos (o la mayoría) de los miembros de un grupo, sociedad o cultura acogen, internalizan y cumplen las normas, las regulaciones, los valores y las costumbres y rituales centrales de tal sociedad. El *fair-play* en los comportamientos e interacciones de sus miembros es una necesidad. La confianza también se nutre cuando el altruismo es efectivamente reciprocidad, es decir, cuando en los intercambios de cualquier tipo todos los agentes que interactúan tienen resultados positivos y comparables, presentes o diferidos. También hay confianza cuando las posiciones jerárquicas son alcanzadas por méritos y/o regulaciones conocidos y aceptadas por todos. Por su parte, la teoría de la mente y la empatía, por su capacidad para detectar engaños, puede, junto con proporcionar comprensiones mutuas, corregir o incluso excluir a los que se aprovechan de otros miembros del grupo.

Todo esto provocaría niveles apropiados de oxitocina (y serotonina) con hipoactividad de la amígdala por falta de temores e ira, con lo cual se aseguran la cohesión y lealtad grupal.

Tabla 14-1
Características sociales de grupos* neurobiológicamente exitosos.
Operación conjunta y simultánea

INTEGRACION	FUNDAMENTO: CONFIANZA	COHESIÓN, LEALTAD, PERTENENCIA, IDENTIDAD
	1. Normas <ul style="list-style-type: none"> • Existencia • Acatamiento 	Orden, organización, instituciones, control
	2. Altruismo <ul style="list-style-type: none"> • Genético • Recíproco 	Cooperación, reciprocidad, intercambios
	3. Teoría de la mente <ul style="list-style-type: none"> • Detección de engaños • Autocontrol 	Comprensión, empatía, comunidad
	4. Jerarquías y liderazgos <ul style="list-style-type: none"> • Obediencia a la autoridad • Asunción de roles 	Eficacia, creatividad, meritocracia
	5. Emociones y afectos <ul style="list-style-type: none"> • Positivos • Negativos 	Activación y modulación de relaciones; aprendizaje

*grupos y no sociedades

Si, por otra parte, a las disposiciones normativas, que son, para los efectos de la vida en sociedad, una especie de comodín, se agrega la tendencia también biológica a organizarse en jerarquías y liderazgos, aparecen efectos interesantes. El primero que opera como subproducto de la sociabilidad provoca la aparición de sociedades (y grupos) en las que predomina la tranquilidad, la buena organización, la eficiencia bajo liderazgos proactivos y legítimos, cuyos efectos positivos para la prosperidad del grupo y de cada una de sus actividades (políticas, económicas, comerciales, etc.) no requiere mayor explicación. Obviamente, la situación es distinta bajo el poder de líderes (políticos o sociales) deshonestos, atrabiliarios o malignos que no respetan las normas y de los cuales está llena de historia de la humanidad.

Por su parte, los efectos sobre la individuación de la organización jerárquica, controlada por normas y valores, necesita un análisis algo mayor. Se han sostenido que la búsqueda por alcanzar posiciones relevantes (y poder) en las diversas escalas jerárquicas en que se mueve cada cual, es una fuente motivacional de mucha fuerza en la economía cerebro-mental. También se ha dicho que, en este sentido, el valor asignado al prestigio es fundamental. Se debe recordar que el prestigio es siempre otorgado por los demás que se basa en múltiples atributos: caridad, honestidad, credibilidad, etc., y también en el trabajo bien hecho, la perseverancia, la educación y otras características similares. Corrientemente, sin embargo, predominan los que tienen fuerza de carácter, ambición y liderazgo, con metas a largo plazo (personales y/o grupales) mantenidas con tensión e inteligencia, no exentas de cierta astucia (Ver Capítulo 13: *Funciones ejecutivas y valores*). Sin embargo, el elemento que cabe destacar es la creatividad (Tomassello, 1994). Se puede sostener la creatividad, siendo una característica positiva de los individuos que la poseen, se desarrolla, se afina, se pone en marcha, con la vista puesta (consciente o no consciente) en el prestigio y la reputación, es decir, en el valor que los otros le atribuyen para constituir un ascenso en la pirámide jerárquica que a la persona creativa más interesa. Este mecanismo que reúne individuación y sociabilidad puede demostrarse fácilmente en artistas, científicos o constructores de grandes obras. Los pintores, músicos, escultores y entre otros, necesitan su público y sus audiencias. Los científicos que no publiquen se sientan fracasados porque también necesitan el prestigio que les otorga la aprobación de sus pares. Hay, sin duda, pocos asuntos más importantes que la creatividad humana y su manifestación cultural y civilizacional (Tabla 14-1).

7.- CULTURA E INSTITUCIONES SOCIALES: LA COEVOLUCIÓN

Hasta ahora aquí se han descrito sociedades -más bien grupos- idílicas, con miembros pacíficos que cooperan entre sí armoniosa y gustosamente. Como es obvio, la realidad no es así, particularmente en sociedades complejas con varios o muchos grupos componentes. Estas tendencias proactivas son burladas y arrasadas a cada instante; en la historia y el presente humano hay guerras, crímenes, robos, engaños, falsedades, genocidas y terrorismos. Esto demuestra que la articulación entre individuación y sociabilidad está muy lejos de ser perfecta, aunque, por otra parte, opera proactivamente en la mayoría de las personas y los grupos la mayor parte del tiempo. La existencia de esta mayoría le permite a Wilson (2002) sostener que la humana es una especie eusocial, como muy pocas más.

Para explicar esta contradicción hay que recurrir de nuevo a la evolución. Los cromañones del Paleolítico superior, cazadores y recolectores, pero tan *sapiens* como el hombre actual, vivía en bandas no superiores a los 80 o 100 miembros y no excedían los 600 a 800 en fiestas y ceremonias tribales que se realizaban 2 o 3 veces al año, sin duda, con fines también más mundanos de intercambios: informaciones, productos, exogamia. Los dispositivos cerebrales descritos se aplicaban a estos grupos, cuyos miembros se sentían prójimos entre sí. Los demás grupos o personas eran ajenos, extraños, los cuales se consideraban, según el caso: enemigos, aliados momentáneos contra un tercero, o poseedores de bienes apetecidos que se obtenían con la guerra o el comercio. Con la llegada del Neolítico, los grupos se transformaron en sociedades más extensas y complejas con distintos grupos internos dependientes de su trabajo (campesinos, artesanos) o de su poder (gobernantes, sacerdotes). Aunque en los grupos cazadores recolectores también habían episodios de violencias y formas de romper las reglas, ellas fueron más acotadas y pasajeras que las observadas después del Neolíticos al interior de sociedades complejas y, sobre todo, entre estas sociedades.

Puede sostenerse, entonces, que la capacidad de contener las desviaciones de las normas y de hacer posible que las minorías transgresoras no prospere, reposa, en gran parte, en las sociedades complejas, sobre la cultura y sus instituciones (Flannery, 1972). Ellas son construcciones que de acuerdo a sus propias historias y características contienen y especifican, en ese contexto dado, las normas y valores nucleares (universales), atributos de la naturaleza humana que equilibran la individuación y el egoísmo de cada cual, con una sociabilidad que no conlleve la pérdida de autonomía personal. En este sentido, es interesante

anotar que la cultura y sus instituciones y aun los propios valores normativos que la sustentan, han evolucionado positivamente en la historia (sobre todo la más reciente) de la humanidad, aunque su evolución biológica se mantiene en el Paleolítico. Esta situación, llamada por muchos coevolución biocultural, se fundamenta por una parte, en los dispositivos cerebro-mentales analizados y, por otra, en la enorme capacidad de aprendizaje y creatividad de nuestro cerebro, capaz de inventar los arreglos sociales que llamamos instituciones y, además de asumirlos y difundirlos.

En una definición amplia, más antropológica que jurídica, se pueden distinguir las instituciones socioculturales de aquellas que se encarnan en organizaciones formales. Las primeras representan normas y regulaciones a través de modelos y patrones de comportamiento desarrollados (creados), históricamente por sociedades y grupos, aprendidas desde la infancia por sus miembros y que deben ser observadas por todos ellos. Representan creencias y valoraciones que otorgan identidad al grupo y a sus componentes y se manifiestan como imperativos que distinguen las conductas apropiadas y aceptables y rechazan las que no lo son. Definen y codifican la forma de realizar y participar en fiestas, ceremonias, rituales y otros intercambios y eventos sociales: familiares, grupales, religiosas, ciudadanas o militares. Norman formas de negociar y comerciar y un sin número de otras regulaciones y patrones conductuales que no están escritos, pero que los miembros de la sociedad de que se trate han aprendido y deben acatar. Es obvio que ellos son posibles para la disposición cerebro-mental humana que necesita crear y acatar normas. Generalmente, tiene un alto contenido simbólico que se racionaliza a través de mitos, leyendas y metáforas de diverso tipo. Sin embargo, es claro que las regulaciones sociales, con su evidente origen histórico cultural, no pueden ser contradictorias con las tendencias neurobiológicas fundamentales y que muchas de ellas son una especificación de estas, pues incorporan valores morales universales, formas de reciprocidad, de organización en jerarquías, etcétera.

A partir de cierto punto de complejidad, a las sociedades no les basta con los arreglos, rutinas y patrones de comportamiento de origen histórico-cultural. Por esto aparecen instituciones formales que regulan con precisión no exenta de objetividad lógica (leyes, reglamentos, dictámenes, instrucciones explícitas) las conductas apropiadas y sancionan a quienes se apartan de las normas. Surgen así, los códigos y el derecho con su aparataje funcional y penal, los que no solo definen lo que no se debe hacer, o, en ciertos casos, cómo hacer lo que conviene sino también cómo debe operar y dentro de que límites pueden actuar quienes dirigen y trabajan en estas instituciones formales. También se regula el modo

preciso y legal cómo se instalan tales instituciones y a quienes alcanzan su influencia.

Las razones para sostener la importancia de las instituciones y la cultura en el mejoramiento de la vida en sociedad son tanto históricas como biológicas. En efecto, puede sostenerse que –para sorpresa del ser humano actual que ve los problemas que ocurren a su alrededor- la vida actual es menos violenta y más civilizada que en cualquier época pasada, en cualquier lugar (Pinker, 2011). Los criminales, que existen están mejor identificados y controlados. Las disputas se resuelven mayormente llevando al oponente a un juicio o llamando a la policía, y no asesinándolo uno mismo. Los estafadores existen, pero pueden ser juzgados y castigados. Los derechos humanos se respetan para (casi) todos los ciudadanos. La arbitrariedad, latrocinios y nepotismo de gobernantes y funcionarios es castigada. Hay libertad para expresarse y para establecer distintos emprendimientos. El medio ambiente se empieza a respetar. Las guerras son focalizadas y los autócratas tienen menos espacio. En una palabra, sin duda, con variaciones, las sociedades actuales son más civilizadas que en el pasado. No hay esclavitud como en la sociedad griega romana (y en occidente hasta el siglo xix). Los campesinos no son siervos de la gleba, los papas se dedican a predicar su religión, pero no hay inquisición o quema de herejes. Lógicamente, todas estas afirmaciones pueden contraargumentarse con otros ejemplos de que las cosas andan mal y con frecuencia muy mal, pero no es el objetivo de este estudio dicha discusión.

Los componentes básicos de estos cambios no son genéticos. No hay evidencias científicas de cambios mayores en nuestro genoma desde el Paleolítico superior. Sin embargo, hay que mirar con cuidado esta última afirmación. A los conocidos casos de la metabolización de la lactosa por adultos (mutación muy importante para la ganadería desde el Neolítico) y de la anemia falsiforme (mutación que previene la malaria), quizás haya que agregar la reorganización del *pool* genético a partir de modificaciones de los así llamados “genes basura” (70% al 80% del total) que no producen proteínas, pero que, hoy se sospecha, serían reguladores, activadores o inhibidores de conjuntos de genes “preexistentes” y cuya acción podría explicar algunos de los desarrollos culturales e institucionales que se conocen, como la explosión cultural del Paleolítico superior o , la llamada Época Axial (K. Jaspers), período de 150 a 200 años (siglos v y iv a.C.) en que vivieron. Confucio y Lao Tse en China, Buda en la India, Zoroastro en Persia, Isaías en Israel y los filósofos clásicos en Grecia. Todos ellos sostenían concepciones completamente nuevas sobre la naturaleza humana, destacando: autonomía para tomar decisiones; responsabilidad moral personal; sociedades

que respeten la libertad individual, pero con normas claras orientadas al bien común: comunidades, entre otras.

Desde este punto de vista, cabe sostener que estas reorganizaciones genéticas son el aporte biológico que hacen posible avanzar desde la fuerte tendencia a la identificación puramente grupal a una más extendida de conjuntos multi-grupales (urbes, países) o incluso a todos los hombres. Por su parte, la contribución coevolutiva al cambio civilizacional es institucional y cultural; ahora, la globalización en sus muy diversos dominios actúa como “soporte”, porque el grupo al que se le aplican valores y normas no es la tribu o la propia nación sino la humanidad entera, con expansión de los alcances de los siempre presentes dispositivos cerebro-mentales que equilibran sociabilidad con individuación. Normas, valores, altruismos, teoría de la mente, jerarquías, emociones sociales, etc. están ahora en la base como sustento de nuevas especificaciones culturales y nuevos arreglos institucionales más inclusivos, expandidos y civilizados, dependientes de la singular capacidad de creación cultural y de aprendizaje de la especie humana. A estos se suma una gigantesca masificación de la educación, no solo formal sino también a través de otros medios de comunicación, que se constituyen en vías de transmisión de los avances culturales e institucionales responsables de los cambios de paradigmas de nuestra civilización.

La neurobiología, humana, hace posible, además, la exploración científica y la innovación tecnológica que soluciona y genera problemas, pero que es también causa del viraje institucional, cultural y civilizacional en que nos encontramos. La trascendencia de la tecnología y luego de la ciencia para el desarrollo humano, es tan alta que en sí misma debe considerarse como otra forma de coevolución, puesto que desde aun antes del Neolítico el hombre depende de instalaciones y artefactos producidos por él mismo. A esto debe acomodarse como fuente de riesgos y de oportunidades con el mismo patrimonio genético del *Homo sapiens sapiens* aparecido en África hace 180.000 años. Formalmente, la coevolución tecnoproductiva y científica no es diferente de la cultura-institucional aquí descrita, dado que la tecnología y la ciencia son parte de la cultura. Sin embargo, su enorme desarrollo y su complejidad actual no hacen posible un tratamiento apropiado de ellas en este capítulo, aunque son tan decisivas como la cultura y las instituciones para la orientación y desarrollo de las sociedades humanas y de los individuos que en ellas viven.

BIBLIOGRAFÍA

- Changeaux JP, Riicoeur P. La naturaleza y la norma. México DF: Fondo de Cultura Económica. 1998: 213-41.
- Damasio A. Self comes to mind. New York: Pantheon Books, 2010: 181-224.
- Decety J. Jackson PL,. The functional architecture of human empathy. Behav Cogn Neurosci Rev 2004;3 71-100.
- Delval J. El desarrollo humano. México DF: Siglo XXI, Editores, 2002: 184-87; 574-90.
- Dickerton D. Lenguaje y especies. Madrid: Alianza Editorial 1994.
- Ehrlich PR. Naturalezas humanas. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2005: 137-201.
- Eibl-Eibesfeldt I. Biología del comportamiento humano. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Eibl-Eibesfeldt I. El hombre preprogramado. Madrid: Alianza Universal, 1980.
- Flannery KV. The cultural origen of civilization. Annu Rev Etol System 1972: 3:349-426.
- Gazzaniga MS Human. New York: Harper-Collins Publishers, 2008; 312-17.
- Hamser MD Moral minds, London: Little, Brown Books Group, 2006.
- Haney C. Banks C. Zimbardo P. A study of prisoners and guards in a simulated prison. En: E. Aronson Readings about the social animal. San Francisco, CA: WH Freeman, 1973; 52-67.
- Iacoboni M. Las neuronas espejo. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- Kandel ER. The age of insight. New York: Randon House Inc, 2012.
- Lavados J. Educación y cultura En: lavados J. El cerebro y la educación: neurobiología del aprendizaje. Santiago. Chile: Taurus (Santillana), 2012; 277-308.
- Leakey R. Lewin R. Origins a future, London: Macdonal & Jane's. 1982.
- Milgram J. Obedience to authority. An experimental view, New York: Harper and Row, 1974.
- Nowak MA, Higfield R. Super-cooperators: altruism, evolution and why we need each other to succeed. New York: Free Press, 2011.
- Peyrefitte Alain. La sociedad de la confianza. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1996; 371-439.

- Pfaff DW. The neuroscience of golden rule why we (usually) follow de golden rule. New York: Dana Press, 2007. Pinker S. The better angels of our nature. New York: Penguin Groups, 2011.
- Pinker S. The Language Instinct. London: Penguin Books, 1994; 263-66.
- Ridley M. Qué nos hace humanos. Madrid: Taurus (Santillana), 2004; 55-61.
- Ridley M. The origins of virtue. London: Penguin Books, 1997; 85-171.
- Simon HA. The architecture of complexity (Simon's prin-cipie of hierarchies). Proc Am Philos Soc 1962; 106: 467-82.
- Sober E, Wilson DS. El comportamiento altruista: evolución y psicología. Madrid, España: Siglo XXI, 2000.
- Tomasello M. The cultural origen of human cognition. Cambridge, MA: Harvard Unbi-versity Press, 1994.
- Wexler BE. Brain and culture. A Bradford Book. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006; 85-135.
- Wilson EO. The social conquest of earth. New York: Liveright Publishing Corporation, 2012; 183-87.
- Wilson EO. Genes, mind and culture. The coevolutio-nary proces. Cambridge: Harvard University Press, 1981.



POR QUÉ FRACASAN LOS PAÍSES. UNA NOTA CRÍTICA

EDUARDO SAFFIRIO SUÁREZ
ABOGADO. CIENTISTA POLÍTICO.
PRESIDENTE DEL CED

I.- INSTITUCIONES Y PROSPERIDAD MATERIAL

1.- ¿LA PROSPERIDAD MATERIAL PRODUCE O ESTÁ ASOCIADA A LA DEMOCRACIA?

El debate de los últimos sesenta y cinco años en las ciencias sociales, en torno a la relación entre instituciones y progreso material, entendido este último como desarrollo, modernización económica o crecimiento del PIB, tuvo un importante hito con una contribución realizada por S.M. Lipset en 1959⁷².

Lo que primero se estudió fue la relación que existiría entre el progreso material y el régimen político. En particular si la riqueza económica causa o está correlacionada con el origen del régimen democrático. También, si la democracia tiene mayores probabilidades de sobrevivir en países materialmente más ricos. Ambas cuestiones están contenidas en el trabajo seminal de Lipset, ya referido.

Luego de décadas de debate las conclusiones de éste son cautas y alejadas de todo determinismo unicausal, como se desprende del cuadro siguiente:

⁷² Lipset, S.M. "Algunos requisitos sociales de la democracia. Desarrollo económico y legitimidad política", en: Almond, G. y otros. Diez Textos Básicos de Ciencia Política. Ariel. Barcelona. 1992.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

Cuadro 1:

TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN Y MODELO DE LA SUPERVIVENCIA DEL RÉGIMEN POLÍTICO: UN RESUMEN DE LA EVIDENCIA	
Teoría de la modernización y modelo de la supervivencia del régimen político	
1.- La democracia es más común en países ricos que en países pobres: Sí 2.- El cambio a la dictadura se vuelve menos probable a medida que un país aumenta el ingreso: Sí	
Teoría de la modernización	Modelo de la supervivencia
3a. Las transiciones a la democracia se tornan más probables a medida que un país aumenta su ingreso: Sí	3b. Las transiciones a la democracia no se ven afectadas por aumentos de ingreso: NO
4a. Las transiciones de régimen pueden o no volverse menos probables a medida que los países se hacen más ricos: Sí	4b. Las transiciones de régimen se vuelven menos probables a medida que los países se hacen más ricos: NO

Nota: Solo las hipótesis que están con negritas se basan en evidencias empíricas.
Fuente: Adaptado de Clark, William R.; Golder, Matt y Nadenichek, Sona. *Principles of Comparative Politics*. 2 Edition. Sage. Washington DC. 2013. Página 184.

2.- ¿LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS PRODUCEN O ESTÁN ASOCIADAS A LA PROSPERIDAD MATERIAL?

El análisis de las teorías que buscan explicar las causas del crecimiento económico muestra la existencia de un importante consenso: la especial importancia que para su logro tienen: i) la innovación; ii) la acumulación de capital físico y humano⁷³. Sin embargo, como estos factores serían consecuencias inmediatas, dado que varían según los momentos históricos y entre los países, la ciencia política y la economía han buscado indagar en los factores “últimos” del desarrollo material.

Algunas explicaciones sobre los factores últimos o “sobredeterminantes” versan sobre la influencia de: i) la cultura y la religión; ii) la geografía; iii) las instituciones. El debate sobre su importancia relativa y sus mutuas influencias dinámicas se encuentra lejos de terminar. Ello resulta obvio, pues fenómenos complejos son normalmente multicausales.

En el caso de las instituciones, la economía redescubrió su importancia hace ya cuatro décadas, sobre todo a raíz de trabajos de historia económica del pre-

⁷³ Los textos clásicos de economía agregan a los anteriores los recursos naturales. Ver: Samuelson, Paul y Nordhaus, William. *Economía*. Editorial Mac Graw Hill. Madrid. 2002. Páginas 491 y siguientes.

mio Nobel de Economía Douglas North⁷⁴. Por lo anterior, en los últimos años numerosos economistas han insistido que el factor clave para explicar el crecimiento material sería el grado de protección de los derechos de propiedad y la garantía de que se cumplirán los contratos de acuerdo a lo pactado. Holanda e Inglaterra habrían sido los primeros países en avanzar en esta línea, pues las instituciones habrían generado los incentivos adecuados al desarrollo y empleo de innovaciones tecnológicas.

Así lo que en la teoría del derecho se conoce como seguridad jurídica -uno de los cuatro valores superiores del Estado de Derecho- pasa a ser clave para la economía capitalista. Su existencia permitiría que las expectativas de los agentes privados se cumplieran en orden a que se podrán apropiarse de las ganancias obtenidas mediante la inversión efectuada y el riesgo asumido. Por el contrario, su carencia generaría una situación de incertidumbre, desincentivadora de la inversión y del intercambio mercantil.

Lo anterior es coherente con lo que destacó Max Weber, probablemente el más grande analista de la modernidad occidental: El Estado y el derecho de la modernidad deben favorecer el cálculo económico racional y evitar la arbitrariedad. Para ello la centralización política, la aparición de una burocracia, el derecho escrito, la legitimidad legal racional y la facultad de juzgar radicada en un poder independiente serían decisivas. Así, el Estado contemporáneo, al adoptar estos rasgos, habría dado la oportunidad para que el capitalismo se desarrollara en occidente.

En lo que respecta a las instituciones políticas, diversos análisis han destacado el rol del Parlamento, en tanto institución que limitó y luego controló a las monarquías, permitiendo el tránsito desde al absolutismo hacia la monarquía constitucional⁷⁵. El parlamento jugó un papel clave en diversas materias económicas, entre las que destaca la tributaria -no hay tributación sin representación- evitando impuestos confiscatorios, perjudiciales para el logro de la inversión privada y, por ende, del crecimiento.

Este marco institucional, suponiendo “racionalidad” en el poder político, llevaría no solo a que se limite la presión fiscal que el Estado puede realizar en virtud de su capacidad extractiva, sino que también mejoraría la provisión

⁷⁴ Ver, por ejemplo, North, Douglas. *Estructura y Cambio en la Historia Económica*. Alianza. Madrid. 1994. Capítulos 3 y 15. Lo mismo ocurriría poco después en la Ciencia política, ver: March, James G. y Olsen, Johan P. *El Redescubrimiento de las Instituciones*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.

⁷⁵ Kriele, Martin. *Introducción a la Teoría del Estado*. Depalma. Buenos Aires. 1980. Páginas 163-203

de bienes públicos. Estos últimos no serían ahora solo los propios del Estado gendarme del primer liberalismo -defensa, policía, infraestructura vial-, sino que también y crecientemente ya desde el siglo XIX, la educación.

Lo recién señalado, más un Estado que asegura el pago de la deuda pública y el respeto de los derechos de propiedad supone limitar la arbitrariedad del poder político pensando en el largo plazo. El Estado sería así la expresión de un utilitarismo “ilustrado”, absolutamente funcional al crecimiento económico -entendido como avance del PIB per cápita- que la humanidad solo ha experimentado desde el siglo XVII en adelante.

Las guerras externas y la inestabilidad política interna son las circunstancias que pueden evitar ese cálculo racional y de largo plazo: optar por el poder despótico corto-placista antes que por el infraestructural que mira el largo plazo.

De este modo existirían, a lo menos, tres funciones del Estado en relación a la economía capitalista: proporcionar seguridad jurídica y paz social a la economía; establecer y hacer respetar los derechos de los principales actores económicos -en lo que coincidirían tanto Adam Smith como Karl Marx, pese a sacar conclusiones opuestas de ello- y, por último, la participación directa y activa del Estado en la actividad económica.

Las dos primeras funciones no son discutidas, a diferencia de la última que hasta hoy divide no sólo a los analistas, sino también a las fuerzas políticas y sociales⁷⁶.

Conviene destacar, en lo relativo a las instituciones políticas, que la separación de poderes, en sentido no sólo formal, sino también sociológico, pasaría a ser decisiva: el pluralismo permitiría impedir o reducir la concentración del poder. Lo anterior, unido a un fino análisis de las coaliciones políticas basadas en las clases sociales están en un libro clásico de sociología política escrito por Barrington Moore, para explicar tres vías posibles hacia la modernidad: la democrática, la fascista y la comunista⁷⁷.

En el cuadro siguiente se encuentra un resumen de las tesis centrales de Moore. Nótese que las variables en juego son múltiples.

⁷⁶ Ingham, Geoffrey. *Capitalismo*. Alianza. Madrid. 2010. Páginas 214-215.

⁷⁷ Moore, Barrington. *Los Orígenes Sociales de la Dictadura y de la Democracia*. Península. Barcelona. 2002.

REFLEXIONES SOBRE LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

Cuadro 2:

Las tres vías hacia la sociedad moderna de Moore (1966)			
	I Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos (India)	II Alemania, Italia, Japón	III Rusia, China
Carácter del desarrollo económico	Desarrollo de agricultura comercial	Desarrollo de agricultura comercial	No desarrollo de agricultura comercial
Desarrollo de clases y coaliciones	Debilitamiento de la aristocracia terrateniente	Clase terrateniente poderosa	Clase terrateniente poderosa
	Equilibrio de poderes entre Corona y aristocracia terrateniente (en Gran Bretaña, Francia e India)	Coalición entre una clase terrateniente poderosa y una burguesía débil y dependiente	Burguesía débil
	Ausencia de coalición entre aristocracia y burguesía contra campesinos y obreros		Campesinado masivo con capacidad para la acción colectiva
	Ruptura revolucionaria y violenta con el pasado		
Función del Estado		Estado fuerte que proporciona protección comercial, dirige la industrialización y controla a la clase obrera	Estado centralizado y represión obrera
Resultado	Democracia parlamentaria capitalista	Fascismo capitalista	Comunismo

Fuente: Landman, Todd. *Política Comparada*. Alianza Editorial. Madrid. 2011. Página 147.

Para el caso de América Latina estudios recientes han demostrado cuán importantes han sido las instituciones. Por ejemplo, Przeworski y Curvale, indican que los factores institucionales explican el desarrollo de países como EEUU y Canadá. Distribución relativamente igualitaria de vastas tierras de cultivo disponibles, control político, fuerte impulso a la educación pública gratuita de 1820 en adelante y una cultura igualitaria habrían posibilitado el desarrollo de EEUU. Por su parte, la esclavitud y explotación indígena fueron instituciones oligárquicas que retardaron el crecimiento económico. En el caso de los países de América Latina, las oligarquías, de alguna manera, no tenían interés en difundir algunos bienes públicos, como la educación pública, por temor a la pérdida del control político. La desigualdad económica y política, que además son acumulativas, fueron factores de estancamiento y desarrollo. Veremos que algunos de estos planteamientos son coincidentes con lo que señalan Acemoglu y Robinson, en el libro que comentamos⁷⁸.

Destacamos que el énfasis en los factores institucionales para el logro de la prosperidad y el crecimiento, se opone a otras corrientes interpretativas que relevan los factores geográficos, los valóricos o religiosos y la dotación de recursos naturales.

El libro de Acemoglu y Robinson “*Por Qué Fracasan los Países*”⁷⁹, adhiere plenamente al enfoque institucional. La tesis fuerte que el libro afirma a este respecto es la siguiente: “*El libro mostrará que, si bien las instituciones económicas son importantes al establecer si un país es pobre o no, son la política y las instituciones políticas las que determinarán las instituciones económicas, y que por lo tanto, están concebidas previas a estas. La teoría del autor (sic), entonces, es señalar cómo interactúan las instituciones políticas y económicas para producir pobreza o prosperidad y cómo las distintas partes del mundo terminaron con institucionalidades tan distintas*”. (Página 61. Edición en español)

Coherentes con lo anterior los autores descartan como teorías que no funcionan, las que llaman hipótesis geográfica; hipótesis cultural e hipótesis de la ignorancia de los decisores públicos. Para ellos, y como ya se ha dicho, las instituciones serían el factor decisivo.

⁷⁸ Ver: Przeworski, Adam y Curvale, Carolina. “*Instituciones políticas y desarrollo económico en las Américas: el largo plazo*”. En: Machinea, José Luis y Serra, Narcís (Eds.). *Visiones del Desarrollo en América Latina*. CEPAL-Fundación CIDOB. Santiago de Chile. 2007.

⁷⁹ Publicado en español el año 2012 por la Editorial Deusto.

II.- COMENTARIOS CRÍTICOS

Enfatizaremos un análisis crítico del libro, pues creemos que el principal riesgo asociado a su lectura y difusión es incurrir en un determinismo, ahora institucionalista, como ha ocurrido en otros casos y momentos, por ejemplo, a propósito de la relación entre tipo de gobierno presidencial y consolidación democrática o a la relación existente entre sistemas electorales y sistemas de partidos políticos.

Primera crítica. El redescubrimiento de las instituciones por la economía es reciente. Pero el tema es antiguo: Weber lo trató detalladamente en dos libros: *Historia Económica General y Economía y Sociedad*, ambos traducidos al español por el Fondo de Cultura Económica. Sorprende en este libro la carencia de análisis de dicho aporte⁸⁰. No es la única omisión de un autor clásico: A Karl Marx sólo se le nombra incidentalmente, a propósito de una referencia a Hegel, contenida en el 18 Brumario.

En lo que respecta a Max Weber, éste estudió -en *Historia Económica General y Economía y Sociedad*- las relaciones entre Estado y capitalismo. Afirmó que ellos son muy estrechos e interdependientes, pues ambos serían expresión de un proceso general de racionalización ocurrido en la modernidad occidental.

Segunda crítica. Acemoglu y Robinson en este libro buscan construir una teoría general del crecimiento material. Aun suponiendo que ello fuera posible⁸¹, sus análisis y conclusiones no son históricamente convincentes.

Por ejemplo, en polémica con Jared Diamond y la importancia de la geografía en los cultivos y la domesticación de animales, afirman, basándose en el análisis de un solo caso, que primero fueron las instituciones políticas y luego la agricultura.

Lo anterior contradice toda la evidencia hasta ahora disponible que ha aportado la antropología política sobre el origen del Estado Preindustrial.

En efecto, existen cinco teorías, probablemente complementarias, para explicar el origen de dicho Estado. Por razones de espacio acá solo las enunciaremos: i) la ecológica (agricultura aluvial); II) la liberal (que ve una evolución desde la horda -la tribu- la jefatura- al Estado preindustrial); iii) la marxista (que vincula el surgimiento del estado a la aparición de las clases sociales); iv) la militar (que

⁸⁰ Un muy buen resumen de lo expuesto en estas materias por Weber en *Historia Económica General*, se encuentra en: Ingham, Geoffrey. Capitalismo. Op. Cit. Páginas 37-48.

⁸¹ El economista Andrés Sanfuentes, comentando un borrador de este trabajo, hizo notar que del estudio de casos, como el que realiza este libro, a lo más se podrían extraer lo que en la literatura económica se conoce como patrones normales de desarrollo.

enfatisa la conquista bélica de poblaciones sedentarias por pueblos de pastores nómades); y v) la religiosa (Economía del Templo en Mesopotamia)⁸².

Pese a lo dicho, el planteamiento de Acemoglu y Robinson, puede ser útil para avanzar en el análisis más fino en los casos de los dos estados prístinos en América Latina, el mesoamericano y el andino, donde no había agricultura aluvial.

Sin embargo, destacamos que el presupuesto básico en el surgimiento de la institucionalización del poder que expresó el Estado preindustrial sigue siendo lo que Michael Mann llamó el “Enjaulamiento” social de las personas a los territorios⁸³; la fijación de las poblaciones a estos últimos.

Tercera crítica. Acemoglu y Robinson, economistas y científicos políticos, no poseen la competencia necesaria para construir una teoría general del desarrollo material. Ello pues de la lectura del libro resulta obvio que sus conocimientos en Historia son insuficientes. Sin perjuicio de que quien escribe esta nota tampoco tiene los conocimientos formales y sistemáticos propios de un historiador, algunas omisiones y errores resultan evidentes para un ciudadano educado. Por ejemplo, los autores dejan fuera la situación de Atenas -primera asociación cívica con instituciones políticamente inclusivas de la historia- y su papel en Grecia hasta la guerra del Peloponeso; su análisis de la República Romana y del Imperio es sumamente discutible -considérese solamente que la extensión de la ciudadanía romana se produjo bajo el Imperio y no bajo la República-. Por lo anterior, sus análisis de la interacción entre instituciones y desarrollo material resultan mucho más convincentes para el periodo histórico que inicia la modernidad capitalista.

Cuarta crítica. Más allá de los excesos y de muchas afirmaciones burdas de la Teoría de la Dependencia, por ejemplo el carácter siempre expoliador de la dominación del centro sobre las periferias, que condenaría a estas últimas a la pobreza y al subdesarrollo *ad eternum*, sorprende que el libro no recoja nada de lo que relevó dicha teoría a propósito del impacto en el desarrollo de las relaciones económicas y políticas internacionales, por ejemplo: La expansión Británica y su vínculo al colonialismo y al imperialismo se mencionan solo a propósito del legado de instituciones extractivas en las ex colonias⁸⁴.

⁸² Ver para un resumen de estas teorías: Hall, John e Ikenberry, G. John. *El Estado*. Alianza. Madrid. 1993. Páginas 35-44. Lewellen, Ted. *Introducción a la Antropología Política*. Edicions Bellaterra. Barcelona. 2009. Capítulo 3.

⁸³ Mann, Michael. *Los Orígenes del Poder Social*. Alianza Editorial. Madrid. 1992. Tomo I. Página 67.

⁸⁴ *Sobre la Teoría de la Dependencia*, ver: Wayne, Anthony y Philips, Nicola. *Desarrollo*. Alianza. Madrid. 2012. Páginas 93-107. Sobre la importancia del colonialismo en la aparición del capitalismo, ver: Michel Beaud. *Historia del Capitalismo*. Ariel. 1984.

Quinta crítica. Es convincente mucho de lo que se señala en el libro en comentario a propósito de la “gloriosa revolución” en Inglaterra y al juego parlamento-monarquía en dicho país. Pero el análisis deja ausente el importante papel que jugaron las clases sociales en la formación de una coalición pluralista y en el equilibrio institucional entre el parlamento y la Corona. Como vimos, Barrington Moore, en el libro ya citado, destacó cinco elementos copulativos para explicar la vía democrática a la modernidad y no solo factores institucionales. Su conclusión es famosa: “Sin burguesía no hay democracia”.

Sexta crítica. Pese a lo que vamos a señalar más adelante, a propósito de la falta de claridad de lo que entienden los autores por instituciones políticamente extractivas e inclusivas, la relación entre autoritarismo político y desarrollo material son, lamentablemente mucho más complejas de lo que en el libro se plantea. Damos algunos ejemplos de sociedades que experimentaron y experimentan grandes progresos materiales pese a la carencia de instituciones políticamente inclusivas: i) Oriente hasta la revolución industrial⁸⁵; ii) la modernización desde arriba, impulsada vía industrialización por el autoritarismo alemán y japonés durante el siglo XIX y parte del XX –“el desarrollo tardío”- muy bien estudiados por el historiador de la economía Alexander Gerschenkron, en los años sesenta del pasado siglo; iii) la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, entre 1930 y 1970, periodo en el que se incluyen veintitrés de Stalinismo; iv) los tigres Asiáticos en los últimos sesenta años (Singapur hasta hoy es un autoritarismo); y v) China en los últimos treinta y cinco años.

El juicio, entonces, de que el crecimiento económico no es sostenible en ausencia de instituciones inclusivas parece más bien un “deseo piadoso”. Como destacó el gran economista político Albert Hirschman, “no todas las cosas buenas van juntas”⁸⁶.

¿Qué se puede decir en favor de la democracia versus el autoritarismo en materia de crecimiento económico? Al parecer, sólo que las democracias son más resistentes ante el fracaso económico, pues dependerían muchos menos que el autoritarismo de la legitimidad por resultado que provee el crecimiento y la

⁸⁵ Se han dado tres razones para explicar porque la China medieval no vivió una revolución industrial, pese a los excepcionales niveles de innovación experimentados bajo la dinastía Song: i) protección sólo transitoria al comercio y la actividad empresarial; ii) la geografía, pues China está ubicada, en la época, al borde y no en el eje de las redes de intercambio, y iii) el tamaño de la economía mundial en el periodo. Ver: Christian, David. *Mapas del Tiempo*. Crítica. Barcelona. 2007. Páginas 454-455.

⁸⁶ Hirschman, Albert. “La conexión intermitente entre el progreso político y el económico”. En: Estudios Públicos. N° 56. CEP. Santiago. 1994.

ausencia de crisis económica⁸⁷. Dicho en otros términos, los regímenes democráticos –sobre todo en los países más ricos- normalmente sobreviven a las crisis económicas y los autoritarios, en cambio, sucumben más fácilmente ante ellas.

Séptima crítica. El libro ignora aportes como lo realizado por Samuel Huntington en orden a que muchas veces más que el carácter extractivo e inclusivo de las instituciones políticas, es la existencia de ellas lo decisivo. Lo mismo respecto a los niveles de institucionalización, entendido como proceso por el cual adquieren valor y estabilidad las organizaciones y los procedimientos. Muchos de los ejemplos, que se ponen sobre regímenes democráticos -Argentina, Colombia- se explicarían más que por el carácter extractivo de las instituciones, por su inexistencia o debilidad⁸⁸. Tanto Argentina como Colombia son democracias deficitarias en asegurar la eficacia del imperio de la ley, pero no son Estados predatorios ni menos fallidos.

Octava crítica. Por último pero no menos importante, en el libro se incurre en problemas metodológicos básicos a la hora de hacer investigación comparativa. Señalamos algunos ejemplos importantes:

No se definen con claridad los conceptos claves ni se busca traducir estos en indicadores⁸⁹. Así ocurre con las instituciones inclusivas y extractivas. Está implícito que las primeras distribuyen el poder y las segundas lo concentran. Las primeras estarían entonces asociadas a la democracia representativa y las segundas al autoritarismo político. Pero, ¿qué es para los autores una institución políticamente inclusiva? Aún en 1840 la “inclusividad” política en Francia y Gran Bretaña se fundaba en la participación del 1% y el 3,5% respectivamente,

⁸⁷ La ciencia política contemporánea parece concordar también en otras importantes ventajas de la democracia frente al autoritarismo en relación a la economía. 1.- los regímenes democráticos permiten un mejor uso de los recursos disponibles, gracias a la transparencia de información permitida por la libertad de informar. 2.- Incluso aceptando que los autoritarismos y las democracias no muestran diferencias en el logro de crecimiento, en ambos regímenes las fuentes del desarrollo material son distintas. Los autoritarismos se basan en el incremento de número de trabajadores y en mayor inversión de capital físico. En cambio, las democracias se basan en la productividad del trabajo y de la tecnología. Así, el crecimiento en democracia se sustenta fuertemente en la innovación y el desarrollo tecnológico. Esto es clave en una sociedad crecientemente compleja, como son las contemporáneas. 3.- Las democracias proveen más y mejores bienes públicos, en particular infraestructura productiva y educación de calidad. 4.- Las democracias son más sensibles respecto el cuidado de los recursos ambientales. Este último es, actualmente, un tema de relevancia civilizatoria. Colomer, Joseph. *Ciencia de la Política*. Ariel. Madrid. 2009. Capítulos 7 y 8.

⁸⁸ Huntington, Samuel. *El Orden Político en la Sociedad en Cambio*. Paidós. Barcelona. 1992.

⁸⁹ Asunto éste latamente conocido en la ciencia política. Ver, por ejemplo, Sartori, Giovanni. *Cómo Hacer Ciencia Política*. Taurus. Madrid. 2010. Capítulos I, V y VI; Ladman, Todd. *Política Comparada*. Alianza. Madrid. 2012. Capítulos 1, 2, 3 y 4 y Mair, Peter. “Conceptos y formación de conceptos”. En: Della Porta, Donatella y Keating, Michael. *Enfoques y Metodologías de las Ciencias Sociales*. Akal. Madrid. 2013.

de la población adulta. En el siglo V a.c., en Atenas, el 10% de dicha población eran ciudadanos⁹⁰;

El concepto de coyuntura crítica, que es clave en el libro,⁹¹ tampoco es definido con precisión. Hacerlo, sin embargo, es básico para construir teoría. No sólo es fundamental definir qué se entiende por tal, sino también el criterio para determinar cuándo se está en presencia de una de ellas. Así, en el origen del capitalismo británico no es evidente que fuere más importante la peste negra del siglo XIV, como afirma el libro, o la política de cercamientos, desarrollada plenamente desde el siglo XVII en adelante⁹². Por lo anterior tampoco es posible dilucidar el papel que pudieron haber jugado otros eventos fundamentales para el desarrollo o hundimiento material de determinadas sociedades, por ejemplo el desenlace de la guerra del Peloponeso en Grecia, el descubrimiento de América en el siglo XV, o la Primera y Segunda Guerra Mundial para el retroceso europeo y la afirmación de la hegemonía norteamericana;

Se “estiran” los conceptos: Así ocurre con la llamada ley de hierro de la oligarquía, pues este es un concepto de uso acotado en ciencia política: Michels lo ocupó para describir lo que ocurría con el poder al interior de los partidos, a propósito del análisis que realizó de la Social Democracia alemana; luego Lipset lo extendió al análisis de las organizaciones sindicales norteamericanas;

No queda clara la escala temporal que se emplea para medir éxitos y fracasos de las instituciones inclusivas y extractivas. ¿Es razonable hablar de un fracaso del Imperio Romano que persistió en Occidente por siglos y en Oriente incluso hasta el año 1453 d.c.? ¿Cuál es el plazo para considerar fracasada las actuales instituciones políticamente extractivas de China en las últimas décadas?;

Tampoco hay un análisis de cómo se pueden combinar instituciones políticamente extractivas con equivalentes funcionales de instituciones económicamente inclusivas, pero no ortodoxas o distintas a las occidentales. Esta es la tesis de Dani Rodrik respecto a lo que estaría ocurriendo actualmente en China⁹³.

⁹⁰ Para lo primero, ver: Davidson, Neil. *Transformar el Mundo. Revoluciones Burguesas y Revolución Social. Pasado & Presente*. Barcelona. 2013. Página 15. Para lo segundo, ver: Meiksin Wood, Ellen. *De Ciudadanos a Señores Feudales*. Paidós. Barcelona. 2011. Capítulo 2.

⁹¹ Lipset y Rokkan aplicaron el concepto al análisis de los sistemas de partidos y a las fisuras generativas de éstos a propósito de la revolución nacional y la revolución industrial. Es decir, a cambios históricos sin duda cruciales, producidos además por un conjunto de causas.

⁹² Lepage, Henri. *Mañana el Capitalismo*. Alianza. Madrid. 1979. Capítulo 3.

⁹³ Ver: Fernández-Albertos, José. *Democracia, Instituciones y Política Económica*. Alianza. Madrid. 2010. Páginas 69–70. Ver también: Rodrik, Dani. *Una Economía, Muchos Caminos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2012.

Sin perjuicio de las críticas que hemos efectuado, es obvio que el libro de Acemoglu y Robinson tiene importancia académica y política –y no solo por su innegable éxito de venta y rápida difusión en los programas universitarios de políticas públicas -. Tiene importancia académica porque después de su publicación será muy difícil en los círculos académicos negar que las instituciones y las prácticas políticas -pero siempre vinculadas dinámicamente a *ethos* y a relaciones sociales- importan. Es de esperar entonces una preocupación mucho más interdisciplinaria por la calidad de la política y de la democracia, donde las variables claves hasta ahora relevadas, esto es, imperio de la ley, capacidad de respuesta y rendición de cuentas, son fundamentales de analizar y mejorar.

Tiene importancia política, porque el libro es una prueba más que los países no están condenados a la pobreza o al subdesarrollo, más allá de la incidencia y de los condicionamientos geográficos, culturales, de dotación de recursos naturales o los que surgen de las asimetrías internacionales, que la globalización muchas veces potencia. La política importa y nadie puede escudarse en presuntos determinismos, como ha ocurrido en América Latina tantas veces, para no adoptar decisiones públicas que establezcan instituciones políticas y económicas funcionales al logro del desarrollo material de las sociedades contemporáneas.

CIUDADANÍA, RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO A LA LUZ DE “EL GOZO DEL EVANGELIO”, DEL PAPA FRANCISCO

TOMÁS SCHERZ

VICARIO PARA LA EDUCACIÓN. ARZOBISPADO DE SANTIAGO.
DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD DE TUBINGA.

1.- ALEGRÍA Y NOVEDAD

En primer lugar, quisiera advertir que me he permitido asumir el tema asignado, a saber, *Ciudadanía, religión y espacio público*, en el contexto de la exhortación apostólica “El Gozo del Evangelio”, del Papa Francisco. Quisiera justificar esta perspectiva, diciendo que una reunión donde se vuelven a reflexionar los temas sociales y políticos, sin dejar en total olvido el trasfondo de la enseñanza social de Iglesia, creo que es la ocasión para vincular el mandamiento de la evangelización, y su alegría, con la promoción humana. Tal vinculación, lo podemos recordar, no es un tema nuevo.

El Papa Pablo VI, en su exhortación apostólica, *Evangelii Nuntiandi*, del año 1975, ya nos recordó que el mensaje religioso no podía mantener su consistencia sin esa efectiva promoción social y de la justicia (EN 31). De hecho, con la exhortación que ahora me sirve de trasfondo, se puede decir que también es fuente de alegría pensar en la promoción de la justicia y del bien común.

2.- LA TRISTEZA Y LA IRRUPCIÓN DE UNA NOVEDAD PERSONAL Y SOCIAL

El contenido y la lectura invitan a una alegría que se enfrenta con un gran riesgo del mundo actual, a saber, “*una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada*”. Francisco expresa que cuando “*la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien*” (EG 2).

No sería extraño pensar que la alegría de la justicia y del bien común, del servicio a los más pobres, requiere de una verdadera vida interior. Despunta una alegría por una novedad que irrumpe en un contexto cultural y social que nos ha acostumbrado a una rutina laboriosa, pero que esconde una tristeza sutil.

Para graficar dicha alegría se me viene a la memoria la reflexión de Helmuth Plessner, quien, al hablar del fenómeno de la risa y del llanto, habla de un caso límite, literalmente de incontinencia, frente a una situación que interrumpe la lógica o costumbre interna, cual reacción corporal y que satisface o “explica” lo inesperado.⁹⁴ En el escenario de una clase magistral de filosofía, dictada por un profesor siempre severo y extremadamente formal, voz grave y contenidos impenetrables, expone en un silencio aterrador que el deseo de cambiar o de querer sorprender con extravagancias es expresión de una superficialidad antropológica. Hace el esfuerzo de escribir en la parte alta de la pizarra la palabra estoica “harmonia”, y al elevarse sobre las puntas del calzado impecablemente lustrado se deja entrever que el calcetín izquierdo es rojo y el derecho es verde. La sala explota en risa.

Por cierto que la alegría tiene un contenido mucho más profundo, y la risa puede ser solo jocosidad. Pero de lo que se trata es de entrar en otra lógica. Tanto en la manera de presentar el contenido que es siempre nuevo y siempre antiguo, Jesucristo y su Evangelio⁹⁵, como en las consecuencias en la vida eclesial y social. La exhortación de carácter universal está impregnada del lenguaje latinoamericano de Aparecida, especialmente cuando se insiste que para ser discípulos misioneros es necesario salir de sí. No se trata sólo de una alegría pasiva o receptiva. Nos propone una alegría al revés: la de salir de sí e ir a la periferia. Parece que por ahí iría la clave de esa alegría. Frente a los “*cristianos cuya opción parece ser la de una Cuaresma sin Pascua*” (EG 7) expone que el gran problema es la tentación de auto-referencialidad (EG 8). Por ello en los capítulos principales del documento se enseña contra la *acedía individualista*, que como lo decían los antiguos es hija de una tristeza del alma. En clave social

⁹⁴ Plessner, Helmuth. La risa y el Llanto. Revista de Occidente. Madrid. 1960.

⁹⁵ Al respecto son novedades que suscitan alegría escuchar, por ejemplo: “prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos” (N° 48); “No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable «descentralización» (n° 16). Incluso sus neologismos nos interpretan en su definición de Iglesia: “...es la comunidad de discípulos misioneros que *primerean*, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (n° 24).

de la Iglesia, la justicia no es una realidad que se produce con la satisfacción de los intereses individualistas, sino con una voluntad que debe esmerarse por el bien común. Debe salir de la esclavitud individualista para integrarse a una ciudadanía que bien podemos llamar del Pueblo de Dios.

3.- EL NÚCLEO EVANGELIZADOR DE ESTA ALEGRÍA

Después sugerir en su introducción esa dinámica centrífuga y una lógica que, siendo siempre antigua es, sin embargo, siempre nueva, se da a la tarea de exponer la necesidad de una transformación misionera de la Iglesia, sustentado por sobre todo en la idea de que el “bien siempre tiende a comunicarse. Toda experiencia auténtica de verdad y de belleza busca por sí misma su expansión, y cualquier persona que viva una profunda liberación adquiere mayor sensibilidad ante las necesidades de los demás. Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla. Por eso, quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino más que reconocer al otro y buscar su bien. No debería asombrarnos entonces algunas expresiones de san Pablo: “El amor de Cristo nos apremia” (2 Co 5,14); “¡Ay de mí si no anunciara el Evangelio!” (1Co 9,16). Citando a Aparecida dice: “Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión” (Ap. 360)” (EG 10).

La transformación misionera de la Iglesia implica erradicar esos aspectos eclesiales que la hace ensimismarse. Para ello es necesario “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (EG 20). Esto significa incluso exorcizar del mismo su carácter de cuerpo doctrinario cerrado: “Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual. En realidad, toda auténtica acción evangelizadora es siempre ‘nueva’ » (EG 11). En concreto cuando se habla de una jerarquía de verdades a anunciar, expone que el núcleo fundamental que resplandece es “la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado”, y que es necesario “conectar nuestro discurso con el núcleo esencial del Evangelio que le otorga sentido, hermosura y atractivo” (EG 34). Desde ahí que hay que buscar una simplicidad en el lenguaje, dentro de sus límites y comunicando “la verdad del Evangelio en un contexto determinado, sin renunciar a la verdad, al bien y a la luz que pueda aportar cuando la perfec-

ción no es posible. Un corazón misionero sabe de esos límites y se hace «débil con los débiles [...] todo para todos» (1 Co 9,22). Nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva. Sabe que él mismo tiene que crecer en la comprensión del Evangelio y en el discernimiento de los senderos del Espíritu, y entonces no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino” (EG 45).

4.- LAS DIMENSIONES SOCIALES DE ESTA NUEVA LÓGICA

Pero junto a este proceso de crecimiento con misericordia y paciencia (EG 45), explícitamente evangélico, el Papa agrega que la alegría del evangelio no es individual, sino comunitaria. Con ello introduce el aspecto de promoción que trae consigo el anuncio del Evangelio. A propósito de la crisis del compromiso comunitario y de algunos desafíos del mundo actual (EG 52), expresa como referente fundamental de la exhortación una “falta de alegría”. Es la que mencionábamos más arriba cuando hablábamos de una forma de afrontar una vida individualista, desplegada solo en un marco de economicista de la vida. Usando el lenguaje del reciente aparecido libro “El otro modelo”, podríamos decir, que se trata de una tristeza por falta de ciudadanía⁹⁶.

El Papa Francisco habla de una “economía” que mata (EG 53), pues introduce todas las dimensiones de la vida en el de “la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil” y donde se ha dado inicio y promoción a una cultura del descarte: “*Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”*” (EG 53). *Sus palabras se hacen duras a momentos: “En este contexto, algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante. Mientras tanto, los excluidos siguen esperando. Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con*

⁹⁶ Atria, F.; Larraín, G.; Benavente, J.M.; Couso, J. y Joignant, A. *El Otro Modelo*. Debate. Santiago. 2013.

ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera” (EG 54).

5.- EL ROL DEL ESTADO Y UNA CIUDADANÍA QUE BUSCA EL CUIDADO DE LA PERIFERIA

Es interesante la consideración del tipo de convivencia social basada sobre una dinámica económica que no da lugar al Estado. Expone: “*La crisis mundial que afecta a las finanzas y a la economía pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo*” (EG 55). Y continúa: “*mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común*” (EG 56). Se nos viene a la memoria la clásica configuración de lo social como originado solo sobre la base de contratos que permiten vigilar los intereses individuales, como si estos últimos fuera la primera base de la convivencia y donde el bien común no es más que un eufemismo para decir que, el bien común, es el común interés en vistas de los derechos más importantes: los individuales.

La ley de esos contratos negociados no es expresión de un diálogo en vista de un bien para todos. Se reitera aquí el convencimiento de que detrás del contractualismo se esconde una mirada individualista en las relaciones sociales. Así Norberto Bobbio, al decir: “*que un dato del que no se puede imaginar nada más adecuado para una concepción individualista de la sociedad no es el appetitus societatis, sino el instinto de conservación, el spinoziano conatus sese conservandi*”⁹⁷. Como el mercado sin control que se vuelve una guerra de

⁹⁷ Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo Iusnaturalista y el Modelo Hegeliano-Marxiano*. Fondo de Cultura Económica.1997. Pp. 83-84.

subsistencia ejercida por el más fuerte, el Papa habla de una *“tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas”* (EG 56).

Es interesante que el Papa Francisco hable de una incorporación de realidades periféricas como una forma esencial para una ética en la vida pública. Exorciza de esa manera una suerte de complacencia en los aparentes equilibrios macroeconómicos y políticos. Según sus propias palabras: *“La ética -una ética no ideologizada- permite crear un equilibrio y un orden social más humano. En este sentido, animo a los expertos financieros y a los gobernantes de los países a considerar las palabras de un sabio de la antigüedad: «No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos»* (San Juan Crisóstomo)” (EG 57).

Más adelante explica lo anterior: *“cuando la sociedad –local, nacional o mundial– abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad. Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte”* (EG 59).

Palabras duras que no podrían aplacarse si dentro de una cosmovisión de lo público no volviéramos a los proyectos verdaderamente comunes. Francisco sabe que una cultura, *“en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales”* (EG 61). El desafío se impone ante una cultura que ha privilegiado los derechos individuales.

6.- UNA RELIGIÓN TRISTE O UNA BUENA NOTICIA EN MEDIO DE LA TRISTEZA

Al destacar este aspecto de la persona monopolizada por una visión individualista, Francisco nos sitúa contextualmente en el tercer tema que esta exposición pretende abordar, el de la religiosidad, cual correlato de la cultura cívica y política dominada por una tristeza auto-referente: *“El aislamiento, que es una traducción del inmanentismo, puede expresarse en una falsa autonomía*

que excluye a Dios, pero puede también encontrar en lo religioso una forma de consumismo espiritual a la medida de su individualismo enfermizo. La vuelta a lo sagrado y las búsquedas espirituales que caracterizan a nuestra época son fenómenos ambiguos. Más que el ateísmo, hoy se nos plantea el desafío de responder adecuadamente a la sed de Dios de mucha gente, para que no busquen apagarla en propuestas alienantes o en un Jesucristo sin carne y sin compromiso con el otro. Si no encuentran en la Iglesia una espiritualidad que los sane, los libere, los llene de vida y de paz al mismo tiempo que los convoque a la comunión solidaria y a la fecundidad misionera, terminarán engañados por propuestas que no humanizan ni dan gloria a Dios” (EG 89). Hace mención incluso de sectores de nuestras sociedades en que “crece el aprecio por diversas formas de «espiritualidad del bienestar» sin comunidad, por una «teología de la prosperidad» sin compromisos fraternos o por experiencias subjetivas sin rostros, que se reducen a una búsqueda interior inmanentista” (EG 90). Expresa además que esta “mundanidad espiritual” como también la llama, puede darse en el seno de nuestra Iglesia: “En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. En todos los casos, no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo. Ya no hay fervor evangélico, sino el disfrute espurio de una autocomplacencia egocéntrica” (EG 95)⁹⁸.

Por lo mismo la respuesta a esta situación la vuelve a encontrar en la salida de sí mismo. La falta de alegría del que se ensimisma –tanto individual como colectivamente- se explica en un vicio que puede opacar simultáneamente el temple religioso y el interés por el bien común. Se trata de la vieja y poco recordada acedia, cual vicio capital actual de una tristeza autorreferente. No se trata de la usual dejadez o modorra, sino de una falta de grandeza de ánimo que se puede esconder, paradójicamente, en una gran laboriosidad, pero casi siempre autorreferencial. Como decía Josef Pieper, el famoso tomista de la primera mitad del siglo 20: “Lo opuesto a la acedia no es la laboriosidad y la diligencia, sino la grandeza de ánimo y aquella alegría que es fruto del amor divino sobrenatural. La acedia y la diligencia burguesa no solo pueden coexistir perfectamente, sino que hay que buscar el origen desmesurado y excesivo del pathos del trabajo, propio de esta época, en la acedia, que es precisamente un rasgo fundamental de

⁹⁸ Es la tragicómica vanagloria de aquellos grupos, que en la expresión del Papa Francisco se “conforman con tener algún poder y prefieren ser generales de ejércitos derrotados antes que simples soldados de un escuadrón que sigue luchando” (EG 96).

*la fisonomía espiritual de esta época*⁹⁹. Ese salir de sí, no es solo una invitación voluntarista personal, sino sobre todo del peregrinar Pueblo de Dios, la Iglesia en su reivindicación postconciliar. Se trata de una dimensión comunitaria de la espiritualidad y de una mirada por el otro y el prójimo. Es interesante que casi hacia el final del documento, Francisco habla del gusto espiritual por ser “Pueblo de Dios” como una forma concreta de ser “Evangelizadores con Espíritu”. Pero esto significa algo especial; uno suele decir, algo espiritual, más el Papa explicita con la Palabra de Dios: “«Vosotros, que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (1 Pe 2,10). “Para ser evangelizadores de alma también hace falta desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente, hasta el punto de descubrir que eso es fuente de un gozo superior. La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo. Cuando nos detenemos ante Jesús crucificado, reconocemos todo su amor que nos dignifica y nos sostiene, pero allí mismo, si no somos ciegos, empezamos a percibir que esa mirada de Jesús se amplía y se dirige llena de cariño y de ardor hacia todo su pueblo. Así redescubrimos que Él nos quiere tomar como instrumentos para llegar cada vez más cerca de su pueblo amado” (EG 267).

Es evidente que esta conciencia de Pueblo nos viene por el bautismo y exorciza cualquier eslogan populista, pero ello no significa una mañosa interpretación con la que muchos reivindican, sociológicamente, la concepción originalmente religiosa del concepto de consagrado, como separado. Al contrario, se trata del hermano de Jesucristo, que se ofreció, murió y resucitó por todos¹⁰⁰, especialmente por los estigmatizados, por todos nosotros pecadores y especialmente por los más pobres.

⁹⁹ Josef Pieper, *Sobre la esperanza*, en: J. Pieper. *Las Virtudes Fundamentales*. 2003. P. 394.

¹⁰⁰ En esta reivindicación de la dignidad del laico bautizado que sabe salir de sí, propone a la mujer como un ejemplo cotidiano: “La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad. Reconozco con gusto cómo muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes, contribuyen al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y brindan nuevos aportes a la reflexión teológica. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” (n° 104).

7.- PROPUESTAS PARA ASEGURAR UNA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA EVANGELIZACIÓN

Dentro de esta nueva lógica de la alegría, el Papa Francisco dedica un capítulo completo a la necesaria explicitación de la dimensión social de la evangelización. Si bien ya se deja ver mucho en lo precedente, insiste aquí en una prioridad para redescubrir esta relación entre nuestra fe, la religión, y la convivencia que a todos importa. Se anuda aquí un elemento esencial entre religión y la convivencia social. Él propone la inclusión social de los pobres y de la paz y el diálogo social (EG 185ss). En ese contexto emplea un vocabulario que fue sospechoso en Latinoamérica durante los años sesenta. Me refiero a la Teología de la liberación. En lo que sigue el vocabulario no tiene eufemismos: *“Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo. Basta recorrer las Escrituras para descubrir cómo el Padre bueno quiere escuchar el clamor de los pobres: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo [...] Ahora pues, ve, yo te envío...» (Ex3,7-8.10)”* (EG 187).

Por cierto que esta reivindicación de los contenidos de la Teología de la liberación no aparecen como una oportunidad pendular o como una temeridad provocadora, sino como la continuidad de un magisterio, sobre todo bíblico, que invita con *“contundencia al amor fraterno, al servicio humilde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre”*. Esa propuesta no necesita contexto o justificación especial, pero a propósito de la perplejidad que podría suscitar en ciertos círculos ortodoxos, recuerda que precisamente *“a los defensores de «la ortodoxia» se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen”* (EG 194). Lo que sí parece clave en la interpretación de la ortodoxia, cuya belleza “no puede ser adecuadamente manifestada por nosotros”, es un signo que no debe faltar jamás, a saber: *“la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha”* (EG 195).

La segunda preocupación es acerca de la paz y el diálogo social. Para ello repite que la primera no es *“una mera ausencia de violencia lograda por la imposición de un sector sobre los otros”*. Pero junto a esa convicción hace una íntima ligazón con la preocupación anterior: *“sería una falsa paz aquella que sirva como excusa para justificar una organización social que silencie o tranquilice a*

los más pobres, de manera que aquellos que gozan de los mayores beneficios puedan sostener su estilo de vida sin sobresaltos mientras los demás sobreviven como pueden. Las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos, no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz” (EG 218). La vieja doctrina magisterial de que la paz es fruto de la justicia vuelve a aparecer, como una novedad que pareciera hay que volver a enseñar, acentuando además la idea del diálogo (cf. EG 219 y 239). Es interesante lo que dice en una corta referencia al tema de la educación: *“Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una «educación» que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos. Esto se vuelve todavía más irritante si los excluidos ven crecer ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en muchos países –en sus gobiernos, empresarios e instituciones– cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes”* (EG 60).

Durante los movimientos estudiantiles del año 2011, escuché y leí en algunas murallas, algunos argumentos similares en torno a la calidad de la educación: que ella no se convierta en una domesticación acrítica, y por otro lado, que se hace necesario la necesidad de reinstaurar la educación cívica. Me parecía promisorio una entrada con al menos esas dos premisas, pero la legítima denuncia del lucro y/o la reivindicación de gratuidad, parece que hacen olvidar la reflexión integral de denuncia y propuesta.

8.- LA DIMENSIÓN RELIGIOSA COMO AVAL DE UNA VIDA PÚBLICA FECUNDA

Por último, cuando Francisco advierte que la evangelización implica un diálogo social y con ello una contribución a la paz, expone que para la Iglesia *“en este tiempo hay particularmente tres campos de diálogo en los cuales debe estar presente, para cumplir un servicio a favor del pleno desarrollo del ser humano y procurar el bien común: el diálogo con los Estados, con la sociedad –que incluye el diálogo con las culturas y con las ciencias– y con otros creyentes que no forman parte de la Iglesia católica”* (EG 239). Parece una coincidencia con el propósito de esta exposición. La integración dialogal con la organización del Estado, con la evidente dimensión pública y cultural de la acción ciudadana, y la integración en ella de la vocación creyente –sea partícipe de nuestra confesión religiosa o no– que después de un período largo de desacreditación ilustrada

vuelve a ser reconsiderada por sociólogos y filósofos, y no solo como una opción privada.

Al menos para el creyente cristiano, especialmente católico, el Papa Francisco sugiere que esa trilogía eclesial-política, si se le permite el término en su acepción más amable y que asume esa consecuencia social de la misión evangelizadora, requiere no solo del encuentro personal con Jesucristo, sino del mencionado gusto espiritual de pertenencia al pueblo, de la “*mística de acercarnos a los demás y de buscar su bien*” (EG 272), y de una decidida confianza en el Espíritu Santo, que viene en nuestra debilidad (Rm 8,26). Esta última recomendación aparece como una piedad anacrónica y desusada, sobre todo en nuestra cultura privada de la total autonomía y emancipación. Francisco cuenta su propio testimonio de perplejidad, tal como lo hacen expertos de enseñanza social de la Iglesia pero que se ruborizan de su contenido estrictamente religioso: “*Es verdad que esta confianza en lo invisible puede producirnos cierto vértigo: es como sumergirse en un mar donde no sabemos qué vamos a encontrar. Yo mismo lo experimenté tantas veces. Pero no hay mayor libertad que la de dejarse llevar por el Espíritu, renunciar a calcularlo y controlarlo todo, y permitir que Él nos ilumine, nos guíe, nos oriente, nos impulse hacia donde Él quiera. Él sabe bien lo que hace falta en cada época y en cada momento. ¡Esto se llama ser misteriosamente fecundos!*” (EG 280). Esa fecundidad se deja ver en los proyectos corporativos que buscan el bien del hombre y de la mujer, y que desde la experiencia de la historia, nunca pueden reivindicarse absolutamente desde la immanencia.

Como lo exponía Hermann Lübbe, la religión, incluso después de la Ilustración, no es solo una praxis que impide dejar ser devorado por la contingencia¹⁰¹ -expresión tan usualmente vinculada a la actividad política-, sino un regalo para dejarse orientar por un sentido en la historia y por un dejar aparecer -no sin nuestra obligación religativa de piedad y justicia- al único justo y destino de los pueblos. El creyente sabe que la vida pública no es un escenario para hacer apología de reivindicaciones exóticas, sino el lugar que Dios ha escogido visitar en su Hijo Jesucristo. La Buena Noticia del Evangelio que suscita alegría, no es solo para ser anunciada en los templos, sino para ser comunicada, dialogada y construida desde sus atrios hasta las periferias más extrañas, olvidadas y ajenas.

101 LÜBBE, HERMANN. RELIGION NACH DER AUFKLÄRUNG. 1986, 178SS.



CIUDADANÍA, RELIGIÓN Y ESPACIO PÚBLICO

ALEJANDRO LANDERO GUTIÉRREZ

LICENCIADO EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD PANAMERICANA, MASTER EN ESTUDIOS
POLÍTICOS APLICADOS POR LA FIIAPP Y CANDIDATO A DOCTOR EN GOBIERNO
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA POR LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

RESUMEN

La construcción histórica del Estado Laico es uno de los principales aportes de Occidente al mundo; no ha sido fácil lograrlo, en el camino ha habido muchos desencuentros. Hoy aún se hallan presentes tensiones ocasionadas por el jacobinismo y el clericalismo, extremos que ponen en riesgo la sana laicidad. Entender el papel público de las religiones en una sociedad intercultural es uno de los desafíos más importantes del siglo XXI; cuando no se comprende dicho papel en su justa dimensión, surgen conflictos, se pone en riesgo la pluralidad y se debilitan los fundamentos de la vida democrática. Las religiones están llamadas a aportar importantes reflexiones en torno a temas como: los derechos humanos, la promoción de una ética mundial, la construcción de la paz y la justicia social. Los gobiernos están obligados a respetar ese espacio de opinión como un derecho fundamental, que debe ser reconocido en todo Estado de Derecho y en el marco de la gobernanza democrática.

1.- INTRODUCCIÓN

En repetidos estudios y artículos se vienen anunciando desde siglos atrás la muerte de las religiones; esas voces se multiplican en nuestra época marcada por un fuerte secularismo. Sin embargo, también se aprecia un resurgimiento de la espiritualidad y se constatan nuevas y múltiples formas de participación de las religiones en la arena pública. Algunos ven dicha presencia como una esperanza para revitalizar a una sociedad democrática que se presenta agotada, con pocos referentes y con escasa capacidad de cohesión. Otros, más bien ven esa incursión de lo religioso en el ámbito público como una auténtica amenaza a la pluralidad y al Estado Laico. Son posturas recurrentes, que han estado en

debate a lo largo de varios siglos. Sin embargo, el estudio del tema es siempre relevante y novedoso porque aparece con diferentes connotaciones en el marco de una sociedad global con desafíos cambiantes.

¿Cómo debe ser la relación entre la religión y la política? ¿Las religiones pueden desempeñar un papel en la vida democrática de un país o su terreno de acción debe estar circunscrito al ámbito meramente privado? Como pregunta el profesor Rafael Díaz-Salazar: “¿son compatibles la democracia laica y la religión pública? ¿Se pueden establecer sinergias entre ambas o necesitamos impulsar políticas de privatización y expulsión de la religión de la vida pública?” (Díaz-Salazar, 2007, p.9)

En la presente ponencia trataremos de proponer algunos principios que deben regir la relación religión y política. Nuestro recorrido parte de entender la importancia del Estado Laico para después tratar de comprender las diferencias con un Estado de corte laicista radical y sus consecuencias para la vida democrática. Para culminar nuestra ruta, presentaremos algunos desafíos sobre la materia, retos y problemáticas que se encuentran en diversos países.

2.- LA IMPORTANCIA DEL ESTADO LAICO

Diversos movimientos, personajes y teorías han sostenido con acierto la necesidad de una adecuada separación entre el Estado y la Iglesia, una necesaria distinción entre la comunidad política y la comunidad religiosa. El Estado laico es un terreno que favorece la tolerancia respecto de diversas corrientes de valores y también es un espacio protector de la libertad de conciencia de las personas. Un gobierno laico no debe tener religión particular, porque fácilmente perdería su carácter de mediador y de interlocutor entre las distintas confesiones.

Con acierto en los principios programáticos de diversos movimientos de corte humanista y democristiano se subrayó la importancia de defender la dignidad de la persona frente al poder gubernamental y la supremacía de la conciencia sobre la imposición ideológica: “*El Estado no tiene ni puede tener dominio sobre las conciencias, ni proscribir ni tratar de imponer convicciones religiosas. Siempre que ha pretendido hacerlo, quebranta la unidad y el vigor de la Nación, subvierte el orden social y ataca la dignidad humana*” (Partido Acción Nacional, 2012, p. 71).

El Estado laico permite superar el modelo confesional de Estado que desconoce o limita la libertad de creencias y ayuda a prevenir el surgimiento de fundamentalismos o teocracias que vulneran derechos fundamentales y minan la convivencia en la vida democrática.

Jesús Silva Herzog Márquez afirma con claridad: “*Las sociedades democráticas no pueden fundarse sobre los dogmas de una confesión religiosa. Sus acuerdos sólo pueden basarse en argumentos racionales, en discusiones abiertas, no en invocaciones a lo sagrado... En una sociedad pluralista, las creencias religiosas de la sociedad –así sean las creencias de la mayoría– son creencias particulares y no pueden aspirar a convertirse en obligatorias. Por ello, el poder político tiene vedado favorecer con su imperio un credo religioso*” (Silva-Herzog, p.56, 2010). Cuando el precepto religioso trata de imponerse en la sociedad se violenta la autonomía de la esfera política y la autonomía de la persona.

Como apunta Pedro Salazar Ugarte “*Este arreglo estatal –en el que el poder político y el poder religioso se separan– ofrece las siguientes ventajas: las Iglesias pueden dedicarse a sus tareas espirituales sin estar sometidas a los caprichos, veleidades e imposiciones del poder político; los gobernantes encuentran su legitimidad en el reconocimiento de los gobernados y ejercen su poder mediante normas que obtienen su validez de fuentes seculares. Aunque la ventaja mayor es para los gobernados: en un Estado laico tienen carta de identidad la pluralidad y la diversidad de ideas, creencias, credos, etcétera. Por eso el Estado laico es una precondition necesaria para erigir una democracia constitucional en la que los derechos fundamentales –sobre todo de libertad (de pensamiento, de expresión, de asociación, etcétera)– son la razón y el fin último de la propia organización estatal*”. (Galeana (coord.), 2010, p.341).

El Estado laico permite también construir un marco de Derecho en el que deben estar incluidas las religiones para evitar cualquier tipo de abuso que puedan darse entre ellas o dentro de ellas. Los actos delictivos que puedan ocurrir *ad intra* no pueden ampararse en un limbo extralegal, sino que deben estar sometidas a la jurisdicción de las instituciones públicas. Las religiones deben participar en el espacio público dentro del marco del Estado de Derecho; no pueden atentar contra los derechos fundamentales y están llamadas a traducir también sus postulados en argumentos racionales que enriquezcan el debate público.

Por todo ello, podemos decir que el Estado Laico es un logro civilizatorio, expresión de una dolorosa enseñanza histórica y base fundamental para un futuro de convivencia pacífica y armónica. En el Estado Laico se da la posibilidad de acoger las distintas identidades culturales y religiosas lo cual facilita, a su vez, un diálogo, y no un «choque de civilizaciones».

3.- SUPERAR EL LAICISMO RADICAL

Sin embargo, es importante señalar que, en diversas ocasiones, este aporte del Estado Laico se ha tergiversado y manipulado por movimientos de corte anticlerical, que se escudan detrás de este concepto para avanzar en una agenda que busca limitar las libertades religiosas.

La historia nos muestra múltiples casos de persecución religiosa por parte del Estado. Hoy no sólo en algunas teocracias como la iraní o en regímenes comunistas como China, sino también en algunos estados democráticos se ejerce una dura discriminación y exclusión hacia mujeres y hombres que quieren hacer presente su fe en el ámbito público.

Por ello, se hace necesaria la distinción entre laicidad y laicismo: *“La laicidad es la garantía propia de una sociedad abierta y libre en la que todos puedan manifestarse y así lograr interrelaciones enriquecedoras; el laicismo, en cambio, es profundamente intolerante y postula el dogma de que aquellos que creen en algo valioso y trascendental no tienen derecho a opinar y en muchos casos ni siquiera a existir de manera pública”* (Papeles para la Reflexión núm. 5, Fundación Rafael Preciado Hernández).

La sana laicidad no busca excluir a la religión del ámbito público (por ejemplo, despidiendo de su trabajo a personas por portar algún símbolo religioso), ni tampoco desconoce su aporte histórico (como sucedió con el intento de Constitución Europea). La sana laicidad reconoce la autonomía de ámbitos (político y religioso) para no generar una interferencia dañina de ambos, pero también reconoce la comunicación y la cooperación que debe de haber entre ellos.

Como advierte Paul O’Callaghan: *“Una cosa es la secularidad, la laicidad; otra bien distinta es la secularización, el laicismo. Cuando el Estado, el poder civil, se opone al poder espiritual, caracterizado en la Iglesia, se convierte ipso facto en una instancia religiosa alternativa, competitiva, una nueva religión. Sus autores no demuestran su laicidad sino su laicismo, y promueven una nueva religión que, incluyendo plenamente la instancia política, destruye la laicidad. Igualmente, cuando las autoridades eclesiásticas se arrojan la capacidad de gobernar toda la sociedad directamente, también con medios políticos, se verifica un fenómeno semejante al laicismo, el clericalismo. De hecho, la laicidad, realidad viva, subsiste sólo cuando se mantiene una positiva polaridad entre Iglesia y Estado cada uno reconociendo el valor y la necesidad del otro”*. (Aranda (ed.), 2007, págs. 205 y 206)

El Estado no debe concebirse como un Leviatán dispuesto a desconocer lo más profundo del ser humano, como son las convicciones y la conciencia religiosa. El Estado debe asumirse de forma más humilde y, a la vez, de forma

más eficaz, al servicio de las aspiraciones más positivas y trascendentes del ser humano. El Estado no puede intentar remplazar a la sociedad; es aquí donde adquiere gran relevancia el principio de la subsidiariedad y la proclama de Johannes Messner: “Tanto gobierno como sea necesario, tanta sociedad como sea posible” (Messner, 1976, 543 y ss.).

Justamente el Estado Laico, por ser un terreno que favorece la tolerancia respecto de diversas corrientes de valores y un espacio protector de la libertad de conciencia de las personas, no debe traicionar su naturaleza, como a veces pretenden los laicistas radicales, y volverse intolerante respecto de las concepciones religiosas y la conciencia de las personas. Querer expulsar a las iglesias de la vida pública no es democrático, ni tampoco es propio de una concepción auténticamente liberal.

Díaz Salazar explica cómo Habermas advierte que la laicidad no debe convertirse en laicismo persecutorio: “*Habermas considera que el Estado debe ser cuidadoso en su política de la laicidad, pues si radicaliza el laicismo podría «expulsar poco limpiamente de la esfera pública la religión, privando a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importante»*” (Díaz-Salazar, 2007, p. 136). Una visión meramente estatista de la vida pública es peligrosa; el Estado no puede ser la única voz que nutre la vida pública.

Aunado a ello, cabe decir que, en muchas ocasiones, detrás del laicismo radical se esconden ideologías que están dispuestas a imponer su punto de vista. Pierre Colín aduce: “*La democracia exige que la sociedad política se resista al fanatismo religioso, que introduce en ella una violencia totalitaria. Pero también existe un fanatismo de las «religiones seculares», que puede deberse, esta vez, al Estado mismo, el cual consiste en instaurar una religión del Pueblo, de la Raza o del Proletariado mundial, y en combatir las religiones que se opongan a la suya. Ahora bien, si es cierto que la religión es un terreno donde puede germinar el fanatismo, también es verdad que la religión vivida y comprendida de otro modo, asume un papel importante y positivo con respecto a las pretensiones del poder político, ya que en un mismo movimiento consagra su principio y juzga su ejercicio*” (Raynaud P. y Rials S. (eds), 2001, p. 681).

El laicismo radical busca silenciar la voz de las religiones, sobre todo en aspectos de moral pública; se aduce que los pronunciamientos de las iglesias interfieren con la laicidad. Pero desde el humanismo cristiano creemos, en cambio, que las religiones pueden y deben enriquecer el debate moral de una sociedad. Le corresponderá a la sociedad y a los gobernantes discernir y ponderar sus posiciones respecto a los argumentos racionales y bien fundamentados que se presenten.

Aunado a ello, el debate se radicaliza más, cuando algunos movimientos buscan secuestrar el término “Estado Laico” para defender sus posturas y buscan desacreditar los argumentos de sus oponentes aduciendo que sus posiciones “atenta contra el Estado Laico”. La forma de proceder de esta manipulación del lenguaje consiste en afirmar que todo planteamiento ético o moral es de índole religiosa. Es necesario desenmascarar esta falacia, porque justamente va en detrimento de un Estado laico plural, que es capaz de acoger las diferentes voces de la sociedad y valora la riqueza de la intersubjetividad.

Como consecuencia del laicismo radical, en la sociedad actual se ha extendido una discriminación de tipo religioso, por ello Carlos Castillo Peraza expuso: “*La «laicidad» no puede medirse por la cantidad de desprecio o de burla que es posible hacer, en una sociedad, a quienes creen o a lo que esto creen o consideraran sagrado. Es condición básica de la vida en libertad, el respeto a la libertad de conciencia de los otros y a las opciones de las otras conciencias libres.*” (Peraza, 2003, p. 51). Es necesario profundizar en la diferencia entre una sana crítica que se puede y debe hacer a las religiones (ejercicio propio de una sociedad plural y democrática), de lo que es una burla sin argumentos que tiene como objetivo sólo herir el sentimiento religioso y de, esta forma, imposibilitar la convivencia y la amistad cívica.

4.- LA IMPORTANCIA DE LAS RELIGIONES EN LA VIDA PÚBLICA

El relevante diálogo de Jesús que aparece narrado por San Mateo 22, 21. “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, es uno de los pasajes más estudiados y debatidos de la Biblia. No pretendo entrar aquí en un análisis pormenorizado del mismo, pero me parece importante resaltar cuatro aspectos de esta respuesta sabía que da Jesús a los fariseos. 1) Por un lado, esta expresión marca una distancia, una separación de realidades entre el ámbito civil y el religioso, lo cual constituye una importante aportación del cristianismo a la civilización occidental; la autonomía de estas realidades es un elemento fundamental y necesario para el reconocimiento de lo secular y lo religioso. 2) La frase también denota el reconocimiento de dos ámbitos: el Estado y la religión, afirmando su presencia en la vida del hombre y en la vida de la sociedad; es decir, la frase no es excluyente. 3) La cita nos hace ver que no todas las realidades pertenecen al Estado, ni todas a la Iglesia, sino que hay límites de ámbitos. 4) El enunciado también llama a una cooperación basada en un sentido de deber, de deuda con el ámbito público y de relación con el ámbito divino. Hay una llama-

do a la colaboración, a la construcción de estas realidades, ya sea por principios legales o éticos. Basados en estas interpretaciones, la frase evangélica no sólo se presenta como una división de ámbitos, sino también como un reconocimiento y como una relación.

Sumado a ello, también es necesario mencionar que las religiones son importantes impulsoras de la transformación social. Hay innumerables testimonios de hombres que, en razón de su fe, se comprometen de forma desinteresada y generosa en la construcción del bien común, a veces de forma individual, pero también conformando organizaciones de caridad, de denuncia de la injusticia, de defensa de los derechos humanos; se trata de una variedad de formas de participación y solidaridad que se tejen desde las convicciones de la fe y que son necesarias en la vida democrática.

La pluralidad se ve enriquecida por las religiones y sus cosmovisiones y no desde la imposición del “pensamiento único”, o de lo “políticamente correcto”. Que las iglesias puedan expresar sus posiciones y hablen sobre temas que puedan resultar hoy polémicos (aborto, matrimonio del mismo sexo, injusticia social), no es perjudicial para la democracia, sino, al contrario, es benéfico porque el diálogo público se enriquecen de esa forma. Habermas afirma: “*Las sociedades postseculares obligan a reconocer que la «modernización de la conciencia pública» engloba y transforma de manera reflexiva, en fases sucesivas, las mentalidades tanto religiosas como profanas. Ambas partes pueden –a condición de considerar juntas la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario– tomar en serio mutuamente, por motivos cognoscitivos, los aportes de cada una en temas controvertidos en el espacio público*”. (Habermas, y Ratzinger, 2005, p.33).

Y añade Habermas: “*Cuando los ciudadanos secularizados asumen su papel político, no tienen derecho ni a negar a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad presentes en ellas, ni a cuestionar a sus conciudadanos creyentes el derecho que éstos tienen de aportar, en un lenguaje religioso, su contribución a los debates públicos. Una cultura política liberal puede incluso esperar que los ciudadanos secularizados participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones pertinentes del lenguaje religioso a un lenguaje que resulte accesible a todos*”. (Habermas, y Ratzinger, (2005), p.34).

Saber aprovechar y enriquecer la vida pública con la sabiduría de las religiones es una tarea que se requiere para el desarrollo social. Negar sus aportaciones y su presencia positiva es una torpeza histórica y política que niega un capital social y cultural que es necesario para responder a los desafíos éticos contemporáneos. (Cfr. Comisión Teológica Internacional, 2010, p. 33)

Joseph Ratzinger, en su diálogo con Habermas, expresa algo importante que también es indispensable reconocer: *“Hemos visto que existen patologías sumamente peligrosas en las religiones; éstas hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control que la religión debe aceptar como un órgano permanente de purificación y regulación, opinión que por cierto también compartían los Padres de la Iglesia. Pero nuestras reflexiones también han mostrado que existen patologías de la razón (algo de lo que en general está menos consciente la humanidad actual); existe una bubris (violencia) de la razón que no es menos peligrosa y que incluso, debido a su eficiencia potencial, es aún más amenazadora: la bomba atómica, el hombre como producto. Por ello y en sentido inverso, la razón también necesita que se le recuerden sus límites, y debe aprender la capacidad de escuchar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y se niega a esta disponibilidad para aprender, a esta forma de correlación, se volverá destructora”*. (Habermas, y Ratzinger, 2005, p. 38). Por ello, fe y razón se complementan y se purifican mutuamente.

Hay países, como Estados Unidos, donde la convivencia entre religión y política se da de un modo natural. Nadie puede negar que Estados Unidos sea un país laico, sin embargo, no se ha impuesto una barrera ficticia entre ámbitos; mucho se debe a la visión de los padres fundadores de esta Nación. George Washington afirmó en uno de sus más célebres discursos: *“Todas las disposiciones y hábitos que conducen a la prosperidad política tienen a la religión y a la moral como sostenes indispensables. En vano declarará su tributo al patriotismo aquél que se dedique a socavar las bases de estos grandes pilares de la felicidad humana, de estos firmes deberes del hombre y el ciudadano... Enfrentemos con cautela el supuesto de que la moral puede mantenerse sin religión. Tanto la razón como la experiencia nos prohíben anticipar que nuestra moral nacional pueda prevalecer a exclusión de los principios religiosos”*. (Copeland L. y Lamm L. (ed), 1999, págs. 254 y 255).

En el mismo sentido se pronunció Sarkozy como Presidente quien afirmó con total claridad: *“Francia no olvida que con la Iglesia tiene una historia común de dos mil años y que hoy comparte con ella un tesoro inestimable de valores morales, de cultura, de civilización, que se han inscrito en su identidad. La Iglesia, con los medios espirituales que le son propios, la República Francesa con sus medios políticos, sirven a muchas causas comunes. Entonces, ¿por qué no se hablan? ¿Por qué no podrían trabajar juntas? Creo en la distinción de lo espiritual y lo temporal como un principio de libertad. Creo en la laicidad como un principio de respeto. Pero la Iglesia no puede quedar indiferente ante*

los problemas de la sociedad a la que pertenece, así como la política no puede quedar indiferente ante el hecho religioso y los valores espirituales y morales. No hay religión sin responsabilidad social, no hay política sin moral”. (Fazio, 2012, p.67)

Lo que hoy se requiere no es la reedición del conflicto Estado- Religión, como alientan los partidarios extremos de cada posición. Sino más bien, es indispensable un nuevo diálogo y mecanismos de cooperación entre dichos ámbitos. Así lo expone Angelo Scola: *“Sin sociedades y Estados europeos plurales pero internamente cohesionados en virtud de una sana laicidad, es fácil que capas enteras de la población se convenzan fácilmente de que no existe alternativa real a conflicto de civilizaciones, acabando así por desperdiciar la esperanza del inicio del tercer milenio y retrocediendo a la trágica lógica moderna del enfrentamiento extremo entre ideologías enemigas”.* (Scola, 2007 p. 17)

5.- EL DESAFÍO DE LA GOBERNANZA DEMOCRÁTICA Y LA COOPERACIÓN SOCIAL

Un desafío de los gobiernos del siglo XXI es comprender que su tarea no consiste más en buscar controlar la sociedad ejerciendo una gobernabilidad de tipo vertical, donde se considera que lo más importante es limitar el ímpetu social en aras de generar estabilidad. Esa concepción partía de una concepción gobiernocéntrica; el gobierno como gran administrador y productor de servicios y generador de riqueza.

Hoy, más bien, hay que reconocer que los gobiernos están limitados por una serie de factores económicos, políticos y sociales. Por ello, es necesario asumir el principio de gobernanza democrática, entendido como la capacidad de generar interacciones entre los distintos factores que promueven el desarrollo. Bajo esta concepción de sinergias, la laicidad adquiere un sentido no sólo limitativo, sino cooperativo. Cuando un gobierno descubre que su papel es ser un facilitador del juego social, entonces recurre a todas las fuerzas positivas de la sociedad, incluidas las iglesias, para que, cada quien dentro de su ámbito propio de acción, puedan contribuir a la compleja construcción del bien común frente a los enormes desafíos de la sociedad global y la escasez de recursos que tiene el Estado.

Como señala Rodolfo Vergara, la gobernanza es un nuevo esquema de diálogo entre gobierno y sociedad... los flujos de información entre ambos, están transformando el significado de la acción de gobernar, haciéndolo evolucionar hacia una definición de gobierno como un proceso conjunto entre Estado y

sociedad, más que como la actividad de una estructura administrativa separada de la sociedad.

Asumiendo una visión de gobernanza democrática, es mucho más fácil que se supere la tensión ideológica y prevalezca una visión conjunta en la búsqueda de soluciones.

Pero la gobernanza democrática no sólo requiere sinergias entre los diversos actores de la sociedad, sino también fortalecer las reservas éticas de una sociedad, porque sólo así se pueden enfrentar retos como la pobreza, el deterioro ambiental, la corrupción y el crimen organizado. Las religiones son, por sus principios, detonadoras de valores que ayudan a fortalecer estas reservas éticas y detonar el capital social que requiere cualquier comunidad para construir bien común fortaleciendo la justicia, la libertad y la fraternidad en la sociedad.

6.- A MANERA DE CONCLUSIÓN

COMO CONCLUSIÓN, PROONGO SIETE TESIS:

La democracia y la vida pública se enriquecen en la medida de la capacidad de diálogo intersubjetivo, en la comunicación de bienes, de valores, de símbolos que dan sentido a la vida del hombre. Intentar vaciar la vida pública de estas tradiciones desvitaliza a las comunidades y debilita el tejido social. Por ello, la importancia de reconocer el derecho fundamental a la libertad religiosa, de creencias y de objeción de conciencia.

Se debe apuntalar el Estado Laico, reconociéndolo como un gran avance civilizatorio; la sana laicidad crea espacios de respeto, de convivencia, de mutuo entendimiento. Las nuevas generaciones deben comprender las consecuencias que acarrea la confusión del ámbito religioso con el ámbito del poder público.

Las religiones requieren un Estado Laico para su mejor desenvolvimiento. De la misma forma, el Estado Laico debe reconocer del hecho religioso como un fenómeno positivo. Entender la separación y la cooperación que debe haber entre estos ámbitos resulta clave para la sana convivencia y una adecuada gobernanza democrática.

En la vida pública es importante reconocer los aportes culturales y sociales de la religión en el desarrollo civilizatorio. También hay que tener presentes los excesos y los errores cometidos por las iglesias. El discurso debe ser objetivo, respetuoso y propositivo para no despertar polarizaciones estériles.

La superación del jacobinismo y el clericalismo no se logra con una simple neutralidad o con indiferencia, sino con un compromiso en reconocer los valores que enriquecen la pluralidad y la vida democrática. La historia no debe ser un punto de desencuentro, sino más bien de enseñanza permanente.

El diálogo ecuménico e interreligioso es clave para evitar tensiones innecesarias que dificulten la presencia de las religiones en la escena pública. El diálogo no sólo se debe efectuar de forma esporádica sino en la vida diaria de los hombres religiosos que aprenden a encontrarse como personas, con la misma dignidad y con aspiraciones e ideales muy semejantes.

El aporte y la voz de las iglesias en la construcción de una ética universal es imprescindible, más aún cuando vivimos en medio de un relativismo profundo que ha renunciado a utilizar la razón como camino para conocer la realidad y aspirar al bien. Una ética universal es un proyecto que une a las religiones y constituye un puente entre lo secular y lo religioso, por ello su importancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Castillo Carlos, (2003). *Apuesta por el mañana*, México, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Comisión Teológica Internacional, (2010). *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios*, Pamplona, Eunsa.
- Copeland L., Lamm L., McKenna Stephen, (1999), *The world's great speeches*, New York, Dover Publications Inc.
- Díaz-Salar Rafael, (2007). *Democracia Laica y Religión Pública*, Madrid, Taurus.
- Domingo Moratalla Agustín, (2011), *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Fazio Mariano, (2012). *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Madrid, Rialp
- Galeana Patricia (coord.), (2010). *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI Ediciones / Cámara de Diputados LXI Legislatura.
- Habermas J. y Ratzinger J. (2005): “Los fundamentos prepolíticos del Estado Democrático”, *Letras Libres*, 78 Págs. 28-38.
- Izquierdo C. y Soler C., (2005). *Cristianos y democracia*, Pamplona, Eunsa.
- Krauze Enrique, (1992). *Reformar desde el origen. Plurarco E. Calles*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Llano Alejandro, (1999). *Humanismo cívico*, Madrid, Ariel.
- Meyer Jean, (2007). *La Cristiada*. México, Fondo de Cultura Económica / Clío.
- Partido Acción Nacional, (2012). *Doctrina Panista*, México, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Partido Acción Nacional - Comisión de Doctrina del Consejo Nacional, (2010). *Pensamiento Humanista para el siglo veintiuno*, México, Fundación Rafael Preciado Hernández.

Pera Marcello, (2010). *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Raynaud Philippe y Rials Stéphane (eds.), (2001). *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid, Akal Ediciones.

Savarino Franco, Mutolo Andrea (coords), (2008). *El anticlericalismo en México*, México, Miguel Ángel Porrúa / Tecnológico de Monterrey / Cámara de Diputados LX Legislatura.

Schlarman Joseph, (1999). *México tierra de volcanes*, México, Editorial Porrúa.

Silva-Herzog Jesús, (2010): “Risa, herejía, laicidad”, México, *Este País* 228, p.58

Scola Angelo, (2000). *Una nueva laicidad*. Madrid, Ediciones Encuentro.



CATOLICISMO, JUSTICIA SOCIAL Y DEMOCRACIA: UNA MIRADA A AMÉRICA LATINA

JAIIME FIERRO GONZÁLEZ

PH.D. EN CIENCIA POLÍTICA, UNIVERSIDAD DE ESSEX, INGLATERRA.
ACADÉMICO DEL INSTITUTO DE ASUNTOS PÚBLICOS (INAP) DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE.

1.- PRESENTACIÓN

Mi aproximación al tema no será filosófica, sino empírica, a partir del análisis de las encuestas Latinobarómetro. Y por razones meramente estadísticas, de representatividad, para ser más exactos, me concentraré principalmente en el segmento de los católicos.

Intentaré abordar un conjunto de preguntas cuyas respuestas son clave para la discusión que hoy nos convoca, me refiero a la vigencia del pensamiento humanista cristiano en América Latina y, en particular, entre los católicos.

Dos son los ejes que guían el análisis. En primer lugar, se aborda la adhesión al catolicismo y el compromiso religioso a partir de las siguientes tres preguntas: (1) Cuando disminuye la adhesión al catolicismo, ¿quién crece?; (2) ¿Ha disminuido el compromiso religioso entre los católicos?; y, (3) ¿En qué países es más débil el compromiso religioso católico?.

En segundo lugar, me ha parecido igualmente relevante examinar, aunque sea de manera preliminar, el compromiso de los católicos con la justicia social y la democracia. Esto a partir de dos preguntas básicas, pero fundamentales: (4) ¿Constituye la injusticia social un problema relevante para los católicos?; y (5) ¿Cuál es adhesión de los católicos a la democracia?.

Las respuestas a tales interrogantes, como veremos, no son nada de alentadoras. Pero nos permitirán situarnos mejor respecto de algunos de los grandes desafíos que enfrenta el catolicismo hoy. En tal sentido, y a modo de cierre, mencionaremos cuatro: (1) el desafío del pluralismo religioso; (2) un mayor compromiso religioso entre los católicos; (3) un mayor compromiso público con los más necesitados; y, (4) el fortalecimiento de la cultura cívico-democrática en el mundo católico.

2.- ADHESIÓN AL CATOLICISMO Y COMPROMISO RELIGIOSO

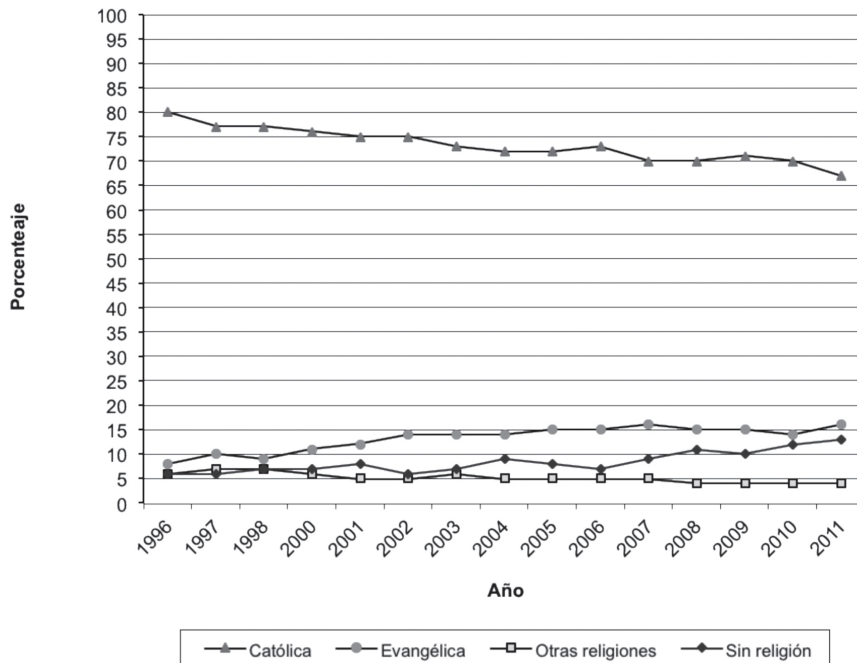
1.- CUANDO DISMINUYE LA ADHESIÓN AL CATOLICISMO ¿QUIÉN CRECE?

La adhesión al catolicismo ha disminuido en 13 puntos porcentuales durante el período 1996-2011, pasando de un 80% (1996) a un 67% (2011).

La disminución en la adhesión al catolicismo se encuentra asociada a un aumento en la adhesión evangélica, la que pasa del 8% al 16%.

En general, si bien la adhesión religiosa no ha disminuido significativamente en América Latina durante el período considerado, de mantenerse esta tendencia durante la próxima década, podría transformarse en motivo de preocupación... Quienes no profesan una religión han experimentado un crecimiento desde el 6% al 13%.

Gráfico 1
Evolución de la adhesión religiosa en América Latina, 1996-2011



Fuente: Elaboración propia a partir de bases de datos de la Encuesta Latinobarómetro 1996-2011. No se consideran los NS-NR.

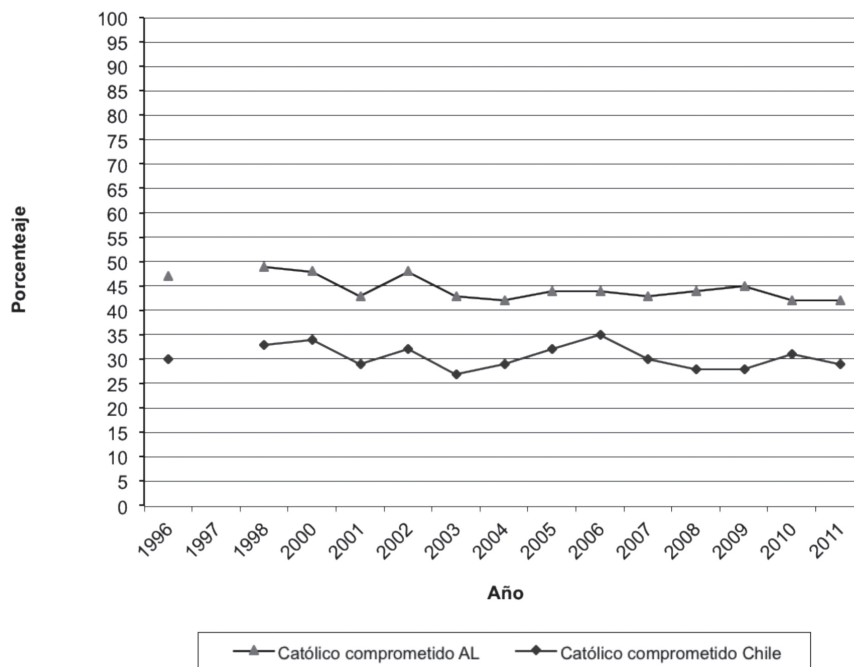
2. ¿HA DISMINUIDO EL COMPROMISO RELIGIOSO ENTRE LOS CATÓLICOS?

El compromiso religioso entre los católicos en América Latina ha tendido a disminuir levemente durante el período 1996-2011, manteniéndose en torno al 45%. Es decir, uno de cada dos católicos reconoce un real compromiso religioso.

En el caso de Chile, llama la atención las fuertes diferencias que se establecen respecto de América Latina en su conjunto. Con algunas fluctuaciones durante el período 1996-2011, el compromiso religioso se sitúa en torno al 30%.

Gráfico 2

Evolución del compromiso religioso católico en América Latina y Chile, 1996-2011



Fuente: Elaboración propia a partir de bases de datos de las encuestas Latinobarómetro 1996-2011. Submuestra: sólo católicos. Pregunta: ¿Y cómo se considera Ud....? Muy practicante, practicante, no muy practicante, no practicante. *Aquí se suman las opciones “muy practicante” y “practicante”.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

3.- ¿EN QUÉ PAÍSES ES MÁS DÉBIL EL COMPROMISO RELIGIOSO CATÓLICO?

En general, el compromiso religioso entre los católicos es relativamente bajo en América Latina, alcanzando en promedio el 43%.

Uruguay (21%) es el país con más bajo compromiso religioso entre los católicos, seguido de Argentina (26%) y Chile (29%).

Por otra parte, El Salvador (64%) encabeza el listado de países con mayor compromiso religioso.

Tabla 1
Compromiso religioso en América Latina por países, 2011

País	Católicos comprometidos sobre el total de católicos (%)
El Salvador	64
Guatemala	58
Colombia	56
Paraguay	54
Ecuador	54
Nicaragua	48
Panamá	45
Costa Rica	43
Brasil	42
Honduras	41
México	39
Perú	36
Bolivia	35
Venezuela	34
Chile	29
Argentina	26
Uruguay	21
América Latina	43

Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos de la encuesta Latinobarómetro 2011. Submuestra: sólo católicos. Pregunta: ¿Y cómo se considera Ud....? Muy practicante, practicante, no muy practicante, no practicante. *Aquí se suman las opciones “muy practicante” y “practicante”.

4.- CATOLICISMO, JUSTICIA SOCIAL Y DEMOCRACIA

1.- ¿CONSTITUYE LA INJUSTICIA SOCIAL UN PROBLEMA RELEVANTE PARA LOS CATÓLICOS?

Lo primero que llama la atención son los altos niveles de legitimación de la desigualdad del ingreso entre los católicos. En promedio, sólo el 23% de los católicos no-comprometidos y el 22% de los católicos comprometidos considera como «muy injusta» la distribución del ingreso.

Esto es preocupante, ya que en países como Chile, el 1% más rico concentra el 30% del ingreso nacional, siendo uno de los países con peor distribución del ingreso en el mundo. Lo curioso es que únicamente el 44% de los católicos comprometidos lo considere así.

Igualmente preocupante es el hecho de que los católicos comprometidos no han hecho suya en una mucha mayor proporción (que los católicos no-comprometidos) la preocupación por la desigual distribución del ingreso. La excepción la constituye El Salvador y Guatemala, pero no así en el caso de Honduras, Brasil y Chile, en donde se verifica lo contrario: los católicos no-comprometidos perciben en una mayor proporción como «muy injusta» la distribución del ingreso.

Tabla 2
Cuán (in)justa es la distribución del ingreso en América Latina por países, 2011

País	Católicos no-comprometidos (%)	Católicos comprometidos (%)	Diferencia (%)
Chile	50	44	6
El Salvador	21	32	-11
Guatemala	23	30	-7
Honduras	42	27	15
Colombia	29	27	2
Costa Rica	24	23	1
Paraguay	22	23	-1
México	22	23	-1
Perú	22	22	0
Brasil	27	21	6
Argentina	22	20	2
Venezuela	19	19	0
Panamá	15	17	-2
Bolivia	13	11	2
Nicaragua	11	10	1

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

Ecuador	11	10	1
Uruguay	10	7	3
América Latina	23	22	1

Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos de la encuesta Latinobarómetro 2011. Submuestra: sólo católicos. Pregunta: ¿Cuán Justa cree Ud. que es la distribución del ingreso (país)? * Aquí se considera sólo la alternativa «muy injusta».

2.- ¿CUÁL ES ADHESIÓN DE LOS CATÓLICOS A LA DEMOCRACIA?

En promedio, en América Latina uno de cada tres católicos estaría dispuesto a «apoyar a un gobierno militar en reemplazo de un gobierno democrático si las cosas se ponen difíciles» (31%).

Cifra que se eleva al 57% en el caso de Guatemala entre los católicos no-comprometidos y al 55% entre los católicos comprometidos.

Situación que contrasta fuertemente con la de países como Costa Rica, Nicaragua y Uruguay, en donde los valores caen por debajo del 25%.

Por otra parte, salvo en los casos de Venezuela y Chile, la cultura cívica democrática de los católicos comprometidos no es muy distinta de la de los católicos no-comprometidos.

Tabla 3
Apoyo a un gobierno militar en reemplazo de un gobierno democrático
si las cosas se ponen difíciles por países de América Latina, 2011

País	Católicos no-comprometidos (%)	Católicos comprometidos (%)	Diferencia (%)
Costa Rica	9	9	0
Nicaragua	22	18	4
Uruguay	23	20	3
Brasil	27	22	5
Bolivia	22	23	-1
Ecuador	25	24	1
Chile	19	26	-7
Argentina	24	27	-3
Panamá	26	28	-2
Colombia	34	34	0
El Salvador	37	35	2

REFLEXIONES SOBRE LA VIGENCIA DEL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

Venezuela	21	36	-15
Honduras	47	40	7
México	43	40	3
Paraguay	45	42	3
Perú	39	42	-3
Guatemala	57	55	2
Latinoamérica	31	31	0

Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos de la encuesta Latinobarómetro 2011. Submuestra: sólo católicos. Pregunta: ¿Apoyaría Ud. a un gobierno militar en reemplazo de un gobierno democrático si las cosas se ponen muy difíciles, o no apoyaría Ud. en ninguna circunstancia un gobierno militar? * Aquí se considera la opción “Apoyaría Ud. a un gobierno militar en reemplazo de un gobierno democrático si las cosas se ponen muy difíciles”.

5.- COMENTARIOS FINALES

IDENTIFICO CUATRO GRANDES DESAFÍOS:

En primer lugar, señalar que, a pesar de la fuerte presencia de la iglesia católica en América Latina a lo largo de su historia, la adhesión al catolicismo ha comenzado a mostrar claros signos de disminución. Con ello comienza a fortalecerse la opción evangélica y, de manera creciente también, el número de quienes no profesan religión alguna. Una de las consecuencias inmediatas de lo anterior, entre otras, es el incremento de pluralismo religioso, lo que generará un claro desafío para la posición de privilegio que ha mantenido la iglesia católica hasta ahora.

En segundo lugar, es clave avanzar hacia un mayor grado de compromiso religioso entre los católicos latinoamericanos, especialmente en países como Uruguay, Argentina y Chile. De ello no sólo depende el fortalecimiento de la Iglesia, sino también el de la esfera pública.

En tercer lugar, es importante llamar la atención sobre los altos niveles de legitimación de la desigualdad del ingreso entre los católicos, incluso en aquellos que manifiestan un mayor compromiso con la iglesia. Avanzar hacia mayores niveles de justicia social, tanto en términos redistributivos como en la opción preferencial por los pobres, continúa siendo uno de los desafíos más importantes para América Latina. Una tarea en la que se requerirá de un mayor compromiso público con los más necesitados, de modo de hacer creíble la opción de la iglesia católica de servirlos.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

Finalmente, no debiera dejar de sorprendernos que, luego de más de dos décadas del retorno a la democracia en América Latina, los niveles de adhesión a la democracia sean todavía bajos entre los católicos. Se trata de algo que ha de preocuparnos seriamente, en la medida de que la estabilidad y la calidad de la democracia dependen del grado de apoyo que emerja desde la ciudadanía. La Iglesia, como muchos de nosotros, sabe de los costos de los quiebres democráticos (o de la ingobernabilidad), entre ellos, la dolorosa experiencia de las violaciones a los derechos humanos. Razón por la cual se hace imperioso fortalecer la cultura cívico-democrática en el mundo católico.

IGLESIA Y ESTADO: ACTUALIZAR UN DEBATE. NUEVAS PERSPECTIVAS PARA ABORDAR LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS Y CHARLES TAYLOR.

JAIME ÁLVAREZ GONZÁLEZ

ESTUDIANTE DE LICENCIATURA EN HISTORIA.
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE.

1.- INTRODUCCIÓN

La sociedad actual está inserta en numerosos procesos, hechos o acontecimientos que van transformándola y poniendo en la palestra un sinfín de temáticas que pueden ser abordadas desde distintas disciplinas. En nuestra época, esto se ha tornado complejo por la total novedad que ha significado la rapidez de las comunicaciones, el gran almacenamiento y disponibilidad de información al alcance de muchos, la globalización avanzada que tensiona lo local con lo internacional y dinamiza de distintas formas las relaciones sociales, económicas y culturales. A esto podría sumarse el reciente escenario de inestabilidad económica que han presentado algunas naciones europeas, el desdibujamiento de fronteras estatales a favor de núcleos económicos y un largo sinfín de propuestas y teorías que buscan comprender las transformaciones de las que estamos siendo parte.

Para los antiguos griegos, la concepción del tiempo era circular, lo que implicaba que hay ciertos hechos o ciclos que se van repitiendo a lo largo de la Historia, pero que permiten la reconstrucción del devenir de la humanidad. Sumado a ello, le otorgaban a la Historia un valor importante que la hacía fundamental para políticos y militares: era la “*magistra vitae*” del sabio Cicerón, cuyo estudio ayudaba a comprender el pasado para poder proyectar de mejor forma el futuro.

Pareciera que nuestros antepasados algo tenían de razón al asignarle al tiempo un carácter cíclico. Ciertamente, a lo largo de la Historia nos encontramos con discusiones que ya se han dado en el pasado y que vuelven a posicionarse

porfiadamente, una y otra vez, en el debate público. Basta recordar nuestro tiempo más presente, donde las discusiones sobre las responsabilidades de diversos actores en el Golpe de Estado de 1973 se tomaron al agenda del mes de septiembre. La irrupción de la ciudadanía en diversas épocas de nuestra historia nos ha hecho retomar el concepto de ciudadanía y revisar cómo éste se ha ido transformado a lo largo del tiempo, entregándonos datos para comprender de mejor forma el comportamiento de nuestra democracia y nuestros conciudadanos. El análisis de la distancia entre los discursos y la práctica también nos ha dado luces importantes para comprender nuestras sociedades y sus dinámicas.

Frente a esto, el último tiempo nos presenta una discusión que se dio principalmente a fines del siglo XIX, pero que pareciera ir resurgiendo una vez más en el debate público: el papel de la religión en los Estados. Un tema que parecía superado con la separación de la Iglesia y el Estado, reaparece nuevamente en la coyuntura nacional e internacional.

¿Por qué hablar de la religión en el espacio público, sobre todo si estamos ante un Estado laico? Para muchos, podría tratarse de un tema superado, a partir de esta separación entre lo eclesial y lo estatal, pero lo cierto es que la coyuntura avala una revisión de lo que pareció zanjado hace algún tiempo.

En primer lugar, la sociedad multicultural actual está provocando importantes roces sobre este tema en distintas partes del mundo: recientemente, durante los primeros días de enero, treinta mil inmigrantes africanos exigieron al Estado israelí que los trate como refugiados. La presencia de ellos implica al mismo tiempo la llegada de distintas concepciones culturales que se insertan en un territorio donde la regla es el judaísmo. Por otro lado, es de conocimiento público el problema que tuvo que enfrentar la República Francesa frente al velo islámico y cuya solución fue la prohibición de la *burka* en los colegios públicos.

Ante las corrientes migratorias que se están produciendo y el multiculturalismo que campea, ¿cómo el Estado puede asegurar el respeto a las creencias de quienes buscan insertarse en sociedades cuya identidad les puede resultar completamente ajena?. El filósofo canadiense Charles Taylor y el alemán Jürgen Habermas reconocen dos problemas que plantean estas situaciones: en primer lugar, Taylor señala que existe una dificultad para que los Estados respondan “a la creciente diversidad interna de las sociedades modernas”¹⁰², mientras que Habermas sentencia que muchos Estados han abandonado la integración social por considerarlo un “mecanismo demasiado torpe y pesado”¹⁰³.

¹⁰² Mendieta y Van Antwerpen, “*El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*”, 1° edición, Madrid: Editorial Trotta S.A., 2011, p. 17.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 23.

Por otro lado, la historiadora chilena Sol Serrano, en su libro “¿Qué hacer con Dios en la República?” le otorga una importancia “urgente” al estudio de la religión y la política a partir del atentado del 11 de septiembre de 2001 y las consecuencias que ello generó para el mundo islámico¹⁰⁴, cuya religión y cultura fue fuertemente criticada, cuestionada y combatida producto de las políticas internacionales que aplicó el gobierno neoconservador de George Bush.

En segundo lugar, el debate filosófico está reinstalado. De acuerdo a Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, editores de un libro que presenta las propuestas de importantes filósofos frente a la religión en la esfera pública, “en los últimos años [ha habido] una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión” además de “una serie de propuestas teóricas cada vez más elaboradas que nos invitan a reconsiderar nuestras categorías más básicas de investigación, análisis y crítica”¹⁰⁵. En una de sus propuestas, Habermas señala que para ser validado en la esfera pública, el argumento religioso necesita ser “traducido” a un lenguaje secular¹⁰⁶ y tengo la impresión que la filosofía y su entramado requiere también una traducción que pueda acercar la cuestión que aquí se aborda a todo público. La discusión renovada requiere ser acercada a todos con el fin de enriquecer las posturas ante un debate que se aproxima.

Siguiendo esa misma línea, parece pertinente presentar dos hechos ocurridos en Chile a fines del año 2013, que confirman que la problemática no sólo se puede encontrar en tierras europeas, sino también en nuestro país, donde ya hay una semilla que está haciendo surgir el “enfrentamiento” entre secularismo y religión: en octubre del mismo año, el arzobispo de Santiago Ricardo Ezzati expresó que Chile “no debía suscribir ni ratificar la ‘Convención Interamericana Contra Todas las Formas de Discriminación e Intolerancia’” redactada por la OEA, fundamentando que ésta estaba “politizada” en temáticas como orientación de género, aborto, familia y educación.¹⁰⁷ Sus declaraciones causaron un importante debate nacional, que lo enfrentó con diversas organizaciones y parlamentarios a favor de dicha convención. La crítica también recaía en la Iglesia y su falta de sensibilidad para ciertos temas, como también su intromisión en temáticas de un Estado laico. Posteriormente, en diciembre de 2013, en un li-

¹⁰⁴ Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845 – 1885)*. 1º edición. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 26.

¹⁰⁵ Mendieta y VanAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁰⁷ “El Movilh criticó que Ezzati pidiera al Gobierno no ratificar la Convención contra la Discriminación y Tolerancia”, 10 octubre de 2013, en <http://www.soychile.cl/Santiago/Sociedad/2013/10/16/206718/El-Movilh-critico-que-Ezzati-pidiera-al-Gobierno-no-ratificar-la-Convencion-contra-la-Discriminacion-y-Tolerancia.aspx> el 8 de enero de 2014.

ceo emblemático de Santiago, un “claustro” de algunos estudiantes y profesores acordó que las clases de religión pasaran de optativas a inexistentes, provocando un enfrentamiento entre el cuerpo docente y también entre los alumnos. Ambos hechos, en extremo locales, son tremendamente pertinentes a la temática nacional y mundial que se quiere abordar.

Lo que busca este trabajo es reactualizar esta discusión a partir de las recientes propuestas de algunos filósofos, centrándose en Habermas y Taylor, superando de este modo las visiones maniqueas que podrían orientar este debate. Lo cierto es que la discusión filosófica actual está más cerca de encontrar una forma de integración de estas esferas en vez de superponer la una a la otra, toda vez que la problemática plantea nuevas complejidades que deben ser materia de larga discusión.

2.- UNA CONTEXTUALIZACIÓN DESDE LA HISTORIA.

Basándose en la concepción de la Historia como *magistra vitae* de Cicerón, bien vale abordar el comportamiento del argumento religioso a lo largo de la historia del último tiempo. Esto ayudará a comprender bajo que movimientos o influencias tiene que presentarse, o en palabras de Habermas “traducirse”, el argumento religioso para que sea considerado válido en medio de una democracia liberal, comprendiendo que esto es una implicancia necesaria para quienes no comparten la vivencia religiosa. En este apartado, se intentará establecer conclusiones que ayuden a clarificar el *cómo* se ha insertado la religión en el espacio público durante el último tiempo y cuál ha sido la situación del espacio público frente a ello.

Lo primero que debe comprenderse es el estatuto tradicional de la religión, arraigado fuertemente en sociedades donde hay algún tipo de población mayoritariamente religiosa, como el caso de Chile. De acuerdo al filósofo estadounidense Cornel West, la historicidad de las tradiciones religiosas implica un “poder” que está en la esfera pública y, por lo tanto, en medio de nosotros.¹⁰⁸ La permanencia de dichas tradiciones religiosas involucra la existencia de una memoria cultural que está presente en ciertos debates donde el papel del Estado está en discusión. Habermas señala que las democracias liberales rompen con la unión primigenia entre religión y Estado, origen de la tradición señalada por West, pero que al mismo tiempo aseguran “un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*”¹⁰⁹. Esto con-

¹⁰⁸ Mendieta y VanAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 33.

trasta en forma inmediata con la intención de eliminar del debate cotidiano a la religión, puesto que hacerlo iría en contra de los postulados fundamentales del liberalismo político.

Por otro lado, es importante analizar y comprender el contexto en que se da este debate y cómo ciertas transformaciones sociales, ocurridas a lo largo del siglo XX, pueden condicionar la disputa secular-religiosa. En este sentido, el término “confianza democrática” es clave para el buen desenvolvimiento de las numerosas identidades que convergen en medio de un multiculturalismo en pleno desarrollo, toda vez que asegura el reconocimiento de un otro con similitudes y diferencias. De este modo, la conjunción “confianza democrática” y “reconocimiento de identidades” resulta un pilar fundamental en sociedades democráticas y en la cosa pública. En palabras del jesuita Miguel Yaksic, la concepción hegeliana de reconocimiento del otro requiere asumir que la identidad de éste se conforma dialógicamente¹¹⁰, proceso que se ve facilitado cuando hay suficiente confianza e integración dentro de los distintos miembros de una nación.

¿Cuál es la situación actual de esta “confianza democrática”? ¿Cómo se ha ido desarrollando? ¿Ha influido el debate que aquí se presenta? Los análisis filosóficos y políticos no son alentadores para la actualidad. Sin embargo, puede asegurarse que dicha característica de la democracia influye en la disputa entre liberales secularizantes y personas que profesan algún tipo de religión.

En primer lugar, la confianza democrática se encuentra dañada. Como ya se ha mencionado, el filósofo alemán Jürgen Habermas ha dicho que la integración es cada vez menos importante para los Estados, mientras que los “imperativos económicos” propios de la sociedad del consumo han provocado que los individuos se refugien “cada vez más en la burbuja de sus intereses privados”¹¹¹. Por otro lado, Charles Taylor -comentando el problema del velo en Francia- desprende la contradicción que existe entre una demanda de integración de la identidad multicultural y la solución que se da, donde el argumento es defender la identidad local, es decir, la laicidad francesa. Bajo tal argumento, se prohibió el uso de un elemento trascendental en la vida religiosa de los musulmanes. Enseguida, el filósofo vaticina lo complejo que resultará la “redefinición de la identidad histórica”¹¹² de las democracias contemporáneas, augurando un cambio complejo y de largo alcance.

¹¹⁰ Yaksic S.J., Miguel. *Política y religión: teología pública para un mundo plural*. 1° edición. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, p. 65.

¹¹¹ Mendieta y VonAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 24.

¹¹² *Ibíd.* p. 50.

El daño a la confianza democrática, sumado a la privatización de la vida de los individuos, es un proceso de larga data. El historiador británico Eric Hobsbawm, reconocido mundialmente por su aporte a la historia del siglo XX, señala que la vida cotidiana de los hombres y mujeres se privatizó hacia la década de los '50. El historiador afirma que, al menos a la clase obrera, el predominio del “nosotros” sobre el “yo” se debía principalmente a la obligación de una vida pública ante las insuficiencias del espacio privado¹¹³. Fue el avance del capitalismo y las décadas doradas de éste las que provocaron un importante acceso a bienes de consumo: *“una existencia mucho más próspera de lo que jamás hubiera esperado llevar alguien que no fuese norteamericano o australiano pasó a “privatizarse” gracias al abaratamiento de la tecnología y a la lógica del mercado: la televisión hizo innecesario ir al campo de fútbol, del mismo modo que hizo innecesario ir al cine, o el teléfono ir a cotillear con las amigas en la plaza o el mercado. Los sindicalistas (...) ahora podían pensar en formas más atractivas de pasar el tiempo, a menos que fuesen anormalmente militantes”*¹¹⁴. La conclusión de Hobsbawm es lapidaria: *“la prosperidad y la privatización de la existencia separaron lo que la pobreza y el colectivismo de los espacios públicos habían unido”*¹¹⁵.

Con naturalidad, dicha privatización de la vida cotidiana implicó una disminución en la utilización de la esfera pública y una disminución de la confianza democrática. El escritor e historiador británico Tony Judt es más pesimista al respecto, señalando que otra consecuencia de esta privatización – provocada principalmente por la desigualdad generada a partir del neoliberalismo económico – es la “insoportable levedad de la política”. Judt ejemplifica esto con el surgimiento de las “comunidades cerradas” durante los años 60, reductos de personas que se han reunido en zonas apartadas de las ciudades y cuya principal característica es que *“se reservan el derecho de imponer las regulaciones y restricciones que les placen (...) con infinidad de cámaras de circuito cerrado y de empresas de seguridad que garantizan el cumplimiento de esas normas”*¹¹⁶. Como contraste, la formación de *ghettos* de pobreza, como el cinturón rojo en las afueras de París, genera una disparidad preocupante para la estabilidad de las democracias occidentales.

¹¹³ Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. 10ª edición, 6ª reimpresión. Buenos Aires: Editorial Crítica, 2011, p. 308.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 309.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ Judt, Tony. *Algo va mal*. 1ª edición, Buenos Aires: Editorial Taurus, 2011, p. 127.

En paralelo a esta privatización de lo público, la religión se vuelve hacia adentro con el *aggiornamento* de Juan XXIII. Entre 1962 y 1965, se lleva a cabo el Concilio Vaticano II, ocasión en la que muchos manifiestan la abierta preocupación ante el alejamiento de los fieles¹¹⁷ y la disminución de la presencia religiosa en instituciones y discursos públicos de la época.¹¹⁸ Ante tal análisis, la Iglesia toma una actitud aparentemente paradójica: se retrotrae para hacerse más pública de acuerdo a los signos de los tiempos.

El politólogo Gilles Kepel llama a esta estrategia “recristianización” y la concibe como una manera de volver a lo público: “*El nuevo movimiento considera que todos los hombres están en peligro y que no podrá salvarlos ningún mesianismo terrestre (...) Si de algo proviene este peligro, es de la hegemonía de la razón sobre la fe*”¹¹⁹. Reconocido por ser uno de los principales líderes de esta vertiente, el cardenal Joseph Ratzinger – quien más tarde se convertiría en Benedicto XVI – abogará por “reconquistar la situación de derecho público” del cristianismo¹²⁰, argumentando además que la mayoría de los Estados occidentales se basaban y sobrevivían bajo valores provenientes del cristianismo. Tal pervivencia de valores cristianos en un galopante proceso de secularización, ameritaba que la religión recuperara su rol en el debate democrático. En medio de la privatización de la sociedad y la decreciente confianza entre conciudadanos, irrumpe nuevamente la religión en la esfera pública.

Tal estrategia pudo causar algunos malos entendidos: los años 80’ marcan la llegada de los neoconservadores al poder. Ilustrativo es el ascenso de Ronald Reagan a la presidencia de Estados Unidos, quien, en un primer momento, fue apoyado por movimientos evangélicos que buscaban hacerse notar en temáticas públicas, pero que al mismo tiempo profesaban un fundamentalismo religioso. Por tanto, la recristianización de la sociedad no sólo será un fenómeno católico, sino cristiano, y cuya presencia en una elección tan fundamental para la historia de Estados Unidos – y probablemente del mundo – evidencia la preocupación por volver a recuperar nichos de poder estatales, incidiendo de este modo en los proyectos que las democracias liberales quieren llevar a cabo en sus países. Kepel llamará a este proceso “recristianización desde arriba”¹²¹. Sin embargo, este proceso que resultó beneficioso tuvo un estridente final: la virulencia de los argumentos, la puesta excesiva puesta en escena de sus posiciones sobre el abor-

¹¹⁷ Kepel, Gilles. *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2005, p. 87.

¹¹⁸ Mendieta y VonAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 115.

¹¹⁹ Kepel, Gilles. *Op. Cit.*, p. 93.

¹²⁰ *Ibíd*, p. 98.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 173.

to, la homosexualidad y la pornografía terminaron por dificultar la transmisión del mensaje religioso¹²², apartando a estos movimientos de su influencia política. Otorgándole la razón a Habermas, la poca traducción del discurso religioso tuvo un efecto contradictorio: los alejó de sus espacios de influencias ganados con Reagan y provocó rechazo en la población. La crisis de confianza que existió frente a lo religioso, respaldada por Kepel en numerosas encuestas de la época, pudo estar relacionada con otro elemento vital de la confianza democrática: la virulencia del mensaje pudo haber dificultado la formación dialógica de las identidades de miembros de la nación, generando una natural desconfianza hacia el papel que podía tener la religión en el espacio público. Esta postura generará una respuesta igual de virulenta que probablemente busque excluir este tópico de los dilemas públicos más actuales.

Esta contextualización histórica de lo religioso en la esfera pública ha considerado algunos conceptos que pueden ayudar a desenvolver la religiosidad en el debate nacional actual; en primer lugar, la comprensión de que la religión es poseedora de una historicidad que no puede ser negada, porque ello sería contraproducente para las creencias de numerosos individuos y para la concepción misma de democracia liberal; en segundo lugar, el derecho de todo individuo inserto en una sociedad a poseer una identidad que se conforma en diálogo con otros, haciéndolo miembro de una nación. Dicho diálogo se ve dificultado por una crisis de confianza democrática generalizada y no es posible si se tiene como premisa la negación de las múltiples identidades que conlleva la multiculturalidad actual y que – querámoslo o no – van a más allá de un asunto puramente religioso y están condicionadas por el pasado y presente de nuestras sociedades. Esta variedad de culturas e identidades ha sido tomada recientemente por el Papa Francisco al asumir que hay situaciones que representan un “desafío educativo” para la Iglesia.

Dado lo anterior, el debate actual entre liberales secularizantes y religiosos requiere de algunas premisas para que se desarrolle bajo concepciones filosóficas actuales, y no como una prolongación de disputas decimonónicas: fortalecimiento de la identidad colectiva de una nación, achicamiento de las desigualdades económicas que afectan la confianza democrática, reconocimiento del pluralismo identitario actual y debida traducción de los preceptos religiosos en el debate secular. Como puede verse, la formación de una sociedad integradora es también fruto de un carácter dialógico: el Estado laico y los religiosos se llevan el trabajo de poner la temática sobre el tapete con condiciones mínimas

¹²² *Ibíd.*, p. 184.

que permitan el entendimiento entre unos y otros miembros de una nación. Por suerte, la discusión no se entrapa sólo en políticas públicas y la coyuntura confirma que el desarrollo de teorías filosóficas que ayuden a resolver esta aporía ya está en marcha.

3.- EL DEBATE FILOSÓFICO ACTUAL: LA RELIGIÓN Y EL ESPACIO PÚBLICO.

¿Qué implica el espacio público para esta discusión? El nuevo ímpetu que se ha generado a partir de la presencia de lo religioso en un Estado laico demanda que se puedan abordar ciertos discursos filosóficos que han reactualizado dicha discusión. Como ya se ha señalado, el aporte de los renombrados filósofos Jürgen Habermas y Charles Taylor ha refrescado ciertos principios que coinciden en la integración, aunque difieran en cómo tomar la cuestión de lo religioso en medio de la esfera pública.

En la última campaña presidencial en Chile, llevada a cabo el año 2013, la presencia de lo religioso en lo público fue, sin duda, un tópico presente. El candidato presidencial de la Democracia Cristiana, Claudio Orrego, utilizó como slogan de campaña en las primarias “Creo en Dios y qué”, lo que le valió numerosas críticas desde otros sectores políticos. Más tarde, mientras se realizaba el balotaje entre Michelle Bachelet y Evelyn Matthei, esta última declaró que “no haría nada que estuviera fuera de la Biblia”¹²³.

Ambos casos nos ofrecen la posibilidad de abordar la religión y el espacio público desde perspectivas filosóficas actuales. En el caso de Orrego, puede señalarse la conclusión a la que llega el filósofo liberal estadounidense John Rawls y que es recogida por Habermas: “*la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil*”¹²⁴. Esto quiere decir que aunque Iglesia y Estado estén separados, la religión puede pervivir en los individuos de la sociedad y mientras ello suceda, seguirá teniendo un papel de relevancia en la deliberación pública nacional. Tal cuestión impediría la propuesta de un liberalismo secularizador de privatizar absolutamente la religión, puesto que la democracia debe otorgar espacios de deliberación, contribuyendo de esa manera a *lo público* como condición fundamental de una democracia. La esfera pública cumple este papel, pero en ella

¹²³ CNN Chile, “Lily Pérez se refirió a la campaña presidencial de cara a la segunda vuelta”, 28 de noviembre de 2013, en <http://cnnchile.com/noticia/2013/11/28/lily-perez-se-refirio-a-la-campana-presidencial-de-cara-a-segunda-vuelta> el 8 de enero de 2014.

¹²⁴ Mendieta y VonAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 33.

confluye mucho más que la sola razón. En palabras de Miguel Yaksic, “(la esfera pública) es el lugar donde los individuos y las colectividades se encuentran en permanente definición y redefinición de sus identidades, frecuentemente formadas a partir del reconocimiento que otros proveen”.¹²⁵ Pero además, la pregunta “¿y qué?” pareciera darle poca importancia a aquellos que no profesan algún tipo de religión, posicionándose de manera desafiante a aquellos que podrían criticarlo por su creencia. Hemos dicho y revisado que tal posición está en retirada frente a la discusión filosófica actual.

Lo anterior podría enlazarse con el caso de Evelyn Matthei, donde el problema de sus declaraciones es que caen en la imposición de un paradigma determinado, el bíblico, restando posibilidad a otras posturas que naturalmente deberían estar en el espacio público. No sólo la religión pervive en los individuos, si no también distintas doctrinas, creencias o afirmaciones que confluyen en un espacio determinado. Por lo tanto, en ese espacio que es uno, debe reconocerse la multiplicidad de opciones de pensamiento. Este caso implica una especie de falta de traducción del argumento religioso, en línea con lo planteado por Habermas, pero además desequilibra la igualdad de trato que está fijada por la ley y diluye la separación entre Iglesia y Estado, en lo cual existe amplio consenso mundial después de varias décadas.

¿Cómo puede solucionarse este dilema? Charles Taylor señala que una “*democracia realmente pluralista no puede volver a una religión, ni anti-religión civil, por consolador que pudiera ser, sin traicionar sus propios principios*”¹²⁶. Tal afirmación apoya la comprensión del espacio público como un lugar donde todo tipo de ideas puede ser integrado, donde la exclusión de la religión iría en contra “de la solidaridad y la creatividad”¹²⁷ que requiere la integración de los ciudadanos, el reforzamiento de lo colectivo y el desarrollo de un mayor sentido de colectividad que permita superar lo que Habermas llamó “impositivos económicos”.

¿Significa llegar esto a un consenso total sobre todos los temas? Dicha visión excede las posibilidades de una sociedad en ciertos temas. La discusión debe situarse en un paso anterior, puesto que la aporía filosófica parece no estar del todo resuelta de acuerdo a lo que se ha ido analizando y a las propuestas de los filósofos aquí tratados. Yaksic señala que la idea principal del espacio público como concepto es que los ciudadanos puedan “*participar en un debate crítico*

¹²⁵ Yaksic M., *Op. Cit.*, p. 69.

¹²⁶ Mendieta y VonAntwerpen, *Op. Cit.*, p. 52.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 122.

*acerca de los asuntos que involucran algunos aspectos de la vida en común*¹²⁸. Este principio podría incluso contribuir a la creación de alguna solución para poder integrar adecuadamente lo secular y lo religioso en las democracias contemporáneas.

Para finalizar, parece importante pensar por qué el papel de la religión puede contribuir en el escenario público y en particular el papel del humanismo cristiano.

Se han abordado condiciones mínimas que un régimen democrático debiera asegurar, pero que hoy aparecen vilipendiadas no sólo por quienes pretenden imponer determinada postura sobre el papel de la religión en la política, sino también por procesos históricos que han ido mellando la identidad colectiva de las naciones. Diversos autores dan cuenta de cómo los imperativos económicos actuales se han puesto por encima de la concepción de Nación y cómo la sociedad del consumo ha ido privatizando más a los individuos que la componen. Bajo esta contextualización, el humanismo cristiano sigue vigente y puede significar un aporte para la discusión sobre la situación mundial actual: Tony Judt, en “Algo va mal”, señala que sumado a la excesiva desigualdad de algunos países del mundo, “las patologías de la desigualdad y la pobreza, la delincuencia, el alcoholismo, la violencia y los trastornos mentales, se han multiplicado proporcionalmente. Nuestros antepasados eduardianos habrían reconocido de inmediato los síntomas de la *disfunción social*.”¹²⁹ En medio de los numerosos problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas, las opciones religiosas de denuncia de situaciones de pobreza pueden seguir poniendo en relevancia a quienes viven en condiciones de vida infrahumanas, lo que contribuye al enriquecimiento de la discusión a nivel de esfera pública. Esto recuerda el importante papel que jugó el Papa León XIII y su carta encíclica “*Rerum Novarum*” en la denuncia de la situación obrera a fines del siglo XIX, en condiciones que para muchos -me incluyo- existen ciertas condiciones de la cuestión social que están muy presentes en realidades contemporáneas.

Pero además, si la descomposición de nuestras naciones ha tenido como principal causa la individualización o privatización de la vida, parece problemático plantear teorías o modos de acción que aumentan esa individuación, como podría ser la privatización total de la religión. Por el contrario, numerosos autores han señalado que el sentido de solidaridad con un otro puede potenciar la identidad de una nación y contribuir de ese modo a que la esfera pública

¹²⁸ Yaksic, M. *Op. Cit.*, p. 89.

¹²⁹ Judt, T. *Op. Cit.*, p. 168.

sea más compleja y más amplia al momento de entregar luces para conducción de un determinado país. Este principio de solidaridad, sumado a la libertad y la igualdad, son – según Miguel Yaksic – eminentemente judeo-cristianos. Un aporte religioso que tenga estos tres troncos podría contribuir a una discusión pública “más allá de conceptos tales como desarrollo económico y progreso técnico”¹³⁰.

No es posible sobreponer un argumento sobre otro, sea el religioso o el liberal. La reactualización de la discusión filosófica en el último tiempo tiene un consenso: la integración como paradigma fundamental. Sin embargo, los antecedentes históricos pueden ayudar a comprender que existen ciertas condiciones estructurales que están impidiendo una mejor integración entre los ciudadanos y afectando la confianza democrática que requiere la deliberación en sociedades donde prima la democracia. Pero también la Historia, esta *magistra vitae*, nos puede ayudar a comprender un *cómo* integrar esas visiones, bajo qué posiciones se ha dado esta discusión y de ese modo evitar conclusiones o resoluciones que caigan en el fundamentalismo religioso o el autoritarismo político.

¹³⁰ Yaksic, M. *Op. Cit.*, p. 59.

EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO

MARIO FERNÁNDEZ BAEZA

ABOGADO DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE.

DR. PHIL. Y M.A. EN CIENCIA POLÍTICA POR LA UNIVERSIDAD DE HEIDELBERG.

PROFESOR DE DERECHO CONSTITUCIONAL Y DE CIENCIA POLÍTICA EN LA
UNIVERSIDAD DE CHILE Y DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.

I

Han transcurrido 15 años desde que Alejandro Llano publicara su libro *Humanismo Cívico*¹³¹. Su primera edición fue fechada en agosto de 1999, cuando terminaba el multifacético siglo XX, el siglo de las peores guerras y dictaduras y el de las más portentosas proezas técnicas. El siglo en que la libertad y la igualdad, los dos grandes sueños de los dos siglos anteriores, equivocadamente se enfrentaron a muerte para terminar en un ineludible empate teórico, que todavía no se resuelve satisfactoriamente en sus dimensiones prácticas.

En Chile se sabe poco de Alejandro Llano y de su obra. Debe ser porque no es ubicable en el esquema reduccionista en que se ha movido nuestra reflexión filosófica y teórica, especialmente sobre los temas que atañen a la política. Tampoco se ha divulgado mucho sobre su concepción del humanismo cívico, que ocupa nuestra atención en esta exposición.

Alejandro Llano es un filósofo español, para ser más preciso un metafísico español, nacido en 1943 y formado en Madrid, Valencia y Bonn, con un extenso currículo académico. Es un católico observante, que ha señalado “*no creo, sinceramente, que haya oposición entre libertad de pensamiento y convicciones religiosas*”, junto con dar testimonio de colegas suyos, filósofos cristianos contemporáneos, como Spaemann, MacIntyre, Berti y otros, que “*no sólo no han visto oposición entre la fe y el ejercicio de libre de la filosofía, sino que más bien sus convicciones religiosas han sido un impulso para sus tareas filosóficas*”.¹³² Alejandro Llano se considera a sí mismo como un “hombre del 68”, aludiendo a su participación en aquel movimiento estudiantil de alcance mundial, bajo las difíciles condiciones dictatoriales bajo las cuales tuvo lugar en España, como él lo define en estas palabras muy relacionadas con nuestro tema: “*Eran los años*

¹³¹ “*Humanismo Cívico*”, (1999)

¹³² “*Caminos de la Filosofía*” (2011), p.374

*de la rebelión estudiantil, que en España se anticipó al famoso mayo del 68, porque aquí el problema clave no era el existencial o social, sino precisamente el político. Estábamos en la larga decadencia de la dictadura*¹³³.

La obra de Alejandro Llano es extensa, y junto con su preocupación por la filosofía política, destaca su erudición metafísica y su conocimiento del idealismo alemán, de la teoría del conocimiento en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, de Wittgenstein y Heidegger y, por sobre todo, de Kant, en sus múltiples facetas. Llano es un agudo observador de la sociedad posmoderna y un declarado crítico del capitalismo individualista, que caracteriza esta “era del vacío” en la que vivimos actualmente, como lo señala en estas expresiones: *“En lugar del fetichismo de la mercancía nos encontramos hoy ante el vértigo del consumo y la embriaguez de la imagen, propios de una industria capitalista moderna y postmoderna cuya principal producción es el despilfarro”*¹³⁴.

Ya desde principios de la década del 80, Alejandro Llano había advertido el curso distorsionado de la naturaleza social del ser humano al señalar entonces: *“En la raíz de la crisis del Estado contemporáneo se encuentra la adopción de un modelo mecánico de la solidaridad, en el que la idea ética de la justicia ha sido sustituida por el concepto pragmático de eficacia. La imagen técnica de la sociedad cierra el paso a la valoración solidaria de la libertad. La imagen ética, en cambio, entiende la defensa de la libertad como un cometido inexcusable de la justicia.”*¹³⁵.

Esta exposición no tendrá por objeto presentar una especie de recensión del libro *“Humanismo Cívico”*, sobre lo que se puede encontrar abundante referencias, sino un examen de su contenido, que se encuentra no sólo expuesto en la obra del mismo nombre, sino en otros escritos de Alejandro Llano, tanto de modo expreso como implícito según veremos. Tampoco se trata de describir acabadamente el humanismo cívico, tarea de suyo tan imposible como inútil de abordar, por la amplitud de su contenido y repercusiones. Se trata, en rigor, de comentar algunos de los fundamentos del humanismo cívico, entendidos como insumos teóricos para una concepción cristiana de los actuales problemas sociales y de su tratamiento político. Y tal como ya ocurrió con la versión de esta jornada el año recién pasado, de lo que se trata es de proporcionar, desde la óptica humanista cristiana, elementos para las tareas comunes con otras visiones doctrinarias que estamos emprendiendo en Chile. De eso se trata nuestro afán: Un empeño políticamente ecuménico para obtener una vida más justa para todas las personas.

¹³³ *“Caminos de la Filosofía”* (2011), p. 46

¹³⁴ *“La Universidad y el tiempo”* (2012), p.25

¹³⁵ *“Libertad y sociedad”*, en: *“Ética y política en la sociedad democrática”* (1980), pp. 101-102

II

Después de esta panorámica contextual y personal del autor, vamos al meollo de nuestro tema: ¿Qué es el humanismo cívico?.

En su libro del mismo nombre, Alejandro Llano define el humanismo cívico por *lo que es* y por *lo que no es*. Y ambos puntos de vista deben considerarse con similar atención, pues precisan el concepto y delimitan sus contornos para evitar encontrar en él lo que no aspira a entregar. Y para evitar que se le asigne alcances que el humanismo cívico no pretende abarcar. Pensemos que si se hubiese tenido análoga misericordia intelectual con obras señeras del pensamiento, como “*La Riqueza de las Naciones*” o “*El Capital*”, Adam Smith y Karl Marx no serían acreedores de tantos excesos cometidos en su nombre.

Primero, qué es el humanismo cívico. Alejandro Llano entrega simultáneamente dos definiciones al inicio de su libro, las que sirven de punto de partida para un tratamiento escalonado de sus componentes en el resto del texto. Por una parte, se trata de una definición subjetiva -lo que él entiende por humanismo cívico- y, por la otra, una definición objetiva, o sea lo que debiera entenderse por humanismo cívico. Más adelante, en el texto se agrega una tercera definición de humanismo cívico, un tanto distinta en su estructura, pues, como veremos, se sustenta en su finalidad o propósito.

La primera de estas definiciones positivas es la siguiente: “*Entiendo por ‘humanismo cívico’ la actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y el desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo der la dinámica pública*”. A continuación, agrega la segunda definición positiva, a partir de la primera ya descrita: “*Por lo tanto, se podría describir provisionalmente como humanismo cívico como aquella concepción teórica y práctica de la sociedad en la que se valoran y promueven tres características que mutuamente se exigen y se potencian entre sí. La primera y más radical es, sin duda, el protagonismo de las personas humanas reales y concretas, que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables de la sociedad, y procuran participar eficazmente en su configuración política. En segundo lugar figura la consideración de las comunidades humanas -en sus diferentes niveles- como ámbitos imprescindibles y decisivos para el pleno desarrollo de las mujeres y hombres que las componen, los cuales superan de esta forma las actitudes individualistas, para actuar como ciudadanos dotados de derechos intocables y de deberes irrenunciables. Por último, el humanismo cívico vuelve a conceder un alto valor a la esfera pública, precisamente porque*

no la concibe como una magma omniabarcante, sino como un ámbito de despliegue de las libertades sociales y como instancia de garantía para que la vida de las comunidades no sufra interferencias indebidas ni abusivas presiones de poderes ajenos a ellas”.

La tercera definición, de acuerdo a su fin, que se encuentra en unas páginas más adelante del texto, es ésta: *“El humanismo cívico presupone una visión filosófica según la cual las mujeres y hombres son capaces de conocer en cierta medida qué es lo bueno para la sociedad en que viven. Se trata de lo que hoy día se suele llamar una postula “cognitivista”; y, en concreto, lo que en este libro se defiende es un cognitivismo moderado, según el cual nuestra capacidad para discernir el bien social del mal social no es automática ni absoluta: es limitada y, por así decirlo, dialéctica. Lo cual implica, a su vez, un pluralismo político no relativista.”*

Antes de entrar en el contenido de las definiciones, entreguemos inmediatamente la definición negativa, entregada por el autor en este mismo texto, que no es el humanismo cívico según el contraste que se indica, lo que abre una nueva dimensión definitoria que se suma a las anteriormente señaladas. Dice el autor: *“El humanismo cívico no es, ciertamente, una fórmula política: no es un programa que pudiera aplicarse para abrir tantos callejones sin salida en los que nos encontramos. Es, como acabo de decir, un nuevo modo de pensar que cuadra con las exigencias de la sociedad del conocimiento y con las percepciones de la sensibilidad postmoderna mucho mejor que el rancio y agotado esquema del Estado nacional. La idea netamente cívica comunidad política posee la apertura y versatilidad suficientes para relativizar las fronteras y universalizar las culturas, sin dejarse fascinar por la brillante vaciedad de un cosmopolitismo que aplana las diferencias culturales y arrincona más aún a los ya marginados.”* Esta advertencia sobre lo que el humanismo cívico no es, o sea una fórmula política o un programa de aplicación práctica, nos lleva inmediatamente a las advertencias de Maritain en su Humanismo Integral, cuando señaló hace casi 80 años atrás: *“Para evitar todo posible equívoco, conviene hacer notar que es necesario distinguir claramente la noción de actividad política ejercida (legítimamente ejercida) por cristianos y la actividad política (sea cualquiera la escuela de que proceda) de inspiración cristiana. Nuestras reflexiones no se refieren a la primera de estas ideas.”*¹³⁶

¹³⁶ “Humanismo Integral”, 1955, p.256

En otras palabras Llano nos invita, como Jacques Maritain hace ocho décadas, a tener en cuenta una visión doctrinaria para llevar a cabo, no una política cristiana o ejercida por cristianos, sino una política de inspiración cristiana. Una política ejercida bajo la luz del Evangelio y de las doctrinas o filosofías desarrolladas bajo su impronta.

III

Volvamos a Alejandro Llano. Como se observa los fundamentos de su humanismo son una tríada compuesta por persona, comunidad y “retorno a lo público”. Ustedes se preguntarán qué de novedoso ofrece tal planteamiento, en el que descansa la visión cristiana que inspira a muchos de ustedes, que escuchan esta exposición. Desde luego hay aquí un gran esfuerzo por re-contextualizar esos principios en la compleja sociedad moderna. La visión maritainiana o la doctrina social de la Iglesia desde *Rerum Novarum* hasta el Vaticano II se expresaron en fases históricas en las que campeaba el enfrentamiento ideológico- militar y la amenaza cierta de dictaduras en nombre de las posiciones en pugna. El actual contexto es muy diferente. No tiene precedentes. Con una ideología dominante en su poder, pero desnuda en su debilidad, y con un desarrollo tecnológico sin parangón en su capacidad para dominar a su creador humano. Conviene volver a reflexiones de Alejandro Llano respecto de este punto, descriptivo de la época actual. Dice: *“Por consiguiente la cuestión que –en el terreno político y económico- plantea la tensión entre modernidad y postmodernidad no se agota con la resolución de la dialéctica público-privado a favor de lo privado. Porque la actual interpenetración del Estado con el mercado priva de significación sociológica real a tal dialéctica. No, la clave de la reconfiguración postmoderna de la sociedad está precisamente en la re-invencción de esa fuente de sentido olvidada y sumergida que es la vida de las instituciones, de los movimientos, de las organizaciones, de las empresas, de las iniciativas y de toda concertación que nace en la autenticidad de la vida interpersonal y van trenzándose y potenciándose hasta influir en las configuraciones sociales más amplias. El Ethos es el fundamento y la fuente energética de todos los constructos económicos-políticos. Si algo significa la postmodernidad sociológica, es precisamente el impulso para buscar la vía de solución en los ámbitos pre-económicos y pre- políticos.”*¹³⁷

¹³⁷ “Cultura y Pasión” (2007), p.155

Sobre el actual contexto histórico, agreguemos que, a diferencia de las fases anteriores de estos últimos 100 años, muchas de las amenazas que hoy se ciernen sobre la cultura y los seres humanos, en cuanto sujetos de dignidad, no son -por así decirlo- visibles, como lo eran las provenientes de las guerras o de las dictaduras. Por el contrario, esas amenazas de hoy vienen disimuladamente envueltas en envases atrayentes y casi imprescindibles, pero distorsionados. Es el caso de la libertad.

IV

La noción de libertad se encuentra en el centro del humanismo cívico de Alejandro Llano, pues también se ubica en la valoración que hace de la actual etapa en que se encuentra la humanidad.

En 1980, veinte años antes de *Humanismo Cívico*, Alejandro Llano había escrito: “*la calidad ética de la libertad no depende de la ausencia de vínculos, sino precisamente de la relevancia común de unos compromisos libremente asumidos.*” De ahí viene su frase: “*La sociedad es esencialmente una comunidad de hombres libres*”¹³⁸. Esta clásica concepción cristiana de libertad es esencialmente contraria a libertad de la soledad individualista que se cultiva en nuestros días. En un texto cercano, de 2011, Llano reflexiona sobre el contenido del humanismo cívico en relación a la libertad, tres décadas después de escribir su famoso libro. Dice: “*En el republicanismo que yo propugno (en el humanismo cívico) se recoge la idea de libertad sin estricto dualismo público-privado. El aspecto que subrayo- que es uno de los posibles relieves del republicanismo- es la participación de la iniciativa social en las tareas públicas. Este es el punto que hoy en día habría que tener más presente (nótese que estamos hablando en el año 2011, recién), porque es el que ha sido más sofocado. También es importante todo lo referido a los aspectos pre-políticos y pre-económicos: la presencia del mundo vital en el ámbito público, a través de un ejercicio de la libertad cívica en sentido ascendente, y no sólo descendente: como participación y no como presunta liberación. Básicamente, estos son los puntos clave.*”¹³⁹

Como se observa, aquí se presenta nítidamente y en un contexto de nuestros días, la unidad indisoluble entre libertad y participación. Se es libre en la medida en que se participa, no en la medida en que se aísla de la comunidad. Por cierto es el retorno al *zoon politikon* aristotélico, en cuya concepción el ser aislado es

¹³⁸ “Libertad y Sociedad” (1980), p. 101

¹³⁹ “Caminos de la Filosofía” (2011), p. 360

un *ídion*, un ser carente, que está desligado de la polis. En el humanismo cívico, Llano distingue tres sentidos distintos de libertad, a las cuales ya hemos mencionado (libertad-de, libertad-para, y liberación de sí mismo), agregando que ellas se vinculan respectivamente a tres sucesivas etapas históricas: la pre-moderna, la moderna y la postmoderna, señalando que “la auténtica evolución enriquecedora de la libertad, implica superar los anteriores estadios, manteniendo sus hallazgos y conquistas. Es una superación que conserva, algo así como la *Aufhebung* hegeliana.”¹⁴⁰

La primera concepción de libertad, la libertad de propia de la etapa pre-moderna, Llano la califica como *innata* y *sicológica*, pero sujeta al peligro de ser descrita como una libertad negativa, que es propia del individualismo, escasamente humana y del todo insuficiente para desplegar toda la envergadura de la autonomía personal. Esta libertad de, no puede entenderse en tal carácter negativo, en circunstancias de que “*el ejercicio activo de mi libertad- según propugna el humanismo cívico- requiere su inserción en una comunidad de ciudadanos, en la que sea posible aprender a ser libres, a base de enseñanzas y correcciones, de cumplimiento de las leyes, de participación en empresas comunes y de entrenamiento en el ejercicio de la ciudadanía*”¹⁴¹.

El segundo sentido de libertad, la libertad para propia de la modernidad, es según Llano la libertad positiva por excelencia. Según ella, las personas no son libres meramente porque el Estado respeta el ámbito de cada cual, sino cada uno se considera miembro pleno de la comunidad política. Tal fue la enseña de la ilustración y la fuente del liberalismo clásico. Sin embargo Llano advierte que la exigencia de autorrealización que se da en esta libertad positiva hace inviable la sola libertad negativa a la que nos referíamos. Eliminados los obstáculos externos no es cierto que las personas se realizan plenamente, sino cuando, a decir de Charles Taylor, ellas se ven libres de obstáculos externos, sino también de obstáculos internos, la conciencia o los imperativos éticos, que es la base del cultivos de virtudes personales para enfrentar los desafíos de la actual sociedad compleja como la nuestra “en la que los horizontes y perspectivas están siempre cambiando, de manera que continuamente aparecen conflictos nuevos”. Con todo, Llano advierte que este segundo sentido de la libertad, la libertad positiva de la época moderna, “puede salir de cauce y anegarlo todo”: como sería una concepción dogmática e ilimitada de la autorrealización personal.

¹⁴⁰ “*Humanismo Cívico*” (1999) p. 75

¹⁴¹ p.79

V

Y así, en ese punto de peligro y de tentación, emerge el tercer sentido de la libertad, una nueva libertad, la libertad de la época postmoderna: La liberación de sí mismo.

Escribe Llano: *“Intentar ser una persona excepcional y única, además de constituir una simpleza, resulta un empeño realmente dañoso para quien se lo propone.”* *“Si algo ha quedado patente en el “siglo breve” (para emplear la expresión de Hobsbwaum), es que las teorías del superhombre y del progreso indefinido no tienen fundamento alguno en la realidad.”* agregando *“Al perder su apoyo en la realidad personal y comunitaria, las tesis principales de la ideología moderna han entrado en crisis, arrastrando en su caída toda una concepción del mundo y del hombre que habían dominado Europa y América durante los últimos trescientos años. La visión titánica de la libertad se ha disuelto. Nos hemos percatado de que ese yo infalible y poderoso, lanzado a la conquista del mundo y de sí mismo, no era más que una fábula.”*¹⁴². Concluyendo: *“Aunque parezca inverosímil, este trance de la historia de la cultura nos ofrece la oportunidad única de alcanzar un sentido de la libertad que supere y englobe los dos que hasta ahora he venido considerando, es decir, la libertad –de y la libertad para.”*¹⁴³ *“Lo desconocido y definitivamente incitante es, justo, el tercer sentido de la libertad, al que podríamos llamar liberación de sí mismo.”*, recordando que *el yo humano no es un recinto cerrado y agobiante, es un vector de proyección y de entrega*¹⁴⁴.

Alejandro Llano reconoce que esta denominación “liberarse de sí mismo” viene de Schelling, destacando que la *“libertad de sí mismo” “entronca en la más castiza tradición filosófica de signo socrático, según la cual ningún objeto de este mundo puede agotar nuestra capacidad de asomarnos al misterio de lo real.”*¹⁴⁵ De ahí hacia adelante, la reflexión de Alejandro Llano sobre este estado superior de la libertad se entronca con la educación y más específicamente con el cultivo de las humanidades. Dice el autor: *“El cultivo de las Artes Liberales –las que hoy día, y no siempre pacíficamente, llamamos Humanidades– consiste en un proceso educativo, probado durante siglos, que conduce justo a la conciencia de que en la persona humana se interpenetran una misteriosa llamada y una profunda debilidad. Lo cual tiene inmediatas repercusiones en la concepción del hombre como ser social, en el que lo mismo que le hace irrepetible y único,*

¹⁴² P.85

¹⁴³ “Cultura y Pasión” (2007) p. 59-60

¹⁴⁴ P. 87

¹⁴⁵ P. 88

*íntimo a sí mismo, le convierte en un ser sediento de comunidad. Por eso existe una profunda conexión entre la enseñanza de las Humanidades y el propio humanismo cívico, lo cual nos ilustra acerca de las tribulaciones por las que necesariamente ha de pasar quien defiende un planteamiento tan claramente desautorizado por los detentadores del poder económico y mediático. La educación humanística se dirige hacia una armonía de la libertad- de y la libertad-para, desde su enraizamiento en lo hondo del ser personal.”*¹⁴⁶ Después de reproducir una extensa y muy profunda cita del entonces profesor de teología Joseph Ratzinger, concluye Llano este muy logrado texto con la siguiente reflexión: “*Tal es la paradoja del ser humano: que sólo estando libre de sí mismo, de sus prejuicios y negativas experiencias, puede ganarse a sí mismo, en una verdad que le acoge y le trasciende. A este empeño de liberación de sí mismo se oponen- como puede apreciarse claramente en el texto de Ratzinger- las concepciones insuficientes de la libertad de y de la libertad para.*” Así “*El intento de liberarse de una versión empequeñecida de sí mismo, se entiende como un atentado contra la libertad del individuo*”. Y “*La propuesta de verdades para que el hombre sea libre, las únicas que hacen posible su plenitud y la humanización de la sociedad, comprometerían su capacidad de autodeterminación*”¹⁴⁷

Cerrando su reflexión sobre este tópico, Llano señala: “*A nadie se le oculta que el logro de la libertad de sí mismo es una hazaña existencial de gran envergadura. De ahí que no se pueda alcanzar nunca solamente con las propias fuerzas, sino que implique la configuración de entornos culturales y sociales en los que sea hacedero querer a otros y, sobre todo querer con otros bienes que estén en el nivel de esa apertura humana hacia su propio trascendimiento.*”¹⁴⁸. Y culmina el tema de la libertad en el humanismo cívico con estas palabras: “*Al acercarse a la liberación de sí mismo, se rescatan y reasumen las mejores potencialidades de la libertad de y de la libertad para. Porque el que no vive sólo para sí está libre de trabas existenciales y dispuesto a lanzar su vida hacia el logro de metas que merezcan tan arduo esfuerzo.*”¹⁴⁹

¹⁴⁶ P. 88

¹⁴⁷ P. 89

¹⁴⁸ P. 90

¹⁴⁹ P. 90

VI

El humanismo cívico de Alejandro Llano abarca ciertamente mucho más que las reflexiones sobre la libertad, que hemos descrito, y con igual profundidad y originalidad, todos aspectos a los cuales no podemos extendernos, aunque sí mencionarlos. Antes de introducirse en el tratamiento de la libertad, el libro destina un medular capítulo a la “razón pública” en cuyo texto se examina la relaciones entre ética y política, a partir de lo que el autor califica como la “dimensión más profunda y característica” de los planteamientos fundamentales del humanismo cívico. Seleccione un párrafo elocuente de este tópico y de su enfoque: *“Los principios éticos fundamentales mantienen su validez en el curso de las variaciones históricas, pero su proyección concreta ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las opiniones y decisiones libres de los miembros de la comunidad. La ‘verdad política’ es también –en su núcleo fundante- una verdad ética, pero no es sólo una verdad ética. La moralidad es condición necesaria, pero no suficiente. La decisión política, además de ética-mente justa, ha de ser –hoy y aquí mismo- eficaz, oportuna, procedente.”*¹⁵⁰.

Por otra parte, la democracia y la ciudadanía configuran un segmento sustancial del humanismo cívico, advirtiendo lúcidamente el autor los desafíos que acechaban a las instituciones políticas a fines del siglo pasado y que se han hecho patentes en estos últimos lustros, configurando una verdadera crisis europea de carácter cultural, funcional y ética. Con todo, Llano acentúa su convicción de que *“la democracia es la única configuración política en que resulta posible la realización – siempre imperfecta del humanismo cívico, como foco de los empeños para el perfeccionamiento- siempre posible- de la convivencia ciudadana.”*¹⁵¹ Es imprescindible destacar, además, que Llano aboga como necesario para un humanismo cívico *“el desplazamiento de la nueva ciudadanía desde el entorno estatalista hacia el terreno relacional y comunitario”* pues así se permite poner en circulación un medio generalizado de intercambio simbólico que ya no es el poder, el dinero o la influencia persuasiva, sino la completa *“reciprocidad, característica de las relaciones solidarias”*¹⁵².

Un extenso pasaje ocupa Llano en el tratamiento de lo que denomina la “imagen humanista del hombre y del ciudadano”, destinado a situar al ser humano en el nuevo escenario de la crisis de la modernidad emergente del “tercer 89”, o sea con la caída del muro de Berlín, caracterizado por la crisis de la modernidad, la emergencia de la postmodernidad y de la *tardomodernidad*,

¹⁵⁰ P. 61

¹⁵¹ P. 109

¹⁵² P. 121

junto a la globalización y el multiculturalismo. Ante este complejo panorama el humanismo cívico debiera rescatar los “rendimientos positivos de la modernidad” (la ciencia empírica, las nuevas tecnología, la democracia), sacándolos del paradigma de la certeza para trasladarlos al paradigma de la verdad. Por otra parte, se postula que el humanismo cívico está vinculado con la “rehabilitación de la razón práctica, que se hace sentir tanto en el campo filosófico como en el de las ciencias sociales”.

Agrega Llano: “*La razón práctica rehabilitada es plural y flexible, pero no relativista. Está éticamente radicada, mas no recae en el moralismo. Es un reflexionar meditativo y dialógico, sin que admita la caracterización de un “pensamiento débil”*.”¹⁵³ Nos hace ver que el positivismo objetivista no se combate a fuerza de subjetivismo pragmatista. Considera que hasta la ciencia más abstracta y formalizada surge de un contexto cultural y en un entorno social con implicaciones éticas. Su valoración de las tradiciones no se contraponen a la llamada universalista para buscar la verdad... “*La idea básica de este humanismo cívico, desplegado al hilo de la filosofía práctica, es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, pensada de manera que se dificulte su manipulación ideológica o su utilización mercantil*”.

VII

Vamos terminando. Alejandro Llano termina su obra *Humanismo Cívico* con un capítulo denominado “El valor de la verdad como perfección del hombre”. Se trata de un tópico muy recurrente en todos sus escritos y, si se piensa bien, un tópico propio de preocupación para todo cristiano.

Selecciono y vinculo tres párrafos de este epílogo, como cierre de esta exposición.

Dice el autor: “*La fuerza liberadora de la libertad es, en efecto, un valor humanista y cristiano. La verdad no ha de ser nunca constricción o barrera, aunque a veces nos topemos bruscamente con ella, como el que tropieza con una pared que antes se hallaba oculta. La verdad es acicate para la investigación y apertura de posibilidades inaccesibles para esa razón menguada, esa razón empirista y relativizada, que en definitiva no busca la verdad, sino la certeza, es decir la coherencia consigo misma.*”¹⁵⁴ “*Quien obedece a la verdad realiza la verdad práctica. Rehabilitar, como se viene haciendo, este concepto aristotélico implica*

¹⁵³ P. 149

¹⁵⁴ P.197-198

superar la escisión entre sujeto y objeto, entre individuo y comunidad, entre lo privado y lo público, para abrirse a una concepción teleológica- finalista- de la realidad social, en la que tiene sentido el humanismo cívico: la libre dinámica del perfeccionamiento del ciudadano por su participación en los afanes de la república y, en definitiva, el ideal supraindividual de la vida buena en su plenitud, de la vida lograda en un ámbito que supera el cerco de la privacidad, de la vida auténtica y verdadera en una sociedad justa.”¹⁵⁵ “La aceptación del pluralismo es condición necesaria para la existencia real de las discusiones democráticas. La realidad es compleja y no sólo autoriza sino que exige diversidad de perspectivas para abordar su entendimiento. Mientras que los hombres y las mujeres no somos sujetos puros, sino que nuestra personalidad está configurada por distintas trayectorias vitales, diferentes fibras éticas y preferencias de muy vario linaje. Son muchos, por lo tanto, los senderos que convergen en el descubrimiento de las nuevas realidades y en el perfeccionamiento individual y social. Si hay posiciones diversas que entran en confrontación dialógica, es justo porque se comparte el convencimiento de que hay realmente verdad en el ámbito social y se abriga la esperanza de que se pueda acceder a ella por el recto ejercicio de la inteligencia.”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ P. 200

¹⁵⁶ P. 203

BIBLIOGRAFÍA DE ALEJANDRO LLAÑO EMPLEADA PARA ESTA EXPOSICIÓN:

“*Ética y política en la sociedad democrática*” (en colaboración con otros autores), Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (incluye la presentación y su artículo “*Libertad y Sociedad*”, pp. 75-126 2.

“*Humanismo Cívico*”, Barcelona, Ariel, 1999 (2ª edición 2005)

“*La vida Lograda*”, Barcelona, Ariel, 2002.(8ª reimpresión 2010)

“*Cultura y Pasión*”, Pamplona, Eunsa, 2007

“*Caminos de la Filosofía*”, Pamplona, Eunsa, 2011 (incluye un selección bibliográfica completa del autor) 6.

“*La Universidad y el Tiempo*”, Apuntes para docentes, Universidad de los Andes, 2012.



EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO Y EL PENSAMIENTO DEL CARDENAL BERGOGLIO: PERSONA, COMUNIDAD Y EDUCACIÓN.

JOSÉ ANTONIO ROSAS AMOR

CIENTISTA POLÍTICO. MAGÍSTER EN GESTIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS ©.

DIRECTOR NACIONAL DE LA ESCUELA DE LÍDERES CATÓLICOS EN CHILE.

INTEGRANTE DE LA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE.

“Una política sin mística para los demás, una política sin pasión por el bien, termina siendo un racionalismo de la negociación o un devorarlo todo para permanecer por el solo goce del poder. Aquí no hay ética posible simplemente porque el otro no despierta interés...”¹⁵⁷

El texto de Alejandro Llano “*Humanismo Cívico*” si bien publicado hace casi 15 años, su contenido no solo sigue vigente sino que además es muy pertinente para Chile, especialmente en un país donde ésta obra no ha sido conocida y difundida lo suficiente.

Subrayaré 4 ideas centrales del texto: el concepto de persona, el concepto de comunidad, la educación cívica y el estilo de esperanza.

1.- VOLVER A LA PERSONA

El Humanismo Cívico es una propuesta filosófica-política que, como afirma Liliana Beatriz Irizar de la Universidad Sergio Arboleda de Colombia, se puede resumir en “Volver a la persona”¹⁵⁸, esto significa redescubrir el valor central y sagrado de la persona humana como lo desarrolló el día de ayer de forma brillante el profesor Rodrigo Guerra. Y desde este “volver a la persona”, recuperar el auténtico significado de todas las realidades humanas: sociales, culturales y políticas. Desde esta perspectiva, los auténticos protagonistas de la polis, no son

¹⁵⁷ Jorge Mario Bergoglio, Homilia en la celebración del Te Deum, el 25 de mayo del año 2012 en la Catedral de Buenos Aires.

¹⁵⁸ IRIZAR, LILIANA; ‘Humanismo Cívico: algunas reflexiones acerca de una nueva manera de pensar y comportarse.

ni los mercados, ni el Estado, ni mucho menos los medios de comunicación, que es como caracteriza Alejandro Llano a lo que él llama “tecnosistema”.

Cuando son estos factores (los mercados, el Estado o los medios) los criterios de la vida política, ocurren situaciones como las que denuncia el Papa Francisco en su exhortación ‘*Evangelii Gaudium*’: “*No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa... Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas... Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar... Ya no se trata del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: (la cultura del descarte)... Los excluidos no son ‘explotados’ sino desechos, ‘sobrantes’...*”¹⁵⁹

En la perspectiva del *Humanismo Cívico*, los auténticos protagonistas y constructores de la vida política y social son las personas, aquellas que establecen relaciones humanas, relaciones reales y concretas. Si tenemos esta perspectiva, entonces el lugar donde se juega la construcción de la polis es donde los ciudadanos “conviven”, donde están “próximos”, donde, parafraseando al filósofo judío Martin Buber, “el yo se encuentra con el tú”. Y por tanto, el “nosotros” se traduce en una comunidad viva. De este modo, la esfera pública cobra un alto valor, porque la nación, el estado o la comunidad política es fruto de relaciones reales, concretas, humanas entre hombres y mujeres.

Permítanme citar una conferencia, del entonces solo sacerdote jesuita, Jorge Bergoglio, en 1989 (esto es 3 años antes de ser nombrado Obispo auxiliar de Buenos Aires), cuando vivía discretamente en la ciudad de Córdoba y durante la inauguración del año académico en la Universidad del Salvador, en donde plantea precisamente esta perspectiva de la esfera pública como un espacio relevante de expresión de la libertad del hombre.

*“La nación es fruto de la amistad interna. Recobrar la vigencia de lo político es recobrar el horizonte de síntesis y de unidad de una comunidad, horizonte de armonización de intereses, de organización de la racionalidad política para dirimir conflictos... recuperando lo político como ‘expresión simbólica de vida en común’, ritual de reconocimiento recíproco en una historia familiar y en una identidad colectiva (donde la lucha por la democracia como estilo de vida y sistema de gobierno no termina allí sino que se transforma también en una lucha por la inalienable dignidad de la persona humana), es entonces cuando la política recobra su sentido más profundo y menos instrumental e inmediatista, en una concepción clásica y cristiana como aquello que ‘hace al hombre más bueno’”*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ S.S. FRANCISCO, “*Evangelii Gaudium*”, No. 53.

¹⁶⁰ BERGOGLIO, JORGE MARIO; *Reflexiones en esperanza*; Librería editrice vaticana; 2013; pp. 262-263.

2.- LA VIDA DE LAS COMUNIDADES

La segunda idea que quiero puntualizar es la importancia que tiene hoy en un mundo posmoderno, la vida de las comunidades, aquello que Llano caracteriza como “*La vida de las instituciones, de los movimientos, de las organizaciones, de las empresas, de las iniciativas que nacen de la vida interpersonal*”. Este eje de lo comunitario, trasciende y complementa lo que puede hacer el Estado o el mercado por sí mismos.

Esta idea de Alejandro Llano expresada, desde 1988, con su libro ‘*La nueva sensibilidad*’ y desarrollada durante todos los años 90’, resulta visionaria. Pues será en Agosto de 2009 (10 años después de la aparición de ‘*Humanismo Cívico*’), cuando el ex Primer Ministro del Reino Unido Tony Blair en el tradicional Meeting que organiza el movimiento de Comunión y Liberación, da una conferencia que titula “Persona, Comunidad y Estado”.

En esa conferencia, Blair confiesa que, después de diez años al frente del gobierno inglés, aprendió que el Estado cumple mejor su tarea cuando intenta integrar los esfuerzos y la creatividad de las personas, y no ponerse en su lugar o intentar controlar la vida de las personas. Esto es, cuando se da un fuerte impulso a lo comunitario, que se expresa muchas veces en el voluntariado. Cito al ex Primer Ministro:

“... hoy hay cada vez más espacio para que las organizaciones de la sociedad civil den un paso adelante y hagan lo que ni el mercado ni el Estado son capaces de realizar... Pienso en el trabajo que hacen los que atienden a los enfermos, los que consuelan a los afligidos... a mi modo de ver, una parte de lo que hace el Estado lo realizarían mejor y con mayor creatividad el sector del voluntariado y cada una de las comunidades. Esto no significa liberar al Estado de sus obligaciones: se trata de comprender que el Estado puede ser a menudo un instrumento poco incisivo, mientras a nivel de base, de la vida comunitaria, la gente puede ser más sensible y tener mayores contactos”¹⁶¹.

Para graficar con ejemplos esta idea, citemos los casos que señala Amitai Etzioni en su libro ‘*La nueva regla de oro*’¹⁶², como Dinamarca, donde se les está permitiendo a las comunidades decidir cuánto pueden gastar en sus presupuestos educacionales. O el caso de Nueva York, donde en los últimos años el gobierno de la ciudad ha cedido, total o parcialmente a diversas comunidades, tareas como la seguridad pública (a través de la vigilancia de la delincuencia, las patrullas contra la delincuencia y la droga).

¹⁶¹ BLAIR, TONY; “*Persona, comunidad y Estado*”, Ediciones Encuentro.

¹⁶² ETZIONI, AMITAI; “*La nueva regla de oro*”; Ediciones Paidós Estado y Sociedad; 1999.

Y por qué no hablar, en el caso de Chile, de los ejemplos paradigmáticos como los bomberos, que prestan un servicio eficaz y eficiente, y que es por completo una organización de voluntariado; o el caso de la organización ‘Un Techo para Chile’, ya replicada en prácticamente toda la región, que realiza una labor de mejor forma que la haría el Estado en la construcción de viviendas, a través de instancias como las mesas de trabajo, que son lugares de encuentro entre las familias del campamento y los voluntarios, en las cuales se detectan todos los problemas y necesidades de la comunidad, y en conjunto se busca la solución más adecuada para cada situación, lo que permite que las comunidades decidan y elaboren su propio programa de trabajo acorde a su propia realidad.¹⁶³

En todos estos casos, las comunidades no sustituyen al Estado o al mercado, pero el servicio que brindan las comunidades se adapta mejor a las necesidades individuales. Adicionalmente, la comunidad fortalece los vínculos personales que a su vez llevan a vidas más largas, saludables y felices.

Otro ejemplo es el surgimiento de las empresas vinculadas al proyecto de la ‘Economía de la Comunidad’. Baste citar la Prodiel Farmacéutica, pequeña empresa farmacéutica de Curitiba, Brasil, que ha pasado en los últimos años de cuatro a cincuenta empleados y ha multiplicado por cincuenta su facturación. O el caso del banco rural filipino Kabayan, que ha pasado en cinco años del puesto 123° al 3° entre los bancos rurales filipinos, y ha abierto ocho sucursales, con 150 colaboradores. Estas empresas tienen como característica que se proponen hacer de la actividad económica un lugar de encuentro y comunión, en el fondo construir comunidades que se comprometen a destinar parte de sus beneficios para atender directamente las necesidades de personas que viven en estrechez económica; a promover dentro de ellas y con los consumidores, proveedores y la competencia, relaciones de apertura y confianza recíprocas. Son empresas que se desarrollan en pequeños polígonos industriales próximos a las comunidades del Movimiento Focolar que es quien las anima. El énfasis no se pone en la filantropía por parte de algunos, sino más bien en la participación, donde todos dan y reciben con igual dignidad¹⁶⁴.

¹⁶³ CONTRUCCI, Isabel; “Participación en política de vivienda: el Caso de Chile”; Centro de investigación social de Un techo para Chile, 2009.

¹⁶⁴ BRUNI, LUIGINO; “*Economía de comunión*”; Ciudad nueva; 2001.

3.- LA EDUCACIÓN COMO FORMACIÓN DE CIUDADANÍA.

En tercer lugar, hablemos de la importancia de la educación en la formación de ciudadanía. En el Humanismo Cívico, la educación “representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca de la sociedad y de la persona humana¹⁶⁵”, por ello, la educación, y particularmente la educación cívica, deberá preocuparse de cultivar hábitos que potencien la capacidad humana de formar comunidades.

Estos hábitos, son las virtudes, que provienen de seres humanos formados éticamente y sensibles a la verdad y la justicia. Esto permite transitar de una libertad individualista a una libertad que se proyecta hacia el bien comunitario.

En esa dirección, hay trabajos de otros comunitaristas, como la española Concepción Naval, quien señala que la educación cívica o educación de la ciudadanía se debe apoyar sobre un sistema de educación moral. *“Sería difícilmente viable una educación cívica sin educación moral. Marginalar la educación moral, sustituyéndola por una instrucción cívica supondría un doble peligro para la vida política. Por un lado solo la convicción de un orden moral previo e independiente del consenso es capaz de ser un dique ante la tentación de poder absoluto. Y por otra parte, la educación moral es la única que puede encuadrar la formación de la persona en un contexto de solidaridad... Una formación de ciudadanos es necesaria pero no suficiente, hace falta una formación de personas. Y es un elemento esencial en ese sentido adquirir criterios éticos”*¹⁶⁶.

Por otra parte, esta tarea de educación cívica o formación de ciudadanos se hace de forma comunitaria, es decir, el lugar principal de educación son las comunidades básicas, tales como la familia, la parroquia, el colegio o la universidad. En estos lugares es donde se adquieren hábitos intelectuales y éticos; es donde se aprende a crecer en la auténtica libertad.

Este no es un tema menor o secundario, se vuelve fundamental para la construcción y el fortalecimiento de la polis. La reunión de Obispos latinoamericanos de Aparecida, en el año 2007, lo señalaba, al afirmar que “América Latina y el Caribe viven una particular y delicada emergencia educativa” cuyos síntomas más preocupantes son las reformas educativas centradas prevalentemente en la adquisición de conocimientos y habilidades marcadas por un “claro reduccionismo antropológico ya que conciben la educación en función de la producción, la competitividad o el mercado”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ “Humanismo Cívico”, pp. 155.

¹⁶⁶ NAVAL, CONCEPCION; “Educar ciudadanos”; Ediciones Universidad de Navarra; 2000; pp. 96-98

¹⁶⁷ CELAM APARECIDA, 2007, No. 328.

El Cardenal y arzobispo de Santiago, Ricardo Ezzati, nos recuerda que “*una educación bien lograda es una formación para el uso correcto de la libertad. Las familias, el Estado, la misma Iglesia, y las sociedades intermedias perciben que la educación es un aporte insustituible para la generación cultural, social, ética, espiritual y económica... La preocupación por la educación nace de una concepción antropológica de la que deriva un fuerte imperativo ético. De aquí que la educación, debe estar abierta a ser formadora de una recta conciencia moral, que enseña a distinguir el bien del mal... En este sentido, la educación debe entenderse como proceso crítico de promoción humana y como esfuerzo de liberación de todas las opresiones en función de una humanización progresiva, personal y comunitaria*”¹⁶⁸

4.- LA ESPERANZA FRENTE A LOS NUEVOS TIEMPOS

Finalmente, quiero destacar el espíritu y el ánimo que prevalece en el ‘Humanismo Cívico’. Es un espíritu de esperanza que busca rescatar lo positivo de la modernidad. No es una aproximación pesimista y condenadora, no es una denuncia antimoderna que invita al refugio. Todo lo contrario, es una apuesta que, tomando los signos positivos de la modernidad y posmodernidad y, sobre todo, la naturaleza libre de la persona, invita a formar comunidades y construir virtudes públicas.

Frente a los dos enemigos de la democracia que señala el texto: el individualismo y el relativismo ético, Alejandro Llano apuesta por la apertura de la razón a la verdad, apuesta por la verdadera libertad del hombre.

Hace 42 años, en 1972, Claudio Orrego Vicuña, en un momento en que en la tragedia se cernía sobre el pueblo chileno, escribía que “*el realismo es la forma más heroica de construir las vocaciones personales y colectivas. Es el camino, en que el ideal del deber ser, se conjuga cada día con las limitaciones de cada persona o circunstancia. En otras palabras, el realismo es aquella forma de encarar el mundo que nos rodea, sin más escapatoria que utilizar la voluntad, la imaginación y la inteligencia para resolver los problemas*”¹⁶⁹.

Por ello, me atrevo a afirmar que el Humanismo Cívico de Llano es una propuesta realista y que mira con confianza al hombre.

¹⁶⁸ CELAM; “Testigos de Aparecida. Volumen II”; Conferencia del episcopado mexicano; 2008.

¹⁶⁹ ORREGO, CLAUDIO; “Empezar de nuevo”; Editorial del Pacífico; 1972.

“Quienes hemos crecido y pensado con los maestros de la sospecha necesitamos pensar y crecer también con los maestros de la confianza. Confianza frente al recelo, amor frente al rencor, acogimiento frente a la sospecha. Y esto no como retorno a tiempos pasados, sino como avance hacia capas más profundas del ser y hacia aspiraciones irrestañables de la persona”¹⁷⁰.

Y eso es precisamente la propuesta filosófica-política del Humanismo Cívico, un avance hacia las aspiraciones más profundas de la persona que, como decía el cardenal Bergoglio, y yo citaba al inicio de mi exposición, reconoce que:

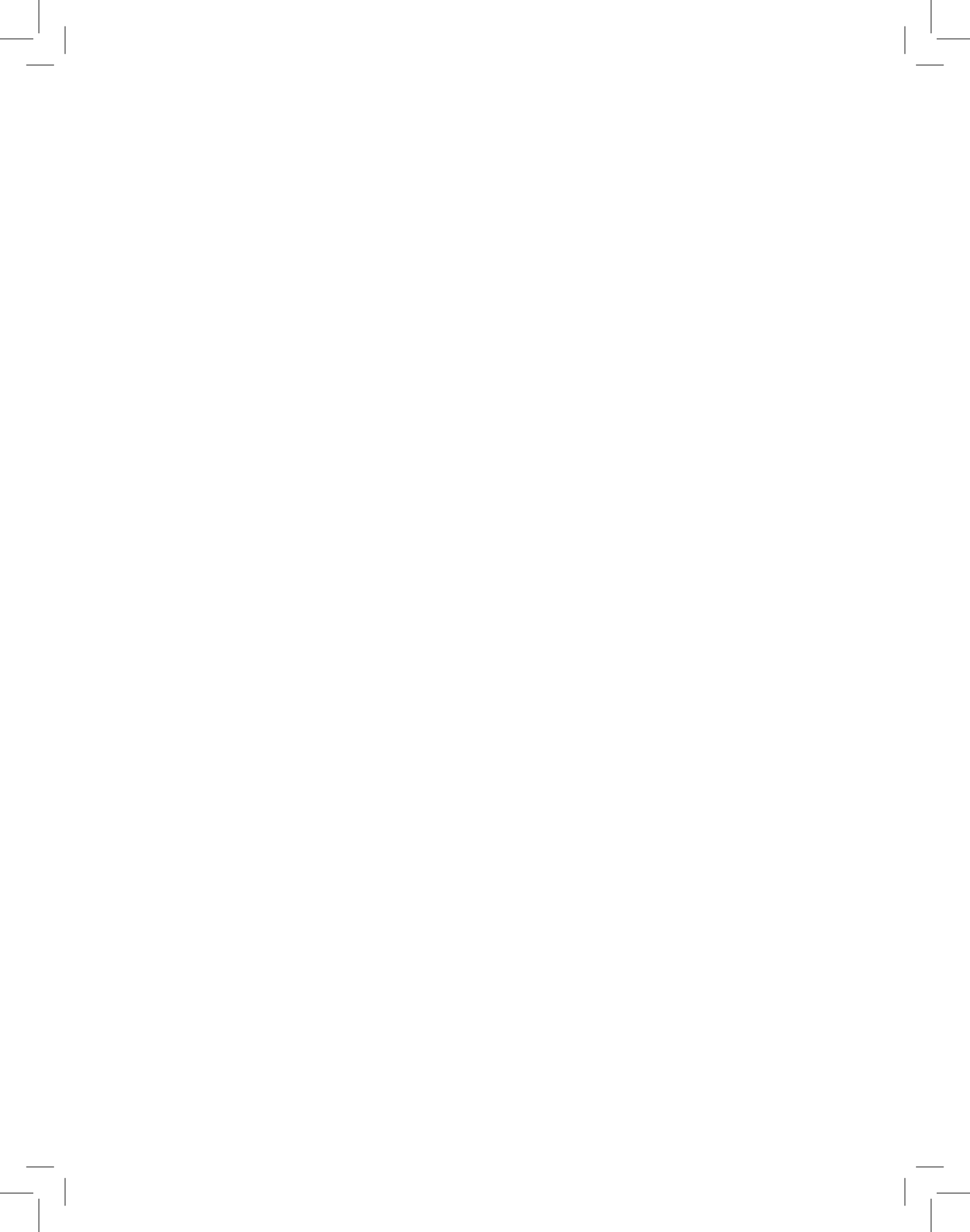
“Una política sin mística para los demás, sin pasión por el bien, termina siendo un racionalismo de la negociación o un devorarlo todo para permanecer por el solo goce del poder. Aquí no hay ética posible simplemente porque el otro no despierta interés...”

El verdadero poder es el amor; el que potencia a los demás, el que despierta iniciativas, el que ninguna cadena puede frenar... No necesita belleza juvenil, ni reconocimiento o aprobación, ni dinero o prestigio. Simplemente brota... y es imparable... la confianza mutua, basada en la confianza en lo superior, nos facilita no sólo la convivencia sino el construir común de una comunidad nacional que nos beneficie... Nos invita a proceder sin narcotizarnos frente a la realidad y sin psicología de avestruz escondiendo la cabeza ante fracasos y errores. El amor nos invita a aceptar que, en la misma debilidad, está toda la potencialidad de reconstruirnos, reconciliarnos y crecer.

Sólo la mística simple del mandamiento del amor, constante, humilde y sin pretensiones de vanidad pero con firmeza en sus convicciones y en su entrega a los demás podrá salvarnos.”¹⁷¹

¹⁷⁰ GONZALEZ, OLEGARIO; en VON LE FORT, GERTRUD; *“Himnos a la Iglesia”*; Ediciones encuentro; 1995; pp. 16.

¹⁷¹ Jorge Mario Bergoglio, Homilía en la celebración del Te Deum, el 25 de mayo del año 2012, en la catedral de Buenos Aires.



EL HUMANISMO CÍVICO DE ALEJANDRO LLANO: RESCATANDO AL CIUDADANO PARA LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA.

JORGE LEYTON GARCÍA

ABOGADO, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE.

EX VICEPRESIDENTE FEUC

ABSTRACT

El presente documento expone la que, a juicio del autor, es la principal idea desarrollada por Alejandro Llano en su obra “Humanismo Cívico”: el rescate para la democracia liberal de una concepción sustantiva del ciudadano, fundada en la comprensión de la persona humana como un animal político, cuya realización plena sólo es posible en el marco de la polis o comunidad política. Con ese fin se analizan las principales nociones que sustentan la posición de Llano, y que a juicio del autor, lo conectan con otros pensadores que defienden una concepción comunitaria y republicana de la democracia moderna. Se destacan especialmente los aportes de Llano respecto a la importancia de la participación y la apertura a nuevos espacios de ejercicio de la ciudadanía. En la sección final se describen algunos desafíos que las ideas de Llano pueden plantear a los procesos de cambio que vive el continente americano, y en especial, para la expectante realidad política chilena.

1.- A MODO DE INTRODUCCIÓN: ADVERTENCIAS PRELIMINARES.

El filósofo Alejandro Llano -español, catedrático de la Universidad de Navarra y ex rector de la misma casa de estudios- comienza su obra *Humanismo Cívico* realizando algunas advertencias que vale la pena destacar, antes de analizarla en el marco de un encuentro de reflexión doctrinal y política.

Se preocupa primeramente el autor por enmarcar su obra en el ámbito de la filosofía política, precisión que, lejos de ser obvia, permite al lector entender que el objeto de la misma no será el desarrollar su tesis desde una perspectiva meramente doctrinal: las disquisiciones teóricas que dan sustento a su concepción

del humanismo cívico están siempre acompañadas de juicios prácticos sobre cómo llevarlas al terreno de la vida cotidiana. Como él mismo señala, su obra “se compromete con orientaciones y proyectos que implican tendencialmente cambios radicales en los planteamientos de la cosa pública, sobre la base de una activación ciudadana”¹⁷². Siguiendo a Llano, en el presente informe, intentaré que las ideas desarrolladas trasciendan el ámbito de la discusión teórica y entren de lleno en algunos de los desafíos que enfrenta la democracia moderna.

En segundo lugar, el autor se abstiene de tomar partido en la que, a su juicio, es una de las discusiones más relevantes de la filosofía política contemporánea, a saber, el debate entre liberales y comunitaristas. Matiza, sin embargo, su distancia, al afirmar que ésta se debe principalmente a la disconformidad que existe con las categorías utilizadas para definir a los participantes, especialmente a quienes son colocados en el “bando” comunitarista. Rápidamente reconoce la influencia relevante de Alasdair MacIntyre, uno de los más reconocidos exponentes de este debate público, con quien comparte una marcada preocupación por el cultivo de las virtudes en las comunidades humanas. Como veremos también más adelante, algunas de sus ideas lo acercan a algunas posiciones y lineamientos defendidos por quienes han sido agrupados bajo el rótulo de comunitaristas.

Una última, pero fundamental advertencia realizada por Llano, resulta de precisar que la propuesta del humanismo cívico encuentra su natural ámbito de desarrollo en la democracia liberal moderna. Llano es claro en señalar que su tesis nace de una preocupación por las circunstancias prepolíticas y preeconómicas que marcan los procesos de integración política. No intenta constituir con sus ideas un planteamiento político institucional ni introducir una cuña reaccionaria en el seno de la filosofía política moderna. Se distancia aquí, en forma expresa, de los planteamientos reaccionarios y ultramontanos que sostuvieron, en la España franquista y en el Chile pinochetista, la idea de una democracia orgánica de cuño restaurador. Creo, más bien, que su preocupación está en lo que me atrevo a llamar el sustento cultural y prepolítico de la democracia, que no es otra cosa que la existencia de una comunidad de ciudadanos con un interés vital por el destino de su polis, la que ven como un espacio común de crecimiento. Sus palabras son bastante claras: “El humanismo cívico no es, ciertamente, una fórmula política: no es un programa que pudiera aplicarse para abrir tantos callejones sin salida en los que nos encontramos”. Es, como acabo de decir, un nuevo modo de pensar que cuadra con las exigencias de la sociedad del conoci-

¹⁷² A. Llano (1999) Humanismo Cívico.

miento y con las percepciones de la percepción posmoderna mucho mejor que el rancio y agotado esquema del Estado nacional.

La idea netamente cívica de comunidad política posee la apertura y versatilidad suficientes como para relativizar las fronteras y universalizar las culturas, sin dejarse fascinar por la brillante vaciedad de un cosmopolitismo que aplanas las diferencias culturales y arrincona aún más a los ya marginados”¹⁷³. No intenta, por tanto, crear un nuevo paradigma político estructural. Su aporte busca rescatar a la democracia de la deriva introducida por el liberalismo individualista, recuperando para ésta lo que le da sustento y posibilidad de existencia, es decir, a los ciudadanos. Como veremos más adelante, esta convicción reafirma lo que él mismo declara: sus ideas se insertan en la corriente que ha sido reconocida en la filosofía moderna bajo el rótulo de humanismo cívico, y que entronca la concepción clásica de la ciudadanía desarrollada por Aristóteles y la cultura griega, con las visiones de autores como Tocqueville, y más recientemente, Hannah Arendt.

Finalmente, quisiéramos hacer una advertencia adicional, esta vez de nuestra autoría. Llano estructura su obra “al revés”, dejando para la parte final de su obra la fundamentación filosófica de su idea de humanismo cívico, señalando que dicha ordenación obedece mejor al método filosófico. No siendo el presente informe una obra de la envergadura y profundidad de un tratado de filosofía, hemos optado por iniciar el análisis señalando cuál es, a nuestro juicio, el punto central de la obra en comento, indicando a continuación cuáles son los fundamentos filosóficos del mismo. Sólo después de aquel esbozo nos internaremos en el análisis de algunos de los conceptos en juego y de las ramificaciones prácticas de las ideas desarrolladas por el filósofo español. No podremos abordar en su totalidad los conceptos desarrollados por Llano, pero intentaremos reunir algunas de las ideas que a nuestro juicio permiten comprender su visión y enriquecer nuestra reflexión política. Procedamos, por tanto, a entrar en materia.

2.- EL NÚCLEO DEL HUMANISMO CÍVICO DE LLANO: UNA CONCEPCIÓN HUMANISTA DEL CIUDADANO.

2.1.- ¿HUMANISMO CÍVICO?

Como bien señala el mismo autor, el concepto humanismo cívico no es de su autoría. Se trata de un concepto presente en la filosofía política, al menos desde

¹⁷³ A. Llano (1999)

comienzos del siglo XX, cuya primera formulación puede atribuirse a la obra del pensador alemán-estadounidense Hans Baron. En su obra *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an age of Classicism and Tyranny*, Baron desarrolla la idea de un republicanismo surgido en la Florencia renacentista, cuyo núcleo está en la expresión de patriotismo republicano inspirado en las ideas clásicas del pensamiento greco-romano. Esta formulación ha sido entendida como una variante del republicanismo, cuyas fuentes se encuentran en las obras de la Grecia clásica y en las tradiciones de la escuela histórica alemana. Para quienes defienden esta variante -entre quienes destaca Hannah Arendt-, el núcleo del pensamiento republicano está en la participación activa y patriótica de los ciudadanos en la dirección de la comunidad política, en oposición a la concepción que coloca a la libertad política o autonomía como pilar del desarrollo republicano. Se trata de una corriente que rescata valores fundamentales de la filosofía política clásica, como el concepto de virtud y la idea del bien común como presupuesto habilitante de la perfección humana. No es este el momento para detenerse en la inmensa bibliografía que documenta este debate. Nos contentaremos, por el momento, con estas coordenadas que nos permiten situar el pensamiento de Llano¹⁷⁴.

2.2.- EL HUMANISMO CÍVICO DE LLANO Y EL RESCATE DE LA IMAGEN HUMANISTA DEL CIUDADANO.

Llano define preliminarmente al humanismo cívico como “la actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y el desarrollo de la vida política”¹⁷⁵. Dicha concepción fomenta, a juicio del autor, tres características fundamentales que actúan entre sí en forma sinérgica, y de las cuales es posible extraer el núcleo central de su propuesta: (i) En primer lugar, el “protagonismo de las personas humanas reales y concretas, que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables de la sociedad, y procuran participar eficazmente en su configuración política”¹⁷⁶. (ii) La segunda característica o nota fundamental corresponde a la valoración de las comunidades humanas en cuanto espacio de desarrollo de la persona humana, donde “(...) superan de esta forma las actitudes individualistas, para actuar como ciudadanos dotados de derechos intocables y de

¹⁷⁴ Una síntesis interesante de este debate puede ser encontrada (en inglés) en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bajo las entradas *Republicanism*, (<http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>) y *Civic Humanism*, (<http://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic/>).

¹⁷⁵ A. Llano (1999)

¹⁷⁶ Ídem.

deberes irrenunciables”¹⁷⁷. (iii) En tercer lugar, señala Llano que el humanismo cívico concede un valor considerable a la esfera pública, entendida no como un amorfó sinónimo de opinión pública sino como el espacio de despliegue de las libertades sociales y de las iniciativas de ciudadanos organizados. Cumple ésta un importante rol “como garantía para que la vida de las comunidades no sufra interferencias indebidas ni abusivas presiones de poderes ajenos a ellas.”¹⁷⁸

Sin temor de malinterpretar al autor, nos atrevemos a decir que las tres características enunciadas pueden ser sintetizadas en lo que creemos es la tesis fundamental del humanismo cívico: el rescate de los ciudadanos como el sustento vital de la democracia. Se acerca a lo que Ratzinger y Habermas llamarían posteriormente las bases morales pre políticas del estado liberal. Decimos ciudadanos porque, como el lector podrá entender ya a estas alturas, una auténtica concepción humanista de la democracia está basada en la idea de que el ser humano no es ni puede ser entendido como una isla. La persona humana es, ante todo, un *zoon politikon*, un animal político cuya realización solo es posible en el marco de una comunidad de iguales. Se trata por tanto, de colocar la participación en la vida de la polis o comunidad política como centro de la existencia humana, en contraposición al atomismo social que sustenta teorías incompletas -y en palabras de Taylor, derechamente erróneas- de la democracia. Como ya veremos con más detalle, la concepción humanista del ciudadano rechaza el atomismo que funda la comunidad humana en constructos teóricos desarrollados por seres desconectados y mutuamente desinteresados. Por el contrario, los fundamentos del humanismo cívico se encuentran en el reconocimiento del carácter eminentemente social de la persona humana.

Llano desarrolla esta tesis en el marco de un análisis descarnado de la realidad que enfrentaban las democracias modernas al comenzar el siglo XXI, diagnóstico que sigue plenamente vigente. Denuncia sin ambigüedades el drama del atomismo individualista y la brecha creada entre la ética y la participación política de los ciudadanos. A su juicio, la visión humanista del ciudadano se encuentra en las antípodas de un individualismo que ha tomado el ideal moderno de la autenticidad y lo ha trastocado hasta hacerlo irreconocible. En esto sigue expresamente a Taylor, quien ilustra con claridad este drama al indicar que “*El lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo cual aplanar y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás y por la sociedad.*”¹⁷⁹. Para Llano, esta concepción de la

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ A. Llano (1999)

¹⁷⁹ TAYLOR (1994)

persona ha terminado por vaciar de contenido a las democracias modernas, con el riesgo de convertirlas en constructos netamente formales que terminarán por ser una suerte de totalitarismo *light*. Para combatir dicha visión es necesaria precisamente una cultura cívica potente, capaz de dar sustento a una república democrática y de resistirse a las amenazas de poderes externos e impersonales. Esa cultura política, idea que Llano toma de Tocqueville, no es otra cosa que el humanismo cívico, cuyo contenido esencial está en reconocer el protagonismo que los ciudadanos pueden y deben ejercer en el destino de las diversas comunidades de las que forman parte, y en especial de la comunidad política. Ya veremos cómo se hace patente ese protagonismo.

Construir esta cultura cívica demanda, sin embargo, esfuerzos intelectuales y materiales no menores. Requiere rescatar de entre los escombros que ha dejado el paso arrollador del relativismo moral algunas de las ideas de la filosofía clásica de corte realista. Implica reconocer la posibilidad, aunque sea moderada, de que las personas puedan -y deban- realizar permanentemente un discernimiento moral, lo que implica a su vez, reconocer que la realidad puede ser captada en su esencia en algún sentido por los seres humanos. Concluye el autor en las últimas páginas de su obra que nada de esto puede hacerse si no reconocemos a la verdad, entendida en el más clásico sentido de correspondencia o adecuación del intelecto humano con la realidad, como el camino de realización plena de la persona humana. Solo así es posible encontrar las herramientas que permitan habilitar la participación de las personas en la construcción de su destino y en el de la comunidad que los rodea. Descartar sin más la posibilidad de discernir lo que es esencialmente bueno para las personas es renunciar a la posibilidad de construir una ética para la acción humana. Negar la competencia ética de los ciudadanos cierra sus posibilidades de contribuir en la búsqueda del bien común de toda comunidad. El resultado es que, bajo la forma difusa del interés general, terminan siendo solo algunos expertos o dotados quienes, en base a la técnica y al sentido de utilidad deben tomar las decisiones relevantes respecto al destino de sus conciudadanos. Esto dista mucho de ser una idea progresista de la vida pública democrática. No es más que la expresión evidente del gobierno de los tecnócratas, cuyas consecuencias las conocemos de sobra los latinoamericanos, y en especial los chilenos. Al son del mercado y de los estándares de la pura eficiencia terminamos por despojar al ciudadano de toda posibilidad de contribuir en el desarrollo de su patria.

Tenemos que asumir, por tanto, que los ciudadanos, reunidos en torno a las comunidades de las que forman parte, son capaces de embarcarse en un proceso de diálogo que los acerque a la construcción de un consenso ético,

especialmente en el campo de las agrupaciones y asociaciones de carácter pre político. Aquí Llano encuentra una diferencia con MacIntyre, al reconocer la posibilidad -descartada por el filósofo escocés- de arribar a consensos éticos en configuraciones que excedan el espacio de las comunidades más básicas y que alcancen incluso, a pesar de las dificultades y posibles deficiencias, el espacio del estado constitucional de derecho. Aquí el autor pareciera acercarse más a las posiciones republicanas o socialcristianas que han sostenido autores tan disímiles como Taylor, Rawls y Maritain. Aceptar la posibilidad de un consenso ético y racional en el marco de la comunidad política se asemeja, a mi juicio, a ideas ya desarrolladas con distintos enfoques por estos autores. Puede tomar la forma de la democracia republicana que Taylor expuso hace casi 30 años en el Chile aún sitiado por la dictadura¹⁸⁰, o bien acercarse a la fe democrática secular que describía Maritain¹⁸¹, luego de observar los horrores del totalitarismo fascista en la segunda guerra mundial. El mismo Llano reconoce el valor que en este sentido puede aportar la idea del *overlapping consensus* desarrollada por Rawls en su Liberalismo Político. No hablamos, entonces, de una extravagancia alejada de las ideas desarrolladas por la filosofía política moderna.

Por otro lado, la idea de virtud, tomada en su definición clásica, juega un rol fundamental. La recuperación de la imagen humanista del ciudadano pasa por reconocer la idea de la práctica de la virtud como forma de desarrollar las potencialidades de la persona humana y de ampliar los horizontes de su comprensión ética. Me imagino que semejante idea no será muy pacífica en el occidente contemporáneo. Hablar de virtud implica eliminar de plano las barreras instaladas entre vida privada y vida pública. Lo que los ciudadanos hacemos con nuestras vidas tiene un efecto en el devenir de la comunidad política de la que formamos parte, y por ello, la imagen que el humanismo cívico tiene del ciudadano implica acometer una tarea titánica para cada uno de nosotros, pues exige la práctica de la virtud y el ejercicio de la libertad como proyección y entrega de la persona humana hacia su plenitud en conjunto con otros. Debemos dejar hasta aquí este tema y confiar en que los lectores se interesarán por conocer las distintas referencias que el autor hace sobre la centralidad de una ética de virtudes.

¹⁸⁰ Ver “*Some conditions of a Viable Democracy*” en Taylor, Charles Democracia Republicana / Republican Democracy, LOM Ediciones. Santiago. 2011.

¹⁸¹ Esta es una de las ideas principales desarrolladas por el filósofo francés en su “Carta Democrática”, parte de una serie de ponencias realizadas por el autor en EEUU y publicadas en el libro *Man and the State*.

El humanismo cívico que propone Llano es, por tanto, un llamado a recuperar la imagen humanista de la persona humana -cuyas notas principales están en el reconocimiento de nuestra inacabada capacidad de discernimiento y en la creencia en la importancia que un piso ético común tiene para la democracia- y ponerla en el centro de la vida diaria de las personas concretas. No es en absoluto el llamado de un nostálgico que añora el regreso de formas abandonadas de participación. Veremos pronto como Llano ve en nuestras modernas sociedades nuevos espacios para ejercer una renovada idea de ciudadanía.

2.3.- LOS FUNDAMENTOS DE UNA CIUDADANÍA HUMANISTA.

¿Cuáles son, entonces, los fundamentos de esta imagen del ciudadano? Llano desarrolla una teoría con domicilio conocido, cuyos fundamentos nos remiten a la filosofía clásica y especialmente a la perenne tradición del pensamiento aristotélico. Hablamos, en efecto, de una concepción fundada en una filosofía realista, firmemente convencida de que la realidad sensible constituye el ámbito de discernimiento en que la verdad, lejos de ser una quimera o una fuente de prejuicios, constituye la última medida de la realización humana.

Dos ideas centrales sintetizan lo que autor llama la imagen humanista del hombre y del ciudadano, y las desarrollaremos a continuación. Previamente, y en forma breve, es necesario profundizar en una idea ya esbozada en la introducción. El autor no pretende dirigir una filípica contra el mundo moderno ni añorar paradigmas ya superados por la historia humana. La modernidad no debe ser desechada como un simple cúmulo de desaciertos antropológicos: *“Ciertamente, haría falta ser muy ignorante o muy reaccionario -o ambas cosas a la vez- para no descubrir en el proyecto de la modernidad un fuerte aliento humanista”*¹⁸². El proyecto de la modernidad, lejos de ser una tarea de demolición de un pasado oscurantista, constituye un paso adelante en el desarrollo de la conciencia humana, pese a que en su seno alberga la ruta que hoy nos tiene varados en el páramo del individualismo. Se trata, entonces, de rescatar las raíces de lo que representa el mayor avance del desarrollo humano: la democracia¹⁸³.

Pero volvamos ya a los fundamentos filosóficos del humanismo cívico. Dos notas centrales, ambas emanadas de Aristóteles, sostienen la imagen humanista

¹⁸² A. Llano (1999).

¹⁸³ En esta y otras partes de la obra el autor realiza un completo análisis de las diferencias fundamentales que distinguen a una filosofía de corte realista y fundada en valores trascendentes de aquellas corrientes nominalistas. Este debate escapa los límites de este informe y a las capacidades de quien escribe, y resulta más razonable el conocerlo de primera mano.

del ciudadano. Ambas comparten un sustento básico, nuevamente originado en una filosofía de corte realista, y que consiste en nunca perder de vista la índole corpórea de la persona humana, la que naturalmente le pertenece y que no puede ser simplemente desestimada. Las trataremos muy brevemente.

El animal que habla: “El hombre es un ser vivo que habla” señala una de las definiciones del filósofo griego. De esta definición se suelen extraer, a juicio de Llano, dos conclusiones. La primera se enfoca en destacar que el hecho de que el hombre hable da cuenta de su condición de ser pensante y plenamente consciente de sí mismo. Esta es la conclusión que suele concentrar gran parte de la atención de los intelectuales y filósofos. Pero hay otra conclusión, igualmente importante, y es el que el hablar es atribuido a un animal. No a una planta ni a otra forma de organismo viviente. A un animal que comparte un cúmulo de características similares con otros cientos de animales que forman parte de la vida en nuestro planeta. Para Llano, esto se expresa con claridad en lo que se refiere al lenguaje: “Pues bien, el lenguaje humano no supone una completa ruptura con estas formas de intercambio simbólico [las formas de expresión de algunos animales], sino que más bien implica una transformación superadora que no es reducible a esas manifestaciones más elementales con las que en alguna medida está conectado”¹⁸⁴. Lo fundamental de esta distinción que se da en el lenguaje humano pasa por entenderlo, no solo como un producto cultural emanado de un intelecto que se representa realidades, sino como una expresión de la naturaleza humana, que se diferencia de los otros animales por su capacidad de acceder, mediante su proceso cognoscitivo, al ámbito del sentido, esto es, de compartir un logos común, una convicción de que “la vida humana posee sentido, no es vana ni inútil, no es falaz ni del todo ilusoria, no se reduce a algo meramente funcional o reactivo que fuera más primitivo o anterior a ella”¹⁸⁵. Para Llano, finalmente, el lenguaje, entendido de esta manera, es una clara muestra de nuestra naturaleza que une cuerpo y alma, que no puede ser entendida como simple materia física ni como un intelecto abstracto que se mueve en el mundo de las representaciones¹⁸⁶.

El animal político: Hablamos aquí del zoon politikon, expresión que Aristóteles ha legado al saber humano. Para Llano, siguiendo una vez más a Taylor, la mente humana es esencialmente dialógica, lo que implica que “(...) la con-

¹⁸⁴ A. Llano (1999).

¹⁸⁵ Ídem.

¹⁸⁶ No hay espacio en este informe para desarrollar la rica distinción que realiza el autor entre las distintas formas de comprender el lenguaje humano y sus consecuencias. En esto no me queda más que instar a los lectores a dirigirse a la obra original, en particular a su capítulo cuarto.

ciencia de mi identidad personal sólo llega a constituirse en un ámbito de vida común. Y la dificultad para entender esto es la que lleva a desconectar la primer definición aristotélica ('animal que habla') de la segunda ('animal político'). Tal desconexión es el individualismo"¹⁸⁷. Aquí encontramos el origen de todo lo que hemos abordado hasta el momento. La idea del ciudadano como aquel llamado a encontrar su plenitud en la participación en los asuntos de la polis se funda en la comprensión de que es precisamente la naturaleza eminentemente social del ser humano, idea que el individualismo obvia e intenta reemplazar recurriendo a la herramienta -histórica o hipotética- de un pacto social originario. Solo en el marco de la comunidad el hombre es capaz de encontrar su bien propio, ya que es ahí donde en conjunto con sus iguales se hace parte de la tarea de alcanzar, como requisito de su propia plenitud, el bien de dicha comunidad. Aquí cobra importancia el hablar de la virtud, pues como explica el autor: "*Necesitamos las virtudes porque, a diferencia del natural sectorializado de los animales no humanos, el hombre está trascendentalmente abierto a la omnitud de lo real, de suerte que ni siquiera sería biológicamente viable si tal apertura no se encaminara según esos principios práxicos que son las virtudes mismas*"¹⁸⁸. La comunidad humana es el espacio en que, a través de la educación y la constante práctica de las virtudes, el hombre es capaz de conducir su vida hacia su plenitud, que es la verdad. Se trata pues, de una concepción eminentemente social y práctica de la persona humana, anclada en la realidad. Veamos ahora, brevemente, cómo poner en práctica esta concepción.

3.- UNA NUEVA CIUDADANÍA: SUPERANDO GASTADAS DICOTOMÍAS.

Para el autor, un síntoma claro de las problemáticas que enfrentan las democracias actuales se encuentra en el agotamiento del ya clásico eje Estado-Mercado. Los diferentes experimentos ideológicos y sociopolíticos del siglo XX han terminado demostrando que la concentración de las energías vitales de la sociedad, en una de estas dos facetas, termina por traspasar nuestras decisiones a entes despersonalizados y ajenos a las preocupaciones humanas (el mejor ejemplo de esto ya lo hemos mencionado y es precisamente la exaltación de los tecnócratas). Bajo este esquema, la libre iniciativa ciudadana se ve sofocada y el autogobierno del pueblo se transforma en un buen recuerdo. Ya sea porque el ya decadente estado de bienestar coopta las iniciativas humanas y las enfrasca en

¹⁸⁷ A. Llano (1999).

¹⁸⁸ Ídem.

una red burocrática interminable o porque el mercado reemplaza la gratuidad y entrega por *commodities* intercambiables.

Llano hace un llamado a aprovechar la complejidad social y las nuevas tecnologías que ha traído el progreso humano en pos de la tarea humanista. Los ciudadanos están llamados a desarrollar, en el ámbito del tercer sector, nuevas iniciativas que permitan anclar las convicciones democráticas en todas las capas de las sociedades modernas. Aquí el autor vislumbra un proceso que ha visto su esplendor en los últimos años: la rearticulación de la esfera pública a través de cientos de iniciativas ciudadanas que buscan involucrar a las personas en la discusión de temas de relevancia pública. Este es, sin duda, un espacio aún por abarcar, y a la vez no exento de dificultades. La amenaza latente de la cosificación de estas iniciativas debe ser considerada (ya hemos visto como muchas de estas iniciativas terminan reducidas en meras expresiones monotemáticas, más cercana a grupos de intereses que a verdaderas formas de promover el bienestar de todos). La clave está en recordar que el horizonte debe ser el bien común, condición necesaria para la realización de quienes forman la comunidad política.

4.- EL HUMANISMO CÍVICO Y LA DEMOCRACIA REPUBLICANA.

Para tener alguna posibilidad de aportar, el humanismo cívico debe impactar en nuestra forma de entender la democracia. El paradigma liberal ha eliminado el equilibrio existente entre los dos sentidos en que, a juicio de Taylor, puede entenderse la democracia. En efecto, ha roto en forma drástica el equilibrio en favor de la democracia entendida como elección (la que enfatiza la libertad personal) por sobre la idea de la democracia como participación y autogobierno. En esto, Llano se afirma en Taylor, para sostener que este brutal desequilibrio se ha producido por el reemplazo de la ética de la vida buena por una forma de ética basada en presupuestos aparentemente menos controvertidos y posibles de ser acordados. Pasamos así a tener una ética de mínimos para guiar nuestra vida pública, abandonando toda posibilidad de sustentar la convivencia humana sobre la base de convicciones comunes sobre lo que constituye lo mejor para todos. La idea de bien común es reemplazada por conceptos abstractos y universalistas como el interés general, o derechamente, por concepciones utilitarias de la vida social.

Llano es drástico en señalar las consecuencias de esta deriva en los párrafos finales de la obra: “*Una democracia sin valores, inmersa en la incertidumbre moral y en la contingencia política, tiende a convertirse en un totalitarismo*”

visible o latente. Ya Tocqueville -más actual ahora que nunca- advertía que el fundamento de la sociedad democrática estriba en el estado moral e intelectual de un pueblo". Continúa señalando que "*La condición de posibilidad de la democracia es el pluralismo, que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la 'verdad política'*". La democracia, por tanto, no puede ser el régimen basado en la negación de valores trascendentes, sin correr el riesgo de perder su esencia y dejar de proteger aquello que desde sus comienzos intentó resguardar: la igual dignidad de todos los seres humanos. El sustento necesario para mantener a la democracia como un régimen viable se encuentra precisamente en el reconocimiento de la persona humana como protagonista de su desarrollo, y esto no es otra cosa que el postulado central del humanismo cívico.

Esta concepción de lo que es la democracia acerca a Llano a los planteamientos de autores que, como Charles Taylor y Michael Sandel, defienden formas de comprender la democracia que podríamos calificar como republicanas, en el sentido más clásico del término. Llano comparte con Sandel el rechazo de lo que el autor estadounidense define como república procedimental, que consiste en reducir el ejercicio democrático a una serie de procedimientos y formalidades desprovistos de todo sustento moral. La democracia, deslavada y relativista, que describe Llano en muchos pasajes de su obra, calza perfectamente con lo que Taylor llama teorías económicas de la democracia. Dicho cuerpo de ideas se caracteriza por concebir a la sociedad política como "un instrumento común encaminado a promover los objetivos de los individuos que la constituyen"¹⁸⁹. Bajo este paradigma, la democracia se limita a ser un régimen que permite a los ciudadanos satisfacer sus intereses y expectativas personales. La balanza se inclina en forma contundente en favor de la elección como única nota fundamental de un régimen democrático, dejando de lado la dignidad que confiere a la persona la posibilidad de participar del autogobierno de su comunidad.

Frente a esta deslavada visión de la democracia, Taylor y Llano contraponen al humanismo cívico como fundamento de una democracia republicana, cuyo eje central se encuentra en la participación de los ciudadanos en la tarea común de conducir sus destinos. Frente a la comodidad de quien espera tomar esporádicamente decisiones colocan la visión de los ciudadanos comprometidos con lo que Taylor llama un polo de identificación: la defensa de las instituciones y prácticas comunes que los ciudadanos comprenden como baluarte de la dignidad común. Esta visión sustantiva de la democracia implica no menores esfuerzos,

¹⁸⁹ TAYLOR (2011).

pues requiere poner en acción las potencialidades que el humanismo cívico recoge, a saber, una participación comprometida en las tareas comunes, una ética de la vida pública construida sobre el reconocimiento de las potencialidades de discernimiento de los ciudadanos, un reconocimiento de la igualdad esencial de todos los miembros de la comunidad humana, entre otras muchas exigencias que hacen de la democracia republicana una tarea de largo aliento. Los tres autores comparten, en definitiva, una preocupación vital por los fundamentos pre políticos de la democracia moderna.

Estas convergencias colocan a Llano entre los autores imprescindibles para quienes nos identificamos con una visión socialcristiana, republicana y comunitaria de la acción política.

5. DESAFÍOS PARA LA RECUPERACIÓN DE UN AUTÉNTICO SENTIDO DE CIUDADANÍA.

Los planteamientos de Llano tienen plena vigencia en el mundo actual. La crisis económica que ha impactado al mundo y sus nefastas consecuencias han creado una profunda fractura entre los ciudadanos y los poderes establecidos, lo que se ha traducido en un cuestionamiento de las formas democráticas vigentes, y en especial, del rol de los mercados.

Si hay algo que la citada crisis económica ha dejado en evidencia es precisamente el efecto corrosivo que el neoliberalismo y la privatización de la esfera pública traen a las democracias modernas. La desbocada carrera de los especuladores y su implosión reciente, han profundizado las desigualdades al interior de las sociedades desarrolladas y emergentes, segmentándolas en verdaderas castas cuyas diferencias son abismantes. El caso norteamericano está alcanzado ribetes dramáticos: un porcentaje minúsculo de la población se lleva un porcentaje enorme de la riqueza del país y se aleja cada vez más de la realidad que vive la inmensa mayoría de los ciudadanos¹⁹⁰. Las diferencias generan distancias, y estas distancias terminan por corroer el sentido de pertenencia a una misma colectividad que comparte un destino, como bien ha denunciado en sus últimas obras el filósofo Michael Sandel¹⁹¹. La realidad latinoamericana, y la chilena, no son ajenas a este problema.

¹⁹⁰ Esta dramática situación ha sido detallada por el Premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz en su reciente libro *The Price of Inequality: How today's divided society endangers our future*. <http://www.amazon.com/The-Price-Inequality-Divided-Endangers-ebook/dp/B007MKCQ30>.

¹⁹¹ http://economia.elpais.com/economia/2013/12/08/actualidad/1386519746_632684.html

En este contexto, el aporte del humanismo cívico puede ser una respuesta atingente para enfrentar el desafío del fraccionamiento de las comunidades humanas. Frente al avasallador avance del mercado y de la idea de reemplazar al ciudadano por el consumidor, el recuperar la idea de la participación democrática como forma de plenitud humana nos entrega un horizonte de esperanza en medio de un panorama algo abúlico. Quienes nos sentimos identificados con las ideas de Llano y de los autores que hemos estudiado, estamos llamados a ponernos en movimiento para despertar la adscripción de nuestros conciudadanos a nuevas formas de organización comunitaria basadas en la libertad concertada y en la aspiración de aportar en el desarrollo de nuestras sociedades. El campo por explorar es sin duda enorme.

No quisiéramos terminar este informe sin referirnos a los aportes que el humanismo cívico puede hacer al Chile de los próximos años. La existencia de un descontento generalizado con las normas fundamentales que regulan nuestra democracia ha colocado al país en una posición expectante. Mirar dicho contexto con la óptica que propone Llano nos permite descubrir dos desafíos importantes: uno, en la forma de un problema, y otro, en la de una oportunidad.

El problema está dado por la escasez de conciencia cívica que parece caracterizar el Chile neoliberal del siglo XXI. El “modelo”, lejos de derrumbarse, parece estar dando muestras de éxito rotundo, el que no se mide por la cantidad de personas que visitan los centros comerciales, sino por la pobreza del debate público, carente de profundidad y usualmente marcado por la defensa de intereses corporativos y unívocos en todo orden de cosas. Hoy, los privilegiados discutimos sobre la necesidad de otorgarnos una nueva constitución y de despojarnos al fin de la pátina autoritaria que sigue manchando nuestras instituciones de autogobierno, lo que está muy bien. El problema radica, sin embargo, en que se junta una preeminencia de las visiones maximalistas que esperan superar todos los problemas de la patria, a través de un cambio radical con la desorientación de quienes creen que las cosas no pueden ser planteadas bajo la forma de un juego de suma cero.

En otras palabras, esperamos que el ansiado cambio constitucional sea el inicio de una nueva etapa de civismo y profundización democrática, pero no nos damos cuenta de que la profundización de la democracia pasa primeramente por la existencia de ciudadanos comprometidos con una noción de destino común como comunidad política, dispuestos, en términos clásicos, a defender la polis y a hacer sacrificios para preservar las instituciones comunes de autogobierno. Me temo que esperamos que sean las instituciones las que nos den la ansiada cultura cívica que todos extrañamos. Pero como veíamos citando a

Tocqueville, esa cultura cívica es precisamente lo que le dará sentido y contenido a las instituciones. Tenemos serias dudas de que quienes tienen la responsabilidad de dirigir los destinos de nuestra patria en los próximos años posean claridad en torno a esto.

Pero este mismo problema nos presenta una oportunidad, y nos la ofrece especialmente a quienes nos identificamos con el pensamiento humanista cristiano y comunitario. Estamos llamados a aportar en la discusión del debate que comienza, colocando en el centro de la discusión la necesidad de comprometer a nuestros conciudadanos en la tarea de darle nuevas formas a nuestra república democrática. Debemos generar conciencia de la necesidad de recuperar las nociones de responsabilidad, participación, gratuidad y sacrificio como elementos centrales de la ciudadanía. Estamos llamados a enfrentar las desigualdades y recuperar la idea de que la comunidad política es ante todo un encuentro entre iguales. Y podemos, finalmente, trabajar para que las nuevas instituciones que surjan del debate constituyente puedan ser un polo de identificación que cohesione a los ciudadanos y les otorgue una fe común en el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo como espacio irremplazable de convergencia de nuestras potencialidades.

BIBLIOGRAFÍA

Llano, Alejandro. Humanismo Cívico. Ariel. Barcelona. 1999.

Maritain, Jacques. Man and the State. Catholic University of America Press. Washington DC. 1998.

Taylor, Charles. La Ética de la Autenticidad. Paidós. Barcelona. 1994.

Taylor Charles. Democracia Republicana/Republican Democracy. LOM. Santiago. 2011.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/>.

EL APOORTE PROTESTANTE CONTEMPORÁNEO AL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA. FACULTAD DE ECONOMÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*No hay parte de nuestro mundo intelectual
que deba estar herméticamente aislada del resto,
y no hay una pulgada cuadrada en todo el campo
de la existencia humana sobre la que Cristo,
que es Señor sobre todo, no clame “¡mío!”.*
Abraham Kuyper

1.- INTRODUCCIÓN

Aristóteles empieza la *Política* presuponiendo la existencia de diversas comunidades y afirmando que cada una de ellas “está constituida” con miras a alguna finalidad (un “bien”). El estado -“comunidad cívica”- no es una excepción a esto pero sí es distinguido por el Estagirita como la comunidad “soberana” entre todas e incluyente de las demás:

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica”. (*Política* 1252a1)

Esta jerárquica concepción de la sociedad, la cual prevaleció no sólo en el Imperio Romano sino también a lo largo de toda la Edad Media, tiene dos presuposiciones. La primera es que hay -o debe haber- un *summum bonum* general, “aquello a lo que todas las cosas tienden” (*Ética nicomáquea*, 1094a1), y al que toda las voluntades individuales en la sociedad deben estar subordinadas. La segunda es que el supuesto *summum bonum* es el bien al que tiende una

determinada comunidad, precisamente el estado, razón por la cual es llamada soberana. Estos supuestos son la raíz y base del totalitarismo.

Sin cuestionar las presuposiciones de esta visión jerárquica, la cristiandad medieval identificó el bien supremo con la salvación del alma y colocó a la iglesia en lugar del estado como “comunidad soberana”, dando lugar a un largo conflicto entre la iglesia y el estado. Es así que la concepción aristotélica provoca un conflicto entre la esfera eclesiástica y la esfera estatal, el cual se manifestó durante mucho tiempo como un estira y afloja entre el *cesaropapismo* (el predominio del estado sobre la iglesia) y la *teocracia pontificia* (el predominio de la iglesia sobre el estado). Con su bula *Unam Sanctam*, publicada el 18 de mayo de 1302, el papa Bonifacio VIII sostuvo que la autoridad suprema en la tierra es una e indivisa y le corresponde a la Iglesia con el poder de las “dos espadas”, la espiritual y la temporal, y concluía que “toda criatura humana está sometida al Pontífice por necesidad de salvación”. El mismo Lutero (aunque detestaba la filosofía de Aristóteles), estuvo inconscientemente dominado por la jerárquica doctrina social aristotélica, y cayó en el garlito de las dos espadas, sólo que del lado del cesaropapismo, al someter la iglesia al poder de los príncipes.

Si bien el proceso de individuación que culminó con la plena instauración del capitalismo en Europa eliminó el concepto de un bien supremo al que tendrían que estar subordinadas las voluntades individuales, dando lugar a la figura de un ámbito de libertad e intereses individuales, en Occidente el Estado siempre ha tratado de imponerse como la comunidad soberana. El proceso de diferenciación del estado moderno nació acompañado de una doctrina que pretendía convertir al monarca en autoridad absoluta sobre todas las comunidades, particularmente sobre la iglesia. Esta doctrina social, cuyo principal teórico fue Juan Bodino, se impuso con tal fuerza a lo largo del siglo XVII que anuló prácticamente cualquier oposición. Las voces de los filósofos cristianos que se opusieron a ella y afirmaron la monarquía constitucional fueron acalladas y su doctrina política se vio como inviable e “idealista”. El pensamiento de Fernando Vázquez de Menchaca y su discípulo calvinista Juan Altusio fue desechado en aras del absolutismo y posteriormente de un racionalismo sin rienda. No obstante, los pensadores cristianos sentaron las bases de la monarquía constitucional, del rendimiento de cuentas por los gobernantes, de la idea de los derechos humanos, y de una concepción de la soberanía popular que reconocía a Cristo como Señor sobre todas las comunidades.

A pesar de ello, el cataclismo de la Revolución Francesa y sus secuelas en Europa introdujo una forma de estado aún más perniciosa que la misma monarquía absoluta, la cual estaba finalmente limitada por los derechos de los

estamentos. A partir de la Revolución Francesa el estado ha venido creciendo hasta convertirse en un monstruo terrible y destructivo, un verdadero Leviatán, alcanzando perfiles absolutamente espeluznantes en los regímenes totalitarios de Stalin y Hitler.

Recuperando la idea de subsidiariedad, la cual aparecía en ciernes ya en Altusio, la doctrina social católica moderna, con mucha claridad a partir de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, la reintrodujo como un principio que busca evitar que el estado -o cualquier otra comunidad o institución social- se enseñoree de toda la vida:

“...como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda intervención de la sociedad debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos” (56).

Con base en la idea de subsidiariedad, el movimiento social católico ha sido y sigue siendo una fuerza de oposición a los totalitarismos.

2.- LA APORTACIÓN PROTESTANTE FUNDAMENTAL: ABRAHAM KUYPER

Se debe a Abraham Kuyper la principal aportación del protestantismo moderno a la doctrina social cristiana: el concepto de soberanía de las esferas¹⁹². El concepto de soberanía de las esferas brota de la confesión de Cristo como Rey soberano sobre todas las cosas, poseedor de toda potestad en los cielos y en la tierra: *“Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra (Mateo 28:18); como “bienaventurado y solo Soberano, Rey de reyes, y Señor de señores, el único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible; a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver, al cual sea la honra y el imperio sempiterno”* (I Timoteo 6:15-17). Como bien lo señalara Kuyper:

“¡... aquí radica el glorioso principio de la Libertad! Esta perfecta Soberanía del Mesías sin pecado al mismo tiempo niega y desafía directamente cualquier soberanía absoluta entre los hombres pecadores de la tierra, y lo hace dividiendo

¹⁹² El original holandés *Souvereiniteit in eigen kring* significa más bien “soberanía en la propia esfera”. Pero la frase ‘soberanía de las esferas’ se ha popularizado y expresa bien el concepto. Kuyper parece haber presentado en público esta idea por primera vez en el discurso inaugural de la Universidad Libre de Ámsterdam, el 20 de octubre de 1880, en la *Nieuwe Kerk* de Ámsterdam.

do la vida en esferas diferenciadas, que poseen cada una su propia soberanía". (Kuyper 1880)

Lo que esto significa es que la vida social humana está dividida en esferas de autoridad, cada cual con su propia lógica y naturaleza, de modo que la autoridad de una no puede --sin destruirlas o distorsionarlas-- inmiscuirse en la autoridad de las demás:

"La universidad ejerce dominio científico; la academia de bellas artes posee poder artístico; el gremio ejerce dominio técnico; el sindicato gobierna el trabajo -y cada una de estas esferas o corporaciones es consciente del poder de juicio independiente exclusivo y acción dotada de autoridad, que es su propia esfera de operación. Detrás de estas esferas orgánicas, con soberanía estética y técnica, se abre la esfera de la familia, con su derecho al matrimonio, la paz doméstica, la educación y la propiedad; y en esta esfera también la cabeza natural es consciente de ejercer una autoridad inherente -no porque el gobierno lo permite, sino porque Dios la ha impuesto. La autoridad paternal tiene sus raíces en la misma sangre vital y ha sido proclamada por el quinto mandamiento". (Kuyper 1931, p. 96)

Esta soberanía se afirma de muchas maneras. En los diferentes oficios, por ejemplo, encontramos profesionales de gran talento que ejercen autoridad en su campo, incluso en contra de gran oposición. Este dominio no proviene de una investidura estatal, sino de la soberanía misma de la vida. En estas esferas Dios gobierna *"tan suprema y soberanamente a través de sus virtuosos escogidos, como ejerce dominio en la esfera del estado mismo, a través de sus magistrados elegidos"* (Kuyper 1931, p. 96)

El desarrollo de las diferentes esferas requiere libertad. Las personas no pueden desarrollar sus talentos y vocaciones en un entorno de opresión. En particular, la libertad económica es esencial para el desarrollo de las esferas, pues todas las instituciones y organizaciones sociales tienen un aspecto económico. Como ha argumentado Hayek (1944), el avance de la economía centralmente planificada en cualquiera de sus formas -clasista o racista- conduce indefectiblemente a la intrusión del estado en las demás esferas, a ahogar su desarrollo obstruyendo la creatividad de las personas. Es por ello que Kuyper afirmó que "el hombre desarrollado posee una esfera individual de vida, con soberanía en su propio círculo" (Kuyper 1931, p. 107) y mantuvo que la soberanía es el "baluarte de toda libertad personal" y, en este sentido, "la consciencia nunca está sujeta al hombre sino siempre y por siempre al Dios omnipotente" (ibídem). Así, la libertad de consciencia es un derecho primordial e inalienable de todos los seres humanos.

La libertad de consciencia, el desarrollo de las vocaciones y los talentos, la existencia de una esfera de intereses individuales, requiere de libertad econó-

mica y de la propiedad privada, como bien lo ha afirmado, por lo demás, la doctrina social católica.

Al afirmar la libertad de consciencia, y con ella la pluralidad de intereses individuales, la concepción cristiana de la sociedad se haya en oposición a la ética aristotélica, pues niega que haya una finalidad social general a la que tengan que estar subordinadas todas las finalidades individuales. El cristiano cree que todas las finalidades individuales deben estar subordinadas a la gloria de Dios. Pero sabe que no todos los miembros individuales de la sociedad creen eso, o lo conciben del mismo modo.

Por ello, la posición kuyperiana llama a los pensadores cristianos a des-embrazarse, de una buena vez, de la pagana doctrina aristotélica y a afirmar la soberanía de las esferas; es decir, a reconocer que sólo Cristo es autoridad soberana sobre todas ellas. Éste es el principal aporte de Kuyper a la doctrina social cristiana.¹⁹³

3.- LA APORTACIÓN PROTESTANTE CONTEMPORÁNEA: HERMAN DOOYEWEERD

Se debe a Herman Dooyeweerd, (1894-1975), un profesor de derecho en la Universidad Libre de Amsterdam, discípulo de Abraham Kuyper, la formulación teórica filosófica -sistemática- de la doctrina de la soberanía de las esferas. La aportación protestante contemporánea es principalmente la de haber provisto una doctrina no jerárquica de las esferas sociales que complementa la doctrina de la subsidiariedad. En vez de hablar de “comunidades menores e inferiores”, la filosofía del marco nómico habla de esferas horizontalmente correlacionadas, cada una con su propia naturaleza y existencia soberana, si bien entrelazada con las demás.

A grandes rasgos, la filosofía del marco nómico sostiene que el cosmos tiene dos “lados”: un lado ley (el entramado de leyes y normas que gobiernan el mundo) y un lado “sujeto”; esto es, lo que está *sujetado* a la ley, que no es otra cosa que el ente individual. El lado ley se despliega en un arcoiris de modalidades o especies de leyes como se muestra en la tabla. Todos los entes están sujetos a leyes de todas las modalidades de dos modos posibles: pasivo y activo. Los entes inorgánicos (cuerpos físicos no vivos) están sujetos activamente a las primeras cuatro modalidades; las plantas a las cinco primeras y los animales a las seis primeras. El ser humano está sometido activamente a todas.

¹⁹³ Cfr. Chaplin 2013

DIAGRAMA

MODALIDADES O ASPECTOS DE LA EXPERIENCIA	
ASPECTOS	Significados nucleares
1 Aritmético (numérico)	cantidad discreta (número)
2 espacial	extensión
3 cinemático	movimiento (locomoción)
4 físico	energía
5 biótico	vitalidad (vida)
6 sensitivo (síquico)	sentimiento, percepción sensorial
7 lógico	distinción analítica
8 histórico	Poder afirmativo
9 lingual	Significado simbólico
10 social	Relaciones sociales
11 económico	Frugalidad en el manejo de bienes escasos
12 estético	armonía
13 diquético	Retribución (recompensa)
14 ético	Amor en las relaciones temporales
15 fídico	Fe, firme seguridad

Un ente x es una *cosa natural* si, y sólo si, x funciona activamente en las primeras cuatro, cinco, o seis modalidades; esto es, si no hay un subtodo y de x tal que alguna propiedad intrínseca de x es una propiedad activada de y . Una roca, por ejemplo, no tiene propiedades intrínsecas que sean el resultado de que cualquiera de sus subtodos esté relacionado con cualquier otra cosa: las propiedades de sus subtodos (incluyendo sus partes propiamente dichas), son todas intrínsecas a estos subtodos. Los entes que funcionan activamente en las primeras cuatro modalidades, pero no en las demás, constituyen el tipo radical ser inorgánico y el reino mineral. Las que funcionan activamente sólo en las primeras cinco son el tipo radical *planta*. Las que así funcionan sólo en las primeras seis son el tipo radical *animal*.

Un *artefacto animal*, en cambio, es una entidad tal que las propiedades no intrínsecas de algunos de sus subtodos naturales son activadas por la relación que el subtodo guarda con un animal. La guarida de un oso, por ejemplo, es un artefacto animal porque su subtodo (impropio), la cavidad en la roca misma, ha adquirido propiedades adicionales (olores, quizá ciertos acomodos en el suelo), en relación con esta particular familia de osos. Como cualquier ente, la guarida tiene una función guía, pero --puesto que la guarida está de alguna manera fun-

dada sobre una cosa natural, la cavidad en la roca--- tendremos una mención especial a este fundamento y llamaremos función fundante de la guarida a la modalidad de su función guía. En términos generales, si x es un subtodo natural de un artefacto animal y , decimos que aquella modalidad de x en la que x encuentra su función guía es una función fundante de y .

Los artefactos humanos son aún más complejos. Según Clouser (2005), hay un total de tres aspectos involucrados en la cualificación de un artefacto usual como un automóvil, a saber: el tipo de material natural, el tipo de proceso de producción, y el tipo de plan que guió el proceso de producción. Los primeros dos son fundantes, mientras que el plan es la función guía.

Llamemos funciones materiales a aquellas modalidades que cualifican los materiales a partir de los que está hecho el artefacto. La modalidad que cualifica el proceso de producción será llamada *función técnica*. La función guía es --como antes-- el plan que guía la producción del artefacto. El complejo consistente en la función o funciones fundantes de un ente, junto con su función guía, será llamado *función cualificadora*. Se infiere que, en las cosas naturales, la función guía y la función cualificadora coinciden.

Hemos caracterizado así los artefactos humanos usuales. Pero hay otros artefactos humanos que tienen peculiaridades especiales, pues están contruidos precisamente a partir de seres humanos. Las estructuras sociales son estos artefactos, los cuales se caracterizan porque, en ellos, las funciones materiales están ausentes, pues están hechos de humanos y los humanos carecen de función cualificadora. Así, en general, por artefacto (humano) se entiende un ente que es producto de la actividad humana de acuerdo con un plan, que tiene al menos una función técnica y una guía. El artefacto es *social* si su función cualificadora incluye sólo una función técnica y una función guía. Es llamado *no social* o *usual* si también incluye funciones materiales. Cualquier actividad humana que produce artefactos será llamada un *proceso de trabajo* o de *producción cultural*. Lo que define la especificidad de una esfera social es su función cualificadora.

A partir de este concepto de artefacto es posible elaborar toda una filosofía política y económica, pero ello rebasa las finalidades del presente trabajo. El lector interesado está invitado a leer García de la Sienna (1995, 2003, 2010), Clouser (2005) y, desde luego, la gran obra de Herman Dooyeweerd (1985). Tan sólo para ilustrar la idea principal de tal teoría, terminaré con una discusión de la esfera económica.

En particular, he tratado de articular una descripción de la esfera económica en mi artículo "The Economic Sphere" (García de la Sienna 2010), en la que trato de distinguir una esfera propiamente económica de las demás esferas sociales.

Observo que, si bien en todas las organizaciones e instituciones sociales de las diferentes esferas hay un problema económico en la medida en que se requiere hacer uso eficiente de recursos escasos con usos alternativos, no toda organización está guiada por la función económica:

Considere, por ejemplo, una representación teatral. Ésta es un proceso que tiene su función guía en lo estético, aunque sin duda hay bienes escasos en la misma que tienen que ser administrados. Para poder obtener los mejores resultados coreográficos se requiere un uso óptimo de cartón, luces, madera, etcétera. El uso de los recursos escasos tiene que ser racional, pero está gobernado por los efectos estéticos que los productores de la presentación están buscando. Lo que quieren los productores es un cierto logro artístico, no importa lo que se requiera para obtenerlo; lamentablemente (para ellos y el arte), están limitados por los alcances del presupuesto. Por lo tanto, aunque haya situaciones económicas involucradas en la producción de la representación, éstas están sujetas a los otros fines y propósitos. Por otro lado, una actividad cuyo propósito principal es economizar, por ejemplo mejorando el procedimiento para cosechar maíz, está subordinada a un fin puramente económico y por ello debe ser clasificado como algo económicamente cualificado. (García de la Sienna 2010, p. 83)

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, 2000, *Ética nicomáquea*, Editorial Gredos, Madrid.
- _____, 1988, *Política*, Editorial Gredos, Madrid.
- Chaplin, J., 2013, “Subsidiariedad y soberanía de las esferas: las concepciones católica y reformada del papel del estado”, *Stoa*, vol. 4, no. 7, pp. 121-148. En línea:
<http://www.uv.mx\stoa\files\2012\07\Chaplin.pdf>
- Clouser, R. A., 2005, *The Myth of Religious Neutrality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Dooyeweerd, H. 1985. *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols., Paideia Press, Jordan Station, Ontario.
- García de la Sienra, A., 2010, “The Economic Sphere”, *Axiomathes* vol. 20, pp. 81--94. Springer, en línea: <http://www.springerlink.com/content/d0655r2254272053>.
- _____, 2003, “Neoliberalismo, globalización y filosofía social”, *Diánoia*, vol. 48, no. 51, pp. 61-82.
- _____, 1995, “El ente y su naturaleza”, *Diánoia*, vol. 40, no. 40, pp. 37-51.
- Hayek, F. A., 1944, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Kuyper, A., 1931, *Lectures on Calvinism*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- _____, 1880, “Soberanía de las esferas”, www.estudiosevangelicos.org.



SOBRE LA CRISIS DEL PROYECTO ILUSTRADO MODERNO, CONSECUENCIAS Y ALTERNATIVAS, LOS APORTES DE ROBERT SPAEMANN

RODRIGO IVÁN CORTÉS JIMÉNEZ

FILÓSOFO Y POLÍTICO MEXICANO, CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA POLÍTICA. DIRECTOR DE SINERGIA INTERNACIONAL Y COORDINADOR INTERNACIONAL DE LA RED DE ACCIÓN ÉTICA POLÍTICA.

Para poder explorar el pensamiento del alemán que sucedió en la cátedra a Gadamer y debatió a profundidad sobre la praxis democrática con Habermas, nos introduciremos en la complejidad de la época actual y empezaremos a tejer, junto con otro importante filósofo, Alejandro Llano, la racionalidad subyacente a la crisis actual para entonces destacar el aporte de Robert Spaemann en la identificación de los rasgos de la situación en la que vivimos y a la cual aspiramos no sólo comprender sino también mejorar.

Iniciemos, retomando la cuestión que planteó otro filósofo alemán, Kant, en el famoso ensayo *Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?* Donde describe el estado de la razón en el siglo XVIII con las siguientes palabras:

“La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo. La minoría de edad es la incapacidad para servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Esa minoría de edad es causada por el hombre mismo, cuando la causa de esta no radica en una carencia del entendimiento, sino en una falta de decisión y arrojo para servirse del propio entendimiento sin la dirección de algún otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valentía para servirte de tu propio entendimiento! Esta es la consigna de la ilustración”¹⁹⁴.

Estas palabras de Kant encuentran un eco importante en la revolución filosófica, semejante a la copernicana, que supuso el férreo sistema kantiano: no es el sujeto cognoscente actor pasivo en el proceso de conocimiento, de manera que sea el objeto quien influya en él, prestándole representaciones fidedignas. Esto es puro empirismo, dirá Kant, y no abonará nada al conocimiento. Por lo tanto, pondrá un giro copernicano en la filosofía, de modo que ya no sea

¹⁹⁴ I. Kant. Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?

el objeto quien modifique al sujeto, sino que sea el sujeto quien modifique la realidad. Así, el objeto se tendrá que acoplar a las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. De este modo se tornará imposible conocer la cosa en sí –el noumeno- y se afirmará que sólo podemos conocer de las cosas aquello que antes hemos puesto en ellas, es decir, los fenómenos. He aquí los umbrales del idealismo trascendental y de un subjetivismo que no tardará en convertirse en relativismo.

Con este análisis, Kant destrona a la metafísica de su puesto de ciencia de las ciencias, quitándole toda posibilidad, incluso, de presentarse como tal. Este es el proyecto de su obra más importante, *La crítica de la razón pura*, y es esa razón pura, matemática me atrevería a decir, la que propone como lema de la ilustración. Ese es el trasfondo de aquel entusiasta *¡Sapere aude!* que se escucha en el ensayo antes citado.

Alejandro Llano ubica que ese giro gnoseológico generó un *representacionismo desvinculador* con fuertes consecuencias.

Las consecuencias gnoseológicas y antropológicas de tal sistema también repercuten en el ámbito político, causando en el individuo un sentido de ruptura y de aislamiento frente a la comunidad social. Este es el primer elemento nodal de ese proyecto moderno ilustrado que hoy deja ver una crisis que reclama ser superada.

Ante esto Llano pondera: “*Si, desandando el proceso evolutivo, se considera a la realidad física como un tejido indiferenciado, como una cantidad informe e inerte, sin relieves cualitativos ni internos dinamismos, se tenderá a tratarla como un inagotable material de trabajo con el que se puede hacer cualquier cosa. Tal es la visión mecanicista del mundo, en la que se basan las utopías revolucionarias y transformadoras de la realidad, propias de la modernidad tardía, y que sigue alimentado ese gigantesco proceso metabólico de producción, consumo y destrucción que recorre la entraña de las actuales actividades comerciales y bélicas...*”¹⁹⁵

Otra vez, Alejandro Llano describe con acierto las consecuencias de una visión mecanicista del mundo, cuya primera y última víctima es la persona humana, espíritu encarnado; esta visión arranca al hombre su dimensión espiritual y lo convierte en un mero instrumento sin esperanzas de trascendencia. De una antropología de este tipo surge de manera espontánea una cultura de lo no humano, que no permite a la persona alcanzar su perfección humana dentro de

¹⁹⁵ (A. Llano. *Humanismo Cívico*, 1999) pag. 166

la sociedad, antes bien la aleja y le impide una sana interacción política en el sentido aristotélico.

Uno de los arquitectos de este modelo mecanicista es Thomas Hobbes, quien partiendo de una antropología negativa, ve a la filosofía civil de manera semejante a la natural: como un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales. De esta suerte, la libertad del hombre queda anulada, cayendo irremisiblemente en un determinismo mecánico de cariz materialista. Con una visión así de la realidad, no es de extrañar que las relaciones políticas obliguen tácitamente al hombre a contentarse con consumir, votar y gozar.

Alasdair MacIntyre, al reflexionar sobre “algunos proyectos de la ilustración”¹⁹⁶, considera que “los teóricos de la ilustración consiguieron identificar con brillantez para su época y lugar ciertos tipos de instituciones sociales que no podían sino frustrar” la búsqueda de los “bienes de la razón” tan anhelados emblemáticamente por Kant e ilustrados con la expresión que toma de Horacio *sapere aude*. Continúa MacIntyre afirmando que, “si bien las instituciones del *ancien régime* y de la oligarquía británica posterior a 1688 no aprueban los exámenes de la Ilustración”, se pregunta:

“¿Qué ocurre con las instituciones propias de la modernidad posterior a la Ilustración? ¿Cómo les va a dichas instituciones, cuando son juzgadas con los mismos criterios?”¹⁹⁷.

La respuesta no es muy alentadora, ya que en esa esfera pública moderna y en el actual “ordenamiento social global”, “lo que no se puede imponer con argumentos se puede imponer con poder y dinero”, a lo cual MacIntyre añade lapidariamente, “*El fracaso de esas instituciones modernas que han sido la encarnación de las mayores esperanzas sociales y políticas de la Ilustración es bastante sorprendente*”¹⁹⁸.

Esta crisis, corroborada por tantos otros intelectuales¹⁹⁹, lanza un gran reto para quienes estamos decididos a no renunciar al ejercicio de dimensiones tan fundamentales como vitales como lo son el pensamiento y la acción en nuestra actual situación histórica, a quienes queremos todavía aunar una vida de pensamiento y una vida política.

¹⁹⁶ (MacIntyre, *Ética y Política*, 2008) pag. 275

¹⁹⁷ MacIntyre, *Ética y Política*, 2008. pag. 287

¹⁹⁸ MacIntyre, *Ética y Política*, 2008. pag. 294

¹⁹⁹ Sólo por mencionar algunos: (Álvira, Rafael; et al 1999), (Aparisi 2007), (Arendt 2008), (Ballesteros 2000), (Bauman, La Globalización: consecuencias humanas 1999), (Beck 1998), (Giussani 2005), (Honohan 2002), (Kaldor 2005), (Martínez-Echevarría s.f.), (Polo 1993), (Sartori 1998)

El dilucidar caminos para el ejercicio de la ciudadanía, del ser miembro activo de la configuración del destino de la sociedad en la que nos ha tocado vivir, es un tema que me involucra de manera personal. Tanto por convicción como por profesión ejerzo la actividad intelectual y la actividad política, y aspiro a algo más que ser un relativista teórico y un ventajista práctico.

El objetivo de la reflexión filosófica en materia social y política es encontrar caminos para el ejercicio ciudadano en una sociedad que se encuentra en pleno proceso de globalización, inserto en la crisis del proyecto ilustrado-moderno y en tránsito a algo que probablemente vaya más allá de la misma.

Esto implica una labor más que de deconstrucción, una labor de reconstrucción, una auténtica recuperación de la vida intelectual y política. En el caso de la primera, podríamos decir, junto con Dewey, que *“la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por los filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres”*²⁰⁰. De manera análoga podríamos decir, respecto a la segunda, que la política se recupera a sí misma cuando cesa de ser un mero recurso para obtener el poder sin más, como finalidad unívoca, en un juego cerrado entre políticos para arrebatarse el poder entre ellos mismos, y se convierte en un método, facilitado por los políticos, para ocuparse en soluciones a los problemas comunes alcanzadas de manera más participativa.

Por eso es importante continuar con este trabajo dual de diagnóstico y propuesta, concentrándonos de manera especial en dos autores, Alejandro Llano²⁰¹ y Robert Spaemann²⁰² (Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, 2007), dado que su ejercicio intelectual se da en esta doble tesitura.

La problemática contemporánea, que, como veíamos más arriba, nace de la crisis del proyecto ilustrado-moderno desemboca en la transición a lo posmoderno. El representacionismo, el mecanicismo y el individualismo²⁰³ constituyen un “paradigma de la certeza”²⁰⁴ que dificulta la integración política y provoca un decaimiento de la conciencia de pertenecer a una comunidad.

Uno de los síntomas de esta crisis lo podemos ver en la conformación de un tecnosistema cerrado de intercambios de dinero por poder, poder por influencia, influencia por dinero y así sucesivamente, que deja fuera a los ciudadanos, monopolizando la configuración social a las instancias políticas partidarias-

²⁰⁰ Citado por Nubiola(Nubiola 2006)pag. 35

²⁰¹ A. Llano, *Humanismo Cívico*, 1999.

²⁰² Spaemann, 2007.

²⁰³ A. Llano, *El enigma de la representación*, 1999.

²⁰⁴ Cfr. A. Llano, *Humanismo Cívico*, 1999.

gubernamentales, a los grandes firmas económico-financieras y a los medios de comunicación masiva, con lo cual, al ser humano promedio le queda sólo consumir, votar y ver televisión.

Hasta ahora hemos analizado los elementos esenciales del paradigma de la certeza que ha formado la primera modernidad y nos hemos dado cuenta de la insuficiencia de tal proyecto ilustrado en el momento de concebir una vida sociopolítica digna de la persona humana. Nos queda claro que un sistema basado en el representacionismo, en el mecanicismo y en el individualismo no responde a la naturaleza más profunda del hombre; basta echar una mirada a nuestra alrededor para constatar esta crisis de la modernidad de la que tanto se ha hablado en los últimos tiempos.

Ahora estamos viviendo en ese lado oscuro del individualismo, polarizados en un “yo” que quita sentido a nuestras vidas y nos hace permanecer indiferentes ante la sociedad. Alejandro Llano da un diagnóstico de esta crisis de la modernidad:

“El problema no se centra en la contraposición entre lo individual y lo colectivo, ni siquiera entre lo privado y lo público, que vienen a constituir los dos ejes de la “primera modernidad”. La cuestión decisiva apunta a la quiebra abierta y creciente entre el aparato burocrático y tecnocrático, abstracto y anónimo, del Estado y del mercado (el tercero de los ejes modernos), por una parte, y la vida real de los ciudadanos insertos en las solidaridades que ellos libremente configuran, por otra”²⁰⁵.

Uno de los síntomas más claros de esta crisis se encuentra en el descontento generalizado mundialmente con el funcionamiento de ese sistema tecnocrático tan abstracto y desnaturalizado que rige todo nuestro entramado social. Basta realizar una radiografía de las condiciones de la familia, las organizaciones de solidaridad de la misma sociedad, la esfera religiosa, entre otras instituciones y dimensiones sociales, para calar el nivel de la crisis del Estado de bienestar y el mercado contemporáneos.

Lo dicho anteriormente son sólo síntomas de una enfermedad más profunda. Una de las patologías más pronunciadas de este sistema tecnocrático es la búsqueda frenética de eficacia más que de sentido. La insuficiencia de este sistema radica en su pretensión utópica de llegar a un estado de bienestar social meramente pragmático, olvidándose de que es la persona humana –espíritu encarnado- la que configura la sociedad. ¿Qué sucede cuando se sacrifica la esfera vital el hombre –en el sentido más metafísico- en aras de un pragmatismo abstracto

²⁰⁵ A. Llano. *Humanismo Cívico*, 1999. Pag, 24.

y sin conciencia? Se llega irremisiblemente a un entramado de corrupción y de desinterés cívico por parte de los ciudadanos indignados ante tal sistema²⁰⁶.

La causa profunda de tal indignación radica en la separación cada vez más radical entre la rigidez del sistema y las redes espontáneas de la vida diaria. Es entonces cuando los actores sociales comparecen de modo contestatario en el tecnosistema, tal y como se puede constatar, analizando los fenómenos contemporáneos como el 15 M español y las diversas réplicas de ese tipo en el mundo, incluyendo la versión norteamericana del *Occupy Wall Street*. Esto sucede porque -como apunta Alejandro Llano en “La nueva sensibilidad” al describir la causa del descontento en el Estado del Bienestar- se concede una primacía casi completa a las mediaciones estructurales por sobre la intermediación vital. Pero como esta no puede ser marginada del todo, ya que constituye la fuente originaria de sentido, resulta que la existencia del ciudadano actual queda como desgarrada entre dos lógicas divergentes. De lunes a viernes impera la lógica fría de la eficiencia productiva, con sus estrictas exigencias de precisión y rigor. En el fin de semana, en cambio, todo queda entregado a la veleidad subjetiva. Se puede hacer entonces lo que se quiera: jugar o leer; rezar o consumir; recogerse o dispersarse. Lo que no se permite es que esas preferencias más cálidas y personales interfieran en el curso implacable de las cosas “serias”²⁰⁷.

En este sentido, podemos ver cómo se crea una dicotomía en el ciudadano, que por un lado se encuentra encadenado por el sistema económico y político, por el dinero y por el poder, y si además añadimos los medios de comunicación social, tenemos entonces el síntoma completo de la problemática contemporánea en la conformación de un tecnosistema de intercambios de dinero por poder, poder por influencia, influencia por dinero; un tecnosistema que a la postre deshumaniza a la persona dejándola a merced del consumismo, del hedonismo y del relativismo práctico.

Para el filósofo alemán, Robert Spaemann, “la utopía moderna sustituye la esperanza en la vida divina inmortal (propia del legado judeocristiano) por la perspectiva de unas mejores condiciones de vida terrena”, para lo cual “es preciso transformar la sociedad en una organización racionalizada que ha de producir esas mejoras”. “La vida presente ya no posee un sentido de eternidad en sí misma”, “tampoco hay realmente nada que celebrar”, el ocio toma el lugar de la celebración festiva. Esa utopía no puede hacer visible “de qué manera podría mejorar las condiciones de vida en el futuro ni cómo puede conjurarse su carác-

²⁰⁶ Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, 1988.

²⁰⁷ *Ibid.*

ter anodino y banal”. La utopía moderna se murió, “y está más muerta que lo que se supone estaba Dios”.

Con lo cual podemos preguntarnos ¿qué queda si el sucedáneo de la religión se demuestra ilusorio?, “En lugar de la utopía como sucedáneo de la religión hoy irrumpe una anti-utopía radical que rechaza el pensamiento de la trascendencia del hombre”, “un retrato robot de una sociedad liberal en la que han desaparecido las pretensiones de carácter absoluto, tanto en el terreno cognitivo como en el ético y religioso, y en la que nada se considera más real que el placer y el dolor”, que considera que en los asuntos humanos, “toda gravedad es ilusoria” porque nada merece ser tomado en serio, donde el logro más relevante de la cultura es la ironía, donde lo que se quiere es “sentirse bien” y ya. “En lugar del nihilismo heroico”, irrumpe lo que Spaemann denomina “nihilismo banal”.

Hace cien años quien, con impresionante clarividencia, caracteriza mejor ese nihilismo banal, es Nietzsche, cuando habla sobre “el último hombre”, y cito:

“¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el destino? ¿Qué es el anhelo? ¿Qué son las estrellas? – pregunta el último hombre guiñando el ojo -. La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella retoza el último hombre, que todo lo empequeñece... - Hemos encontrado la felicidad –dicen los últimos hombres guiñándose el ojo. Han abandonado la tierra inhóspita para habitar en lugares amenos. Aún se aprecia al vecino y se mezcla uno con él, pues es necesario el calor de la acogida... Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para lograr una muerte dulce. Aún se trabaja porque el trabajo entretiene. Pero se procura que el entretenimiento no dañe. Ya no habrá ni pobres ni ricos: ambas cosas son igualmente molestas. ¿Quién querrá gobernar aún? ¿Quién querrá aún obedecer? Mandar y obedecer es oneroso. Ningún pastor y ningún rebaño. Todos quieren lo mismo. Cada uno es igual al otro. Quien piensa de otra manera termina yendo voluntariamente al manicomio.. Hay un pequeño placer para el día y otro para la noche, pero lo importante es la salud. ¡Hemos encontrado la felicidad! Dicen los últimos hombres guiñándose el ojo”²⁰⁸.

El pensamiento y la práctica de estos “últimos hombres” que encarnan el nihilismo banal y que hoy en día se llama comúnmente liberalismo, tiene reservado un término para todo aquello que “no se le somete”: Fundamentalismo. “Fundamentalista es todo aquel que toma en serio algo que le parece no estar completamente a su disposición”. La versión liberal de la libertad queda reducida a la multiplicación cuantitativa de las posibilidades de opción, siempre y

²⁰⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratrustra*. Madrid, España: Alianza editorial

cuando no se admita que alguna de ellas valga realmente la pena de manera que obligue a renunciar a las demás. Esto resulta estar en la antípoda de la cosmovisión cristiana, donde se puede ubicar que sí hay algo valioso, sí hay un tesoro, una perla preciosa por la cual se puede uno desafanar de todo lo demás. Cuando Europa pierde ese tesoro, afirma Spaemann, “solo le queda el nihilismo banal”

Spaemann no se inhibe, no le giña el ojo al nihilismo banal y se atreve a retomar un dicho célebre de Hegel, antes de identificar los rasgos principales de la crisis actual. La lechuza de Minerva – símbolo de la sabiduría – levanta el vuelo cuando acaba el día, al anochecer, de la misma manera que la filosofía empieza a entender un modelo de vida cuando se está volviendo obsoleto. La modernidad ha pretendido, de manera reiterada, ser el final de la historia. Hegel sostenía explícitamente en el marco del desenvolvimiento del espíritu absoluto, que él mismo era el clímax de la autoconciencia espíritu absoluto que se conoce absolutamente, por tanto decía “después de mí la locura”. Comte se autoubicaba en el estadio fijo y definitivo, el positivismo científico, Fukuyama se ubicaba prácticamente como “el último hombre”, en el “fin de la historia”. Claramente podemos ver hoy en día, que ni el pensamiento se agotó con Hegel, ni el positivismo ha resultado tan positivo, y mucho menos se acabó la historia con Fukuyama.

En la modernidad, Spaemann ubica determinados logros humanitarios, como lo son la igualdad de derechos de la mujer, el estado de derecho con separación de los poderes, la libertad de religión, las ciencias naturales en clave matemática y las técnicas que ellas posibilitan, entre otros.

Por otro lado, se pueden ver otros aspectos que resultan no sólo contradictorios, sino hasta autodestructivos en la modernidad. Para esto, Spaemann resalta que fue precisamente Nietzsche el que se percató primero de la tendencia autodestructiva de la Ilustración, dejando muy mal parado al andamiaje que construyó Kant cuando se preguntaba por la Ilustración y retomaba el famoso “Sapere Aude”. Cuando Nietzsche analiza el concepto de verdad en la Ilustración, se da cuenta de la patología que implica, ya que vive de un pathos de la verdad que ella misma destruye, toda vez que la interpretación naturalista del hombre ya no entiende al hombre como un ser capaz de verdad.

Robert Spaemann caracteriza la figura de la conciencia unida a la palabra modernidad en siete rasgos que a continuación vamos a exponer.²⁰⁹

²⁰⁹ Spaemann, *El fin de la modernidad*, 2006.

1.- LA COMPRENSIÓN DE LA LIBERTAD COMO EMANCIPACIÓN.

La libertad de la revolución cultural ya no se entiende por aquello que la plenifica, sino por la desvinculación. La libertad se define como “liberarse de” más que la concepción clásica de autodeterminación hacia lo que se ha reconocido como lo bueno, lo correcto, lo adecuado para lo que plenifica. La libertad moderna se entiende como emancipación, sin referencia a una meta determinada por su contenido. Desvinculación como ruptura. En este sentido, Thomas Hobbes ubica a la libertad como “poder moverse en el mayor número posible de pistas”. Desvinculación permanente, ampliación perpetua de opciones.

2.- EL MITO DEL PROGRESO NECESARIO E INFINITO

El progreso moderno es entendido como un proceso lineal, no plural sino unívoco, es El Progreso, por tanto global y único, basado en el avance tecnológico, infinito y necesario, es decir mítico. Vamos de manera necesaria a la mejora, ya sea a una sociedad perfecta sin clases, mercado ni Estado, ya sea al mercado perfecto omniabarcante.

3.- EL DOMINIO PROGRESIVO DE LA NATURALEZA

Spaemann ubica que el paradigma de este “progreso necesario e incontenible” son las ciencias de la naturaleza, entendidas de manera instrumental, al servicio de una praxis transformadora de la naturaleza, es el “Deus ex machina” de Descartes, el hombre como dueño y señor despótico de la naturaleza. Esas ciencias naturales, como instrumento progresivo, cuentan con dos elementos característicos: tienen un carácter estrictamente ateleológico y un carácter cuantificador y matemático, lo cual implica que traducen y reducen todas las experiencias cualitativas en afirmaciones cuantitativas. Es por tanto un uso del saber no como fin en sí mismo, para la comprensión de la naturaleza, sino para la transformación, es decir para la mera manipulación. La *Teorein* queda relegada, y la *Practein* queda hipertrofiada.

4.- DESDOBLAMIENTO DE SUJETO Y OBJETO

“Las ciencias contemporáneas, afirma Spaemann, separan el sujeto del objeto del saber a través de un abismo ontológico”, escinde, en términos cartesianos la *res cogitans* de la *res extensa*, y en términos kantianos el *noumenon*, o la cosa en sí, queda ignota, separada de raíz de la representación mental del *fenoume-*

non. Esto significa una ruptura con el concepto clásico de ciencia, en el cual el conocimiento ceda en la compenetración del cognoscente con lo conocido, que se esfuerza por entender las realidades y con ello sus tendencias, en cambio, las ciencias contemporáneas se alinean a la tesis hobsiana de lo que significa conocer una cosa, lo cual es “saber qué podemos hacer con ella, cuando la poseemos”, y esto hasta el grado de convertir el conocimiento del hombre mismo en un conocimiento inhumano, se convierte a sí mismo en un objeto científico, es decir, no para conocer su *Telos*, su tendencia o finalidad.

5.- LA HOMOGENEIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Las ciencias naturales modernas se designan como experimentales pero sólo desde un aspecto reduccionista, ya que desfasan la experiencia integral del ser humano, que puede llevar a las ciencias humanas de carácter cualitativo, en aras de reducir la experiencia a lo homologable cuantitativo, con suposiciones matemáticamente formuladas y sujetos a procedimientos, ante lo cual la naturaleza sólo puede contestar con un 0 o 1 binario.

6.- LA HIPÓTESIS COMO FORMA DE VIDA

La trasmutación de verdad por hipótesis en la ciencia moderna hace que toda tesis quede a expensas de la sustitución de una nueva, ya sea vía mayor eficiencia, menos instancias contrarias o simplemente porque una nueva generación o grupo de investigadores la consideren más interesante, quedando excluido todo lo relativo al ser de una cosa, todo queda reducido a afirmación condicionales, si A entonces B. A este pensamiento omnímodamente hipotético corresponde, en la praxis, el pensamiento funcionalista, en el cual se piensa mediante equivalentes, es decir, se determinan las cosas por su función, no por su ser. Y si bien la consideración funcional es propia de lo humano en ciertos ámbitos, la novedad moderna consiste en la extrapolación de esa consideración hasta el mundo de lo vital interpersonal, convirtiendo a las personas mismas, como dice Carlos Llano, en módulos funcionales intercambiables y por tanto descartables o desechables, cuando las esferas de lo ético y religioso se interpretan funcionalmente. En una civilización así las convicciones incondicionales simplemente no caben, convirtiendo a los compromisos y las convicciones cuerpos extraños.

7.- EL UNIVERSALISMO NATURALISTA

El paradigma de las ciencias naturales de raigambre cuantitativo moderno y la derivación de ciencia humana que procede siguiendo ese mismo modelo, se vuelve el canon global, pretendiendo haber alcanzado un nivel realmente universal, ya que, en principio, se supone que todas las convicciones se someten a prueba y sólo se admiten como hipótesis, pero eso no resulta cierto, ya que en ese discurso llamado universal sólo se admiten los argumentos naturalistas, los que están en la forma cuantificada. Esto excluye de la moderna comunidad de discurso cualquier otro tipo de pensamiento.

Ante la crisis de la modernidad Spaemann propone una alternativa de razón y universalidad posmoderna.

Ante los claros signos de agotamiento de estas líneas de la modernidad, en las últimas décadas se ha venido dando una reflexión de fondo sobre ella. Es más profunda porque va ubicando lo que ha legado y al mismo tiempo advierte su tendencia a la auto supresión. El pensamiento posmoderno, sostiene Spaemann, se ha liberado de la obsesión de reflexionar sobre la modernidad exclusivamente en conceptos y categorías propias de ella, es más, se llega a vislumbrar que sólo se pueden salvar sus logros si se basan en la naturaleza humana y se retoman sus aspiraciones originales, un *Sapere Aude*, atreverse a saber, que deja de autosabotearse.

Hoy, tras los dramáticos acontecimientos del siglo XX, y precisamente este año que se conmemorará el centenario de la primer guerra mundial, podemos decir que el mito del progreso universal, necesario e infinito está muerto. Esa fe ciega en un progreso que no reparaba en costos está quebrada. Lo que nos enseña la nueva sensibilidad ecológica es que ese progreso desbocado no es sustentable y que el precio a pagar es demasiado elevado. El progreso meramente instrumental, material, tecnológico ya no se experimenta como liberación.

Sin embargo, no podemos ni debemos abandonar la idea de progreso, lo que tenemos que abandonar es un concepto de progreso ciego, que excluye la reflexión sobre sus costos e implicaciones, no queremos ya hablar de progresos técnicos en la aniquilación o tortura, en el progreso egoísta que patea el bote de las consecuencias hacia la generación entrante. Tiene sentido hablar de progreso cuando se tienen en cuenta el sentido y las repercusiones, cuando se piensa en solidaridad tanto con los contemporáneos como en la generación por venir, y esto implica recuperar libertad, libertad para decidir con criterio la dirección del progreso en un ámbito dado por características concretas.

Y se recupera libertad, porque se redescubre que es más que mera emancipación de vínculos, más que meros menús de opciones infinitas; lo importante es qué se elige. Poder ejercer puntos de ruptura es una condición necesaria pero

no suficiente de la libertad, es más importante el ejercicio libre de identificarse, vincularse, de comprometerse con algo valioso. El individualismo exacerbado dificulta el libre compromiso, la identificación y debilita las fuerzas de la cohesión social.

Cuando Richard Rorty establece, como objetivo del proceso educativo, la ironía frente a la realidad, está minando precisamente lo que le da sentido a la vida: el amor. Spaemann ve con claridad que ironía y amor son incompatibles. Hoy en día, la posibilidad legal del divorcio forma parte de una sociedad libre, pero más importante que esa posibilidad son el matrimonio y la familia. Cifrar el grado de libertad de una población en el número de divorcios sólo puede suceder por un ofuscamiento ideológico. El matrimonio y la familia son instituciones que tienen un enorme rol en el bien común de una sociedad, ya que constituyen un espacio natural de transmisión de la vida y de solidaridad intergeneracional, de ayuda mutua, de cuidado del ciclo vital completo de las personas, de formación de ciudadanía. Velar por estas instituciones es cuidar del futuro de la sociedad.

Otro elemento que nos revela la emergente sensibilidad ecológica es la caducidad de la conceptualización doble de la naturaleza como *res extensa*, mera materia a manipular, a explotar despóticamente, y por otro lado la naturaleza como reserva infinita de recursos. Ahora estamos más conscientes de la finitud de los recursos, la utopía de la abundancia también ha muerto, el cuerno de la abundancia sin *llenadera* no existe; en pocas palabras, no hay un *refill* infinito. Es más, cada día nos queda más patente la limitación de la capacidad de la naturaleza de asimilar las consecuencias de nuestra acción.

El movimiento ecológico, además de acabar con la actitud del despótico *Deus ex machina*, pone en entredicho la moderna escisión sujeto–objeto, que fundamentaba la ciencia contemporánea. El progreso del dominio sobre la naturaleza tiene que ser presidido por el dominio de sí mismo, dominar la propia capacidad de dominio, considerando que el sujeto de ese dominio pertenece él mismo a la naturaleza, advirtiendo que el objeto de la ciencia no existe sin el sujeto, lo cual lleva a descubrir el límite de la objetivación de carácter científico meramente cuantitativo.

Spaemann enfatiza el riesgo de la objetivación del hombre con el dato histórico de las pruebas “científicas” con seres humanos realizadas en los campos de concentración nazis, ya que en aras del mito del progreso científico, que a su vez estaba a disposición del mito del progreso racial, se subordinaba la vida humana misma con prácticas inhumanas, eugenésicas, como lo fueron el aborto y la eutanasia, o como en la extinta Unión Soviética, donde se abusó de la

psiquiatría con fines políticos, o las prácticas de tortura asistida por médicos, para su mayor eficacia, en varios regímenes. De esto deriva Spaemann que, en los tiempos actuales, la sensibilidad universal frente a la vulneración de la dignidad humana tiene que entenderse precisamente en relación con las crecientes posibilidades de la objetivación científica del hombre, por lo cual afirma que “el concepto de dignidad humana es más fundamental al que el de los derechos humanos, es menos manipulable y más incondicional”.

Para culminar la propuesta de Robert Spaemann y retomando los temas de la homogeneización y el universalismo naturalista moderno, nuestro autor afirma que “si no hay razón común humana, sino sólo intereses individuales, entonces es imposible una compensación justa de los intereses”, pero al mismo tiempo, la ampliación del concepto de experiencia, más allá de los límites de la modernidad, puede salvar la causa de la razón de la tendencia moderna de auto abolirse.

Con esto regresamos al inicio de esta conferencia, la teoría naturalista del hombre, circunscrita a la desvinculación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, niego la idea de que el hombre sea capaz de verdad, desgarrando de sentido la expresión “atrévete a saber”.

Fue por eso que Nietzsche dijo que la Ilustración, a fin de cuentas, se destruiría a sí misma, dando lugar a una nueva mitología. Kant creía que la razón humana “debía de renunciar a salir a mar abierto”, en el intento de llegar a las cosas mismas, “en vez de eso debería explorar su propiedad, una isla bien delimitada” al pensamiento mismo, destinado a ver sombras nada mas, un “atrevisamiento” poco aventurero.

La razón podrá prevalecer “si reconoce lo ajeno, lo otro, es decir, la naturaleza y la historia”; sólo cuando se abra al mundo completo de la experiencia podrá ampliar en verdad sus horizontes.

“El futuro será de un universalismo que no imponga” a todos una homologación global y arbitraria. “Un universalismo posmoderno no eliminará las particularidades religiosas, sociales y políticas, sino que las reconocerá. Será una comunidad de diferentes” que se “basa en un auténtico reconocimiento”, que busca consensos y garantiza que la discrepancia se articule sin Siberias ni Gulags. Donde no se haga depender el reconocimiento de la dignidad humana, es decir de la cualidad de prójimo, a la pertenencia de un grupo determinado.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

“A diferencia del universalismo de la modernidad, un universalismo posmoderno va a ser un universalismo de la diversidad reconciliada, en la que cada uno está dispuesto a abrirse a la influencia del otro y a aprender el uno del otro”.²¹⁰

Para esa importante tarea los demócratas cristianos podemos atrevernos a pensar y hacer desde una identidad con apertura.

²¹⁰ Spaemann, *El fin de la modernidad*, 2006.

BIBLIOGRAFÍA USADA DE ROBERT SPAEMANN

- Spaemann, R. (2003). *Límites acerca de la dimensión ética del actuar*. Pamplona, España: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Spaemann, R. (2007). *Ética, política y cristianismo*. Madrid: Palabra.
- Spaemann, R. (2006). El fin de la modernidad. En R. Alvira, & K. Spang, *Humaidades para el siglo XXI*. Pamplona: EUNSA.
- Spaemann, R. (2002). Moral y Violencia. En O. I. Höffe, *Panorama de Filosofía Política, Contribuciones Alemanas*. Bonn: Konrad Adenauer Stiftung.
- Spaemann, R. (2001). Peligros que entrafia la razón de nadie. En J. A. Aldunate, *Crónica de las ideas, En busca del rumbo perdido*. Madrid, España: Encuentro.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Alvira, Rafael. *La razón de ser hombre : ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid: Rialp, 1998.
- Aparisi, Ángela, ed. *Ciudadanía y persona en la era de la globalización*. Granada: Comares, 2007
- Arendt, Hannah. *La Promesa de la Política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Ballesteros, Jesús. *Posmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Bauman, Zigmunt. *La Globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Pidos, 1998.
- Giussani, Luigi. *El sentido religioso y el hombre moderno*. Madrid: Encuentro, 2005.
- Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. New york: Routledge, 2002.
- Kaldor, Mary. *La Sociedad Civil Global*. Barcelona: TusQuets, 2005.
- Llano, Alejandro. *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid: Espas-Calpe, 1981.

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

- . *La empresa ante la nueva complejidad*. Pamplona: Cuadernos de Empresa y Humanismo, 1989.
- . *Ciencia y cultura al servicio del hombre : diálogos entre intelectuales*. Madrid: Dosat, 1982.
- . *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999.
- . *El futuro de la libertad*. Pamplona: EUNSA, 1985.
- . *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1984.
- . *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 1999.
- . *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *Ética y Política*. Granada: Nuevo Inicio, 2008.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*. Navarra: Instituto de Empresa y Humanismo, s.f.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratrustra*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Nubiola, Jaime. *El Taller de la Filosofía*. Madrid, España: EUNSA.
- Polo, Leonardo. *Presente y Futuro del Hombre*. Madrid: RIALP, 1993.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns, La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.

ELEMENTOS COMUNITARIOS DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL CHILENO

JOAQUÍN WALKER MARTÍNEZ

ABOGADO DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE.

EX PRESIDENTE DE LA FEDERACIÓN DE ESTUDIANTES DE LA UC.

COORDINADOR DE ASESORÍA LEGISLATIVA DEL CENTRO DEMOCRACIA Y COMUNIDAD.

1.- RESUMEN

El presente documento rescata elementos comunitarios del movimiento estudiantil en Chile, identificándolos en algunas de sus demandas, su motivación y su organización. Resalta como virtudes comunitarias: el (1) sentido de pertenencia que genera en los estudiantes, (2) que sea un movimiento valórico, (3) solidario, (4) de carácter no personalista, (5) que ha politizado la sociedad (6) y ha hecho nacer sueños y esperanzas en la ciudadanía. Por último, plantea ciertos peligros a los que se expone, como el mesianismo, la falta de representación, la sobreatribución de representatividad y la posibilidad de prescindir la comunidad ante un Estado-proveedor.

2.- INTRODUCCIÓN

Chile cambió. Estas dos palabras vienen resonando hace más de dos años en nuestro país. El verbo está en pretérito perfecto simple: es un hecho ya consumado. Chile cambió. Las dos palabras también han sido utilizadas por la futura Presidenta de Chile, quien ha señalado que, ante un Chile cambiado, se requieren también cambios políticos, sociales y económicos (Nueva Constitución, Educación Gratuita y Reforma Tributaria), pues la sociedad ya no quiere lo mismo, ya no pide lo mismo, ya no es la misma. ¿Y qué pasó desde que la ex Presidenta dejó su cargo hasta que hizo pública su nueva postulación a La Moneda? ¿Qué fue lo que cambió de Chile?.

Chile es distinto desde el 2011, por la irrupción de los movimientos sociales, y especialmente, gracias al movimiento estudiantil.

Si bien el proceso de cambio comenzó gestándose desde antes, teniendo como hito fundamental las movilizaciones estudiantiles del 2006, el 2011 (1) se expresó de manera constante y transversal un descontento hondo sobre el sistema educativo nacional; (2) se superó la mera demanda corporativa y el solo rechazo a “la educación de Pinochet”, proponiéndose una alternativa diferente: la educación como un derecho social; y (3) surgió una mayor confianza en el diálogo democrático y en la política como espacio para resolver los principales asuntos del país, brotando sueños y esperanza en la comunidad país.

Unas de las fortalezas del movimiento estudiantil han sido sus elementos comunitarios, que desarrollaremos a continuación, los cuales le han permitido conseguir apoyo ciudadano y sostenerse en el tiempo. Hoy existe el desafío de concretar las demandas impulsadas por el movimiento estudiantil y de mantener el espíritu comunitario en el futuro, permeándolo a otras estructuras de la sociedad.

Antes de desarrollar los puntos introducidos, agradezco los valiosos aportes que han dado esta ponencia cuatro importantes ex dirigentes estudiantiles: Manuel Gallardo, ex Presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Magallanes (2011), Ignacio Saffrío, ex Secretario General de la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica (FEUC) (2010), Claudio Castro, ex Presidente de la FEUC (2006), y a Sebastián Vielmas, ex Secretario General de la FEUC (2011). Este último hace una investigación importante sobre el movimiento estudiantil, que brinda conceptos valiosos que serán señalados a continuación²¹¹.

3.- ¿QUÉ ES UN MOVIMIENTO ESTUDIANTIL?

Movimiento estudiantil, de acuerdo a la definición del chileno Orlando Albornoz, dada en los años '60 durante el proceso de reforma universitaria, “*se refiere a la cuestión política de los estudiantes, en la forma de un movimiento social. Acoge el conjunto de actitudes, ideas y acciones políticas mantenidas por los estudiantes...*”. Por su parte, Vielmas define movimiento social, basándose en la perspectiva de Sidney Tarrow, como un “*conjunto de manifestaciones políticas ‘conflictivas’ que se basan en redes sociales densas y efectivas, con marcos de acción aceptados culturalmente –al menos por un sector importante*

²¹¹ La investigación es “*Esta semana es clave: El rol de la Federación de Estudiantes de la Pontificia Universidad Católica de Chile (FEUC) en la convocatoria a movilización y paro nacional del 12 de mayo de 2011*” (2013), confeccionado en el seminario de investigación “Historia Oral y Memoria: una aproximación a la historia del tiempo presente”, de la profesora Nancy Nicholls.

de la sociedad– y que pueden mantener estas manifestaciones políticas incluso en interacción con opositores poderosos. Según Tarrow solo en el caso que estas manifestaciones políticas conflictivas se sustenten en el tiempo, estamos en presencia de un movimiento social. Es decir, una marcha en sí misma no es un movimiento social, pero sí lo es una serie de marchas con un discurso público y una serie de conexiones sociales”.

El movimiento estudiantil chileno se ajusta a esta definición por promover ideas políticas, organizarse a través de instituciones perdurables en el tiempo (como centros, federaciones y confederaciones de estudiantes), vinculadas entre sí, que son reconocidas por sus casas de estudios, por la ley y por gran parte de la sociedad. Trascienden la contingencia esporádica a través de estructuras sólidas y actividades permanentes.

4.- EVOLUCIÓN DE LAS DEMANDAS DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN CHILE

El año 2006, la llamada revolución pingüina no comenzó trabajando por una revolución; las primeras demandas eran de corto plazo, ante problemas como la demora en la entrega del pase escolar del transporte público, el alto costo de la Prueba de Selección Universitaria y la mala infraestructura de los liceos públicos²¹². Luego, evolucionó a otras demandas como la desmunicipalización escolar. El 2011 ocurrió lo mismo: si bien habían demandas estructurales desde el comienzo, las primeras movilizaciones se asociaban a temas como la mejora de las becas de alimentación de la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas (JUNAEB). Luego, las demandas que se posicionaron fueron el fin al endeudamiento como principal ayuda del Estado para poder estudiar en la Educación Superior -algo que afecta diaria y directamente la vida de las familias-, para terminar en banderas que siguen alzadas hasta hoy: el fin al lucro, fortalecimiento de la educación pública y gratuidad de la educación. Es interesante ver la evolución de las demandas: de netamente materiales y contingentes a morales y políticas.

El problema del endeudamiento fue lo que mayor interés generó en un comienzo y logró masificar las movilizaciones, pues lograba llegar a la dura realidad de miles de familias: las que comenzaban a endeudarse y las que ya lo estaban, quienes asumen una enorme deuda por un “cartón” que no cumple la

²¹² Sofía Donoso (2013), *Dynamics of Change in Chile: Explaining the Emergence of the 2006 Pingüino Movement*. Journal of Latin American Studies, 45, pág. 10.

promesa de movilidad social ni de formación integral que debieran brindar las casas de estudio. Así, teniendo la atención de la sociedad, al evidenciar un problema concreto, lograron posicionarse otras banderas: una de ellas, de carácter político-ideológico y también moral: el fin al lucro. El movimiento estudiantil muestra que las Instituciones de Educación Superior (IES) no sólo no están cumpliendo la ley (en el caso de las universidades, para quienes está prohibido tener fines de lucro), o que el fin de lucro es perjudicial para el proyecto educativo (y que por eso sistemas educativos más avanzados del mundo no lucran), sino que también enjuicia la (in)moralidad de una actividad naturalizada y sabida: el lucro en la educación es moralmente malo. Y es más, logra cambiar el estándar moral en Chile con respecto al lucro, pues hoy como sociedad asociamos una carga negativa -mala moralmente- al lucro en la educación. “Que la juventud es relativista”, “que vivimos en una sociedad sin valores”, dicen algunos: El movimiento estudiantil nos muestra lo contrario. El movimiento estudiantil se mueve también por principios éticos y nos exige como sociedad adecuarnos a ellos, exigiendo que se cumpla la ley (en el caso de las universidades) y que también se cambie, para crear y hacer más exigentes los parámetros en la materia.

Tras esta consigna moral (que también es ideológica, por supuesto), se instalan propuestas políticas que invitan a cambiar el modelo educativo del país: el fortalecimiento de la educación pública y gratuidad de la educación. Se quiere romper así con el concepto de educación como “bien de consumo” (como la catalogó el Presidente Piñera en julio del 2011), para pasar a la educación como derecho social, asegurado por el Estado. Para ello también se promueve un cambio político estructural y un cambio económico, más allá de lo educacional, aunque vinculado a ello: una nueva Constitución Política de la República (CPR) que permita cambiar el estándar de derecho a la educación y con ello el rol del Estado, y una reforma tributaria que permita financiar los cambios, asumiendo que estas transformaciones son necesarias para construir un nuevo sistema educativo. Estos dos temas (nueva CPR y reforma tributaria) surgen en la medida que el sistema político y el modelo económico se encuentran limitados para canalizar las demandas.

Así, resumiendo las etapas de las demandas del movimiento estudiantil, vemos que se pasa de lo inmediato (JUNAEB) y material (endeudamiento) a lo moral (lucro), para luego ir a lo político-educacional (fortalecimiento educación pública y gratuidad) y finalmente a lo político en general vinculado a lo educacional (nueva Constitución y reforma tributaria). Hoy perduran todas las demandas a largo plazo.

5.- MOVIMIENTO ESTUDIANTIL CHILENO COMO ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL TIENE VIRTUDES IMPORTANTES EN CUANTO ORGANIZACIÓN COMUNITARIA.

1.- La primera de ellas es que en la sociedad, y específicamente en los jóvenes, ha generado sentido de pertenencia e identidad colectiva. Una pertenencia e identidad que va más allá de la comunidad educativa; es una comunidad social amplia, en la que se comparten valores, principios y sueños. Hay una vinculación no sólo con el compañero que estudia al lado, sino también con el de la sala de al lado, con el de otra universidad o liceo, e incluso con el que estudia al otro lado de Chile ¡Esto es particularmente relevante en una sociedad que exalta netamente al individuo! En una sociedad en que nos cuesta reconocernos más allá del yo, ser estudiante y ser parte del movimiento estudiantil, genera la sensación de pertenecer a algo más grande. Así, vivimos más cerca de la certera expresión de Pablo Neruda, cuando decía “contigo no termino en mí mismo”, aludiendo a su partido político, su comunidad. Con el movimiento estudiantil, mi comunidad, no termino en mí mismo.

Esto es un hito político de fundamental importancia, tras varias generaciones despolitizadas y sin identidades colectivas. Sin embargo, hay que atender que esta identidad no se proyectará al futuro como tal: nadie puede permanecer en el movimiento estudiantil para siempre.

Sobre la base de esta pertenencia, es más sólida la acción como colectivo, como asociación, como comunidad.

2.- El sentido de pertenencia e identidad recién mencionado, tiene como aglutinador la promoción de valores. Esta sería la segunda virtud del movimiento estudiantil como organización comunitaria.

La ausencia de valores tiende a la tecnificación de los problemas y merma considerablemente la posibilidad de dar soluciones que convoquen y hagan sentido. Lo dice muy bien Michael Sandel, *“hay una evidente frustración en todas las democracias del mundo. Con los partidos políticos y las alternativas que ofrecen. Hay frustración con los términos tecnocráticos del discurso público, porque nadie los encuentra inspiradores. (...) Donde quiera que voy encuentro un apetito feroz por un debate público. (...) La gente quiere cambios, que salgan a colación cuestiones más grandes. Hablar sobre jus-*

*ticia, bien común, qué significa ser ciudadanos. (...) La gente quiere que la vida pública incluya grandes preguntas y valores. Hay una sensación de vacío y de soledad.*²¹³.

Benedicto XVI hace referencia a este problema en *Caritas in Veritate*: “El desarrollo de los pueblos es considerado con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva, como una cuestión exclusivamente técnica.” Continúa diciendo: “el proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica”. Y que “Esta (...) mentalidad tecnicista (...) hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo”²¹⁴.

El movimiento estudiantil rompe con los tecnicismos, rescata las ideologías y sostiene una propuesta marcadamente valórica (como mencionamos al referirnos al lucro, por ejemplo). Apela a nociones de justicia, libertad e igualdad que la técnica por sí sola no es capaz de dar. Así, rompe los marcos de la acción política que había sido cosificada durante décadas.

3.- En tercer lugar, el movimiento estudiantil, en cuanto a organización comunitaria, tiene la virtud de tender a la solidaridad. Digo “tender a” porque es difícil vivir plenamente la solidaridad. Antes de explicar las razones, permítanme definir qué es realmente la solidaridad²¹⁵, palabra manoseada y desvirtuada, que se asocia poco a su origen verdadero. Generalmente se le vincula a caridad, entendida como limosna. Esta es otra tergiversación del uso del lenguaje debido a la mala práctica que le damos a la palabra caridad, pues su significado es amor. El jesuita Rodrigo Poblete, en su publicación “La solidaridad. Pensamiento teológico-social de San Alberto Hurtado”, da cuenta del origen de esta expresión y de su fuerza: “En la raíz etimológica de la palabra ‘solidaridad’ hay dos universos significativos: el de la construcción (algo que está construido compactamente, sólidamente) y el de la jurisprudencia [el Derecho] (obligaciones contraídas ‘in solidum’: mancomunadamente). Del primer universo significativo quedará la lógica orgánica en el concepto de solidaridad: la unidad de un todo en el que las partes están sólidamente trabadas. Del segundo universo significa-

²¹³ Michael Sandel, en entrevista dada a El Mundo, publicada en diciembre de 2013: <http://www.elmundo.es/opinion/2013/12/27/52bdd8ce268e3efd0b8b4570.html>

²¹⁴ Benedicto XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, Capítulo Sexto: El desarrollo de los pueblos y la técnica.

²¹⁵ Esta característica es también desarrollada en *Chile, hacia una ciudadanía activa y humanizante*, en referencia a que un pilar en el que debiera sostenerse una ciudadanía organizada es el de la solidaridad. Ver *Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano* (2014), pp 129-139.

tivo quedará la exigencia de ‘compartir’ el destino entre distintas personas²¹⁶. Así, una organización solidaria, es, por una parte, una organización unida –vinculada–; y, por otra, es aquella que se hace responsable –que se obliga– por el otro; jurídicamente, responde por las deudas del otro.

Así, gran parte de quienes componen el movimiento estudiantil no están dando una pelea por ellos mismos, sino que se están haciendo responsables de los que están al lado y también de las generaciones futuras. Es una lucha por los que vienen.

4.- En cuarto lugar, el movimiento estudiantil, en cuanto a organización comunitaria, tiene la gracia de no ser personalista. Algunos dirán que sí lo es, que el movimiento se sostenía únicamente en los carismas de Camila Vallejos, Giorgio Jackson o Camilo Ballesteros. Pero eso sería ofender a cientos de miles de personas que constituían el movimiento estudiantil, y que trabajan silenciosamente por la causa que sostiene al colectivo, ya sea marchando, hablando en sus casas y en espacios públicos, recorriendo recintos educacionales, organizando actos, etc. Claro que ayudaron las personalidades de estos líderes, pero ellos sólo interpretaron –de la mejor manera posible– un sentir que los trasciende. Por eso es que las demandas del movimiento estudiantil, durante el 2011, alcanzaron un 89% de aprobación ciudadana, según la encuesta CERC²¹⁷.

Por otro lado, el movimiento estudiantil tiene no se agota en sus liderazgos, que por definición son coyunturales, ya que rotan anualmente, por regla general. Además, agrupa a muchas fuerzas políticas, culturales y sociales distintas. Todo ello disminuye la probabilidad de que los líderes se conviertan en caudillos.

5.- En quinto lugar, otro rasgo del movimiento estudiantil como organización comunitaria, es que ha tendido a politizar la sociedad²¹⁸, es decir, a dar orientación o contenido político a acciones, pensamientos, etc., que, corrientemente, no lo tienen. Ha contribuido así a que como sociedad nos preocupemos más de los asuntos de la polis, de la ciudad.

El movimiento estudiantil ha logrado mostrar las dolorosas heridas que nos marcan como país, sin quedarse en la mera demanda corporativa, y ha exigido transformaciones estructurales, las cuales pasan por decisiones políticas. Así, se han politizado los problemas y se ha aterrizado una política que siempre ha debido ser terrenal. Dentro de los hogares, en los pasillos de colegios y de insti-

²¹⁶ Rodrigo Poblete sj (2007), *La solidaridad. Pensamiento teológico-social de San Alberto Hurtado*, en Cuadernos de Espiritualidad N° 164, Centro de Espiritualidad Ignaciana.

²¹⁷ Encuesta Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, agosto-septiembre 2011.

²¹⁸ También desarrollado en *Chile, hacia una ciudadanía activa y humanizante*, Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano (2014).

tuciones de educación superior, así como en la prensa se ha comenzado a hablar más de asuntos políticos, aunque no siempre se esté consciente de ello. Se contribuye de esta manera a combatir una cultura gremialista que está arraigada en Chile, que ha sido impuesta desde la dictadura y que está plasmada en nuestra Constitución Política de la República (CPR), en la cual se vela meramente por los intereses específicos de una agrupación determinada.

Tanto así que la misma CPR explicita la prohibición de lo político partidista en dos áreas claves para el surgimiento de lo político y sus liderazgos: en las escuelas o colegios (al regular la libertad de enseñanza, art. 19 N° 11, inciso 3°) y en los sindicatos (al regular la libertad sindical, art. 19 N° 19, inciso 3°). En ellos establece la prohibición de la realización de actividades de este tipo.

Lo anterior se agrava si consideramos los artículos 56 e), 67 e) y 75 e) del Decreto con Fuerza de Ley del 2010 del Ministerio de Educación (que refunda la Ley General de Educación y la Ley Orgánica de Enseñanza), que señala lo siguiente al referirse a los estatutos de las universidades, institutos profesionales y centros de formación técnica: “La forma de gobierno de la nueva entidad deberá excluir la participación con derecho a voto de los alumnos y de los funcionarios administrativos tanto en los órganos encargados de la gestión o dirección de ella, como en la elección de las autoridades unipersonales o colegiadas”.

En definitiva, nuestro ordenamiento jurídico le teme a la politización y desincentiva la participación comunitaria en la toma de decisiones. Por ello es particularmente loable la batalla por politizar que ha ganado el movimiento estudiantil, y por lo mismo es especialmente relevante romper con los amarres mencionados.

6.- En sexto lugar, una de las virtudes del movimiento estudiantil como organización comunitaria, es que ha colaborado a que en la sociedad surja mayor confianza en el diálogo democrático y en la política como espacio para resolver los principales asuntos del país. Ello ha hecho que nazcan sueños y esperanza de un mejor país. Se corrió el marco para pensar Chile. Ya no asumimos como obvio el sistema educacional que tenemos. Ya no pensamos que las reformas pasan por simplemente inyectar recursos o fiscalizar más: podemos atrevernos a pensar más allá de lo que nos han dicho que es lo posible o lo permitido. Y para plasmar esos sueños, requerimos de la acción colectiva y la política.

El 2011 tuve la oportunidad de acompañar a dirigentes estudiantiles en las movilizaciones y escuchar cómo distintas personas de distintas edades se les acercaban con emoción y les agradecían: “Gracias por recordarnos que no tenemos que aguantar este sistema de educación injusto; gracias por recordarnos

que es posible soñar un mejor país; gracias por devolvernos la esperanza”²¹⁹. Esta quizás es la mayor virtud del movimiento estudiantil.

La capacidad de soñar no quedó en el plano de las ideas. Hoy, la Presidenta electa de la República, Michelle Bachelet, dando un enorme salto de lo que fue su primer programa de Gobierno el 2005 (para su primer periodo), recogió las demandas planteadas y se atrevió a proponer, al menos, un sistema de educación sin el (segregador) financiamiento compartido, sin (la injusta) selección, sin (el perjudicial) lucro y que tienda a la (integradora) gratuidad universal. Esto es una respuesta clara y concreta a la esperanza sembrada por el movimiento estudiantil en la sociedad. Una muestra clara que Chile cambió. ¿Alguien cree que se hubiese propuesto esto mismo sin el rol del movimiento estudiantil? La misma Presidenta electa señala en su discurso del 15 de diciembre tras el triunfo electoral de la Nueva Mayoría: “¡Chile: ahora, por fin, es el momento!” Y nombra distintos elementos que hacen posible el momento: “Tenemos las mayorías parlamentarias y en los consejos regionales. Tenemos las condiciones políticas, sociales y económicas. Tenemos la voluntad y tenemos la unidad”. Pero lo primero que señala es “Tenemos la fuerza ciudadana”²²⁰. Pues ha sido la fuerza ciudadana la que ha movido el eje de la discusión. Y esto es un triunfo del movimiento estudiantil, un triunfo del que todos los que han colaborado debieran sentirse orgullosos. Y con orgullo de lo logrado, debiera también alentar a los estudiantes a presionar para que lo prometido se cumpla.

6.- DÉFICITS COMUNITARIOS

Pero no todo es buena noticia en el movimiento estudiantil. Hay también dinámicas internas perjudiciales y peligros a los que se enfrenta. Aquí los concebimos como déficits comunitarios.

1. El primer peligro que tiene el movimiento estudiantil es caer en el mesianismo, el cual suele ir de la mano del puritanismo (no querer ensuciarse con otros) y del fariseísmo (hipocresía). “Yo soy bueno, ellos son malos”, es la consigna.

Cuántas veces hemos escuchado, especialmente quienes participamos activamente en política estudiantil, “no hay que conversar ni negociar con los políticos”, “no perdamos el tiempo con los sucios, corruptos y vendidos políti-

²¹⁹ Ídem.

²²⁰ Discurso de Michelle Bachelet, tras triunfo electoral en segunda vuelta, 15 de diciembre de 2013, Santiago.

cos”, “mejor acumular poder popular para hacer la revolución”, “no hay que transar”, “avanzar sin transar”. Lo primero que genera esto –aparte de irritar a quienes creemos en la política como la mejor herramienta de construcción estructural de la sociedad– es la imposibilidad de avanzar: si no se transa, difícilmente se avanza. Cierra el diálogo, pues se anula al otro, arrogándose una superioridad moral que lesiona el espíritu igualitario de la democracia.

El mesianismo, que en este caso suele ser generacional, daña la convivencia de la comunidad política, sobre todo por su tendencia fratricida: primero somos todos, luego algunos, después unos pocos, y se va a excluyendo a otros actores relevantes a quienes vetamos injustamente.

2. Un segundo peligro al que se expone el movimiento estudiantil, es que sus dirigentes desvirtúen el rol de representantes estudiantiles, ya sea porque se representan a sí mismos o porque representan exclusivamente los intereses de su partido o movimiento político. En cuanto a lo segundo, esto no significa que el camino sea desvincular a los partidos políticos de las organizaciones estudiantiles. Por el contrario, me parece importante la politización de los cuerpos intermedios y la injerencia y relación de los partidos políticos en ellos. Pero esto no es sinónimo de querer promover la cooptación de partidos sobre dirigentes o sectores del movimiento estudiantil.

Un gravísimo problema de muchos dirigentes estudiantiles militantes de partidos políticos (especialmente de la Concertación), es que por querer ser fieles a sus partidos, terminan traicionando los principios que inspiran su partido, por una parte, y no velan por los intereses de la agrupación estudiantil que representan, por otra.

A los militantes a quienes nos referimos -y especialmente para los militantes demócratacristianos-, bien nos llega la distinción que hace don Jaime Castillo Velasco sobre la diversidad de niveles de acción, al referirse a la característica de vanguardia en distintos planos relacionados al PDC, en su escrito “Esencia y misión del Partido Demócrata Cristiano”. El primero de los niveles de acción se refiere al de perfil político supremo del partido, el segundo al Parlamento y el tercero a *“todas esas instituciones que representan la consecución de objetivos limitados pero comunes. Así, por ejemplo, las asociaciones sindicales, estudiantiles, culturales, etc. En este plano, la independencia está aún más limitada: la presencia de los colaboradores obedece justamente a que su voluntad esencial es servir los fines de la entidad, no los suyos propios. En consecuencia, se debe poner todo el esfuerzo en la unidad para la acción convenida, no en la discrepancia para hacer triunfar los móviles del partido”*. Y Castillo Velasco va incluso más

*allá: “Si alguien lleva ideas partidistas a la central sindical o a la organización estudiantil falsea la labor correspondiente”*²²¹.

Un ejemplo de estos conflictos entre lo que busca el partido y lo que busca el estamento estudiantil del partido, lo podemos ver para las primeras elecciones democráticas de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH) después del golpe de Estado, para la mesa de 1984, que finalmente presidió el demócrata cristiano Yerko Ljubetic. Tras la disolución de la Federación de Centros de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECECH)²²², “las alianzas políticas [en la Universidad de Chile] habían decantado tempranamente, y parecía asunto de sentido común que los grupos de oposición al régimen militar y al sistema de rectores delegados presentarían una lista conjunta²²³. Por otro lado, “la DCU [Democracia Cristiana Universitaria] había aprobado con bastante antelación y publicidad una alianza política amplia del conjunto de la oposición, con exclusión sólo del MIR, y ésta se traduciría además en la presentación de una lista conjunta que alcanzaba hasta el Partido Comunista, sin determinación preestablecida de los cargos a disputar”²²⁴. Sin embargo, a la directiva del Partido Demócrata Cristiano (PDC) no le parecía la idea de que sus militantes estén en una alianza con los comunistas. Ante esta situación, la DCU decidió votar para resolver el conflicto con el PDC, y con “una mayoría aplastante aprobó la posición encabezada (...) en orden a participar en las elecciones en una lista conjunta de la oposición, cualquiera que fuera la resolución del partido”²²⁵. Tras largas discusiones, a la directiva del PDC no le quedó otra alternativa que ceder ante la imposibilidad de convencer a los jóvenes. Una de las expresiones que evidenciaban el conflicto, específicamente en cuanto a verse la DCU sometida ante la decisión de un grupo ajeno a la realidad universitaria, fue la esbozada vehementemente por el Presidente del Centro de Estudiantes de Derecho, Carlos Saffirio: “¡Entre la moral y el partido, yo me quedo con la moral!”²²⁶. Ese tipo de afirmaciones hacen falta en este plano.

²²¹ Jaime Castillo Velasco, Esencia y misión del Partido Demócrata Cristiano.

²²² La FECECH era la organización estudiantil oficial de la Universidad de Chile durante gran parte de la dictadura militar, entre 1978 y 1981. Se constituyó en reemplazo de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH), clausurada con posterioridad al golpe de estado del 11 de septiembre de 1973. Su institucionalidad funcionaba por medio de los centros de alumnos oficiales o autorizados por los decanos, sin elecciones directas y controladas por la rectoría de la Universidad de Chile.

²²³ Pablo Toro, José Isla, José y Diego García (2005). Los Jóvenes traen buenas noticias. El reformismo en la Fecech. Anales de la Universidad de Chile, VI serie: N° 17.

²²⁴ Ídem.

²²⁵ Ídem.

²²⁶ Ídem.

3. Un tercer peligro al que se expone el movimiento estudiantil, es el atribuirse de manera impropia y antidemocrática la representatividad²²⁷ (local, regional o nacional, según el caso) de otros. Muchos vociferan haciéndose llamar el pueblo. Lo son. Pero no son todo el pueblo. Y reprochan a quienes fueron elegidos en urna cerrada, abierta y libre. Es cierto, en una democracia imperfecta (con un sistema binominal único en el mundo), pero esa comparación tampoco da derecho a creer que es el movimiento social el que representa verdaderamente a la localidad, región o país.

4. Un cuarto y último peligro –en el que además podría jugarse el sentido profundo de las características comunitarias del movimiento– se podría presentar en el momento en que las demandas actuales sean satisfechas. El movimiento estudiantil, a diferencia, por ejemplo, de lo que ha pasado con las sociedades nórdicas –donde la socialdemocracia se ha manifestado en su mayor esplendor–, debe ser capaz de mantener la capacidad de actuar en unidad, no conformándose con una relación individual entre los estudiantes-ciudadanos y el Estado-proveedor, lo que constituiría una garantía segura de fracaso en el mediano plazo.

Un verdadero movimiento comunitario será capaz de comprender que lo central de su acción no está (solamente) en la satisfacción material de sus demandas, sino que especialmente en la transformación cultural de la sociedad. Desde esa perspectiva, la responsabilidad ya no radica exclusivamente en los dirigentes actuales del movimiento, que se renuevan anualmente, sino también en aquellos miles que han sido protagonistas desde sus distintos espacios, que al “egresar” de su etapa de estudiante-activista, se matriculan como ciudadanos miembros activos de una sociedad, con la difícil tarea de no renunciar, como es muy factible que pase, a las banderas de lucha más profundas que defendieron durante su etapa estudiantil.

7.- CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos podido observar, el movimiento estudiantil ha sido una buena noticia para el país, e incluso para otros países, que han seguido el ejemplo organizacional y épico de los estudiantes chilenos.

Hemos visto un movimiento estudiantil con déficits, expuesto a peligros que inevitablemente le afectan. Pero sobre todo hemos podido apreciar un movi-

²²⁷ También desarrollado en *Chile, hacia una ciudadanía activa y humanizante*, Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano (2014).

miento estudiantil comunitario que ha generado sentido de pertenencia en miles de jóvenes, basado en valores comunes; un movimiento solidario, no personalista, que ha politizado sanamente la sociedad y que, por sobre todo, ha hecho nacer sueños y esperanzas en la sociedad; sueños de un Chile más justo, igualitario y fraterno.

El movimiento estudiantil nos ha hecho despertar del viraje que hemos hecho de una economía de mercado a una sociedad de mercado. Sandel la define: “*Una sociedad de mercado es un lugar en el que todo está en venta. Es una forma de vida en la que las relaciones de mercado dominan nuestra existencia*”²²⁸. La sociedad de mercado se ha extendido a áreas como la Educación y la Salud. Pero lo que es más grave, se ha extendido en nuestras relaciones humanas: en mi relación con los otros espero un beneficio personal, una utilidad individual.

En la medida que las demandas estudiantiles avancen y que el Estado provea aquello que anhelamos, existe el riesgo de también mercantilizar la relación persona-Estado y olvidar la comunidad.

El movimiento estudiantil nos ha ayudado a denunciar la mercantilización de la educación y ha demandado la gratuidad de la educación. Nosotros, humanista-cristianos, nos hemos sumado a la denuncia y hemos contribuido a la transformación cultural del país. Pero nuestro aporte identitario puede llegar más lejos: contribuir a evitar la mercantilización en nuestras relaciones humanas y la de nosotros con el Estado, para vivir en la gratuidad más trascendental: aquella que se logra en la lógica del don, como expresión de la fraternidad, en la entrega desinteresada y constante por otros.

²²⁸ Michael Sandel, El Mundo (2013).



EL POTENCIAMIENTO DE LAS COMUNIDADES: “LAS COOPERATIVAS”

IGNACIO CIENFUEGOS SPIKIN.

ADMINISTRADOR PUBLICO, UNIVERSIDAD DE CHILE.

MAGISTER EN GESTIÓN Y POLÍTICAS PUBLICAS, UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

PHD EN GESTIÓN Y GOBIERNO, TWENTE UNIVERSITEIT, HOLANDA.

1.- RESUMEN

El objetivo de este artículo es, en primer término, destacar la sintonía ética entre el humanismo cristiano y las cooperativas, en función de una economía más solidaria e integral. Considerando luego una dimensión práctica, revisamos cierta evidencia sobre la contribución de las cooperativas en la generación de empleo e innovación. Abogamos finalmente, por el desarrollo de investigaciones como las referidas en este documento para el caso chileno, las que nos permitirían identificar patrones, barreras y posibles condiciones para el desarrollo de las empresas cooperativas en nuestro país.

2.- LA ECONOMÍA SOCIAL Y EL HUMANISMO CRISTIANO, ¿COINCIDENCIA VALÓRICA?

Aun cuando la economía social ha concitado gran interés tanto por parte de Gobiernos y Academia, es difícil identificar una manera simple y directa para definirla. Mencionado por Defourny (2004), la economía social es asociada generalmente a lo que se conoce como “tercer sector” y puede ser distinguida como el espacio económico entre el sector privado con fines de lucro y el sector público, donde actividades con objetivos sociales son llevadas a cabo. En ese sentido, la economía social se refiere a todas esas actividades económicas que no pertenecen ni al sector privado con fines de lucro, ni al sector público y que operan bajo un rango variado de formas legales y organizacionales (Cace et al., 2011). Pese a todo, la estructura, experiencia y tradición histórica de esas actividades socio-económicas diferirían enormemente según el país. Mientras que en Estados Unidos el tercer sector se refiere a organizaciones de caridad, orga-

nizaciones sin fines de lucro, asociaciones y fundaciones, en Europa el paraguas del tercer sector incluye a las organizaciones cooperativas y mutuales. Según Cace (et al. 2011), la economía social es considerada como parte del proceso de innovación social. De acuerdo a la Comisión Europea (2005), la innovación social a nivel local tiene dos dimensiones esenciales: innovación institucional (innovación en relaciones sociales, innovaciones en la gobernanza) e innovación con significado en la economía social (respondiendo a las necesidades de la comunidad local).

El humanismo cristiano, por otra parte, profesaría el desarrollo material y cultural de las personas sin olvidar que ellas viven en múltiples comunidades que deben esforzarse para consolidar sus derechos (Landeró, 2007). En este sentido, el humanismo cristiano no solo procuraría el respeto de las organizaciones de la sociedad civil y comunidades intermedias, sino que pretendería que el desarrollo esté al servicio de las personas a través de valores como la solidaridad y la cooperación. En este sentido, la doctrina humanista cristiana referida al desarrollo económico y social tendría una fuerte dimensión ética, donde a las organizaciones que están entre el Estado y el mercado tendrían un rol preferencial. Es así como las organizaciones de la economía social representarían a ojos del pensamiento humanista cristiano, espacios para la expresión de ayuda mutua, el emprendimiento y el desarrollo de capital social. Estas aspiraciones valóricas, compartidas por la doctrina humanista cristiana y las organizaciones del tercer sector, tendrían hoy aun mayor vigencia. Lo anterior debido a la incapacidad del mercado por sí solo- o su concepción ultra liberal- de responder a las aspiraciones más básicas del ser humano, las que no se reducirían a la mera abundancia de bienes sino a su desarrollo integral (Stiglitz, 2004).

3.- ORGANIZACIONES COOPERATIVAS, PROMESAS Y REALIDAD, EVIDENCIA DE CASOS COMPARADOS.

Las cooperativas son empresas en las cuales sus miembros son también dueños de las mismas. En términos simples, las cooperativas agregarían poder de mercado a personas que por sí mismas lograrían muy poco o nada, proveyendo de formas de integración social y económica (Birchall, 2003).

Las cooperativas, como empresas económicas y organizaciones de ayuda mutua, jugarían un rol significativo en mejorar las condiciones socio económicas de sus miembros y sus comunidades. A través de los años, las empresas cooperativas habrían operado en forma exitosa a nivel local, así como habrían

servido como catalizadores de organización y cohesión social. Con el foco en sus miembros y arraigo en los territorios que ocupan, las cooperativas representarían un modelo de empresa que enfatizaría valores democráticos y respeto por el medio ambiente. Considerando las dificultades que persisten en cuanto al acceso al crédito por parte de segmentos de la población de bajos ingresos, dificultades para acceder a mercados por parte de pequeños agricultores, dificultades en la provisión de servicios básicos en muchos países, así como incremento en la inseguridad alimenticia, crecimiento desigual y rápida degradación ambiental; el modelo de empresa cooperativo ofrecería una alternativa (complemento) interesante de organización empresarial.

Comentado por Smith y Rothbaum (2013), a partir de la última crisis financiera, la mayoría de los países desarrollados han experimentado un incremento en el desempleo, el cual no se ha recuperado significativamente hasta el día de hoy. En los Estados Unidos, esta gran recesión habría resultado en el peor debacle del mercado laboral desde el periodo post guerra (Elsby, Hobijn, and Sahin 2010 en Smith y Rothbaum (2013). Aun cuando en países en desarrollo como el nuestro, el empleo ha tendido a la recuperación, tanto en el mundo desarrollado como en vías de desarrollo los individuos siguen exigiendo fuentes de ingreso estables y de mejor calidad.

Así mismo, tanto en países desarrollados como en desarrollo, la inequidad ha avanzado en términos de ingreso y riqueza. De acuerdo a un estudio de la OECD, la inequidad se incrementó en 17 de 22 países miembros entre 1985 y 2005, incluyendo a los Estados Unidos, Gran Bretaña, Italia, Japón, Canadá, Alemania, Holanda y México (OECD, 2011). Mencionado por Smith y Rothbaum (2013), lo anterior incluiría también el acceso a oportunidades tanto formales como informales de educación y formación. Un hecho trascendental que se vincula con lo anterior, tiene que ver con la innovación, considerada como fundamental en la supervivencia de las empresas, ergo en la creación y mantenimiento de puestos de trabajo y crecimiento económico sostenible.

La pregunta que surge de manera evidente, entonces, es: ¿de qué forma las cooperativas pueden contribuir a los desafíos o problemas socio económicos mencionados? Es decir, más allá de la retórica y los deseables valores que las cooperativas promueven y desde una perspectiva estrictamente funcional, ¿pueden las cooperativas aportar a la creación de puestos de trabajo, así como prevenir la pérdida de los mismos en un contexto de crisis financiera? Por otra parte, ¿pueden las cooperativas responder de forma distinta a los cambios económicos que otro tipo de empresas?. Siguiendo un artículo publicado Smith y Rothbaum (2013) que reporta evidencia esencialmente en el primer mundo, sobre canti-

dad y tipos de empleo creados por cooperativas, así como observaciones sobre cooperativas e innovación, podemos demostrar la contribución, o al menos el potencial de las empresas cooperativas sobre estos desafíos.

A). COOPERATIVAS Y DESEMPLEO

Existiría evidencia entonces sobre el rol que las cooperativas pueden cumplir en la creación y mantenimiento de empleo, especialmente en periodos de crisis. Mencionado por Smith y Rothbaum (2013), a finales de los 70 y comienzos de los 80 las cooperativas experimentaron una tasa más rápida de crecimiento de empleo que la economía en su conjunto. Estrin (1985 en Smith y Rothbaum, 2013) muestra que desde 1976 a 1981 el porcentaje de crecimiento en empleo cooperativo en Francia, Italia, España (grupo Mondragón), el Reino Unido y toda la Comunidad Económica Europea, fue mucho más importante que en la economía en su conjunto. La tabla 1 muestra cuán grande fue la diferencia. En Francia el empleo en cooperativas creció 12,1% vs 1,4% en el conjunto de empresas de la economía. En Italia las figuras fueron 86,2% para el sector cooperativo comparado con un 3,8% para todas las empresas. En España 31 vs -8,1, en el Reino Unido 133% comparado con un -2,0 y en la Comunidad Económica Europea en su conjunto, 76% comparado con un 2,0%.

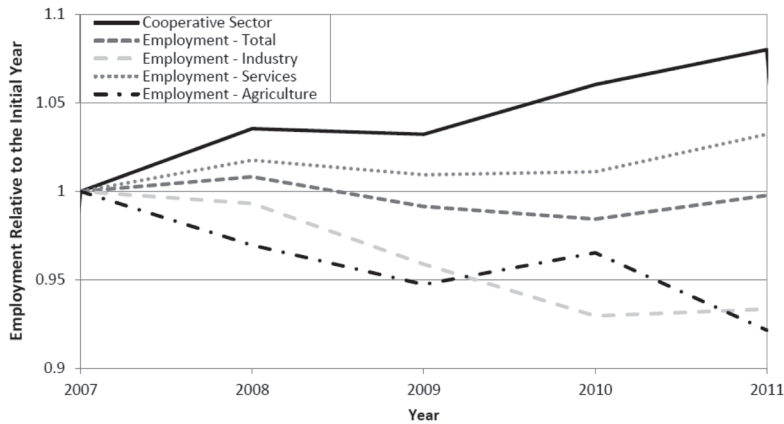
Tabla 1. Cooperativas y creación de empleo 1976-1981
(Smith y Rothbaum, 2013)

Country	Increase in Employment 1976-1981	
	Cooperatives	All Firms
France	12.1%	1.4%
Italy	86.2%	3.8%
Spain (Mondragon)*	31%	-8.1%
UK	133%	-2.0%
EEC	76%	2.0%

La evidencia anterior está en línea con lo que Smith y Rothbaum (2013) descubrieron, al comparar la totalidad del mercado laboral y una variedad de sectores en distintos países desarrollados, como el sector agrícola, industrial y de servicios. La figura 1 por ejemplo, grafica el empleo en Italia desde el año 2007 al 2011 en el sector cooperativo y la economía en su conjunto, desagregado por diferentes servi-

cios. En este sentido, podemos observar como el empleo total, como el empleo en la industria y el sector agrícola, se estancó en dicho periodo. No obstante, el empleo en el sector cooperativo creció 8% entre el 2007 y el 2011 (1,9% por año).

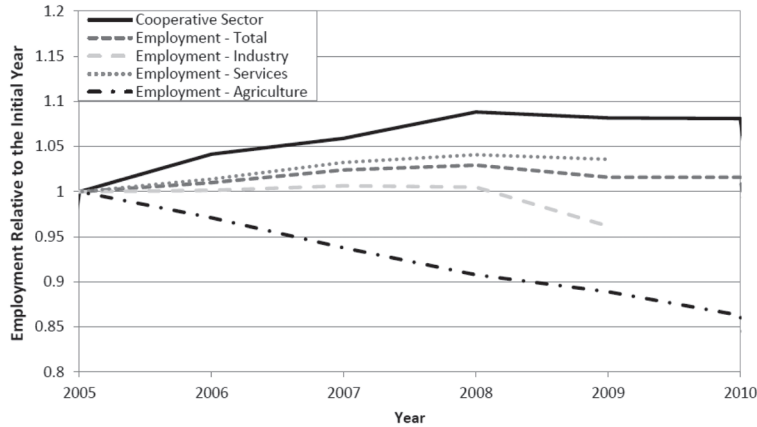
Figura 1. Empleo en Cooperativas, sector y economía, Italia (Smith y Rothbaum, 2013)



Conjuntamente, en un estudio sobre cómo las cooperativas y empresas Italianas responden a los shocks económicos que toma como referencia el periodo 1994-2002, Pencavel, Pistaferri, y Schivardi (2006 en Smith y Rothbaum (2013), encontraron que el empleo cooperativo era menos volátil, sin embargo la remuneración de las cooperativas era más flexible que otro tipo de empresas. Esto último podría indicar que durante periodos de recesión, las cooperativas son menos propensas a despedir trabajadores que las empresas convencionales, pero más proclives a reducir remuneraciones.

En Francia asimismo, el sector cooperativo ha visto mayor crecimiento en empleo que la totalidad del mercado laboral. Como mostramos en la figura 2, desde el 2005 el empleo en el sector cooperativo creció un 8% comparado con un 1,5% en la economía. Perotin por otro lado (2006 en Smith y Rothbaum, 2013) estudió la entrada y salida de empresas cooperativas en distintos mercados en Francia. Este autor descubrió que un 1% de incremento en el desempleo Francés, explicaba la creación de cooperativas en un 10%. Es así como la formación de cooperativas durante periodos de turbulencia económica, estaría fuertemente asociado al desempleo.

Figura 2. Empleo en Cooperativas, sector y economía, Fancia (Smith y Rothbaum, 2013)



Al mirar algunos datos de países en vías de desarrollo, especialmente en Latinoamérica, encontramos por ejemplo que el empleo en el sector cooperativo Colombiano creció en forma más rápida que el empleo total en los últimos años. Las Cooperativas Colombianas en el 2010 tenían más de 2,6 veces más empleados que los que contaban en el 2000 (10,6% por año). El empleo total de la economía por otra parte, habría crecido a un 35% en ese mismo periodo, con un 3,1% por año. Asimismo, como lo mostramos en la tabla 3, las Cooperativas en Chile al año 2007²²⁹ habrían aportado más de 37.000 puestos de trabajo a nuestra economía, siendo el sector productivo y de trabajo asociado el que más habría generado empleo (66%). Sin embargo como lo vemos en la figura 4, el crecimiento del sector cooperativo en Chile habría estado supeditado en gran medida al contexto político y social en el que opera. Lo anterior aparece evidente en la figura 4, considerando la significativa disminución de nuevas cooperativas en el periodo posterior al golpe de estado.

Mencionado por Radrigán (2011), desde la implementación de la dictadura militar, las cooperativas fueron no solo no consideradas como forma de organización económica y social, sino intervenidas en sus propios procesos democráticos internos (Radrigán, 2011). De esta forma y pese al mayor dinamismo que ha presentado el sector cooperativo chileno, en particular el sector de cooperativas

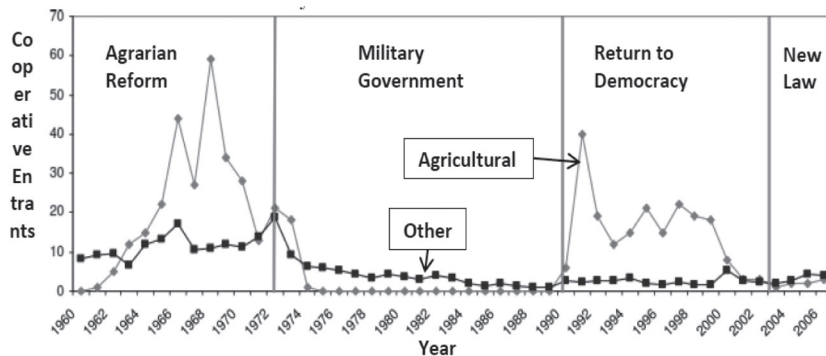
²²⁹ Año base en el que existen datos confiables de acuerdo a un Censo realizado por el Departamento de Cooperativas del Ministerio de Economía.

de trabajo, se hace difícil determinar la contribución del sector cooperativo nacional a la generación de empleo. Lo anterior dice relación con falta de datos y estudios longitudinales que aborden de manera precisa la contribución de las cooperativas al desempleo y su comparación con otro tipo de empresas.

Tabla 2. Empleo en Cooperativas por tipo (Departamento de Cooperativas, 2007)

Puestos de Trabajo por Tipo								
Tipo	Trabajadoras No Socias	Trabajadoras Socias	Total Trabajadoras	Trabajadores No Socios	Trabajadores Socios	Total Trabajadores	Total Trabajadoras/es	%
Productivas y Trabajo	892	4.321	5.213	3.668	15.552	19.220	24.433	66%
Ahorro y Crédito	461	887	1.348	1.019	1.941	2.960	4.308	12%
Consumo	27	330	357	103	755	858	1.215	3%
Eléctrica	70	43	113	413	56	469	582	2%
Agua Potable	246	265	511	306	373	678	1.189	3%
Vivienda Abierta	27	15	42	250	15	265	307	1%
Tipos Federativos	30	30	60	40	33	73	133	0%
Otros Servicios	590	667	1.257	985	2.691	3.656	4.913	13%
Total	2.343	6.558	8.901	6.763	21.416	28.179	37.080	100%
%	6%	18%	24%	18%	58%	76%	100%	

Figura 3. Entrada de Cooperativas y ambiente institucional en Chile (Smith y Rothbaum, 2013)



B). COOPERATIVAS E INNOVACIÓN

Considerado por Smith y Rothbaum (2013), existirían múltiples estrategias que las empresas pueden seguir para obtener o desarrollar nuevas tecnologías. Es así como las empresas pueden desarrollar nuevas patentes u obtener licencias de otras empresas. Las cooperativas por su parte, pueden implementar esas estrategias, pero adicionalmente tendrían ventajas comparativas en ciertos tipos de innovación.

Teniendo en cuenta que el monitoreo y los procesos de producción de calidad pueden ser costosos, el producir bienes con alto valor tiende a ser bastante caro. Las empresas convencionales tendrían dificultades en el monitoreo y generación de incentivos para la producción de productos de alta calidad. Las cooperativas, por otro lado, tendrían beneficios al especializarse en productos de alto valor, debido a su estructura de incentivos basada en el beneficio directo de los trabajadores (dueños) en la producción (Smith, 1994).

El sector agrícola de cooperativas así mismo, tendría una larga y bien documentada historia de innovaciones. Deller (et al., 2009 en Smith y Rothbaum (2013) por ejemplo, discute como las cooperativas agrícolas fueron pioneras en la producción y comercio de productos naturales y orgánicos en Estados Unidos en los 70`. Drivas and Giannakas (2006 en Smith y Rothbaum (2013) estudiaron cómo las cooperativas agrícolas generaron innovaciones en el sistema agroalimenticio. Habría entonces variados ejemplos de cooperativas agrícolas que habrían desarrollado interesantes innovaciones de producto, incluyendo “Ocean Spray” (batidos de jugo de arándano), “Land O’Lakes (con crema agria descremada, mantequilla untable y preservante de sabores para productos empaquetados), “Limagrain” (nuevas variedades de vegetales y mejoramiento de vegetales), entre muchos otros casos.

Finalmente, las asociaciones entre cooperativas o las llamadas “cooperativas de segundo piso”, son también fuente de innovación al proveer servicios que pueden tener altos costos fijos, ayudando a las cooperativas miembros a alcanzar economías de escala. Este tipo de servicios ayudarían a las cooperativas a mantenerse competitivos en las industrias que participan. Diversos tipos de asociaciones entre cooperativas son descritas en la literatura especializada, incluyendo cooperativas de consumidores que conforman fuentes agregadas de productos, cooperativas de trabajo que comparten actividades de marketing, cooperativas de agricultura que comparten infraestructura, así como cooperativas financieras que comparten medios de pagos y centros de servicio. Un ejemplo paradigmático del rol que la asociatividad entre cooperativas cumple

en términos de innovación, es el modelo Mondragón. Las cooperativas de Mondragón formaron centros de investigación y desarrollo para el estudio de herramientas metalúrgicas, sector automotriz y embalaje entre otros, considerando un presupuesto de I+D de €61.5 millones en 2011 (Mondragón Informe Anual, 2011)

4.- CONCLUSIONES

En este artículo hemos querido destacar, primero, la vinculación directa entre el pensamiento humanista cristiano y los valores que representarían las organizaciones cooperativas. Ya desde una perspectiva funcional, y observando la evidencia comparada en diversos estudios internacionales, discutimos como las cooperativas pueden contribuir a la generación y mantenimiento de empleo de calidad en tiempos de crisis económica. Consideramos a su vez, las ventajas comparativas de las cooperativas y sus asociaciones en la generación de innovación.

Creemos entonces que existe un nuevo espacio para las cooperativas- y en general para las organizaciones del tercer sector- quienes pueden ser vistas como respuesta a las consecuencias negativas del funcionamiento del sistema económico, en la oferta de bienes y servicios con una diferenciación ética y valorica, pero con una aplicación práctica en función de necesidades socioeconómicas reales.

Consideramos indispensable sin embargo entender en primer término, como y donde las cooperativas en nuestro país pueden ser viables y desarrollar el potencial descrito en estudios comparados como los presentados en este documento. En este sentido y mirando diversos territorios, sectores y estructuras de organización cooperativa y gobernabilidad, podremos descubrir patrones “cooperativos”, los que pueden ser luego considerados como información relevante para el diseño de políticas públicas. En este sentido, más allá de la importante contribución ética de las cooperativas en el funcionamiento socioeconómico, se hace necesario determinar con precisión su real contribución a problemas como el desempleo, innovación y acceso a mercados.

BIBLIOGRAFÍA

- Birchall (2003) Rediscovering the Co-operative Advantage: poverty reduction through self-help, International Labour Organization, Ch.3'Tenant takeovers of abandoned housing in New York'.
- Cace, S., Nicol escu, V., Anton, A.N. and Rotaru, S., Organiza iile Neguvernamentale i Economia Social , Bucharest: Editura Expert, 2012.
- Defourny, J., 'Social Enterprise in an Enlarged Europe: Concept and Realities', paper presented at The Second Conference on Social Economy in the Central and East-European Countries: Social Entrepreneurship & Economic Efficiency, Krakow, October 27-28, 2004.
- Deller, Steven, Ann Hoyt, Brent Hueth, and Reka Sundaram-Stukel. 2009. "Research on the Economic Impact of Cooperatives". Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Center for Cooperatives.
- Drivas, Kyriakos, and Konstantinos Giannakas. 2006. "The Effect of Cooperatives on Product Innovation in the Agri-food System." American Agricultural Economics Association Annual Meeting.
- European Commission (2005), Social Innovation, Governance and Community Building.Brussels.
- Elsby, Michael W., Bart Hobijn, and Aysegul Sahin. 2010. "The Labor Market in the Great Recession." National Bureau of Economic Research Working Paper 15979.
- Estrin, Saul. 1985. "The Role of Producer Co-operatives in Employment Creation." Economic Analysis and Workers' Management 19 (4): 345-384.
- Monzón, C. and Jose, L., 'Les contributions de l'économie sociale á l'intérêt general', in Monnier, L. and Thiry, B. (eds.), Mutations structurelles et intérêt general, Bruxelles: De Boeck, 1997, pp. 89-110.
- Landeró, A., 2007, "La Trilogía Estado, Mercado y Comunidad. Renovacion del Humanismo Cristiano en Latino America.
- Meschi, Elena, and Marco Vivarelli. 2009. "Trade and Income Inequality in Developing Countries." World Development 37 (2): 287-302.

- OECD. 2011. "An Overview of Growing Income Inequalities in OECD Countries: Main Findings." In *Divided We Stand: Why Inequality Keeps Rising*, 21–45. OECD Publishing.
- Pencavel, John, Luigi Pistaferri, and Fabiano Schivardi. 2006. "Wages, Employment, and Capital in Capitalist and Worker-owned Firms." *Industrial and Labor Relations* 60 (1): 23–44.
- Pérotin, Virginie. 2006. "Entry, Exit, and the Business Cycle: Are Cooperatives Different?" *Journal of Comparative Economics* 34 (2): 295–316.
- Radrián, Mario. 2011. "Globalización y su impacto sobre las estrategias de gestión de las empresas cooperativas. Estudio de casos en el ámbito chileno. Universidad de Valencia. Programa de Doctorado en economía aplicada.
- Stiglitz, Joseph. 2004. *The role of cooperatives in globalization*. Universidad de Genova, Italia.
- Smith, Stephen C. 1994. "Innovation and Market Strategy in Italian Industrial Cooperatives: Econometric Evidence on Organizational Comparative Advantage." *Journal of Economic Behavior & Organization* 23 (3): 303–320.
- Smith, Stephen C. and Rothbaum Jonathan, 2013. "Cooperatives in a Global Economy: Key Economic Issues, Recent Trends, and Potential for Development. IZA Policy Paper No. 68.



FUNDAMENTOS HUMANISTA-CRISTIANOS PARA LA REGULACIÓN DE LA RELACIÓN HOMBRE-MEDIO AMBIENTE.

YASMINA VIERA BERNAL

EGRESADA DE DERECHO PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

1.- RESUMEN

El ser humano se relaciona con todo lo que le rodea, por tanto, también con el medio ambiente. El cambio climático, la extinción de distintas especies de la flora y fauna, la contaminación, entre otros fenómenos, han hecho tomar conciencia de que se debe regular la relación hombre-medio ambiente. Al humanista cristiano le asiste un deber de protegerlo por cuanto éste es una creación de Dios, puesta a su disposición, pero no para explotarla arbitrariamente. Por su parte, atendido a que el hombre se desarrolla en comunidad, tiene un deber ético-moral de protección del medio ambiente. Asimismo, son aplicables otros principios que han trascendido de la Doctrina Social de la Iglesia, como el de solidaridad y el de subsidiariedad, que otorgan al Estado el deber de coordinar las políticas con la protección del medio ambiente, lo que se hace tendiendo a la búsqueda de una Economía Social y Ecológica de Mercado.

2.- NECESIDAD DE REGULAR LA RELACIÓN HOMBRE-MEDIO AMBIENTE

Considerando que nuestra sociedad está compuesta por hombres libres, que se desarrollan en comunidad, el eje central debe ser la búsqueda del bienestar común. Sin embargo, el análisis relacional que hacemos de la persona, no puede realizarse sólo desde un aspecto intersubjetivo, debemos considerar también el contexto en el que está inserto, esto es el medio ambiente en sus diferentes partes.

La urbe, que avanza a pasos agigantados, está en permanente fricción con nuestro medio ambiente, pues es ahí donde al fin y al cabo se desarrolla la sociedad, buscando su bienestar y la satisfacción de sus necesidades. Tanto es así que los vaivenes que puedan afectar al medio ambiente inciden en los distin-

tos aspectos que identificamos de la vida humana: economía, derecho, ciencias, salud, entre otros. Asimismo, es una importante fuente de conflictividad en y entre países.

Es cierto que el medio ambiente tiene un ciclo natural, muchas veces inalterable para el hombre, pero no podemos desconocer que en otra gran parte de sus cambios incide la conducta humana. La comunidad científica ha confirmado que la disminución en la capa de ozono, alteraciones en la temperatura y la humedad, inundaciones, sequías, crecimiento del nivel del mar, extinción de especies de la flora y fauna, entre otros fenómenos. Son consecuencia de una actividad depredadora e irresponsable del hombre. De a poco, nuestro mundo globalizado ha tomado conciencia respecto a las amenazas que derivan de la desprotección del medio ambiente y se les ha enfrentado desde diversas perspectivas.

Lo anterior ha generado un escenario de nuevas preocupaciones, con ello han surgido nuevos conceptos y éstos han sido incorporados por varios países desde una perspectiva social, política, económica y jurídica.

Se estima que a partir de los años setenta el derecho comienza a dar una respuesta a esta situación a nivel internacional, naciendo lo que se conoce como el Derecho Internacional del Medio Ambiente. Esta regulación cuenta con importantes instrumentos que buscan una protección integral del medio ambiente de los cuales suelen desglosarse regulaciones de carácter sectorial, que se organizan en base a los ámbitos específicos que se identifican, como es la biosfera, la flora y fauna, el agua dulce y el mar, entre otros. Asimismo, estas regulaciones en general, no constituyen una fuente vinculante y son esencialmente recomendaciones o normas programáticas, que orientan o pretenden orientar la regulación de Derecho Interno.

En la búsqueda de la protección de lo que se ha llamado nuestro “*patrimonio ecológico mundial*”, se puede citar como hito la Conferencia de Estocolmo sobre el Medio Humano de 1972, a la cual se le llamó la primera “*Cumbre de la Tierra*”, el segundo hito histórico en la materia es la Conferencia de Río sobre medio ambiente y desarrollo de 1992, la cual en su preámbulo se refiere a la tierra como “*Hogar de la Comunidad*”, sin perjuicio de una serie de instrumentos que han derivado de cada uno de estos hitos.

3.- DEBER ÉTICO DE PROTEGER EL MEDIO AMBIENTE.

De acuerdo a la doctrina del humanismo cristiano en su más pura expresión, a toda persona le asiste un deber ético de cuidar el medio ambiente por cuánto éste es creación de Dios y un legado recibido por la humanidad.

Benedicto XVI en la Jornada Mundial por la Paz en Enero de 2010, postula como eje de la misma la importancia de la relación hombre-naturaleza u hombre-medioambiente. Así señaló que *“es indispensable que la humanidad renueve y refuerce esa alianza entre ser humano y medio ambiente que ha de ser reflejo del amor creador de Dios, del cual procedemos y hacia el cual caminamos”*. Reconociendo además que ésta ética es necesaria para promover la paz.

Por su parte, en la Encíclica *Caritas in Veritate*, se postula que el desarrollo humano integral está ligado a los deberes que surgen de la relación hombre-naturaleza, considerada un don de Dios para todos, cuyo uso conlleva una responsabilidad²³⁰. Con anterioridad, en 1982, Juan Pablo II señaló en la misma línea: *“En nuestros días aumenta cada vez más la convicción de que la paz mundial está amenazada, también (...) por la falta del debido respeto a la naturaleza (...) la conciencia ecológica no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas”*.

En este sentido, es errado pensar que la naturaleza ha sido puesta al servicio de la humanidad, dándole una autoridad arbitraria sobre ella; muy por el contrario, el deber de respeto y cuidado que rige en relación al prójimo, en cuanto ser creación de Dios, debe aplicarse analógicamente al medio ambiente, por derivar del mismo origen. No podemos desconocer, además, que el respeto al medio ambiente, implica un respeto al prójimo, por cuanto ambos conviven en el mismo escenario, en igualdad de condiciones y no existe motivo por el cual las decisiones de uno preponderen en perjuicio del otro.

De este modo, para el humanista cristiano la protección y cuidado del medio ambiente debiese ser un mandato ético de responsabilidad fundado en el acto mismo de la creación.

Sin perjuicio de ello, para aquellos que no son tan puristas, o que no se identifican con ser cristianos, de todas formas rige este imperativo en tanto es un ser social que se desarrolla en una comunidad, lo cual le implica la posibilidad de hacer valer derechos, contraer obligaciones y tener deberes. Así se ha sostenido que *“el fundamento de la conciencia ambientalista se origina en un*

²³⁰ FLORES NANO, Lourdes, Principios socialcristianos y protección del medioambiente, en ¿Qué es ser socialcristiano hoy?, p.216.

sentimiento ínsito al espíritu humano, cual es el de solidaridad o de pertenencia integrativa al universo que todo ser racional lleva incorporado en su esencia o bagaje genético.

“Ese impulso, apoyado en la capacidad intelectual de nuestra especie, sería lo que nos hace comprender y sentir que formamos parte de una cadena biológica, que no sólo no conviene romper, sino que debiéramos preservar, para crear las condiciones que permitan la continuidad de la vida en el planeta”²³¹.

4.- ROL DEL ESTADO Y LA SOCIEDAD EN RELACIÓN AL MEDIO AMBIENTE

En esta materia, el Estado y la sociedad deben sujetarse a dos principios de la Doctrina Social de la Iglesia, que se complementan y refuerzan mutuamente: el principio de solidaridad y el principio de subsidiariedad, los cuáles han trascendido a la sociedad independiente del credo o religión, al punto que se encuentran a la base de la mayoría de las regulaciones que en materia ambiental se realizan.

5.- PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD APLICADA A LA PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE.

A toda persona, le asiste también un deber de protección al medio ambiente, nacido del principio de solidaridad, que promueve la cooperación y ayuda mutua en el aspecto de relaciones intersubjetivas. Es el Estado quien tiene el rol de garantizar la solidaridad, para que todos los ciudadanos y todas las generaciones tengan iguales oportunidades de disfrutar de los beneficios del progreso²³².

Este principio cobra relevancia en dos sentidos, uno actual y el otro intergeneracional. La solidaridad actual se refleja en el principio número dos de la Declaración de Río de 1992, que indica “(...) *los Estados tienen el derecho soberano de aprovechar sus propios recursos según sus propias políticas ambientales y de desarrollo, y la responsabilidad de velar por que las actividades realizadas dentro de su jurisdicción o bajo su control no causen daños al medio ambiente de otros Estados o de zonas que estén fuera de los límites de la jurisdicción*

²³¹ MARTINOLI, Jorge, Fundamentos extrajurídicos de la llamada legislación ambiental, en Humanismo Ambiental, Terceras Jornadas de Reflexión, Ediciones de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Volumen XXVI (Córdoba, 2001), p. 74.

²³² Documento “Acuerdos IV Congreso Ideológico”, p.44. disponible en <http://americo.usal.es/oir/opal/Documentos/Chile/Partido%20Dem%C3%B3crata%20Cristiano/IdentidaddoctrinariaIVCongreso.pdf>. Consultado el miércoles 15 de enero de 2014.

nacional". Pero, también en la solidaridad actual, quedan comprendidas ciertas medidas de compensación, destinadas a todos los que se han visto afectados con un actuar irresponsable por una tardía toma de conciencia de protección ambiental. Por ello, obliga a las personas y a los Estados a asumir globalmente una postura activa para mitigar los efectos que la acción humana ha causado en el medio ambiente.

Los países desarrollados han podido observar la degradación de su entorno natural, en lo cual, un importante catalizador ha sido la industrialización. También es posible observar este efecto en países en desarrollo, sobre todo cuando han sido ocupados como base para descentralizar la producción de grandes empresas, por sus condiciones más flexibles en el ámbito laboral, sanitario, medioambiental, etc, siendo respecto de éstos más injusto los daños, pues se acompañan de una situación de pobreza endémica²³³. Lo anteriormente dicho se refleja en el principio número siete de la Declaración de Río de 1992 que señala "*Los Estados deberán cooperar con espíritu de solidaridad mundial para conservar, proteger y restablecer la salud y la integridad del ecosistema de la Tierra. En vista de que han contribuido en distinta medida a la degradación del medio ambiente mundial, los Estados tienen responsabilidades comunes pero diferenciadas. Los países desarrollados reconocen la responsabilidad que les cabe en la búsqueda internacional del desarrollo sostenible, en vista de las presiones que sus sociedades ejercen en el medio ambiente mundial y de las tecnologías y los recursos financieros de que disponen*".

En este sentido, se recomiendan acciones de solidaridad que propendan a la mitigación de estos daños y al desarrollo de técnicas sustentables para el actuar futuro, esto podría realizarse, por ejemplo, por aportes de los fondos de cooperación creados por la comunidad internacional, con estos objetivos, como el Fondo de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (FNUMA), cuyo origen está en la Conferencia de Estocolmo de 1972 o el Fondo Global para el Medio Ambiente (GEF), de 1991, destinado a ayudar a los países en desarrollo para enfrentar problemas derivados de fenómenos como el cambio climático, disminución de la capa de ozono, diversidad biológica, entre otros.

Por su parte, la solidaridad intergeneracional, implica que esta conducta activa que se debe asumir ante la protección del medio ambiente, debe realizarse pensando en el hábitat de las generaciones futuras. De este modo, "*El principio de solidaridad intergeneracional es la responsabilidad que las generaciones*

²³³ Ver JUSTE RUIZ, José, "*Derecho Internacional del Medio Ambiente*", Mc-Graw-Hill, 1999, p.19 citado por RIVEROS MARÍN, Edgardo, "*Recursos Naturales y Derecho Internacional Público*", En: KAS Serie de Estudios, No. 3, Chile, 2010, p. 9.

*presentes tienen respecto a las futuras*²³⁴. El uso de los recursos, la actividad industrial, la expansión de la urbe, etc. deben hacerse “*de modo que las ventajas inmediatas no tengan consecuencias negativas para los seres vivos, humanos o no, del presente y del futuro*”²³⁵. “*El respeto de la solidaridad intergeneracional supone un conjunto de deberes para la generación presente, tanto para los individuos como para los Estados. El primer deber es de carácter negativo (o de no hacer) y limitador de la libertad de acción de las generaciones presentes, al tiempo que esta obligación implícitamente le atribuye nuevas obligaciones de compromiso ambiental*”²³⁶. En cuanto a la faceta activa “*comienza por la toma de conciencia ambiental y que, en el caso de los Estados se manifiesta en una obligación prestacional*”²³⁷.

Lo anterior debe relacionarse con lo que se ha llamado el principio de precaución, el cuál desde la década de los noventa ha ido incorporándose gradualmente en diversos instrumentos internacionales en materia ambiental²³⁸, como es la Convención sobre Cambio Climático de 1992 (artículo 3.3), la Convención sobre la Biodiversidad de 1992 (párrafo noveno de su Preámbulo), la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo de 1992 (Principio 15), entre otros. Este principio implica²³⁹ (1) prevención en los casos en que no hay certidumbre científica del riesgo para el medio ambiente como consecuencia de una determinada actividad; (2) establecimiento de prohibiciones o restricciones a actividades presumiblemente riesgosas en base a estudios científicos preliminares, aun cuando sean adoptadas en base a convicciones de razonabilidad y no de certeza; (3) revisión permanente de las medidas adoptadas conforme a los avances científicos; (4) aplicación de medidas cautelares de protección ambiental, aun cuando a futuro puedan aparecer como innecesarias; (5) aplazar beneficios económicos, tecnológicos y de desarrollo, para preservar el medioambiente, en los casos en que existe una razonable duda de que al realizar la acción se produjere un daño ambiental irreversible.

Por ello, de tener la certeza de producir un daño con una determinada actividad, deberá suspenderse su realización, buscar un modo alternativo no dañoso y en el caso de ser imperativa la ejecución de la actividad, deberán aminorarse

²³⁴ FLORES NANO, Lourdes, cit (n.1), p.217.

²³⁵ FLORES NANO, Lourdes, cit (n.1), p.217.

²³⁶ FLORES NANO, Lourdes, cit (n.1), p.218.

²³⁷ FLORES NANO, Lourdes, cit (n.1), p.218.

²³⁸ Vid. DRNAS DE CLÈMENT, Zlata, El “Principio de precaución” en materia ambiental. Nuevas tendencias, en Humanismo Ambiental, Terceras Jornadas de Reflexión, Ediciones de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Volumen XXVI (Córdoba, 2001), pp. 5-6.

²³⁹ Vid. DRNAS DE CLÈMENT, Zlata, cit (n.9), pp. 6-7.

los daños al máximo posible, aun cuando aumente los costos temporales o económicos. En el caso de no existir certeza de las consecuencias dañosas de una acción, pero sí una razonable duda, deberán aplicarse el mismo razonamiento anterior, pues la falta de certeza no exime de responsabilidad social para con el medio ambiente, por el contrario se sigue vinculado por un deber ético-moral de protección.

Es responsabilidad nuestra considerar este aspecto en las acciones que inciden el medio ambiente y procurar que los otros también lo tengan en cuenta, ya que las futuras generaciones beneficiarias, por su carácter de potenciales, no pueden hacer valer estos derechos.

6.- PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD APLICADO A LA PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE

El Estado como garante del bien común, no puede concebirse por sobre la sociedad y la persona, sino que está al servicio de éstas, por ello, este principio, obliga al Estado a dejar realizar a las personas todo aquello que puedan hacer por sí mismas, obligándolo a intervenir en el plano económico y social toda vez que sea necesario, porque el sector privado se niega a realizar tal acción²⁴⁰. En este mismo sentido, el Estado debe incentivar la participación privada, distanciándose en las áreas cubiertas por los particulares, salvo las que se consideren estratégicas.

En este sentido el Estado debe guiar la actividad humana en concordancia con la protección ambiental. En vista a que por mucho tiempo se realizó actividad extractiva y productiva sin miramientos al entorno natural, fue el Estado quien tuvo que empezar a regular esta situación por medio de sanciones, pero también de incentivos, para que así los privados opten por la alternativa sustentable, que no siempre será la más rentable económicamente, pero sí socialmente, y es esto lo que debe ponderar el Estado para fomentar, prohibir, limitar y regular una actividad. En esta línea, por ejemplo, en nuestro país se aprobó el proyecto de ley de incorporar un 20% de energía renovable no convencional a nuestra matriz energética de manera gradual concluyendo la meta en el año 2025, funcionando como un incentivo a la generación de energía limpia y renovable.

²⁴⁰ Documento “Acuerdos IV Congreso Ideológico”, cit (n.3), p.44.

Para los casos en que sea imprescindible realizar una actividad dañosa, será el Estado también quien defina y vele por el cumplimiento de las medidas de compensación y mitigación para con la comunidad afectada.

7.- HACIA UNA BÚSQUEDA DE UNA ECONOMÍA SOCIAL Y ECOLÓGICA DE MERCADO.

Marcelo Resico, afirma “*Se puede enfocar el problema del medio ambiente desde un punto de vista del enfoque económico porque el medio ambiente se ha convertido en un recurso escaso y los recursos escasos tienen un valor y deben ser administrados en forma eficiente*”²⁴¹.

De acuerdo a las leyes de la oferta y la demanda, en general, las cosas que se tornan escasas suben de precio y con ello se modera la demanda de la misma. Sin embargo, no se aprecia este fenómeno con elementos del medio ambiente y esto se debe a que ellos se estiman infinitos y por ende no tienen precio, así, en principio el aire, la radiación solar, la biodiversidad, etc, son gratis. “*Cuando existe un fenómeno de propiedad común y es demasiado costoso excluir a personas del uso de un bien rival. En estos casos la asignación de mercado puede ser ineficiente*”²⁴².

Respecto de ellos se puede aplicar la teoría que se conoce como la “tragedia de los comunes”²⁴³. En estos casos al no estar determinada la propiedad del bien, cada uno lo aprovecha en forma independiente guiados por sus intereses individuales, de modo tal que terminan por destruir o agotar el bien. Aun cuando los individuos actúen racionalmente provocan el detrimento del bien, pues al utilizarlo en forma independiente no existe una retroalimentación en la comunidad que permita determinar cuánto se ha usufructuado del bien y cuánto queda del mismo.

El Mercado, bajo su lógica intrínseca no logra dar respuesta a los fenómenos que ocurren con los elementos del medio ambiente, pues estos, en su mayoría no funcionan bajo los parámetros de oferta y demanda. En este contexto se pueden observar conductas depredadoras a su respecto, por ello, se deben buscar otros factores para regularlo. Para salir de esta situación se recomienda educar a los

²⁴¹ RESICO, Marcelo, *Introducción a la Economía Social de Mercado*, Edición Latinoamericana, Konrad Adenauer Stiftung, Río de Janeiro, citado por FLORES NANO, Lourdes, cit (n.1), p.220.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Vid. HARDIN, Garrett, *La tragedia de los comunes*, traducida por Horacio Bonfil Sánchez en Gaceta Ecológica, núm. 37, Instituto Nacional de Ecología, México, 1995. Disponible en https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/jonate/Eco_Rec/Intro/La_tragedia_de_los_comunes.pdf

usuarios para que asimilen las consecuencias de abusar del recurso²⁴⁴. También se pueden establecer derechos de propiedad eficientes y definidos, pues sea quien sea el titular, habrá una tendencia natural hacia el óptimo social. Otra alternativa es regularlo en forma directa por el Estado, estableciendo una política de protección del medio ambiente, que actúe de manera institucional, de forma externa al mercado, que no es capaz de regular esta situación, de esta forma puede establecer estándares en la explotación de los recursos, para lo que puede recurrir a las figuras de concesión e incluso privatización de los mismos.

Sin desconocer, que la protección del medio ambiente no puede conllevar una paralización del crecimiento económico de la sociedad civil, por cuánto esto también la afectaría, es cierto que los procesos productivos no pueden ser rapaces con el entorno natural en que se desarrollan. De este modo, lo más adecuado es moverse dentro de dos concepciones extremas “(i) el proteccionismo radical que preconiza la intangibilidad de la naturaleza y rechaza la inversión productiva transformadora; y (ii) el liberalismo radical que plantea la rentabilidad económica como concepto único, excluyendo cualquier intervención en el mercado destinada a la protección ambiental o a la exigencia de características particulares para la inversión. Estas dos tesis conducen al inmovilismo, a la exclusión y al conflicto”²⁴⁵.

Una política ambiental al interior de la Economía Social de Mercado busca conciliar y equilibrar la inversión, extracción y transformación productiva con una protección racional del medio ambiente, es por ello, que en la definición de un modelo económico se debe aspirar al de una Economía Social y Ecológica de Mercado o Economía Eco-Social de Mercado²⁴⁶, como la única comprensiva de todos los aspectos que se relacionan con el desarrollo del ser humano. Se destaca que el objetivo no es eliminar el mercado, sino que introducirle elementos moderadores que lo enrielen por el camino socialmente deseado.

²⁴⁴ Se alude también a la importancia de la educación ética profesional que promueva una conciencia general de una responsabilidad ambiental en toda la sociedad. Se busca crear una cultura de equilibrio entre la técnica con la ética. De acuerdo a lo expuesto por Hans Jonas dos son los cambios necesarios para ello. El primero es el deber de responder por las propias acciones que causaren daño no sólo a los seres humanos actuales, sino que también a los venideros, además de los animales y el medio ambiente. El segundo paso se relaciona con que hay consecuencias emergentes de nuestras acciones que pueden manifestarse tardíamente, el deber acá implica un esfuerzo por preverlas y adoptar las medidas necesarias para evitarlas. Y en el caso de no poder prever los daños futuros se sigue ligado a la responsabilidad, desde una perspectiva moral, en tanto somos conscientes del potencial devastador de la acción. *Vid.* PEDACE, Eduardo, Reflexiones sobre ética y responsabilidad ambiental, en Humanismo Ambiental, Terceras Jornadas de Reflexión, Ediciones de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Volumen XXVI (Córdoba, 2001), pp. 92-95.

²⁴⁵ Flores Nano, cit (n.1), p.218.

²⁴⁶ HAAKE, Hans, *¿Economía o protección del medio ambiente? Por una economía eco-social de mercado*, en “Clima, Energía y Medio Ambiente”, KAS Serie de Estudios, No. 6, Chile, 2010, p. 94.

En miras a estos objetivos, se introducen nuevos conceptos que funcionan como principios rectores de las políticas medioambientales, uno de los más relevantes es el de desarrollo sustentable o sostenible.

8.- DESARROLLO SUSTENTABLE.

La Declaración de Río de 1992 en su principio número uno consigna que los seres humanos “*tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza*” y vincula directamente esta afirmación con el concepto de “*desarrollo sostenible*”.

Corresponde al Estado en forma nacional e internacional, velar porque la inversión, la explotación de los recursos y la transformación productiva se realice en forma racional. Esto sin duda impacta económicamente y se relaciona con la solidaridad intergeneracional, de este modo el principio número tres de la Declaración de Río afirma que “*el derecho al desarrollo debe ejercerse de forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras*”.

Para una cabal comprensión de lo que se debe entender por desarrollo sustentable, se han generado conceptos complementarios²⁴⁷. El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) generó un reporte sobre “*economía verde*”, señalando que ésta “*debe mejorar el bienestar del ser humano y la equidad social, a la vez que reduce significativamente los riesgos ambientales y las escaseces ecológicas*”²⁴⁸. La economía verde en su expresión más simple, busca un crecimiento económico con bajas emisiones de carbono, uso eficiente de los recursos naturales e inclusión social²⁴⁹. Por otro lado la OCDE generó un informe sobre “*crecimiento verde*” que significa “*fomentar el crecimiento y el desarrollo económicos y al mismo tiempo asegurar que los bienes naturales continúen proporcionando los recursos y los servicios ambientales de los cuales depende nuestro bienestar. Para lograrlo debe catalizar inversión e innovación que apunten al crecimiento sostenido y abran paso a nuevas oportunidades económicas*”²⁵⁰.

²⁴⁷ CLARO, Edmundo et alí, “*Desafíos y oportunidades de las energías renovables no convencionales (ERN) en la matriz eléctrica de Chile*”, KAS Serie de Estudios, No. 7, Chile, 2012, p. 9.

²⁴⁸ PNUMA, “*Hacia una economía verde: guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza*”, p. 9.

Disponible en http://www.unep.org/greeneconomy/Portals/88/documents/ger/GER_synthesis_sp.pdf

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ OCDE, “*Hacia el crecimiento verde*”, p. 6.

Disponible en <http://www.oecd.org/greengrowth/49709364.pdf>.

9.- CONCLUSIONES.

En relación al medio ambiente el hombre puede ser depredador si realiza su explotación en forma desmedida e irresponsable, pero esa misma conducta, lo puede llevar a ser víctima de las dificultades que se presenten por introducir en el medio ambiente elementos extraños que lo afectan. Una vez que la comunidad internacional se dio cuenta de ello, se preocupó de regular la relación hombre-medio ambiente.

Para el humanista cristiano el deber de protección del medio ambiente se funda en primer lugar en un deber ético de respeto, por cuánto ser éste creado por Dios. Sin perjuicio de que rige para todo ser social, por el hecho de ser parte de una comunidad en virtud de un deber ético moral que viene ínsito en el espíritu humano.

A su vez, podemos fundar la protección del medio ambiente en otros principios derivados de lo que se conoce como la Doctrina Social de la Iglesia. El principio de solidaridad y el de subsidiariedad. El de solidaridad debe ser visto desde un doble enfoque: uno actual y el otro intergeneracional. Con actual nos referimos a que la explotación de recursos naturales y transformación productiva debe hacer dentro del marco de competencia de cada uno y de manera responsable, pero además con ello se alude a la necesidad de aplicar medidas de mitigación a los daños ocasionados por años de aprovechamiento irresponsable del medio ambiente. La solidaridad intergeneracional se encuentra íntimamente ligada con principio de precaución, de modo que ante la evidencia científica que dé certeza que una acción provocará un daño en el medio ambiente deberá buscarse un método alternativo que los evite o disminuya al máximo posible, aunque implique retraso o mayor costo económico. Todo lo cual rige aun faltando dicha certeza, es decir existiendo una razonable duda acerca de las consecuencias dañosas de una acción. Es decir, la falta de certeza científica de la producción de un daño no libera de responsabilidad social para con el entorno.

El principio de subsidiariedad indica que es el Estado el encargado de guiar el desarrollo conciliándolo con la protección del medio ambiente, lo que realiza a través de la sanción de conductas destructivas, incentivo de conductas responsables y el establecimiento de medidas de mitigación para las situaciones de “*daño necesario*”.

La búsqueda de un desarrollo compatible con el medio ambiente, esto es un desarrollo sustentable, impacta económicamente. Por ello, independiente del modelo económico vigente se debe tender a una Economía Social y Ecológica

II ENCUENTRO INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ

de Mercado, por ser ésta la mejor vía para conciliar dos extremos conflictivos, a saber, el proteccionismo exacerbado y el liberalismo acérrimo.

Claro está que la conciencia de protección del medio ambiente ha de regir como un imperativo ético a todos los integrantes de la sociedad, pero aquellos que se identifican con el Humanismo-Cristiano debiesen destacarse por abordar el tema con mayor ahínco por cuanto los fundamentos que se encuentran a la base de la “conciencia ambiental”, que en muchos casos se ha exteriorizado en una regulación de protección del medio ambiente, son principios que representan los valores humanistas cristianos y que han trascendido más allá de su origen. Por tanto, si la interrogante es la vigencia de estos principios en relación con el medio ambiente, veremos que estos están más vigentes que nunca y que es nuestra misión concientizar acerca de ello, por las generaciones presentes y futuras.

EL BIEN COMÚN, ESENCIA DEL HUMANISMO CRISTIANO.

GUILLERMO LEÓN ESCOBAR HERRÁN

CONSULTOR EN EL PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS

EMBAJADOR DE COLOMBIA ANTE EL VATICANO

1.- INTRODUCCIÓN

Me gusta el título bajo el cual se me encomendó esta presentación final. Como de costumbre, escribí una síntesis –así como de puntos- de lo que yo sabía del tema; luego -y esto por desviación del viejo oficio de lector de literaturas- pensé en las grandes obras leídas que contuvieran “encarnaciones” de los temas y luego rastree en mi biblioteca tanto en los escritores civiles como religiosos y créanme que uno se queda extasiado ante tanta teoría. Qué maravilla! (El uso de este método es un ejercicio recomendable para retrasar la llegada del inevitable Alzheimer).

Me molestó, eso sí, en el proceso de revisión un libro de Desmond Tutu titulado “*Dios no es cristiano*”. El argumento es múltiple. No voy a repetir aquí la parte teológica, pero en la social uno se maravilla del balance de nuestro mundo después de 2000 años de evangelio. Señala el arzobispo sudafricano que al leer el texto de Lucas 10.29 Jesús no da respuesta directa a la pregunta, ¿quién es mi prójimo?. Sino que ofrece la parábola del “Buen Samaritano”, a lo mejor para obligar al desarrollo del discernimiento. (Esa parábola fracasaría hoy porque los graduados en las grandes universidades reclamamos respuestas claras y precisas que no superen los tres minutos. Hoy la cultura está hecha de fórmulas).

Me vino a la mente el diálogo de un jesuita con Gandhi, de quien escuchaba aquello que “el cristianismo es muy bueno, pero los cristianos son muy malos”. Siempre me he sentido molesto con esas afirmaciones, pero aprendí a entenderlas cuando leí despacio aquello de Jesucristo cuando afirmada que el precepto más importante es aquel de “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Creo que eso está en Mateo 22 del 36 al 40). Hay gentes que han llegado hasta ahí, pero en el evangelio que leyeron editado, el texto sigue con la presencia de un corolario “amarás al prójimo como

a ti mismo”. Esa conclusión no la han leído muchos, y a algunos no les gusta y a otros habría que decirles que han equivocado eso de la autoestima, porque la sociedad, el prójimo, continúa desfigurado. Si tanta miseria y exclusión revelan el amor por nosotros mismos estamos mal, muy mal. Permítanme cerrar esta introducción con Juan cuando dice: “Cómo puedes decir que amas a Dios a quien no ves, cuando odias a tu hermano a quien ves?”.

2.- LA ESENCIA.

Dejemos ya las referencias y vamos al encuentro del título asignado: son muchos los que se han ocupado de responder a la pregunta por la esencia del humanismo cristiano. Entre quienes están en la frontera del ateísmo, Feuerbach; y entre los nuestros, Romano Guardini, que en un ensayo de 1929 sobre “la esencia del Cristianismo” señala al bien común como tal y el servicio al prójimo como un referente claro e innegable.

Esencia es aquello que tiene las características necesarias e imprescindibles para que algo sea lo que es. Entonces si el cristianismo no se expresa en el Bien Común no se puede hablar de cristianismo. Sin embargo hay que entender algo y es que la sabiduría popular señala también aquello de la “quinta esencia” que es el elemento que no puede faltar en la reflexión de lo humano ya que sin él, todo está en el vacío.

Y la “quintaesencia” del bien común es que no puede estar desprendido su concepto de la convicción acerca de la dignidad de la persona humana y uno cree que esto no es importante, suena bien y se puede hacer un bello discurso. Yo comparto con Lipowiesky el afecto por los perros y vivo orgulloso de los míos, porque este gran filósofo descubrió que su perro no se equivocaba frente a otros perros, tuvieran la apariencia o color que tuvieran, en tanto que mucha gente importante -y graduada- todavía tiene dudas sobre la pertenencia de todos a esta humanidad que compartimos.

El bien común es el fundamento y a la vez el objeto de la vida social, acostumbraba repetir Aristides Calvani, e insistía que no es una sumatoria de los bienes particulares como algunos piensan, sino una atmósfera cultural generadora de solidaridades ciertas.

Y hablamos de esa atmósfera, porque sin ella nos estamos equivocando medio a medio, ya que no es posible lograr un bien personal si no es dentro de la armonía con el bien común. Por eso mismo, necesitamos que exista la convicción que somos iguales, que la definición de persona no establezca cuotas

crecientes de dignidad o decrecientes entre ricos y pobres; negros y blancos; hombres y mujeres; establecidos y migrantes; turistas y nómades; sanos y enfermos; jóvenes y viejos.

El bien común exige una condición humanística que, dicha en palabras simples, es aquella convicción de saber de dónde se viene y ser consciente de para dónde se va. (Es aquella bella disyuntiva que reza; “o somos hijos de Dios o somos Simios que hemos tenido éxito; de ahí depende el diseño y la construcción de la Nueva Sociedad).

Con esta respuesta, el bien común exige cimentar una condición material que permita construir el bienestar social del que participen todos. Es una vieja precisión en la que se diferencian claramente “progreso” y “desarrollo”, en donde aquél, el progreso, toca a los sectores de privilegio y éste -el desarrollo- es cuando el progreso es patrimonio de la comunidad toda.

Y en realidad, es difícil descender del discurso fácil a las condiciones para que el bien común se aclimate y crezca; la pregunta es cuál es el desarrollo de la cuestión jurídica que permita -con posibilidades reales de éxito- reclamar a nombre de la comunidad toda o del ciudadano particular, por el derecho que tiene a que se construya el bien común.

Y ello remata con aquel crecimiento de la conciencia personal y colectiva que configura una “ética” que impele a la participación de todos y cada uno en hacer avanzar el sentido de humanidad. Es claro que sin una ética vamos a la catástrofe y evitarlo es hoy tarea fundamental del bien común.

Es por ello que se trabaja -en grupos minoritarios es cierto- en un proyecto para la construcción de una ética mundial que será la ética del bien común.

Hay pensadores por ejemplo que afirman que estamos asistiendo a la paradoja que pone en evidencia que la crisis que se vive y que se trata de superar, es aquella en la cual los ricos han sido rescatados para el goce de lo superfluo por los pobres que han tenido que postergar la satisfacción de lo necesario.

Hay gentes que no superan, cuando hablan del bien común, los conceptos del ayer de la salud, el vestido, la vivienda, la comida. El bien común va mucho más allá de eso. Está bien -dicen otros- hay que añadir la instrucción y el puesto de trabajo. (Dije instrucción no educación porque ya la familia -por lo general, excepto la de ustedes- ya no educa. Faltan “modelos” y si los hay conturban).

Son una vergüenza -es posible que nos tilden de demagogos-, los discursos sobre que ya vamos a superar la pobreza. Se colocan fechas, se contratan profesionales que manejen las estadísticas; el par de dólares de supervivencia, esos que distinguen a los indigentes en ascenso de los excluidos; en fin. (Valdría la pena leer de nuevo Mater et Magistra y Populorum Progressio. Me acuerdo

-cuando se publicaron- que dijeron que esos Papas los había tocado el comunismo cuando en verdad estuvieron tocados por Jesucristo).

Hace un año, auspiciado por Ordo Socialis -una institución alemana que piensa en estos temas- y la KAS, tuvimos en Bruselas una jornada sobre “orden Económico y justicia social”. Importante, interesante pero no olvido la cara de extrañeza de algunos cuando hablé del “Destino Universal de los Bienes”, de la “Redistribución de la riqueza”. Son gentes buenas, es cierto y se parecen mucho a aquellos que no leen sino los libros fechados en los últimos dos años, porque afirman que el pensamiento ha cambiado sin darse cuenta y que el tesoro del conocer y de la memoria es fundamental.

Algunos han juzgado que el gran semiólogo Humberto Eco acaba de incurrir en una ligereza increíble. Hay gente que definitivamente no acepta que se escriba fácil, porque tienen solamente ellos la virtud de, sin entender, hacer que los demás los envidien y creamos todos que sí entendieron. Pues bien, Eco acaba de escribir una carta fácil a su nieto, rogándole no perder la memoria del ayer de sus padres y de él mismo porque nadie es verdaderamente humano sin el ayer. Y le insiste en que hay verdades que no cambian, sobre todo aquellas ligadas a la supervivencia. Recuerden ustedes al novelista de la Revolución Mexicana -Mariano Azuela- que narra la historia de aquel general que intentó con un prisionero enseñarle a sobrevivir sin comer y se le murió cuando ya estaba próximo a aprender. (No lo puedo ocultar ante mis amigos mexicanos: ellos son ciertamente originales).

Vuelve a tomar vigencia la necesidad de revivir -cuando se habla de bien común- la discusión frente a las riquezas, aquella del “lus Utendis” de cara al “lus Abutendis”. Eso todavía no está resuelto cuando se habla de la propiedad y de la progresión ascendente de las riquezas.

Es claro: la honestidad de una economía no consiste en obtener ganancias sin apelar a los mecanismos de la sabida corrupción; eso es tan solo un requisito porque exactamente ahí comienza el Evangelio del “parte tu pan -no cualquier pan, el tuyo- con el hambriento”; ese evangelio que nos lleva a colocar más puestos en la mesa de Epulón y no contentarse con darle más comida para que de esa manera deje caer más migas a fin de que el pobre Lázaro las recoja.

Ya Francisco habló de esto, y hay una serie de cerebros cristianos católicos y de otros grupos cristianos que se preguntan si verdaderamente el Papa sabe de economía, de la misma manera que otros teólogos se preguntan -con prudencia naturalmente- si sabe de teología. Yo, lo único que sé, es que ese señor sabe de Evangelio, lo vive y aplica y tiene a los palabreros de siempre desconcertados porque está hablando con gestos, le está colocando gestos al vacío de las palabras.

Bien, demos un paso más allá.

Sucede que cada vez escucho hablar menos de bien común y más de interés general. Debo advertir que no son lo mismo y créanme no hay que dejarse escamotear la palabra. Los lingüistas saben bien que no hay sinónimos plenos y que el significado y el significante no se pueden separar sin alterarlos ni traicionar la realidad. El eufemismo mata el concepto. Cuando se habla de amor no es posible sustituirlos por “cariño”; así como la alegría no es susceptible de ser sustituida por el placer: son diversos.

Alain Touraine, hace años, participando en una mesa redonda donde estábamos pensando en virtudes y sapiencia hoy necesarias, publicó un libro sobre eso bajo el título “¿Podremos vivir juntos?”. Y afirmaba que la desaparición del bien común nos está haciendo regresar al “sálvese quien pueda”, al decir de aquel poeta que afirmaba hablando de la nariz de Cleopatra, que no había que preocuparse porque ya se llegó al momento en que “todo no vale nada si el resto vale menos”.

Hay, por ejemplo, un enorme y evidente cinismo frente a la conservación y enriquecimiento de la naturaleza. Limpieza del aire, conservación de las aguas y demás. Yo moriré pronto -se dicen algunos- y afirman que deben ser sus hijos y nietos quienes resuelvan el problema.

Por hedonismo y desinterés hay muchos que son incapaces de pensar en el bien común de la especie humana a largo plazo. Atención ya tenemos pruebas: Dios perdona pero la naturaleza no perdona.

Yo lo entiendo: estamos como hipnotizados con el mercado; aceptamos que gane el mercado no importa que pierda la sociedad. En Colombia uno de nuestros grandes dirigentes afirmaba: “a la economía le va bien; a Colombia le va mal”. Los conceptos que sostenían nuestra cultura se han debilitados; la persona no interesa sino los instrumentos que ella posee como el ordenador, el celular y hay sociedad donde se mata para hurtar celulares.

A veces parece que no es mucho lo que tenemos en común; le estamos dando razón a Sartre cuando afirmaba que el infierno eran los otros y esto sucede luego de vaciar las sociedades de lo que les daba sentido que es el “bien común”.

Y, sin embargo, hablamos de globalización, de sociedad globalizada y no nos damos cuenta que ese proceso solo será viable y positivo si se logra establecer un propósito de “Bien Común Universal”. No hay que olvidar que el prerrequisito de la idea del “bien común” es aceptar “la existencia del otro”. De otra manera estaremos arriesgando lo que ese viejo informe de los años 60s de Naciones Unidas pronosticaba que por el camino que llevamos vamos hacia una ruptura antropológica.

Volvamos a mis perros: ellos no se equivocan en distinguir a otros perros. Nosotros estamos ante la prueba -con las migraciones de los pobres, porque lo otro es turismo-, de aceptar a las gentes porque son humanos y no por ser alemanes, franceses, norteamericanos etc. No sé si ya está superado eso de blancos y negros o de blancos e indios, lo que sí sé es que no se ha superado eso de ricos y pobres. Cuando con el jesuita Jaime Vélez y un obispo del Brasil escribimos un librito bajo el título “Brecha entre ricos y pobres”, creo que al final de los 80’ se formó un escándalo y el librito desapareció. Lo escondieron porque allí escribí que de seguir sin pensar en el bien común y en la justicia social, brotaría la “subversión de la pobreza”, que sería incontrolable. Después creo que lo editaron porque entonces había frases que no se podían decir. Hoy los europeos hablan de eso y nada pasa porque toda originalidad nuestra solo cuando se norteamericaniza o se europeiza, es digna de atención (estoy seguro que con Francisco no lo lograrán).

La pobreza es el nuevo factor que define la xenofobia.

Además, para poder hablar de bien común, es preciso aceptar que falta definir y consolidar una verdadera “ciudadanía social” que incluya la ciudadanía civil y la política.

De la vieja época de amores, cuando leíamos a Neftalí Ricardo Reyes -Neruda-, decía por allá, en un poema referido a los amantes: “Nosotros los de entonces ya no somos los mismos”. Todo parece indicar que en términos sociales “nosotros los de entonces siempre somos los mismos”, no cambiamos. Dicen los campesinos que el lobo pierde la piel pero no la maña. Aplicamos -con excepción de ustedes-, el viejo principio de Lampedusa de agitarnos y movernos para seguir en el mismo sitio.

A lo mejor es parcialmente injusta la pregunta acerca de qué hay de nuevo -de procedencia cristiana o cristiana católica- en Doctrina Social. Los Papas y otros pastores evangélicos han escrito. Pero mi pregunta va referida al laicado. Debo repetir hasta la saciedad que la economía no es mala; objetables son los que hacen mal uso de ella. Mi abuelo materno que era sabio -no había estudiado en pupitre sino que tenía la sabiduría de los árboles-, afirmaba que “el mal trabajador siempre le echa la culpa a la herramienta”. Los políticos siempre dicen que la economía es mala; nosotros también.

Estamos unidos por el miedo, y eso es grave, porque el miedo -si alguna vez lo han experimentado- no une, amontona.

El bien común empieza en el facilitar la supervivencia, la seguridad, la salud, la comida, el vestido, la educación (saber para qué se vive), la instrucción, el pleno empleo, el salario suficiente, la seguridad social para todos, la eliminación

del falso derecho a ser pobre (la austeridad es otra cosa), la concertación social, la igualdad de oportunidades, la redistribución de la riqueza, la participación democrática, el respeto al desarrollo espiritual y a la formación de la propia conciencia, el imperio de la justicia, la posibilidad de ser generosos y la instauración de la solidaridad como base cultural.

Hubo un día en el que Moisés subió al monte y regresó con las Tablas de la Ley. Creo que eran 10 mandamientos, pero ahora se han reducido un poco (ustedes saben de qué hablo. Eso de no hurtar hay que preguntárselo a los corruptos, a ver si está vigente todavía; además, creo que se hacen excepciones al 6 y al 9 para no atentar contra el libre desarrollo de la personalidad). El mundo actual -mucho más práctico pero menos humano-, tiene 6 mandamientos nuevos que atentan contra el bien común. El primero es aquel que ordena la globalización de los capitales, mercados y empresas. El segundo dice que hay que innovar permanentemente para reducir gastos. El tercero ordena la apertura a todos los mercados es decir, que el mundo sea un único mercado. El cuarto: dar todo el poder al mercado. El quinto eliminar cualquier forma de propiedad pública y de servicios públicos ya que la empresa privada ha de gobernar la sociedad. El sexto es perentorio, estás obligado a ser el más fuerte si quieres sobrevivir.

Todo esto es claro y saberlo cierto instala la agresividad y el horaciano “Carpe Diem”, que tradujo don Luis de Góngora y Argote con aquello de, “Coge la flor que hoy nace alegre, ufana, quien sabe si otra nacerá mañana”.

Un día, hace unos tres años, fui con un amigo a Francia a conocer al fundador del manifiesto “indignaos” Stefan Hessel, que a sus 93 años tenía un pensamiento joven que reclamaba la restitución del bien común. Tuvo un éxito fenomenal, pero fracasó en su segundo manifiesto “Comprometeos”, porque ya eran significativamente pocos los dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias para cambiar el mundo. Creo que Camus hablaba que una buena razón para vivir es también una buena razón para morir.

Qué se hicieron -se preguntan las gentes hoy-, esos principios del bien común que nos garantizaban la libertad, la equidad, la fraternidad, la democracia, la justicia social y la certeza de ser humanos?.

El bien común es exigente porque demanda desarrollo cultural; desarrollos espirituales (“La caña que piensa” de Pascal).

El bien común obedece a una cultura y esa cultura es una forma de relacionarnos con algo. La cultura religiosa es la forma de comunicación con Dios; la económica es la forma de relación con los bienes materiales; la cultura como forma de relación con lo pensado en el ayer; la cultura científica que es la manera como percibimos la ciencia con la prudencia reclamada por Rabelais al ad-

vertir que “ciencia sin consciencia es un socavar del alma”; la cultura social que es el cómo nos relacionamos entre nosotros; la cultura ecológica que expresa nuestra relación con la naturaleza y una cultura hoy olvidada y es aquella que tiene que ver con nosotros mismos en la tarea importantísima de saber encontrar la felicidad. Hay gente “cultísima” que sabe de textos, que tienen memoria prodigiosa; son modernos Pico Della Mirándola, pero de las dimensiones de la cultura enunciada son ignorantes. Nunca aprenderán a vivir.

3.- LA GRAN BIFURCACIÓN

Entonces, resulta que el bien común no se agota en la satisfacción de las necesidades básicas de la supervivencia biológica sino que es un concepto que se abre a exigencias tales como la seguridad y la paz que remiten a esa ética mínima del “no matar” y que hoy ha dado origen a la búsqueda de una “ética mundial”, que se ha asumido como grupo de trabajo con Hans Küng, de elaborar una “ética de la humanidad”, esa que debe llegar por consenso para sustituir los 6 mandamientos de la globalidad que se predica.

Esa ética demanda un acuerdo de valores comunes que han vuelto a tomar el nombre de “bien común” (no hay mejor nombre) que comienza con el respeto a la vida, es decir con el bíblico “no matar”, que es el principio que da origen a la convivencia con los demás con quienes es preciso consensuar aquellos valores que como la libertad se limitan en la responsabilidad y en ella encuentran sentido. Luego viene el no a la corrupción (no mentir) y el tan delicado del respeto a la vida y a la persona del otro.

Quienes trabajan en la estructuración de esa ética se han dado cuenta que por el despeñadero que vamos llegaremos a la catástrofe. Se impone la gran bifurcación.

Habermas hablando de estos temas y afirmando su asentimiento a la pluridimensionalidad del bien común, reconoce algo insólito en el momento y es que él manifiesta su convicción que “solo la religión puede re-civilizar la modernidad porque es la única que conserva memoria de su riqueza espiritual”. Es lo que se llama el retorno de las religiones que nadie inteligente oculta esté o no de acuerdo con ellas.

Queridos amigos a “la Humanidad” hay que llenarla de sentido porque es ella como comunidad, el verdadero sujeto del bien común que genera, enriquece y hace evolucionar al ser humano tal como lo ha mostrado en su gran obra “El ascenso del hombre” de Bronowski.

Y vamos a lo nuestro: El bien común y en él la democracia son un horizonte imprescindible del cristianismo.

A mí me gustó siempre y me gusta más ahora -pensándolo en esta dimensión-, esa frase de Maritain de que “la tragedia de la democracia es no haber realizado la democracia”.

Quienes quieran excluirse de la afirmación siguiente háganlo: por lo general no hemos estado a la altura de lo que el cristianismo exigía, de lo que la dignidad de la persona demandaba, de lo que el bien común reclamaba y de lo que la participación pedía en cada momento de su desarrollo.

Nunca pudimos pasar -exclúyanse los que quieran- de la democracia formal a la sustancial. Es por ello que el cristianismo ya no cautiva y es por ello que Francisco retorna a las fuentes para indicar que ha habido silencios en la doctrina social de la Iglesia y en el pensamiento social cristiano.

Vivimos un mundo lleno de desafíos a la dignidad de la persona, al bien común en todas sus facetas de justicia, de equidad, de libertad, de igualdad. Un mundo que se ha extraviado, enfermo, donde se experimenta el abismo existente entre la vida real y los valores morales decididos institucionalmente. Hay quienes han llegado a la certidumbre que el futuro da miedo ya que los compromisos son transitorios y el orden social y la convivencia demandan que sean permanentes. Tenemos miedo; asustados por el terrorismo nos olvidamos que él es “la sentencia que una sociedad descuadrada ha pronunciado sobre sí misma”.

Muchos han estado acostumbrados a vivir en el último grito de la moda y se entregaron al “laicismo superficial” y se olvidaron que una verdadera laicidad tiene necesidad de un alma religiosa.

Quienes por oficio vivimos metidos en antiguos textos tenemos la posibilidad de admirar en los primeros cristianos la capacidad de innovación porque bien es cierto que la rutina mata la democracia porque ella no es autosuficiente y en ella encontraremos dimensionado o empobrecido lo que en ella hayamos colocado. En esos “cristianos” de todos los tiempos De Gasperi, Adenauer, Toniolli -el que le ayudó a León XIII a escribir *Rerum Novarum*-, Giorgio La Pira, Gaudí, Teresa de Calcuta, Le Bret, Frei y Aylwin y el siempre recordado Osvaldo Payá, se encuentra la frescura del actuar, la búsqueda del “poder” -del verdadero poder-, que les permitía con éxito enfrentar la omnipotencia de la ley cuando ella se aventuraba en los errores con una conciencia decidida y eran capaces -por el bien común integral-, de ir al sacrificio a nombre de una religión o a nombre de una convicción política como es aquella de la libertad que nos debe llevar a “rechazar toda forma de totalitarismo aún aquel de la mayoría”.

4.- EL CAMINO DE LA VERDAD.

Llegamos entonces en el desarrollo del bien común a la certeza que él exige la vigencia de la verdad. No hay bien común en la mentira, en la contradicción entre el decir y el hacer. La verdad es condición inexorable del cristiano esté donde esté y más aún si se ha comprometido con el ejercicio político. Vaclav Havel -presidente checo-, demanda “el intento de vivir en la verdad y llega a proponer esa definición de que si política es el arte de decir la verdad el político es aquel que la dice y la primera verdad de la política es la verdad del bien común”.

Cuánta razón tenía quien dijo que la democracia cristiana no se define, se constata.

El apostolado del bien común en todas estas dimensiones se da en la política y hoy día en esa transversalidad que exige que se dé una variación sustancial que si bien nos permita hablar de la democracia cristiana, la hagamos palpable e innegable en la democracia de los cristianos. El Evangelio lo dice claro “por sus frutos los conoceréis”.

Pero para lograrlo se requieren líderes, no simples agitadores.

Leonardo Sciascia en su novela “*Il giorno della civetta*” -que llevó al cine magistralmente Damiano Damiani, con la estupenda actuación de Claudia Cardinale y la de Franco Nero-, habla del grave problema de la historia de hoy y de las sociedades que habitamos, que ya no están construidas por hombres y mujeres de valía, sino por esa especie sin ningún nivel de espíritu que son los “homúnculos” y son publicitadas por aquellos “quaquaraquá” que son carentes de espina dorsal capaces de negociarlo todo y acomodar los resultados en su beneficio mientras que ocultan la ponchera de Pilato de la cual hacen uso en toda circunstancia para evadir responsabilidades.

La política es el maravilloso instrumento del bien común y es tarea de ella conducir vigorosamente a una meta segura. Créanme que participo de la dura idea, como afirmó un pensador, al decir que “si la política no se ocupa del bien común, es asquerosa”.

5.- EL BONSAI.

Un amigo mío ya difunto pero a quien le otorgo la pequeña eternidad del recuerdo -Dios se encargará de la grande-, decía que casi siempre sobrevaloramos los enemigos de fuera y minusvaloramos la dolorosa realidad de los enemigos que están dentro de nosotros mismos, que son los peores. Y me daba un ejemplo. Fuimos, entonces, a un negocio donde vendían plantas y me mostró los Bonsai.

Hermosos esos arbolitos, tiernos, pequeños, qué maravilla, y decidí comprarme, a la primera oportunidad, uno.

Un conocido de él -dueño del negocio-, nos explicó cómo se logra esa maravilla. Lo fundamental está en el tratamiento de la raíz. Trajo entonces-, unas tijeras diminutas y contó que lo fundamental es que, desde el inicio del vivir, hay que cortarle al mínimo las raíces. Es el secreto de todo. Un Bonsai fracasa cuando la raíz crece, por eso hay que estar atentos. La tierra de la siembra debe ser poca. No se puede regar a diario, sino humedecerlo por inmersión una vez por semana. Es todo un arte.

Mi amigo me explicó tanta belleza y reiteró que solo es posible así de esta manera. Sin embargo compré un enebro que es mi árbol preferido ya que en la vieja casa de mis padres hay uno alrededor del cual jugamos de niños. Yo miraba el enebro crecido más de veinte metros y el “enebrito” que jamás tendría niños ni escucharía sonrisas. De improviso una manada de pájaros salió del enebro grande cantando y nos fijamos cuidadosamente que estaba lleno de nidos y en alguno de ellos los pichones esperaban la madre regresando con el alimento. Mi bonsái -llamado enebro-, jamás se llenaría de trinos ni de vida.

Ese arbolito me preocupó toda la semana. El Bonsai es el ejemplo de una buena parte de la sociedad nuestra, de hijos y de nietos nuestros que, siendo preciosos, les recortamos a diario sus raíces, que son los valores y los principios. Ahí están, diminutos, pero la tarea de una familia en crisis, de una escuela en crisis, de una educación en crisis, de una sociedad en crisis, de una política en crisis es recortarle las raíces para que sean bellos sin crecer; no queremos correr el riesgo de la grandeza.

Esta sociedad de Bonsais, tolerante con todo, sin sueños, sin trinos, casi sin ideales es bonita, nos divertimos, es cierto pero, repito, ustedes y los propios son, gracias a Dios la excepción.

Solo recuerdo una operación de una crueldad parecida y fue cuando los indios jíbaros me explicaron en el Ecuador cómo se reducían las cabezas de sus enemigos. Dejémoslo así porque la reducción de cabezas es una reflexión cruel.

Francisco -que piensa sencillo y profundo-, se dio cuenta de dos cosas. Una, que el enemigo está más adentro que afuera. Otra, que existe un catolicismo Bonsai que hace cositas bellas, pero ha perdido la vocación del heroísmo.

Quien decida cambiar la va a tener difícil pero hay que empezar. Francisco quiere volver a definir con claridad el bien común (aconsejo se lean el libro de la Conferencia de Aparecida que es un intento) y lo quiere hacer en todos los niveles donde está comprometida la existencia de los seres humanos. Ya ha

secuestrado varias de las tijeritas recortadoras de raíces; está cambiando los jardineros, en fin.

Cuando lo veo trabajar me acuerdo de ese señor llamado Maquiavelo. Que ha afirmado lo siguiente: *“Ha de considerarse –dice él- que no hay cosa más difícil de emprender, ni de resultado más dudoso, ni de más arriesgado manejo que ser el primero en introducir nuevas disposiciones, porque el introductor tiene por enemigos a todos los que se benefician de las instituciones viejas y por tibios defensores a todos aquellos que se beneficiarán de las nuevas; tibieza que procede en parte, de la incredulidad de los hombres, quienes no creen en ninguna cosa nueva hasta que la ratifica una experiencia firme”*.

Es hora de terminar, pero seamos conscientes que el problema es grave. En la época del citado Maquiavelo se afirmaba lo que todos sabemos: “el fin justifica los medios”. Los medios podían ser corruptos. Hoy estamos de cara a la corrupción de los fines lo que es verdaderamente peor.

Quiero decirles una cosa. Mi Bonsai no volvió a caer en manos del jardinero, no se le volvieron a cortar sus raíces. De 30 centímetros, ha crecido en tarea de años lo máximo que podía. Ahora tiene dos metros, pero nunca tendrá los 20 de mi árbol de infancia. Nada más pude hacer. Ahora, para recuperar conceptos tan caros como persona, bien común, Dios, defensa de la vida, me dedico a cuidar las raíces de mis nietos. Los invito a hacer lo mismo.



