



UMC
UNIVERSIDAD
MIGUEL DE CERVANTES

REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO

APORTES DE LOS DIEZ AÑOS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL
OSWALDO PAYÁ SARDIÑAS

Editora: M. Francisca Ortega Frei



**REFLEXIONES SOBRE EL
PENSAMIENTO HUMANISTA
CRISTIANO**

**APORTES DE LOS DIEZ AÑOS DEL ENCUENTRO
INTERNACIONAL OSWALDO PAYÁ SARDIÑAS**

Editora: M. Francisca Ortega Frei

Editado en Santiago de Chile por
Universidad Miguel de Cervantes
Mac-Iver 370
Santiago de Chile

Vicerrectoría de Comunicaciones y Vinculación con el Medio

Alberto Aguirre
Francisca Ortega
Paulina Román
Lidia Polanco

I.S.B.N.:978-956-7803-35-4
Impreso en Chile, 2023

ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN Gutenberg Martínez Ocamica	9
2. EL HUMANISMO CRISTIANO Y LA RECUPERACIÓN DE LA DEMOCRACIA Josep Antoni Duran i Lleida	13
3. VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE ALBERTO METHOL FERRÉ Bárbara Díaz Kayel	33
4. UN CONCEPTO HUMANISTA CRISTIANO DE LA CIUDADANÍA Mario Fernández Baeza	51
5. DESAFÍOS GLOBALES DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL Flaminia Giovannelli	75
6. LA ACCIÓN POLÍTICA TENSION ENTRE EL IDEAL, EL MAL MENOR Y EL BIEN POSIBLE Rodrigo Guerra López	85
7. LA MODERNIZACIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS:RETOS Y REFORMAS NECESARIAS Wilhelm Hofmeister	97
8. LA POLÍTICA EN TIEMPOS DE INDIGNACIÓN Daniel Innerarity	107
9. DESPUÉS DEL INDIVIDUALISMO Y DEL POPULISMO:LA FUERZA CENTRAL DE LA HUMANIZACIÓN SOCIAL Juan Irarrázaval Covarrubias	119
10. HUMANISMO CÍVICO:TRANSFORMAR LA CULTURA A TRAVÉS DE LAS COMUNIDADES DE AMISTAD Liliana Beatriz Irizar	139
11. LOS PRINCIPIOS MORALES: UNA VISIÓN CIENTÍFICA Jaime Lavados Montes	151

12. DEL CONFLICTO AL DIÁLOGO EN LOS PROCESOS POLÍTICOS Gutenberg Martínez Ocamica	193
13. VISIÓN HUMANISTA DE LAS RELACIONES LABORALES POST-PANDEMIA Pablo Mieres Gómez	201
14. EN DIÁLOGO SOBRE FRATELLI TUTTI. LA FRATERNIDAD Y LA AMISTAD SOCIAL Cardenal Carlos Osoro Sierra	213
15. POPULISMO, PERSONALISMO Y DEMOCRACIA Eduardo Saffirio Suárez	225
16. EL REGALO DE LAS IDEAS DEL OTRO. LA PLURALIDAD COMO FUERZA DEMOCRÁTICA. PARA QUE YO ME LLAME CHILE Enrique San Miguel Pérez	237
17. LA ACTUALIDAD ESPIRITUAL Y CULTURAL DE LA REFORMA PROTESTANTE Manfred Svensson	255

PRESENTACIÓN

Gutenberg Martínez Ocamica

Rector de la Universidad Miguel de Cervantes

Este libro recoge las reflexiones y los debates que han tenido lugar en los Encuentros Oswaldo Payá Sardiñas durante los últimos años. El texto es un testimonio de la importancia de reflexionar sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano en un mundo cada vez más globalizado y marcado por el individualismo.

El Encuentro Oswaldo Payá Sardiñas no es simplemente un ejercicio académico, sino una necesidad urgente de abordar las múltiples dimensiones en las que el humanismo cristiano responde a los desafíos contemporáneos. Este evento ha sido un espacio para profundizar en la visión de la vida, la sociedad y la persona que representa este pensamiento, y una invitación para contribuir a la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

No podemos hablar de este Encuentro sin recordar a Oswaldo Payá Sardiñas, un líder humanista que luchó incansablemente por los derechos civiles, elecciones plurales y libres, la liberación de los presos políticos y las reformas sociales en Cuba.

Este recuerdo viene acompañado del dictamen que este año emitió la Comisión Interamericana de Derechos Humanos donde se resaltó que lo ocurrido a las víctimas se enmarcó en el contexto de la persecución y represión estatal contra personas disidentes políticas y defensoras en Cuba, con el objetivo de obstaculizar o paralizar la labor de defensa y promoción de los derechos humanos. La CIDH identificó indicios serios y suficientes para concluir que agentes estatales participaron en las muertes de Payá y su acompañante.

Oswaldo Paya inspira con su testimonio a todos quienes valoran y luchan por la democracia y los derechos humanos en todo tiempo y lugar. Su legado nos motiva a continuar esta importante labor.

A lo largo de los años, los Encuentros han tenido el honor de contar con la participación de distinguidos invitados internacionales que han enriquecido nuestras conversaciones y debates. Desde académicos hasta políticos, teólogos y filósofos, estos invitados han aportado su visión y experiencia a nuestra reflexión. Entre ellos los autores de los textos que presentamos en este libro: **Sr. Josep Duran I Lleida**, Ex Diputado de UNIO por Cataluña, España y Europa y profesor visitante de la Universidad Miguel de Cervantes; **Sr. Rodrigo Guerra López**, Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein, Secretario del Pontificio Consejo para América Latina; **Sr. Enrique San Miguel**, Doctor en Historia y Doctor en Derecho por la Universidad Rey Juan Carlos y profesor visitante de la Universidad Miguel de Cervantes de Chile; **Sr. Daniel Innerarity**, Doctor en Filosofía, catedrático de filosofía política y social de la Universidad del País Vasco; **Sra. Flaminia Giovanelli**, Ex Subsecretaria del Dicasterio Vaticano para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, Italia; **Sr. Pablo Mieres Gómez**, Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República de Uruguay, Abogado, Ministro del Trabajo de Uruguay; **Monseñor Carlos Osoro Sierra**, Cardenal Arzobispo Emérito de Madrid; **Sra. Liliana B. Irizar**, Doctora en Filosofía Universidad de Barcelona, Abogada de la Pontificia Universidad Católica Argentina; **Sra. Bárbara Díaz Kayel**, Doctora en Historia y Máster en Historia, Universidad de Navarra, España; **Sr. Juan Irrázaval Covarrubias**; Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra, España, Doctor en Derecho, Master of Arts en el Departamento de Política, Princeton University, Estados Unidos; **Sr. Wilhelm Hofmeister**, Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad Johannes Gutenberg en Maguncia, ex director de la Fundación Konrad Adenauer para España, Portugal; **Sr. Manfred Svensson**, Doctor en Filosofía de la Universidad de Múnich, Alemania y Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes, **Sr. Eduardo**

Capítulo 1

Saffirio Suárez, Magíster en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica, Abogado de la Universidad de Chile; **Sr. Jaime Lavados Montes**, Médico Cirujano, Neurólogo y Licenciado en Filosofía, Ex Rector de la Universidad de Chile y el **Sr. Mario Fernández Baeza**, Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Abogado de la Universidad de Chile.

En este libro se recogen las ideas y conclusiones a las que cada uno de ellos ha llegado en estos Encuentros. Cada pensamiento y reflexión, cada idea, nos desafía a mirar hacia el futuro y a seguir trabajando en la actualización y desarrollo del pensamiento humanista cristiano en un mundo en constante cambio.

Estos documentos son un testimonio de la importancia de las ideas y de la reflexión constante sobre el humanismo cristiano y su relevancia en el mundo actual. Esperamos que su lectura inspire a todos a seguir trabajando por una sociedad más justa y solidaria, en línea con los principios que Oswaldo Payá defendió con tanta pasión.

Finalmente agradecemos la colaboración de la Corporación CEGADES en la realización de los Encuentros y de la Corporación Humanismo y Democracia en esta publicación.

Los invitamos a sumergirse en las páginas de este libro que ofrece una mirada profunda y enriquecedora sobre el pensamiento humanista cristiano en nuestro tiempo.

EL HUMANISMO CRISTIANO Y LA RECUPERACIÓN DE LA DEMOCRACIA¹

Josep Antoni Duran i Lleida

Ex Diputado UNIO por Cataluña, España y Europa.
Profesor Visitante Universidad Miguel de Cervantes

Todos podemos compartir la sensación, prácticamente la certeza, de que hoy en día asistimos a un debilitamiento generalizado de los sistemas democráticos. El individualismo, la pérdida de sentido comunitario, el peso de los supuestos condicionantes económicos, la propensión a buscar soluciones autoritarias, la pérdida de consensos y de espacios de diálogo y de encuentro, todo ello nos está conduciendo a nuevos escenarios en los que las democracias pierden intensidad y, en la práctica, se convierten en simples coartadas electorales para toda suerte de nuevos despotismos. En este artículo desarrollaremos esta situación y sus causas, pero podemos convenir que la fotografía actual de las democracias no resulta halagüeña.

Si coincidimos en esa premisa, es obvio que, como demócratas, nos inquiete esa corrosión de un sistema que, pese a los defectos inherentes a cualquier construcción humana, constituye la mejor fórmula de organización política para fomentar la libertad, la responsabilidad, la búsqueda del bien común, la protección de las minorías y la garantía de los derechos humanos. Recordando la tan manida frase de Churchill, puede que la democracia sea el peor sistema de gobierno diseñado por el hombre, pero siempre con excepción de todos los demás. Y puesto que nos inquieta su proceso de deterioro, es lógico que aspiremos a su restablecimiento, a devolver al enfermo no sólo la salud perdida sino incluso un sistema de defensas que garantice su óptimo desarrollo y una muy dilatada esperanza de vida.

Ni el diagnóstico es sencillo ni el tratamiento es fácil. Pero si la democracia se degrada por el progresivo individualismo, por el despotismo del mercado, por la fragmentación social y la deriva autoritaria, es lógico que intentemos recuperarla mediante la superación de estos factores de desgaste. Y la única solución que podemos entrever no es otra que la reintroducción de los valores y de los principios en la vida política.

Ciertamente, los valores que pueden fortalecer una democracia no son patrimonio exclusivo de ningún credo ni de ningún sistema ideológico. Cualquier ideología que aspire al bien común y que respete la dignidad y la libertad humana puede realizar aportaciones esenciales e imprescindibles para la democracia. Pero, sin ánimo de monopolio alguno, es lícito considerar que el humanismo cristiano democrático hoy en día, por su defensa de los valores del respeto a la persona y a su dignidad, por su aspiración al bien común, por su afán de centralidad y de sumar esfuerzos, por su vocación de política respetuosa, constructiva y al servicio de las personas y de la comunidad, contribuye a constatar en nuestra concepción política la existencia de unas herramientas útiles para restablecer la confianza perdida en la democracia y para luchar por una sociedad mejor, más justa, más libre y más solidaria.

Los sistemas democráticos han experimentado un retroceso cualitativo innegable. Día a día, en los noticiarios, en los periódicos, se publican de manera constante actuaciones de líderes elegidos mediante sufragio que sonrojan. Semanas atrás, por recurrir a un simple ejemplo, el presidente filipino, Rodrigo Duterte, en un discurso pronunciado en Manila y luego difundido por escrito por la propia oficina presidencial, animaba a sus ciudadanos a matar a los obispos católicos. Sus palabras fueron muy claras: "Vuestros obispos, matadlos. Esos bastardos no sirven para nada. Lo único que hacen es criticar". No se trata de alguien que haya alcanzado el poder mediante un levantamiento militar, sino que Duterte se impuso en las elecciones presidenciales de mayo de 2016 con casi el 40% del voto emitido. Y sus manifestaciones contra la jerarquía católica tienen

Capítulo 2

lugar en un país en el que se calcula que el 85% de sus ciudadanos son católicos.

Podríamos invocar muchos ejemplos más o menos parecidos, tal vez no tan contundentes, pero no menos peligrosos. Son muchos los países que están emprendiendo, aún bajo la apariencia de formas democráticas y electorales, una deriva autoritaria innegable. Hoy en día podríamos coincidir en que la democracia está retrocediendo en Brasil, en Turquía, en Rusia o en la India. En la misma Europa, incluso en la Europa comunitaria, el germen del autoritarismo y de la regresión se expande, con distintas intensidades, en Polonia, Hungría, Lituania o Eslovaquia. Y, aunque me resulte doloroso reconocerlo como ciudadano español, también en España están apareciendo formaciones cuyo programa electoral dista mucho de aspirar al bien común y de centrarse en el respeto de los derechos humanos y de la dignidad de las personas y los pueblos.

El deterioro de la democracia tiene, obviamente, causas complejas. Cada analista, cada pensador, expone de manera razonada su diagnóstico. Es complejo, sin duda, determinar por qué motivos la democracia se pervierte y deteriora. En cierta manera, ya lo predijo hace casi doscientos años Alexis de Tocqueville, cuando manifestó que la democracia podría verse adulterada por un cierto tipo de despotismo al que calificó de suave. Para el autor, la democracia exige saber sobreponerse a las situaciones transitorias y a las tensiones, a la tentación de la inmediatez. En una célebre paradoja, nos alertaba del hecho de que las virtudes de la libertad sólo se perciben a largo plazo, pero sus defectos son fácilmente perceptibles de inmediato. Mientras que, contrariamente, los vicios o defectos de la tiranía sólo se perciben a base de tiempo, mientras que sus hipotéticas virtudes -llamémoslas así- como el orden o la disciplina resultan visibles de inmediato.

Pero difícilmente podía percibir el “despotismo suave” e imperceptible a que nos ha conducido la situación actual. Con las revoluciones liberales y el ensanchamiento del parlamentarismo, parecía que un régimen basado en la libertad y en la contraposición de poderes debería

de ser el remedio contra cualquier situación de tiranía, contra cualquier dictadura, fuese del sentido que fuese y que el destino de cualquier democracia no podría ser jamás otro que su fortalecimiento progresivo. No ha sido así. Se ha perdido el doble impulso que alentaba las transformaciones y las sucesivas conquistas sociales y de libertad. Por un lado, ha desaparecido esa conciencia de comunidad, de grupo cohesionado, que generaba solidaridad entre las personas y que permitía entender como un deber ineludible la lucha por el bien común. La política democrática consistía en trabajar a favor de una mayor cohesión del “demos” y en pro de una mayor solidaridad entre las personas. Los derechos humanos individuales sólo podían entenderse —mirando el transcurso histórico— como una primera etapa para la futura consecución de los derechos y libertades sociales y económicos y, obviamente, para la consecución de los derechos y libertades de los pueblos y de las minorías.

Sin embargo, las crisis económicas, la eclosión de las nuevas tecnologías y, sobre todo, el creciente individualismo, han contribuido a la pérdida de la idea de comunidad. La persona ha dejado de ser una parte de la comunidad y se ha convertido en individuo aislado, fácil de manipular, preocupado sólo por su interés y su bienestar. Incluso las formas de ocio se han compartimentado a favor de lo individual, de la relación con la pantalla del móvil. Todo se ha convertido en instantáneo, en inmediato; todo se mide por el beneficio que reporta ya mismo, sin ninguna estrategia a largo plazo y, menos aún, sin un sentido de responsabilidad colectiva de lo que hacemos. Se trata, es evidente, de un análisis muy simplificado, casi simplista, pero que nos permite constatar que la pérdida de sentido comunitario ha contribuido a debilitar la legitimidad del “demos” entendido como comunidad y fundamento de la democracia. Si no me interesa lo que le suceda a mi vecino; si me preocupa poco que en mi ciudad existan personas sin los recursos mínimos; si no me preocupa lo pueda suceder a cien kilómetros de casa, o el bienestar de los ancianos, de los desempleados, de los hijos de familias desestructuradas ¿qué fundamento tiene la democracia?

Capítulo 2

El segundo factor de deterioro de la democracia radica, precisamente, en la sensación de inutilidad de la misma frente a las supuestas leyes del mercado. Cuando la campaña electoral de Bill Clinton popularizó la célebre frase de “es la economía, estúpido”, consiguió debilitar la posición de un presidente Bush en altas cimas de popularidad, pero también estaba reconociendo que existían unas leyes invisibles que se imponían a la voluntad de los electores y a las leyes escritas de los parlamentos. Aquello sólo era el inicio de lo que se avecinaba: la crisis económica de los noventa y, mucho más intensamente, la que se inició en 2007-2008 y ha durado prácticamente hasta nuestros días, ambas han demostrado que los derechos sociales y económicos eran mucho más frágiles de lo previsto. La crisis podía dejar sin empleo ni recursos a legiones de trabajadores, hundir ciudades enteras como Detroit o países como Grecia, y justificar todo tipo de recortes con el argumento de que tales restricciones sociales resultaban imprescindibles para una futura e hipotética recuperación. El ciudadano que perdió su empleo, su subsidio e incluso su hogar, aprendió rápido a desconfiar de las virtudes de la democracia porque ésta se iba sometiendo cada vez más a oscuros mandatos que nadie sabía exactamente de dónde provenían. Los políticos ya no eran vistos como los representantes de los ciudadanos sino como simples títeres cuya única función era ejecutar de manera automática las órdenes de no se sabe qué oscuros comités mundiales en que se decidía la suerte de países y de sociedades enteras. La democracia y la voluntad popular habían dejado de ser no sólo los autores de las leyes sino también, y peor aún, habían dejado de ser la garantía de los débiles frente a los abusos de no se sabe quién.

Las consecuencias han sido letales en la percepción cívica de la democracia. No es extraño, pues, que, ante esa deriva, los defectos de la democracia a que aludía Tocqueville aparezcan de manera inmediata. También cabe añadir, como tercer factor coadyuvante, la supuesta escasa moralidad de algunos políticos y partidos. No se trata de flagelarnos ni de considerar que todos los políticos son malvados ni que todas sus acciones son malévolas. En absoluto. La democracia ha dado ejemplos de políticos capaces de un extraordinario sentido de

liderazgo ético. Baste aludir, por ejemplo, a políticos como Nelson Mandela, John Fitzgerald Kennedy, Vaclav Havel o los chilenos Eduardo Frei Montalva, Patricio Aylwin o Eduardo Frei Ruiz-Tagle y muchos otros, que han acreditado que la democracia y los derechos humanos son la primera y más sólida garantía de la paz y de la convivencia en libertad. Baste también considerar la capacidad de visión a largo plazo de la que hicieron gala políticos como Adenauer o De Gasperi, capaces de sobreponerse a la tragedia de dos guerras mundiales fratricidas para crear, por encima de los inevitables resentimientos, las bases de una Europa unida en la cual resultase imposible otra conflagración entre pueblos hermanos. La política y los políticos han proporcionado infinitos ejemplos de vocación de servicio público, de lealtad cívica, de compromiso social y comunitario y, cuando además de políticos se han erigido en líderes, han sabido impulsar sus naciones hacia altísimas cotas de libertad.

Pero lo cierto es que, en la situación actual, los políticos se han alejado de la voluntad de consenso que hace posibles los grandes logros. Si la sociedad se ha convertido en un agregado de individuos sólo preocupados por el corto plazo, los políticos han seguido una vía similar, porque, en definitiva, suelen ser el reflejo de sus respectivas sociedades. Así, de la misma manera que se ha perdido el sentido comunitario, también la política ha dejado de ser el lugar en que se construyen consensos y debatían proyectos. Si antes la teoría política afirmaba que en cualquier sistema más o menos bipartidista, los dos grandes partidos dominantes se desplazarían necesariamente hacia el centro y resultarían cada vez más parecidos, ahora, en la práctica, los partidos tienden a radicalizarse, a situarse en posiciones extremas, desde las cuales el “adversario” político se convierte en el enemigo a descalificar y a destruir.

No es una afirmación baladí. Por ejemplo, en muchos de sus mítines, en sus arengas a sus fieles, el presidente Trump suele incluir el mensaje de que su antigua rival, Hillary Clinton, es una corrupta que ha de acabar sus días en la cárcel. Con esas proclamas —y hablaremos de ello— la política deja de ser el lugar de encuentro de las distintas

Capítulo 2

propuestas para convertirse en un ring, en un campo de batalla en el que los ciudadanos se convierten en hinchas, en hooligans enardecidos. Los discrepantes, las minorías, los que piensan distinto ya no son seres humanos con los que dialogar y entenderse sino enemigos a los que abatir.

Y esa práctica nefasta repercute en un mayor descrédito cívico de la política. Si unos políticos descalifican a los otros políticos, si todos tachan a los restantes políticos de corruptos e imbéciles, ¿quién puede confiar en la política y en los políticos?

Si, además, los medios de comunicación -a menudo una pieza más en el tablero del juego político- pierden cualquier exigencia de rigor y se dedican a airear y exagerar los supuestos casos de corrupción de los partidos contrarios, si toda la prensa televisada o escrita deviene un cúmulo de casos de corrupción, o por Internet aparecen publicadas todo tipo de noticias, a menudo falsas, que pervierten y denigran la actividad política, lo lógico es que los ciudadanos confíen cada vez menos no ya en la política, sino en la democracia.

Habíamos considerado siempre que la democracia, con sus “checks and balances” era una forma de gobierno en que los ciudadanos podían controlar sus instituciones. Sin embargo, en nuestros días, esta premisa ha dejado de ser cierta, no sólo por la decantación autoritaria que experimentan muchas supuestas democracias sino también por algo que no contemplaban los expertos en teoría política, y que consiste en el hecho de que la propia sociedad ha dejado de ser un único “demos” para convertirse en el campo de batalla entre mayorías y minorías. Si la aparición de partidos autoritarios o claramente fascistas - explícitamente contrarios algunos de ellos a los más elementales derechos humanos- era una cosa extraña e irrelevante, que no pervertía los fundamentos del sistema, ahora esos partidos se ven aupados por un elevado número de votantes, que buscan en esas soluciones autoritarias las rápidas ventajas de la tiranía a las que antes aludíamos en la referencia a Tocqueville.

Es decir, la democracia se ha deteriorado por los defectos de sus dirigentes, pero también ha entrado en decadencia por la fragmentación social y el individualismo que ha ido impregnando la forma de ser de los ciudadanos. Todos aquellos sistemas de control arbitrados para que ninguno de los distintos poderes se sobre pusieron a los demás, no han sido útiles para evitar el progresivo desapego de los ciudadanos respecto de sus instituciones. Es más, en cierto modo, nos hallamos ante un proceso que se retroalimenta constantemente: ante el descrédito de las instituciones, los ciudadanos se instalan en posiciones radicalizadas y dicotómicas, en que todo es blanco o negro; en la que la culpa de todos los males es de los emigrantes o de quienes hablan otro idioma, profesan otra religión o, sencillamente, opinan de manera distinta. Si hemos perdido el empleo, la culpa es del inmigrante ilegal; si se recortan las inversiones sociales, la culpa es de todo ese atajo de inmigrantes y de holgazanes pobres que se han acostumbrado a vivir de las ayudas públicas; si la sanidad colapsa, es por el uso que hacen de ella los recién llegados o quienes no cotizan. O, en el mejor de los casos, la culpa también es de los políticos de siempre, que roban a manos llenas. Ante discursos similares, la democracia se halla indefensa, y también necesita ser protegida de la ferocidad de sus propios ciudadanos.

La práctica política debería haber garantizado los necesarios cortafuegos ante estas situaciones de crisis. No ha sido así. Muy al contrario, en lugar de invertir en educación o en formación cívica, se ha buscado actuar mediante inversiones faraónicas que permitían inaugurar aeropuertos o carreteras, siempre visibles y tangibles a corto plazo, a veces necesarios, pero que han sustituido la inversión en aquellos bienes intangibles como educación o cultura que garantizan el gusto por la democracia y la calidad de la convivencia. Si el votante sólo busca su propio interés, si ha perdido cualquier noción de comunidad y si cree que todas las demás personas son su enemigo y su competidor, es obvio que difícilmente se someterá a reglas claras y concisas de decisión democrática. Si se puede subvertir el sistema a favor de los propios intereses, ¿por qué no hacerlo? Si existen líderes

Capítulo 2

que prometen acabar con los abusos de los políticos corruptos e incluso zurrar a todos los indeseables que discrepan de aquello que pensamos, ¿por qué no votarlos? Si los obispos católicos critican al presidente del país, ¿por qué no disparar contra ellos y matarlos?

Esos intangibles de la democracia son los que garantizan el rigor y la autocensura constructiva en la prensa, la libertad de expresión o la capacidad de discrepar ante el poder político. En síntesis, esos intangibles garantizan no sólo la solidaridad entre las personas y los grupos, sino la básica protección de los derechos y las libertades de las minorías. Y sin esos intangibles, nos hemos ido convirtiendo en frágiles individuos manipulables, que se sienten desorientados e indefensos ante la corrupción de sus dirigentes, la desigualdad creciente, la volatilidad de su bienestar y la erosión de la seguridad y el orden. Y como es fácil de deducir, la corrupción de los dirigentes convierte el sistema en odioso y arrebató a los representantes cualquier atisbo de legitimidad; la desigualdad atomiza el sentido de pertenencia al grupo, y la pérdida de la seguridad y del orden desata los instintos más primarios y autoritarios de cada cual.

Esa desazón y ese descrédito conducen a la necesidad de un líder providencial, de un hombre fuerte, de un “caudillo” que acabe con los males de la democracia, restablezca el orden y otorgue seguridad a los grupos mayoritarios que se sienten amenazados. Es la célebre “deriva autoritaria”, expresión que se ha convertido en un mantra de nuestros días y en una constatación en numerosos países.

Pero estos nuevos líderes no acceden al poder mediante pronunciamientos ni golpes de estado, sino mayoritariamente a través de las urnas. El proceso democrático sirve para auparles al poder, pero luego ellos mismos se encargan de desactivar cualquier sistema de control de sus acciones y cualquier posibilidad de legítimo cambio democrático en sucesivos procesos electorales. La prohibición de partidos y la alteración de las reglas más elementales de garantía democrática son constantes. Y no me refiero a lo que pueda suceder en Turquía después del supuesto golpe de estado contra Erdogan, o en

Egipto, sino de lo que está sucediendo ahora mismo en países que han liderado los avances democráticos desde siglos atrás.

Deseo hacer una referencia a España. Posiblemente hayan oído o leído declaraciones de dirigentes independentistas catalanes criticando a las instituciones españolas y presentando a España como ejemplo de falta de democracia en la que no existe -según ellos- la reparación de poderes, equiparándola a Turquía u otros países. España es un país democrático, homologable a cualquier modelo democrático de su entorno. Es un Estado democrático de Derecho con separación de poderes que nada tiene que ver con el franquismo con el que los mismos dirigentes independentistas comparan a la actual democracia española. Entre otras grandes diferencias, hay que recordar que en el franquismo nunca hubo separación de poderes, sino un solo poder -no elegido democráticamente- y división de funciones de este único poder. Todas estas acusaciones se enmarcan en la voluntad de liquidar lo que de manera despreciativa califican de “régimen del 78” en relación a la Constitución que ha ofrecido a los españoles y españolas más décadas en toda su historia de democracia, paz, estabilidad y progreso económico y social. Y por supuesto, en el caso de los catalanes y catalanas, mayor, grado de autogobierno desde el 1714. Otra cosa distinta es no estar de acuerdo con alguna decisión judicial, discrepar de la impericia política de algún Gobierno o sostener la posibilidad y necesidad de mejorar la calidad de nuestra democracia.

Cerrando el paréntesis y recuperando las referencias al acceso democrático al poder de líderes de dudosas convicciones y comportamientos democráticos, por ejemplo, en las elecciones presidenciales de 2016 la victoria de Donald Trump se explica a menudo por la aparición del odio, la xenofobia, el supremacismo blanco y el nacionalismo. La democracia, al estilo Trump, se ha convertido en una relación entre el líder y las masas, en que la política ya no se vehicula a través de debates parlamentarios sino a través de tuits cada vez más propensos a la mentira y a la descalificación.

Capítulo 2

Podríamos detenernos aquí y pensar que la actuación de Donald Trump es algo aislado, y que muy posiblemente un sistema tan rodado como la democracia americana ha de hallar mecanismos para frenar esas tentativas autoritarias. Pero no es así. Según Steven Levitsky y Daniel Ziblatt, autores del celebrado ensayo “Cómo mueren las democracias”, el futuro de Estados Unidos tras el paso de Trump por la presidencia estará marcado por nuevos distanciamientos respecto de las convenciones tradicionales de la política, así como por una creciente guerra institucional, es decir, en una democracia sin “guardarrailes sólidos”, sin los tradicionales “checks and balances” a los que antes aludíamos.

Levittsky y Ziblatt nos describen con detalle lo que ha ido sucediendo en un estado como Carolina del Norte, hasta hace poco dotado de una economía potente y un sistema educativo ejemplar, factores que convertían dicho estado en un referente para el resto de estados sureños. Para nuestros autores, Carolina del Norte era un estado que, como microcosmos, reproducía la situación política del conjunto de los Estados Unidos, con una población diversa, mayoría demócrata en las ciudades y mayoría republicana en las zonas rurales. Sin embargo, la política de la última década se ha caracterizado por la desconfianza mutua, por las restricciones del gobernador republicano a programas como el “Medicaid”, que proveen de una atención médica asequible. Esa guerra sin cuartel se inició en 2010, cuando los republicanos se alzaron con el poder en la asamblea legislativa estatal. Un año después, se dividieron de manera distinta los distritos electorales, en una maniobra que se consideró un intento por dividirlos según la raza mayoritaria en ellos y concentrando al electorado afroamericano en un reducido número de demarcaciones. Ese reajuste permitió a los republicanos hacerse con nueve de los trece escaños en el Congreso estatal en 2012, a pesar de que los demócratas obtuvieron mayor número de votos.

Con ello, los republicanos consiguieron mayoría en ambas cámaras y un claro predominio en el tribunal supremo estatal. La asamblea estatal aprobó rápidamente una batería de medidas que dificultaba el voto, se

redujo la posibilidad de voto anticipado y se recortó el número de colegios electorales en distritos clave. Cuando en 2016 el candidato demócrata a gobernador venció al gobernador republicano saliente, éste tardó meses en reconocer la derrota y, a días antes de su cese, los republicanos convocaron una sesión extraordinaria sorpresa de la asamblea legislativa estatal en la que se aprobaron numerosas medidas para reducir el poder del gobernador demócrata entrante. El Senado se otorgó el derecho de confirmar o no los futuros nombramientos y autorizó al gobernador saliente a convertir en funcionarios fijos a más de mil cargos políticos eventuales seleccionados a dedo, llenando de personas afines a la estructura del poder ejecutivo. También se modificó la composición de los comités electorales estatales, registro de votantes, horario de votaciones y configuración de los distritos electorales. Todo ello evidenció que la democracia americana era más frágil de lo que se suponía.

Y eso sigue aconteciendo y se está extendiendo como práctica en numerosos estados de la Unión. Hace apenas un mes, a principios de diciembre, la legislatura controlada por los republicanos de Wisconsin se apresuró para aprobar un paquete de proyectos de ley redactado a toda prisa que le quitaría el poder al gobernador y al fiscal general del estado. Asimismo, los republicanos de Michigan estaban intentando una maniobra similar para evitar tener que compartir el poder con los nuevos legisladores demócratas en enero. Así, los republicanos de Wisconsin están considerando impedir que el nuevo gobernador demócrata y el fiscal general puedan retirar la demanda interpuesta por el estado contra el “Obamacare”, aunque tanto el nuevo gobernador como el nuevo fiscal general ganaron sus respectivas elecciones con la promesa de retirar dicha demanda. Para evitarlo, los legisladores del Partido Republicano podrían facultarse para designar abogados para defender las leyes estatales, usurpando el papel del fiscal general. Y los poderes del gobernador sobre la ley estatal de identificación de votantes, la junta de desarrollo económico y los programas de beneficios podrían ser limitados. La legislatura también podría recortar la votación anticipada, vista como una ayuda a los

Capítulo 2

demócratas, mientras el actual gobernador republicano todavía está en el poder.

En definitiva, hemos caído en esa deriva autoritaria y en manos del populismo. No se trata de que el populismo haya aparecido en nuestros días de manera súbita, sino que ya estaba ahí. Para Levitsky y Ziblat, el sistema democrático americano se había ido corroyendo durante los últimos años, con una culpa compartida atribuible tanto a republicanos como a demócratas, porque dejaron de respetar esas virtudes intangibles que garantizan la democracia y que ellos cifran en la contención y la tolerancia mutua. Su desaparición ha creado un abismo en el funcionamiento del sistema y ha permitido la caída de la democracia en brazos del autoritarismo y del populismo. El populismo no es exactamente un sistema de liderazgo como el fascismo sino un nuevo lenguaje, una nueva forma de actuar directamente relacionado con la crisis económica y el auge de las redes sociales. El resultado es una nueva forma de ver las cosas, en la que la masa de individuos se contraponen a unas supuestas élites, en la que se insiste en el agravio y la racionalidad se sustituye por componentes emocionales, de grupo e identitarios, alejados de la racionalidad imprescindible para el sano desarrollo de la política.

Para nuestros autores, la determinación de si un líder actúa o no de manera autoritaria es fácil e incluso sistematizable: lo será si el líder rechaza o pierde el respeto a las reglas democráticas establecidas; si niega la legitimidad a los adversarios políticos; si tolera o fomenta la violencia y, por último, si manifiesta su predisposición a restringir o negar las libertades civiles de la oposición. A mi juicio, no obstante, más allá de las amplias referencias a los EEUU de Trump, la conclusión generalizable más importante del ensayo de los dos profesores de Harvard es que las democracias no mueren ya, como solemos creer, a manos de hombres armados, sino que más a menudo se erosionan lentamente, en pasos apenas apreciables.

En un reciente e interesante artículo -como todos los suyos- el profesor Daniel Innerarity, catedrático de Filosofía Política en la Universidad

del País Vasco, afirmaba que “una democracia de calidad es más sofisticada que la aclamación plebiscitaria; ha de existir en ella espacio para el rechazo y la protesta, por supuesto, pero también para la transformación y la construcción; la democracia debe articular más complejidad institucional que aquella que permiten quienes la conciben únicamente como una relación vertical entre el líder y las masas. No existe una vida política sana ni se adoptan las mejores decisiones cuando se decide sin una buena información o mediante un debate presidido por la falta de respeto hacia la realidad. Tampoco existe una alta intensidad democrática cuando la ciudadanía tiene una actitud que es más propia del consumidor pasivo, como un público de voyeurs al cual arengar y satisfacer en sus deseos más inmediatos”.

Ante esta situación, quienes creemos en la política como un instrumento para la consecución del bien común, y quienes consideramos asimismo la democracia parlamentaria como el único sistema político que garantiza y promueve la libertad, los derechos humanos, la dignidad de la persona y las aspiraciones sociales de solidaridad y de justicia, tenemos la responsabilidad moral de impulsar el restablecimiento de la confianza cívica en la democracia. Por otra parte, el humanismo cristiano está en condiciones de entender que la polarización de nuestras sociedades puede acabar con nuestra democracia y por ello defender siempre la necesidad del diálogo, la transacción, el pacto como divisas de la política. Conviene recordar a Machado en sus Proverbios y cantares: “¿Tu verdad? No, la verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.

Ciertamente, estos propósitos no se consiguen sólo con declaraciones altisonantes ni con encendidas profesiones de fe. El humanismo cristiano sólo puede dejar huella en la convivencia cívica si es reconocido por sus obras, por su ejemplo, por su lucha constante en defensa de los valores, de la solidaridad y del bien común. Como nos recuerda el Evangelio de San Mateo, el humanismo cristiano ha de ser un árbol sano para dar frutos sanos, y en modo alguno puede invocarse como un pretexto para encubrir medidas que perjudiquen a las personas y a la sociedad. Nuestra primera misión es la de dar ejemplo y la de

Capítulo 2

fortalecer nuestros principios, porque, como advertía el evangelista, “un árbol sano no puede dar frutos malos, ni un árbol dañado dar frutos buenos. El árbol que no da fruto bueno se tala y se echa al fuego. Es decir, que por sus frutos los conoceréis.

Ante todo, necesitamos recuperar la esencia del mensaje humanista. Si Maritain ya aludía al compromiso ineludible de los cristianos en la lucha contra la injusticia y en pro de la transformación de la sociedad, hoy debemos erigirnos en continuadores de dicho mensaje, adecuándolo a las necesidades de nuestros días. Pueden haber variado los escenarios, e incluso parecernos extremadamente complicados, pero no lo serán más que aquellos en los que Maritain o Mounier nos hacían sentir su mensaje profético. Ese mismo compromiso sigue plenamente vigente hoy, y corresponde a nuestra época hallar la manera de dignificar las condiciones vitales de la persona.

El mensaje universal y eterno del cristianismo se funda en la esperanza y en la capacidad de transformación del mundo en pro de la libertad y de la fraternidad humanas. No se trata de que los cristianos deban ser demócratas por ser cristianos, sino que han sido los valores esenciales del cristianismo y su humanismo inherente los que han guiado a la humanidad hacia la democracia. Como cristianos, como humanistas, no debemos encerrarnos en la paz de nuestras torres de marfil, sino que somos personas en el mundo, y debemos inmiscuirnos en las controversias para facilitar el diálogo y el entendimiento en todos los grandes debates sociales, políticos, económicos y cívicos. Nuestros valores --y casi me atrevería a decir que sólo nuestros valores-- pueden guiar la sociedad de nuestro tiempo hacia la superación del despotismo económico, nada suave, que pretende regirnos, o de la vocación autoritaria que, sin reparo alguno, se adueña de muchos de los dirigentes actuales.

Defender el humanismo significa apostar por la política como un instrumento de servicio a la comunidad. La democracia no es nunca el problema, como tampoco lo es el respeto a los derechos humanos o la práctica de la solidaridad, sino que constituye la base de cualquier

solución. Por ello, nuestro propósito es siempre la consecución de la justicia, la actuación al servicio de la libertad, la defensa de los más débiles y de las minorías, la búsqueda del bien común y, en definitiva, nos guiamos por una actuación fundamentada en la dignidad de la persona humana.

Y desde esa perspectiva, el humanismo sólo puede apostar por una centralidad radical. La centralidad no puede entenderse como una simple equidistancia entre extremos distintos, ni una posición ambigua situada entre el bien y el mal. La centralidad es otra cosa, muy distinta, que consisten en la capacidad para dialogar con todas aquellas personas y fuerzas capaces de realizar aportaciones al bien común. Significa que nuestra forma de entender la política sólo nos puede conducir a practicarla mediante el respeto al adversario y a sus ideas, viendo en él no el enemigo, ni el diferente, ni el crítico, ni el oponente, sino alguien con quien dialogar y debatir. El diálogo y el respeto constituyen la única vía para acudir al encuentro de ideas. La democracia actual se ha deteriorado por la radicalización en la diferencia, por la culpa del discrepante. No podemos ni debemos seguir así, sino que debemos ser ejemplo y modelo de política constructiva, respetuosa y consecuente. Debemos explicar al ciudadano, tantas veces como sea necesario, que la política ha de ser un instrumento de progreso y de avance común, de reconciliación, de pacto y de rechazo de las propuestas extremistas. En la política democrática no existen más enemigos que los violentos, los intolerantes, los que persiguen corroer los derechos humanos y los que ven en los poderes del estado una vía para la codicia y la rapiña.

Como se ha dicho a menudo, “centralidad es constitucionalidad”, y comporta la protección y desarrollo de los derechos humanos y de las libertades y garantías fundamentales; supone, asimismo, el refuerzo consciente del sistema de partidos. Nuestros adversarios electorales no dejan de ser compañeros y hermanos, amigos, con los que debemos dialogar y construir espacios de consenso y de progreso común.

Todo ello debe repercutir también en una actuación inequívoca al servicio de los menos favorecidos. Sería inútil afirmar que defendemos

Capítulo 2

la persona humana si no somos capaces de garantizar un mínimo de derechos a todas y cada una de las personas. La comunidad no es nuestro entorno de amigos ni nuestro círculo de fieles, de saludados o de conocidos. La comunidad, nuestra comunidad, se extiende a todo el género humano, sean cuales sean sus cualidades y sean cuales sean sus defectos. Dicho de una manera concisa, los derechos humanos no son los derechos de algunos, sino de todos, y un derecho que sólo se aplica a una parte de la población deja de ser un derecho para convertirse en un privilegio.

Por esa misma razón, la acción de los poderes públicos no puede consistir en trasladar a los diarios oficiales los deseos económicos de las elites. La política y las instituciones deben acreditar su compromiso social y especialmente su compromiso a favor de los más débiles. No se trata de considerar al mercado o al estado como enemigos del progreso humano; es más, una economía fundamentada en el mercado pero que permita la redistribución de riqueza, la movilidad y ascenso social, la igualdad de oportunidades, todo ello es necesario para el desarrollo humano y el progreso de las libertades. Pero las instituciones deben ser especialmente sensibles a las personas y familias en situación de fragilidad, de enfermedad, de minusvalía o de marginalidad. Debemos comportarnos como el buen samaritano que tuvo compasión y misericordia del pobre hombre que cayó en manos de salteadores y que, golpeado y abandonado a su suerte, no fue socorrido ni por el sacerdote ni por el levita. Si el buen samaritano pudo hacer eso por razón de su piedad hacia un desconocido, ¿qué no deberán hacer los poderes públicos que tienen encomendada la defensa del bien común? Respondiendo a las palabras de Jesús en esta conocida parábola, ¿quién es nuestro prójimo? Y, del mismo modo, ¿para quién deben trabajar unas instituciones regidas por el humanismo y los valores sociales?

Y, en definitiva, debemos impulsar la actuación democrática, conscientes de que las decisiones que afectan al bien común deben ser adoptadas por los ciudadanos, de manera responsable y mediante una opinión formada. Nuestro compromiso es hacer posible esa “opinión formada”, y la vía para hacerla posible no es otra que el respeto mutuo,

el ejemplo constante y la honradez en todos los ámbitos y situaciones. Así pues, los representantes políticos debemos ser líderes en el ejemplo y avanzados modelos de austeridad, de honradez y de responsabilidad. Nadie puede estar al servicio de los demás si se considera superior a sus conciudadanos o si no entiende su responsabilidad como una etapa transitoria en la que, por voluntad de sus iguales, se le ha conferido la oportunidad de trabajar en pro del bien común.

Nuestro trabajo no ha de ser el de convertirnos en élites directivas sino, sobre todo, generar grandes espacios para el encuentro, no sólo con quienes comparten nuestros valores, sino también con todas aquellas personas e ideologías que compartan nuestra aspiración por un mundo mejor y más libre.

El protagonismo de la democracia cristiana en la Europa de los años cuarenta y cincuenta se explica como reacción ética frente a los devastadores episodios totalitarios que habían asolado el continente. Tal vez ahora, en otra época y en otros escenarios, ese mismo estallido ético que representa una política fundamentada en los valores y en la defensa de la dignidad humana sean el antídoto y el remedio imprescindible para restablecer la salud de la democracia y devolver a los ciudadanos la confianza perdida. Pero debemos recordar que los desafíos actuales de la democracia no provienen sólo de las actitudes totalitarias sino, también, de la pérdida de sentido comunitario, del egoísmo consumista y del individualismo que sólo busca satisfacción a plazo inmediato.

Debemos trabajar no sólo para ser ejemplares sino también para generar en el seno de la sociedad una cultura política más compleja y matizada. Debemos rechazar la polarización y la radicalización y debemos esforzarnos para que no sea rentable electoralmente promover medidas de enfrentamiento y de confrontación. Para reforzar la democracia, debemos reinstaurar en ella y en la sociedad los valores humanistas, extender la participación política a todos los ámbitos posibles y reforzar el sistema de pesos y contrapesos que garantizaba los intangibles de la política. En definitiva, debemos dar respuesta a la

Capítulo 2

complejidad actual de la sociedad y generar procedimientos rápidos de aprendizaje cívico. No se trata de hacer reformas administrativas ni de cambiar algunas leyes, sino de transformar la política para que sea capaz de sostener la democracia ante los desafíos actuales. No se trata de maquillar la vieja política, sino que debemos hallar caminos nuevos que permitan frenar el autoritarismo y la atomización social.

Si lo conseguimos, el humanismo social, el humanismo de inspiración cristiana, habrá vuelto a consolidar la democracia y a proporcionar a la humanidad un nuevo y esencial servicio.

-
1. Ponencia presentada en la sexta versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2019

VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE ALBERTO METHOL FERRÉ¹

Bárbara Díaz Kayel

Doctora en Historia y Máster en Artes Liberales de la Universidad de
Navarra, España

Alberto Methol Ferré es un pensador uruguayo con fuerte vocación latinoamericana, que vivió entre 1929 y 2009. Si bien estudió Derecho, su formación filosófica y teológica es autodidacta. Lector apasionado y agudo observador de la realidad latinoamericana y mundial, fue también editor de revistas como *Víspera* y *Nexo*, y prolífico escritor de artículos, columnas y libros, entre los que destacan: *El Uruguay como problema*, *El resurgimiento católico latinoamericano*, *La América Latina del siglo XXI*. Desde 1975 Methol trabajó para la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en el Departamento de Laicos y en el Consejo Teológico Pastoral, lo que le permitió una visión más amplia y profunda de América Latina, de su cultura y su religiosidad.

La modernidad ocupa un lugar central en su pensamiento. ¿Una o más modernidades? ¿Qué relación hay entre la Iglesia católica y la modernidad? ¿Qué papel juega en la historia latinoamericana? Son preguntas que están presentes en el itinerario intelectual de este pensador latinoamericano del siglo XX.

En esta ponencia procuraré reconstruir el camino que condujo a Methol Ferré a la idea de «modernidad católica», desde su temprana crítica a las teorías desarrollistas y al pensamiento sociológico en la América Latina de las décadas de 1960 y 1970, hasta su descubrimiento de la obra de Augusto Del Noce en 1980.

En primer lugar, revisaré el concepto de “modernidad” a través de la obra de diversos autores, luego expondré algunas ideas de Methol en

escritos de los años 60 y 70. Por último, me detendré en su lectura de la obra de Del Noce, para finalmente cerrar con algunas conclusiones que den cuenta de su inquietud por justificar la existencia de una “modernidad católica”.

Algunas consideraciones previas en torno al concepto de “modernidad católica”

La “modernidad” puede ser concebida como un periodo histórico, como teoría o como ideología. En primer lugar, se considera la Modernidad como un período de la historia europea en el que se pasa del teocentrismo al antropocentrismo, de la filosofía trascendente a la immanente, con el subjetivismo que lleva consigo. Para Del Noce, la modernidad se presentaría como el pasaje de la infancia a la madurez, del mito a la crítica, por medio de la exclusión de la trascendencia religiosa y de lo sobrenatural hasta desembocar en el ateísmo².

El filósofo canadiense Charles Taylor ha distinguido dos teorías imperantes sobre la modernidad. Por un lado, existiría una teoría cultural de la modernidad que representa las transformaciones vividas en el Occidente moderno luego de la Edad Media. Por otro lado estaría la “teoría acultural”, que concibe la modernidad como un proceso, como un conjunto de transformaciones que todas las culturas deberían atravesar, con independencia de sus particularidades. Un ejemplo de teoría acultural sería la que entiende la modernidad como despliegue de la razón, como pensamiento científico, racionalidad instrumental, o secularización, acompañadas de industrialización y mayor concentración urbana, entre otros rasgos³.

Vecinas a la idea de modernidad acultural son las teorías sociológicas de la modernización o de la secularización. La reflexión sociológica de los años 50 y 60 consideraba la secularización como un factor esencial en el pasaje de la sociedad tradicional a la moderna. Ambas se consideraban polos opuestos, de modo que no cabía que una sociedad moderna tuviera elementos tradicionales ni viceversa. En esta concepción, el pasaje a lo moderno implicaba una decadencia de la

religión, recluida en un ámbito cada vez más privado. Pero el “retorno de lo sagrado” que se operó en las décadas siguientes echó por tierra las profecías de estas teorías.

Hoy resulta cada vez más evidente que la teoría de la modernidad fue resultado de un esfuerzo intelectual originado en un espacio concreto – Europa occidental–, en un tiempo determinado –los siglos XIX y XX– y, por consiguiente, limitado a ese horizonte. Ello ha renovado la discusión sobre la modernidad desde una óptica global y descentrada de cualquier foco único de gravedad –sea este Europa, Occidente o el Atlántico norte–. Entre las distintas teorías alternativas que actualmente circulan, una de las más pujantes es sin duda la de las “modernidades múltiples”, término acuñado por el sociólogo Shmuel N. Eisenstadt. La idea de múltiples modernidades ha encontrado buena acogida en los actuales estudios culturales y religiosos porque ofrece una base para la comprensión de estos fenómenos a una escala nacional, transnacional y global sin forzarlos a atravesar el filtro de la homogeneización occidental. También ha sido un lugar común para la reflexión sobre las relaciones entre política, religión, cultura, sociedad y modernización. En este marco podría caber la idea de “modernidad católica” que considera Methol Ferré.

Si bien su pensamiento no transitó por la línea de las modernidades múltiples, sí mantuvo una fuerte carga crítica sobre las teorías aculturales de la modernidad que habían encontrado un terreno fértil en las teorías desarrollistas y el pensamiento sociológico y teológico en la América Latina de su tiempo. Al mismo tiempo, como veremos a continuación, sus ideas representaron un esfuerzo original por elaborar la noción de una “modernidad católica” desde el espacio latinoamericano.

Methol Ferré y su reflexión sobre la modernidad

De acuerdo con los escritos que he podido revisar, las ideas de Methol Ferré en torno a la modernidad van tomando forma lentamente entre las décadas del 60 y del 80. Por ello, y a fin de ir desvelando el

pensamiento del autor a medida que se iba forjando, he optado por un recorrido cronológico.

En primer lugar, tomaré la revista *Vispera*, medio del cual Methol Ferré era editor y frecuente redactor de artículos y reseñas, donde se pueden vislumbrar algunas de estas ideas, aún sin un perfil bien determinado. Esta revista circuló en varios países de América Latina desde 1967 a 1975, y el autor escribió en buena parte de sus números.

Lo primero que aparece es la crítica a las sociologías de la modernización o “desarrollismo”, entonces en boga en estos países, basadas en la contraposición entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. En 1967, el autor escribe “Vulgaridad y urgencia de la historia universal”. Allí encontramos una primera crítica al “sociologismo” que, en su opinión “padece de una irrealidad fundamental” por intentar dar una visión de la realidad basada únicamente en la cuantificación. El sociologismo se encuentra íntimamente vinculado a la cuestión del desarrollo entendido como “pasaje de la Sociedad Agropecuaria a la Sociedad Industrial”⁴. Así, para Methol, sociologismo y desarrollismo son casi sinónimos

La ideología del desarrollismo, expresión de un ímpetu modernizador, se caracteriza también por el escamoteo, a través de su alambicado lenguaje, de las estructuras de violencia en la sociedad. Es demasiado habitual para no ser sospechosa la recaída del desarrollismo en una imagen rosa del progreso, en que los parámetros y cuantificaciones encubren una satisfécha mala conciencia y fuga ante el horror y terror inherente a lo histórico, ante la desnudez del significado y mecanismos de la explotación del hombre por el hombre⁵.

Rescato este texto porque es uno de los primeros en los que aparece la crítica a cierta concepción de lo moderno ligada al progreso, a la cuantificación, y ciega a “lo histórico”, es decir, a las dinámicas de relación y oposición entre los pueblos, a las violencias y dominaciones. Estas ideologías, afirma el autor, pretenden que el progreso de las sociedades implica también un progreso moral, de modo que el hombre moderno sería también “mejor persona”, idea

que, introducida desde la Ilustración, pervive en las ideologías progresistas de cualquier signo.

En 1968, próximo a la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín, Methol esboza una periodización de la historia de la Iglesia en América. El artículo, titulado “Las épocas”, forma parte del informe “Los obispos de la Patria Grande”, publicado en *Víspera* en julio de 1968. Methol critica la excesiva dependencia del documento preparatorio de la conferencia de Medellín respecto de análisis sociológicos y económicos, que arriesgan convertir a la Iglesia en una “CEPAL apostólica. La crítica fundamental de Methol es su falta de “encarnadura histórica”, fruto, en su opinión, de una excesiva dependencia de las sociologías norteamericanas, y su traducción a América Latina por parte de algunos sociólogos⁶.

Methol considera la novedad histórica de la historia de Israel a partir de la idea de Dios creador: con ella “la religión se seculariza” pues libera a los seres humanos de “los anillos mortíferos de la Naturaleza”, de la esclavitud de los ciclos, del azar y del destino. El cristianismo profundizaría esta intuición al considerar que Dios es Logos, que crea por amor y que da igual dignidad a todos los seres humanos. Aquí se encuentra, para él, el sentido profundo de la secularización entendida como trascendencia de la divinidad respecto a la naturaleza y al ser humano y, como consecuencia, autonomía de las realidades terrenas, tanto en la investigación científica como en el orden político. De esta primera secularización brotarán otras a lo largo de la historia, así como también retrocesos marcados por el afán de la Iglesia de controlar a los Estados o el afán de los Estados en controlar a la Iglesia. Entre los retrocesos, señala su incapacidad para asumir las revoluciones científica e industrial, y el pobre renacimiento tomista del siglo XIX. A pesar de todo ello las semillas de la modernidad (desarrollo de la razón, de las ciencias, democracia) seguían presentes en el cristianismo, solo había que recogerlas y sembrarlas nuevamente⁷.

Esto ocurre con el Concilio Vaticano II. La Iglesia Católica abandona su actitud restauradora y asume el valor cristiano de la modernidad y

de la secularización⁸. Habían transcurrido pocos años desde el fin del concilio, pero Methol Ferré ya contemplaba un nuevo horizonte en el que la Iglesia sería capaz de asumir lo positivo del mundo moderno. A pesar de que esta intuición no la desarrolla en ese momento, puede afirmarse que está en ciernes su interpretación del concilio como un momento clave en la aceptación, por la Iglesia, de los valores positivos de la Modernidad: la libertad personal y religiosa, la separación Iglesia-Estado, etc.

En 1970 Methol escribió un artículo titulado “Ciencia y filosofía en América Latina”. En él se expresa sobre la Segunda Escolástica, por su gran influencia sobre el mundo indiano. Hace notar cómo esta corriente contribuyó “a la gestación del Derecho Internacional moderno y a la laicización radical del estado, finalizando con las confusiones medievales”, confusiones que, sin embargo, continuaron durante mucho tiempo en la práctica⁹. En el siglo XVII, al configurarse el método científico moderno, se quiebra y finalmente expira la Segunda Escolástica. En este sentido, el caso Galileo es considerado por el autor como símbolo de la “ruptura de la Iglesia [...] con las nuevas categorías intelectuales que posibilitaron y realizaron la Revolución Científica”¹⁰. Esta incompreensión del nuevo fenómeno científico tuvo trágicas consecuencias pues implicó la separación entre fe y razón: “Los saberes se separaron y apareció así el “fideísmo” moderno contrapuesto a un nuevo tipo de racionalismo que conducía a la concepción de una naturaleza cerrada en la inmanencia y a la vez pura exterioridad”¹¹. La teología empobrecida que emana de esta circunstancia influirá en la América Latina ilustrada e independiente, incapacitándola para comprender los retos de la revolución industrial. El cristianismo del siglo XX sigue viviendo de esta mutilación y privilegia la relación hombre-hombre, despreciando la relación hombre-naturaleza, lo que lo lleva a un “humanismo abstracto”, deslocalizado y desprovisto de su anclaje en una tierra y de su relación originaria con el mundo natural.

En 1973 Methol escribe sobre Jacques Maritain. Reivindica el empeño del filósofo francés por re-unir fe y razón y aprecia cómo intenta una

visión del tomismo que esté de acuerdo con los desarrollos científicos modernos: “Puso toda su atención en los modos de conocimiento de los métodos experimentales, matemáticos, sus relaciones con el ontológico, el místico, el poético. Tenía que rehacer toda la escala del saber. Y este filósofo pudo ser así fiel por innovador”¹². Maritain, por su trabajo de renovar el tomismo tomando en cuenta los desarrollos contemporáneos de la filosofía, se convierte en uno de los referentes de Methol en su intento de delinear una modernidad abierta a la trascendencia¹³.

En el último número de *Vispera*, de 1975, Methol escribe un largo artículo de análisis de la sociología norteamericana titulado “¿Y ahora qué?”¹⁴ en el que analiza algunas ideas del sociólogo italo-argentino Gino Germani, en particular su concepto de modernización como “pasaje de la Sociedad Tradicional a la Sociedad Moderna”. Esta oposición, afirma Methol, es intercambiable con la de “Sagrado versus Secular”. Lo sacro es fijo e inmutable, típico de las sociedades agrarias, mientras que lo secular se basa en actitudes racionales acerca del cambio y es característico de las sociedades industrializadas o desarrolladas. El nudo de la crítica metholiana está en la utilización generalizada de la dicotomía tradicional-moderno, que reduce a esta oposición la historia entera de América Latina¹⁵.

Para Methol, se trata de un marco teórico muy reducido que impide la comprensión profunda del ser latinoamericano. Pero, más aún, el autor considera que la influencia de estas teorías sociológicas en la intelectualidad católica, estaba destinada a dar amargos frutos. Se adoptó la dicotomía sacro-secular de modo acrítico, y ello, unido a la influencia de las teologías de la secularización, derivó en un desprecio hacia las formas religiosas populares latinoamericanas, observadas como resabios de un período que debía ser superado¹⁶. Preocupado por el devenir de América Latina, afirma que estas sociologías solo acrecentarían su colonialismo cultural y económico.

Para enmendar el rumbo, propone buscar que “historia, filosofía y teología se interpenetren”¹⁷. Se trata de construir una interpretación del

proceso histórico renovando la filosofía de la historia, y de asumir la propia tradición latinoamericana, que incluye, como ingrediente esencial, el catolicismo: “Si no somos “católicos” no podremos ser “latinoamericanos”¹⁸.

Methol tuvo una importante participación en la preparación y desarrollo de la conferencia de Puebla, en 1979. Uno de los puntos centrales sería el análisis de la teología de la liberación, muy en boga en esos años. Frente a este movimiento, comenzaba a desarrollarse la teología del pueblo o de la cultura, de la mano del argentino Lucio Gera. Un punto interesante de esta nueva corriente era el peso que se le daba a la cultura y a la religiosidad popular, frente a la reflexión utópica de la teología de la liberación. Por esos años, la cuestión de la religiosidad popular estaba cobrando importancia en varios lugares de Latinoamérica y en intelectuales católicos como Pedro Morandé o Joaquín Alliende.

De las reuniones previas a la conferencia salieron varios documentos, entre los que se destaca *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. En este trabajo, Methol escribió “Marco histórico de la religiosidad popular”. Este escrito repasa y profundiza su periodización de la historia de la Iglesia en América Latina, y en él el Barroco aparece como “la primera gran expresión constituyente de la novedosa emergencia histórica de América Latina”. “El Barroco americano será tanto una afirmación exuberante de la naturaleza, como de su vocación sobrenatural, en movimiento interesante. [...]. Se lanza a la desmesura y el color, con espíritu comprometido, militante, propagandístico, persuasivo, dramático y glorificador de la Iglesia, y del Creador y Salvador”¹⁹. La piedad popular ibérica, y la renovación aportada por santa Teresa y san Ignacio de Loyola, se entremezclan con las tradiciones indígenas y negras, dando lugar a una síntesis peculiar, a una cultura mestiza, que se manifestará en el arte, la música, la liturgia, la fiesta.

En su obra *Puebla, proceso y tensiones*, Methol aborda algunos temas de fondo de la conferencia, en particular la cuestión de la modernidad y

Capítulo 3

el secularismo. “Pues justamente el DC [Documento de consulta] quiere discriminar y asumir todo lo valioso de la Modernidad, en otra lógica”²⁰.

Considera que la modernidad secularista ha querido organizar la convivencia humana en torno al principio de la inmanencia, y por tanto Dios quedaría en “otro mundo”: “Es lógico que, en esta visión, la Iglesia queda “fuera” de la historia, destinada a desaparecer o a ser reducida al ámbito de la privacidad”. Esta es la razón fundamental del rechazo de la Iglesia al espíritu de la modernidad. Sin embargo, en esta posición se ha mostrado nostálgica de viejos tiempos e incapaz de incorporarse al movimiento histórico.

El Concilio Vaticano II –del que no puede decirse simplemente que haya significado la reconciliación de la Iglesia con la Modernidad– ha significado, sí, la liquidación definitiva de la añoranza de viejos ordenamientos social-religiosos y la aceptación de los valores objetivamente aportados por la Modernidad, como son la ciencia, la técnica, la apertura a un más eficaz dominio de la naturaleza, la aceptación, en el fondo, de la autonomía de lo secular. Pero más allá de la acogida prestada a esos valores, el Concilio marca el llamado de la Iglesia a una superación de la Modernidad que integre los valores que ella ha aportado, pero en el cuadro de una nueva civilización²¹.

En este fragmento pueden observarse ya elementos que serán enriquecidos a partir de la lectura de Augusto Del Noce: la idea de que en el pensamiento inmanentista y secularista no hay ya lugar para la Iglesia; la actitud defensiva de esta frente al secularismo; la valoración de la modernidad a partir del Vaticano II.

El Documento de Consulta va más allá, metiéndose de lleno en el tema cultural de América Latina y reivindicando el papel de lo religioso, tal como lo señala Methol Ferré en su libro:

Pero el pueblo de Dios está llamado también a señalar que el hombre no se relaciona con la naturaleza solo como instrumento, sino que además encuentra en ella un símbolo de lo sagrado. Los cristianos

deben renovar la vena poética, artística y litúrgica que permita traducir y revivir en forma simbólica-religiosa la creciente vivencia científico-técnica de la naturaleza. Sólo así se podrá salvar la distancia entre una imagen cosmológica-científica y la sensibilidad religiosa que se alimenta de símbolos cósmicos. Este esfuerzo es también necesario para ayudar a que la “religiosidad popular” encuentre medios expresivos para revitalizarse y no decaiga en mera tradición folklórica²².

De este modo, la modernidad reclamada por Methol encuentra una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza, que proviene, justamente, de la revaloración de la religiosidad popular, del papel del mito y de la contemplación de la belleza.

En 1980, poco después de la reunión de Puebla, escribe “Puebla: evangelización y cultura”. En este texto, Methol se refiere a la constitución *Gaudium et Spes* como uno de los hitos más importantes en la introducción de la temática de la cultura en la Iglesia contemporánea al afirmar la autonomía legítima de la cultura y de las ciencias. Pero no se pretende una separación –comenta Methol– sino “que el énfasis está en cómo la fe eleva, fecunda y purifica a la cultura”²³. Y a continuación enuncia su tesis:

Esta actitud del Vaticano II, a través de la *Gaudium et Spes*, significa la plena asunción eclesial de las legítimas exigencias de la Ilustración. El gran reto de la Modernidad secular, que simbolizamos en la Ilustración, es conscientemente asumido por el Concilio, que hace un ajuste de cuentas definitivo con la Ilustración, reconociendo sus valores y aportes. La Ilustración fue dos cosas, en lo que entendemos su esencia positiva. Por un lado, fue la protesta del mundo secular, laico, por su absorción en lo religioso [...]; por el desconocimiento desde la religión de las autonomías y lógicas propias de lo secular, tanto en el orden de la política, del Estado, como en el orden del conocimiento [...]. Por otra parte, también fue la protesta contra un tipo de espiritualidad religiosa sombría, negadora del valor de lo mundano, que se refería al Cielo en desmedro de la Tierra, contra la Tierra. Estos dos aspectos, tan

distintos, pero que actuaron aunados, configuran lo mejor de la Ilustración²⁴.

La afirmación de que, en el Concilio Vaticano II, la Iglesia se reconcilió con la modernidad asumiendo lo mejor de la Ilustración aparece aquí con claridad. En los años siguientes, Methol completará esta tesis, afirmando que, así como la *Gaudium et Spes* reconcilia a la Iglesia con la Ilustración, la *Lumen Gentium* asume lo mejor de la Reforma protestante, idea que no he encontrado en los escritos anteriores a 1980.

Relación Methol-Del Noce

A partir de 1980, al conocer los escritos de Augusto Del Noce, Methol profundizará y delineará mejor sus ideas acerca de la “modernidad católica”. En efecto, la lectura de *Il problema dell’ateismo* le mostró el desarrollo de una tesis que él ya venía intuyendo: la existencia de una suerte de “modernidad católica” que habría surgido en paralelo a la “modernidad secularista” y que habría transcurrido de forma cuasi subterránea, durante los siglos de apogeo del Renacimiento, la Ilustración y el cientificismo. A continuación, esbozaré algunas ideas clave en el pensamiento del filósofo italiano.

Augusto Del Noce vivió entre 1910 y 1989. Su periplo intelectual lo llevó desde el estudio del idealismo dominante en Italia, a un breve pasaje por el marxismo (pensó en la posibilidad de la alianza entre católicos y marxistas, aunque rápidamente la desechó), a la filosofía francesa, en particular la de Maritain, y finalmente, a la reflexión sobre la modernidad, el ateísmo y el marxismo. Su recorrido filosófico estuvo unido a una fuerte preocupación política, en un momento en que Italia debía reestructurarse luego de la II Guerra Mundial, y en el que la Democracia Cristiana cumpliría un importante papel.

En su principal obra, *Il problema dell’ateismo* (1964) plantea una revisión de la historia de la filosofía al uso. En efecto, considera que

esta ha sido planteada como un pasaje de la trascendencia a la inmanencia, en un camino ascendente alineado con la idea ilustrada de progreso y que debía terminar, forzosamente, en el ateísmo²⁵. Su análisis parte con Descartes. Como es sabido, el pensador francés es considerado uno de los iniciadores de la modernidad por haber puesto el acento en el sujeto cognoscente, base del racionalismo posterior. Sin embargo, para Del Noce, Descartes quiere, ante todo, responder al ateísmo libertino, en boga entonces en ciertos círculos franceses, y salvar así las bases cristianas de la filosofía frente a las posturas escépticas de aquellos.

A partir de esta interpretación de Descartes, considera que en los inicios de la modernidad hubo una “reforma católica”, expresión que “subraya el aspecto de iniciativa y de innovación” y no el de mera reacción, como sugiere el término “contrarreforma”²⁶. En ese primer período de la modernidad, en el que se produce la “reforma católica”, Del Noce considera cuatro pensadores importantes: Descartes, Pascal, Malebranche y Vico²⁷.

Otro concepto importante que ocupa el filósofo italiano, de amplia resonancia histórica en su patria, es el de *Risorgimento*, que toma de Vincenzo Gioberti²⁸. Se trata de una categoría filosófico-política cuya significación principal es que las naciones pueden rehacerse solo explorando más profundamente en la tradición, y criticando el orden histórico desde un punto de vista de un orden ideal. Si el principio de la “revolución total” es el “futuro”, el principio ideal del *Risorgimento* es lo “eterno”²⁹. De este modo, el concepto se distingue tanto de la revolución como de la reacción.

Ambos intelectuales intercambiaron correspondencia en la que se puede comprobar el grado de sintonía entre ambos. Del Noce comentaba que ningún italiano lo había comprendido tan a fondo como Methol, y este, a su vez, le comunica el impacto que los escritos del italiano tuvieron sobre él: “No imagina cómo me conmovió [la lectura de *Il problema dell’ateismo*]. Vino providencialmente a poner luz en una problemática que me rondaba intensamente los últimos años. [...]

Capítulo 3

La categoría histórica más decisiva ha sido para mí la de Resurgimiento³⁰ y ya la he aplicado a una ponencia sobre religión y cultura en América Latina³¹.

Al repasar con cuidado un ensayo de Methol titulado “El resurgimiento católico latinoamericano”, de 1981, se puede comprobar cómo algunas de las ideas delnoceanas habían calado ya en Methol, a pesar del escaso tiempo transcurrido desde que se topara con la obra del filósofo italiano. Methol Ferré comienza abordando la idea de modernidad en relación con la Iglesia. Si la modernidad se identifica con la Ilustración y el pensamiento secularista e inmanentista, quedan dos opciones a la Iglesia: quedarse fuera de la historia, “como un gran saurio, incapaz de procrear ninguna novedad”³², o acoplarse a esa modernidad perdiendo su esencia. Sin embargo, en Puebla, la Iglesia latinoamericana optó por un tercer camino: reconsiderar su pasado, valorar lo mejor de este, y lanzarse con esa riqueza al futuro. De este modo, la recuperación de la cultura del pueblo latinoamericano encuentra un camino para evitar dos formas extremas de la Modernidad ilustrada: el desarrollismo capitalista y el marxismo liberacionista³³.

Como ya se dijo, Methol Ferré consideró un descubrimiento el concepto de *Risorgimento*, y lo aplicó al futuro de la Iglesia latinoamericana. Así como en la Italia del siglo XIX el *Risorgimento* intentó incorporar elementos de la modernidad sin abdicar del sustrato cristiano (Gioberti, Rosmini), en América Latina se daría también ese proceso de “desarrollo de valores perennes, su purificación [que] exige innovación y creación históricas”³⁴. El desarrollo de la teología de la cultura y el redescubrimiento de la religiosidad popular serán los elementos clave para ese resurgir que conjugaría la valoración de la tradición y la apertura al futuro.

Ese “resurgimiento” se produce en Puebla porque allí se recupera lo mejor de la tradición de la “evangelización fundante” latinoamericana, que es el ethos barroco: “Recuperar el Barroco es recuperar la Modernidad católica”³⁵. Si bien Methol ya tenía esta idea de la importancia del Barroco en la formación de América Latina, la lectura

de Augusto Del Noce lo ayudó a comprender mejor las orientaciones filosóficas de la primera modernidad, en particular la tesis delnoceana de que Descartes es un autor plenamente católico, y que su pensamiento no se entiende si no es en contraposición con el ateísmo de los libertinos. Es interesante notar que ya en 1973 Methol hablaba de “Descartes, el católico y el secularizado por sus herederos”³⁶. De alguna manera, el intelectual uruguayo intuía que la interpretación corriente de la filosofía cartesiana merecía ser revisada.

Ahora bien, si la lectura del filósofo italiano le abrió una perspectiva nueva con la recuperación de Descartes y la reforma católica, Methol consideró que la visión que Del Noce tenía del Barroco era demasiado reducida porque no daba cuenta de su riqueza, en particular la del Barroco americano. En efecto, Del Noce es un pensador muy eurocéntrico, en cambio Methol piensa y escribe sobre lo global pero desde la periferia latinoamericana. En carta al filósofo italiano, le explica sus ideas sobre la relación entre Latinoamérica y la modernidad, remontándose a los autores de la Escuela de Salamanca y al Concilio de Trento: “Trento es nuestro subsuelo cultural”³⁷. El catolicismo que llega a América –afirma Methol– es la versión tridentina, y en la evangelización americana puede percibirse una constante búsqueda de poner en práctica las directrices de Trento.

Methol sigue a autores como el cubano Lezama Lima, quien afirma que “el primer americano que va surgiendo dominador de sus caudales es nuestro señor barroco”³⁸ y que este fue “un arte de la contraconquista”³⁹ en la medida en que el indio (y también el mulato en el caso brasileño), logró introducir su propia cosmovisión en las entrañas de los grandes monumentos del arte hispanoamericano, conformando un arte del todo original fruto del temprano mestizaje hispanoamericano. Esta reflexión llevará a Methol a considerar que América nace moderna, pues es fruto de la reforma católica y del Barroco –hitos de la primera modernidad– y contiene el germen de un mundo en el que están imbricadas íntimamente las tradiciones de los pueblos originarios, de los africanos y de los ibéricos, preanunciando de este modo la globalización.

Capítulo 3

Toda su reflexión desemboca en el “gigantesco acontecimiento”⁴⁰ que fue el Concilio Vaticano II. Es interesante anotar una coincidencia: *Il problema dell'ateismo* aparece en 1964, antes de la clausura del Concilio Vaticano II. Según la interpretación metholiana, los documentos conciliares tanto como la obra mencionada, abren camino a una nueva interpretación de “lo moderno”. Así se lo dice al propio Del Noce: “Vuestra perspectiva de la Modernidad no solo la veo como la más adecuada, sino también de imprevisibles desarrollos y consecuencias. Siento que es por allí donde la superación del Vaticano II se ha puesto en marcha filosóficamente. Digo la superación realizada “ya” y “todavía no” por el Vaticano II”⁴¹.

Methol Ferré entiende que es imprescindible considerar la perspectiva filosófica en el campo cultural, pues no se puede realizar ninguna transformación verdadera sin un sustrato filosófico sólido. De ahí que valore tanto el camino emprendido por Del Noce en aras de modificar desde el origen la idea de modernidad vigente. La asunción de la modernidad en el Concilio se ha dado en los documentos, pero falta que encarne verdaderamente en la cultura, y para ello se requiere una base filosófica sólida.

Ahora el autor está en condiciones de expresar de modo más completo su interpretación del Concilio: “El Vaticano II [...] asume y trasciende a la Reforma y a la Ilustración –a través de los dos polos conciliares de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*– porque redescubre en su propio ser las legítimas exigencias de la reforma protestante y la legítima secularidad de la Ilustración”⁴².

En sucesivas publicaciones irá desarrollando esta idea, proponiendo una hermenéutica del Concilio basada en la fórmula de Ireneo de Lyon: “lo que no es asumido, no es redimido”. De este modo, con el Concilio se operaría la superación de la modernidad en dos aspectos: por un lado, con la constitución dogmática *Lumen Gentium* que asume lo mejor de la Reforma protestante al reincorporar la idea del sacerdocio común de los fieles (sin dejar de lado el orden sacerdotal); por otro, con la constitución pastoral *Gaudium et Spes* que asume lo mejor de la

Ilustración al reconciliar “el cielo con la tierra”, es decir, al afirmar que no hay oposición entre la preocupación por el bien común y la justicia terrenas, y la tensión hacia la vida eterna. De este modo, superando la “crisis eclesial” de la Reforma y la “crisis mundana” de la Ilustración, la Iglesia católica se abre al mundo moderno y será capaz de evangelizarlo: “La Iglesia cierra el ciclo defensivo de hace tres siglos, de la segunda modernidad. Por eso es un nuevo punto de partida para una respuesta a la Ecúmene contemporánea. Trasciende la antinomia pendiente de ayer (la Reforma) y la de hoy (la Ilustración) y por eso puede desplegar una nueva propuesta ecuménica, universal concreta. Puede abrir así una nueva época histórica”⁴³.

Methol Ferré desarrollará el concepto de “modernidad católica”, y establecerá su propia cadena de autores representativos. Así como Del Noce cuenta entre sus eslabones a René Descartes, Nicolas Malebranche, Blaise Pascal, Giambattista Vico y Antonio Rosmini, Methol nos hablará, entre otros, de Alexis de Tocqueville, Friedrich Schlegel, Aloys Dempf, Jacques Maritain y Christopher Dawson⁴⁴.

Los años 80 verán el surgimiento de la revista *Nexo*, en la que Methol Ferré desplegará su pensamiento forjado en las décadas anteriores, pero enriquecido ahora con el aporte sustantivo de la filosofía delnoceana.

Conclusiones

La crítica a la modernidad secularista y el nexo entre catolicismo y cultura latinoamericana se desarrollan en Methol Ferré entre los años 60 y 70. Si bien el intelectual uruguayo tuvo algunas intuiciones previas, su vinculación con el CELAM le permitió reflexionar más a fondo sobre América Latina y la Iglesia, e ir concretando mejor sus tesis fundamentales.

La preparación y desarrollo de la conferencia de Puebla constituyeron hitos centrales de su reflexión. A partir de Puebla se desarrolla con mayor fuerza la teología de la cultura, y se separa definitivamente de la teología de la liberación de cuño marxista. Ahí vemos a Methol Ferré

más a sus anchas, mostrando a la vez su gran erudición y su capacidad de síntesis.

El conocimiento de la obra de Del Noce le abrió nuevos horizontes de comprensión. El problema de la modernidad va a aparecer, a partir de 1980 (año en que lee *Il problema dell'ateismo*) como central tanto para comprender la historia latinoamericana como los avatares de la Iglesia universal. A partir de ese momento, el concepto de modernidad católica constituirá una valiosa clave hermenéutica para su comprensión del ser latinoamericano.

-
1. La presente ponencia es una síntesis del artículo “Alberto Methol Ferré y la otra Modernidad” de Bárbara Díaz y Sebastián Hernández, publicado en *Intus-Legere Historia*, 16 (1), 77-97, doi:<https://doi.org/10.15691/0%x>.
Ponencia presentada en la novena versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2022.
 2. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, 1979.
 3. Cf. C. Taylor, “Two Theories of Modernity”, *Public Culture*, vol. 11, n° 1, 1999, pp. 153-158.
 4. A. Methol Ferré, “Vulgaridad y urgencia de la historia universal”, *Vispera*, 1967, p. 27.
 5. *Ibid*, p. 28.
 6. A. Methol Ferré, “Las épocas”, *Vispera*, 1968, p. 82.
 7. *Ibid*, p. 77.
 8. *Ibid*, p. 70.
 9. A. Methol Ferré, “Ciencia y filosofía en América Latina”, *Vispera*, nro. 15, 1970, (pp. 3-16), p. 4.
 10. *Ibid*, p. 5.
 11. *Ibid*, p. 5.
 12. A. Methol Ferré, “A Jacques Maritain”, *Vispera*, nro. 31, 1973, (pp. 29-32), p. 30.
 13. En su artículo “Modernidad, Iglesia y cultura”, CELAM, 1989, (pp. 30-34), menciona a Maritain como uno de los referentes fundamentales de la “modernidad católica”.
 14. A. Methol Ferré, “Y ahora qué”, *Vispera*, 1975.
 15. *Ibid*, p. 33.
 16. *Ibid*, p. 40.
 17. *Ibid*, p. 41.
 18. *Ibid*, p. 42.
 19. A. Methol Ferré, “Marco histórico de la religiosidad popular”, en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Universidad de Montevideo, Montevideo [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1977], 2017, p. 149, (pp. 123-162).
 20. A. Methol Ferré, *Puebla: proceso y tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979.

21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. A. Methol Ferré, “Puebla: evangelización y cultura”, en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Montevideo, Universidad de Montevideo [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1980], 2017, (pp. 463-483), p. 468.
24. *Ibid.*, p. 468.
25. A. Del Noce, *Il problema...*, p. 14.
26. Cfr. *ibid.*, p. 408.
27. Cfr. *ibid.*, p. 409.
28. Vincenzo Gioberti (1801-1852) fue un filósofo y político italiano, defensor de la unificación de Italia y de un régimen federativo bajo la guía del papa.
29. Cfr. A. Del Noce, “Revolution, *Risorgimento*, Tradition”, en A. Del Noce, *The Crisis of Modernity*, ed. y trad. Lancellotti, Carlo, McGill-Queen’s University Press, Montreal – Kingston – London – Ithaca, 2014, (pp. 49-58), p. 53.
30. Se trata de “El resurgimiento católico latinoamericano”, en *Religión y Cultura. Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM, Bogotá, 1981, (pp. 63-124). Posteriormente se publicaría un libro en italiano con varios ensayos de Methol Ferré, con el mismo título: *Il Risorgimento cattolico latinoamericano*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983.
31. Carta de A. Methol a A. del Noce, Bogotá, 31 de octubre de 1980, citado en Borghesi, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*, Encuentro, Madrid, 2018, pp. 205-206. Methol dedica ese estudio a “Augusto Del Noce, el primero en cuestionar radicalmente la idea de Modernidad vigente”. A. Methol, “El resurgimiento...”, p. 63.
32. *Ibid.*
33. Cfr. *ibid.*, p. 106.
34. *Ibid.*, p. 123.
35. *Ibid.*, p. 119.
36. A. Methol Ferré, “A Jacques Maritain...”, p. 30.
37. Carta de A. Methol a A. del Noce, Montevideo, 5 de enero de 1981, citado en M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, p. 208.
38. J. Lezama Lima, “La curiosidad barroca”, en *La expresión americana*, FCE, México, 1993, (pp. 79-106), p. 81.
39. *Ibid.*, p. 80.
40. A. Methol Ferré, “El resurgimiento...”, p. 118.
41. Carta de A. Methol a A. del Noce, Montevideo, 5 de enero de 1981, citado en M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, p. 210.
42. A. Methol Ferré, “El resurgimiento...”, p. 119.
43. A. Methol Ferré, “Pueblo nuevo en la ecúmene”, *Nexo*, nro. 5, 1985, (pp. 74-80), p. 74.
44. A. Methol Ferré, “En la Modernidad: Iglesia y cultura”, en AA.VV., *Teología de la cultura*. Seminario 14-17 de febrero de 1989, Documentos CELAM, Bogotá, 1989, n° 114, (pp. 11-47), p. 34.

UN CONCEPTO HUMANISTA CRISTIANO DE LA CIUDADANÍA¹

Mario Fernández Baeza

Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania.

Abogado de la Universidad de Chile

Primera parte

El título de esta exposición merece una explicación. Al anunciar que reflexionaremos sobre “un concepto humanista cristiano de la ciudadanía”, no estamos afirmando que existe un concepto humanista de ciudadanía. Arrogarse tal exclusividad sería contradecir el pluralismo, que es la esencia misma del humanismo. Tampoco podríamos sostener que existe un concepto *único* humanista cristiano de la ciudadanía, porque el pluralismo es una cualidad inherente del humanismo cristiano².

La expresión “humanismo” es un neolatinismo, introducido por Petrarca en los inicios del Renacimiento, pero cuyo significado se remonta a Cicerón en el siglo I a.de C., entendido como la “búsqueda de la configuración de la existencia de acuerdo a la dignidad humana”, con apego a la cultura clásica griega.³ Paradójicamente, a pesar de que el concepto se encuentra hoy impregnado de una obvia significación cristiana, durante la mayor parte de este medio milenio desde el Renacimiento, se aludió al humanismo como una tendencia del pensamiento antagónica con el cristianismo, especialmente con el catolicismo. Esta larga etapa de cambios y convulsiones globales en la Europa cristiana, llena de realidades y de mitos, que abarcó también a la Reforma protestante, y que tendría secuelas en la anti-religiosidad de las revoluciones históricas de la época moderna, fue denominada por Jacques Maritain como la “tragedia del humanismo”⁴ y descrita

magistralmente por Benedicto XVI en la Encíclica *Spe Salvi* al preguntarse con ánimo crítico, pero con afán clarificador: “Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la “salvación del alma” como huida de la responsabilidad respecto de las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?” (*Spe Salvi*, 16).⁵

En efecto, esa imagen de distanciamiento del humanismo renacentista por parte del cristianismo se consolidó en la interpretación histórica, a pesar de que el ideal humanista fue siempre un acompañante de los pensadores cristianos desde la patrística, influidos por la tradición del derecho natural de Cicerón y su influencia estoica. Por otra parte, Santo Tomás de Aquino fue el gran difusor de Aristóteles en el Occidente medieval⁶ y el propio Petrarca reconocía la influencia de San Agustín.⁷ Por cierto que Erasmo de Rotterdam y Santo Tomás Moro⁸, contemporáneos de lucha y de tribulaciones, son dos grandes humanistas católicos, justamente en esos años confusos, pero decisivos, que dieron nacimiento a la época moderna.

Segunda Parte

He iniciado esta exposición con esa precisión sobre el carácter plural y ecuménico del humanismo de nuestros días, porque hubo una época, extendida en la historia de la era moderna, pero exacerbada en el siglo XX, durante la cual, paradójicamente, la lucha entre humanistas de distinta inspiración equivalía a ganar el todo o la nada, pues la meta era imponer la totalidad de cada doctrina en el alma y en el cuerpo de las personas y de los pueblos.

En esa confrontación, las vertientes liberal, marxista, socialdemócrata y comunitaria del humanismo laico o cristiano, tanto puras como mezcladas, lucharon en todos los frentes teóricos y prácticos, endureciendo crecientemente sus postulados teóricos y permitiendo que, en su nombre, los seres humanos muchas veces se envilecieran en

Capítulo 4

la obtención y mantenimiento del poder. Durante todo ese tiempo, unos y otros reclamaron sustentar las bases más sólidas para el desarrollo y bienestar de los seres humanos en sociedad y no pocas tragedias trasladaron el debate de las ideas al campo de la confrontación práctica, con secuelas muy profundas nacionales e internacionales.

Nuestro país no estuvo ajeno a tal confrontación y sus secuelas son todavía rastreables en el debate público y en muchas tendencias conductuales de algunos líderes de opinión, que insisten en controversias añejas y peligrosas.

Pero lo cierto es que esa modalidad de lucha, esa intolerancia extrema de opiniones, bautizada tempranamente por Erasmo como el “pecado original de nuestro mundo”, llegó a tal punto en la segunda mitad del siglo pasado, que terminó por aniquilarse a sí misma, quedando sin fuerzas para seguir su insana práctica.

Me cuento entre los convencidos de que esa época de enfrentamientos doctrinarios y políticos de aniquilación ha llegado a su fin, sin que ningún contendor haya ganado completamente tan poco edificante competencia histórica.

Veamos los hechos tal como son. En este mismo momento, en el inicio del año 2013, la fortaleza y el dinamismo de la economía mundial –y por supuesto de la chilena- dependen de las decisiones del Partido Comunista de China. ¡Qué paradoja! ¡Después de su voceado “triumfo” planetario, el capitalismo depende del comunismo! Todas las cuentas de los organismos internacionales, de las bolsas de valores, de los conglomerados o de los ministerios de hacienda tienen como referencia principal el crecimiento chino. Las propias denominaciones “socialismo capitalista” o “capitalismo socialista” con las que se ha intentado denominar el modelo chino de cuya suerte depende el mundo, da cuenta de la confusa realidad doctrinaria en la que la Humanidad se desenvuelve.

Veamos otro ejemplo que describe con claridad y autoridad esta situación. También al inicio de este año 2013, el Papa Benedicto XVI

describió la actual situación *Urbi et Orbi* desde los balcones de San Pedro, con estas palabras: “No obstante, el mundo está aun lamentablemente marcado por focos de tensión y de contraposición causado por las crecientes desigualdades entre ricos y pobres, por el prevalecer de una mentalidad egoísta e individualista expresada por un capitalismo disoluto.”⁹

Estos indicios tan elocuentes dan cuenta de que el enfrentamiento total de las doctrinas en el siglo XX, no ha dejado ni vencedores ni vencidos. Todas las vertientes humanistas han triunfado y han perdido parcialmente, dejando cada una huellas y errores indelebles en el curso de la historia. Liberales, socialistas y comunitarios han contribuido al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas. Eso es indudable. Pero también unos y otros han evitado que progresos evidentes se hayan frustrado por generaciones en muchos lugares de la tierra. Eso también es evidente. Por eso es que, a pesar de tantos progresos y logros, permanecen vigentes los mismos problemas que han aquejado a la humanidad desde siempre. Ellos siguen ahí, como testigos implacables de nuestro enorme fracaso humano para vivir civilizadamente, que se explica en nuestras carencias prácticas, pero también en las ideas que inspiran tales empeños.

El falso desenlace ideológico de fin de siglo, que llevó a unos atolondrados al anuncio del fin de las ideologías y de la historia, ha producido además el apareamiento de otros rasgos que han complicado el panorama. La emergencia de dilemas clásicos, pero hoy presentados en forma atractiva y lógica, pero falsamente antagónicos e improductivos para generar reflexiones o procedimientos orientados a su resolución, lo que Jorge Peña ha denominado “disyunciones”, al tratar la moderna disyunción *hechos-valores*, han contribuido más a la confusión que al esclarecimiento de los grandes problemas de nuestra época¹⁰.

Como lo avizoraran lúcidamente los Obispos chilenos al inicio de este siglo: “La sociedad globalizada nos lleva a relacionarnos de otra manera en lo político, en lo económico, en lo social, en lo religioso,

Capítulo 4

con nuevas oportunidades de comunión y mutuo conocimiento, pero paradójicamente, con profundas soledades, como consecuencia de la actitud individualista que se deja arrastrar por el egoísmo en vez de la actitud de individuación que es integradora con personas y grupos excluidos”¹¹

Hay, por lo tanto, una tarea pendiente: la tarea de lograr para todos una vida digna, tanto personal y social.

Mientras esa tarea no esté cumplida, el ideal humanista sigue vigente, como vigentes siguen sus múltiples vertientes. Lo que ha terminado – ojalá para siempre- es una forma de lucha, intolerante y fanática, entre esos cuerpos de ideas, pero no han terminado las ideas en nombre de las cuales se lucha. Ha terminado una forma de lucha, pero se mantiene su esencia. Por eso, es que podemos afirmar que en este mundo globalizado y plural en que vivimos, se abre la enorme oportunidad de confrontar las ideas en el único escenario coherente con el ideal humanista: el diálogo. Y se abre la enorme oportunidad de postular a que tales ideas se conviertan en hechos, mediante el único procedimiento digno de sus altos propósitos: la democracia. Como señaló el Presidente Patricio Aylwin en su primer Mensaje al Congreso Nacional en 1990: “Discrepar no significa ser enemigos”¹².

Tercera Parte

Tal es, en consecuencia, el contexto dialogante y democrático en que formulamos esta reflexión sobre el concepto humanista cristiano sobre la ciudadanía.

Pero debe agregarse una precisión muy importante para terminar de delimitar nuestro tema. Ya señalamos que es inherente al pluralismo aceptar la diversidad de vertientes humanistas y, por lo tanto, que es completamente constructivo presentar con claridad cada una de esas visiones. Por eso es lícito y necesario, con toda claridad y sin ofender a nadie, reflexionar sobre un concepto humanista cristiano de ciudadanía. Para tal efecto, sin embargo, nos falta responder a una pregunta

compleja e incómoda: ¿Existe *un* único concepto cristiano de ciudadanía? Aunque parezca sorprendente, la respuesta es no. Existen diferentes aproximaciones de inspiración cristiana sobre la ciudadanía, que corresponden a las diferencias que entre ellos se tienen sobre otras materias temporales, especialmente en la economía o la cultura.

Una diferencia muy importante entre los cristianos, visible en Chile en todas las esferas, pero también sobre las dimensiones sustantivas de la ciudadanía, tiene lugar entre una concepción cristiana liberal y una visión cristiana comunitaria. La fuente de tales diferencias reside en que una concepción liberal es individualista y una concepción comunitaria es personalista.

Para tratar tales diferencias es imprescindible advertir que, a diferencia del paralelo entre visiones humanistas cristianas y no cristianas, esta comparación entre cristianos liberales y cristianos comunitarios tiene un delimitado campo dentro del cual desenvolverse. En efecto, aunque existen varias vertientes religiosas dentro del cristianismo –que incluye diversas iglesias y cultos- y otras tantas laicas, con vinculación de fe o sin ella, todas brotan o se sustentan en la palabra y obra de Jesús de Nazaret. De lo contrario no serían cristianas: “El Evangelio no es un discurso meramente informativo, sino operativo; no es simple comunicación, sino acción, fuerza eficaz que penetra en el mundo salvándolo y transformándolo”.¹³ Por lo tanto, en el Evangelio reside la delimitación esencial para desarrollar nuestro tema. Todas las vertientes humanistas cristianas se inspiran en el Evangelio. ¿Por qué, entonces, con tal aparente y poderosa fuente de unidad, puede producirse divergencias doctrinarias? O, refiriéndose a nuestro tema: ¿Cómo es posible una distancia admisible *entre* los cristianos respecto de la ciudadanía y, por lo tanto, sobre la política?

Para dilucidar tal interrogante, señalemos primero que la adhesión humanista cristiana no exige una adhesión de fe en Cristo como existencia sobrenatural. O sea, existen humanistas cristianos no creyentes. Como se sabe, decir humanismo es decir antropocéntrico y dentro de los matices que tal acepción envuelve, las personas pueden

Capítulo 4

aceptar el mensaje cristiano sólo como un mensaje doctrinario sobre lo temporal. Creen en el Cristo histórico, fundador de una cultura, el sentido amplio del término. Aun así, sin embargo, quienes así siguen a Cristo, usualmente también valoran o aceptan el mensaje de sus iglesias, incluyendo la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSI), y el de los pensadores católicos creyentes, como Jacques Maritain o Emmanuel Mounier. Era el caso de nuestro insigne pensador don Jaime Castillo Velasco. Pero digámoslo así, gran parte de los seguidores del Cristo histórico, no se encuentran vinculados por la fe en Cristo Dios para obedecer tales postulados. Por cierto, el mensaje evangélico cristiano abarca esa realidad de los no creyentes en el origen mismo de su formulación, pues su “buena nueva” se ofrece a todos los “hombres de buena voluntad” y el amor al prójimo se prodiga sin ninguna discriminación ni reduccionismo hacia todos los seres humanos.

Pero la respuesta a la interrogante planteada sobre cómo entender visiones distintas dentro del cristianismo, es más compleja si se formula entre los creyentes y, aún más, entre los católicos, que forman la mayoría de los cristianos en Chile y en América Latina.

Tal diferencia debe explicarse primeramente porque el ser humano está dotado de libertad. Así lo postula el entendimiento del Evangelio. Pero se trata de una libertad compleja, concebida como “la libertad de sí mismo” en palabras de Alejandro Llano, que sobrepasan las concepciones tradicionales de libertad *de* y de libertad *para*.¹⁴ En consecuencia, la apreciación de cada uno sobre los problemas de la historia, de la sociedad, es irremediamente distinta, pues se produce lo que el mencionado Jaime Castillo describía en estas tan lúcidas palabras como fue todo su pensamiento: “Cada creyente parte de su propia posición. De acuerdo con ella, el sentir íntimo de la conciencia se diversifica infinitamente. Hay pues numerosas reacciones de cristianos ante el mismo problema. Los factores personales y sociales pesan con matices de gradación variada”.¹⁵ El propio Jacques Maritain lo resumía con sencilla sabiduría en su última gran obra: lo espiritual y lo temporal son perfectamente distintos, pero pueden y deben cooperar en una mutua libertad”.¹⁶

Cuarta Parte

Aunque parezca aún más complejo de formularlo, la respuesta a esa presunta antinomia sobre las diferencias entre los cristianos, se presenta cuando se opta por una de tales vertientes. Digámoslo así: La diferencia reside en que el humanismo cristiano comunitario adhiere *sin* reservas a la Doctrina Social de la Iglesia. El humanismo cristiano liberal adhiere *con* reservas a la Doctrina Social de la Iglesia.

Así lo veo yo, como adherente al humanismo cristiano comunitario.

Sostengo que la principal raíz de esta disímil adhesión a la Doctrina Social de la Iglesia reside en lo que yo denomino la *contaminación liberal en los cristianos de derechas*, consistente en la confusión práctica entre la ética y el arte de la optimización, ya formulada por Spaemann, que los conduce a relativizar la doctrina cuando afecta a la lógica de los negocios en lo que se denomina eufemísticamente como “sociedad libre”.¹⁷

Los obispos de Chile han señalado recientemente con extrema claridad: “Chile ha sido uno de los países donde se ha aplicado con mayor rigidez y ortodoxia un modelo de desarrollo excesivamente centrado en aspectos económicos y en el lucro. Se aceptaron ciertos criterios sin poner atención a consecuencias que hoy son rechazados a lo largo y ancho del mundo, puesto que han sido causa de tensiones y desigualdades escandalosas entre ricos y pobres”.¹⁸

Por lo tanto, sin perjuicio de su profundidad, se trata esta diferencia de una cuestión de énfasis o de interpretación de la DSI, cuyo ejercicio o cultivo no importa necesariamente desviaciones de fe ni de observancia para los creyentes, como tampoco contravenciones epistemológicas para los no creyentes que se nutren del cristianismo para sus orientaciones temporales. Se trata del énfasis distinto que se le otorga al bien común o la subsidiaridad, o la relación que se establece entre libertad, igualdad, participación o solidaridad, lo que proporciona el sesgo para distinguir a cual humanismo se inclina, aunque todos esos conceptos sean principios expresos de la Doctrina Social de la Iglesia.

Capítulo 4

Uno a uno, tales conceptos se encuentran formulados con prístina claridad en los documentos oficiales, pero el problema aparece cuando ellos colisionan entre sí en la realidad concreta temporal, sea social, política, económica o jurídica.

¿Cómo se extienden hacia el concepto de ciudadanía las diferencias entre las vertientes humanistas cristianas?

Aclaremos qué se entiende por ciudadanía. La palabra denota una idea antigua, aunque el concepto como tal no haya tenido un uso extendido sino hasta la Revolución Francesa. Ya para los romanos “el ciudadano gozaba de todas las prerrogativas incluidas en el *jus civitatis*, entre ellas el *jus suffragi* (derecho a votar en los comicios y elegir a los magistrados) y el *jus honorum*, o derecho a ejercer las labores públicas o religiosas” (Petit, 1954, 114-115), casi lo mismo que a fines del siglo XX se definió como algo muy simple: “ciudadanos, esto es, miembros de una comunidad política” (Aragón, 1998, 89).

En consecuencia, si entendemos ciudadanía como la plena capacidad de todas las personas discernientes para participar activa y libremente en las decisiones públicas, estamos todos de acuerdo. El voto universal y el goce de los derechos fundamentales debidamente garantizados, es hoy una característica obvia de toda sociedad y un buen ejemplo de un logro de toda la humanidad. Así lo consagran los textos fundamentales del derecho Internacional público positivo, al señalar: “Toda persona tiene el derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos” (Art.21 de la Declaración Universal de Derechos Humanos); “Todos los ciudadanos gozarán...de los siguientes derechos: a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos, b) Votar y ser elegido en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores” (Art. 25 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas).

Detrás de estas precisiones se encuentra la contribución del pensamiento cristiano, no sólo mediante la participación de numerosos de sus seguidores en los mencionados textos, entre ellos Jacques Maritain, sino por la huella indeleble de su aparición en la historia humana hace dos mil años: “con el cristianismo entra en la escena la persona, cuya dignidad y libertad se funda en última instancia en una esfera de valores que trasciende a la política” (Rodríguez Luño, 2009, 37).

Las diferencias entre los cristianos para entender la ciudadanía, en consecuencia, se producen en un nivel de mayor profundidad, más allá de tales definiciones básicas de general aceptación. Por cierto, que esas diferencias no residen en el reconocimiento jurídico formal del ciudadano, sino en las dimensiones sustantivas que acompañan tal calidad, como ya lo veremos. Ahí se producen las diferencias y matices entre las distintas vertientes humanistas.

El ciudadano es, antes que nada, una persona dotada de dignidad. Y las personas son titulares de derechos fundamentales. Así lo reconocen los ordenamientos constitucionales en casi todo el orbe. Y, justamente, en este punto fundamental, nos encontramos con manifestaciones concretas de estas diferencias, como es el debate sobre cuáles derechos constitucionales deben ser considerados como derechos fundamentales para su tutela jurisdiccional.

Sabemos que los tratadistas difieren sobre otorgar o no el mismo estatus a los derechos denominados políticos y civiles que a los derechos económicos, sociales y culturales, a pesar de su igual reconocimiento en el derecho internacional positivo. Frente a tal disyuntiva, los juristas y políticos cristianos se ubican en ambos bandos. Tanto aquí en Chile, como en el vasto mundo. Las razones para ello son, por cierto, jurídicas, pero revelan los énfasis sobre el entendimiento de la Doctrina Social de la Iglesia a los que hemos aludido y sus efectos se extienden a toda la vida personal y social.

Veamos la realidad concreta. Tenemos a la vista el ejemplo de la discriminación establecida en la Constitución chilena respecto del

Capítulo 4

derecho a la educación (art. 19, N°10) o el derecho a la seguridad social (art. 19, N° 18), que no se encuentran tutelados por el recurso de protección en el ordenamiento constitucional de Chile (art. 20), frente a los derechos que si gozan de tal tutela jurisdiccional, poniendo de relieve la preeminencia de la subsidiaridad por sobre la solidaridad, y de la libertad por sobre la igualdad. Unos y otros invocarán a la DSI para sostener doctrinariamente sus posiciones, pero indudablemente sus énfasis respeto a la primacía de cuáles principios sobre otros, es innegable.

Los ejemplos de este tipo pueden multiplicarse en un análisis detenido de todos los derechos fundamentales en nuestra Constitución. Mientras derechos liberales clásicos, como la propiedad, gozan de una detallada regulación de once incisos y de una reforzada protección ante la amenaza de ser vulnerado, el derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación se encuentra dispuesto en dos magros incisos y su tutela jurisdiccional sujeta de condiciones. Esto, en circunstancias que el ya citado Compendio vaticano sobre DSI destina un capítulo completo (10°) a lo que denomina “Salvaguardar el medio ambiente”, incluyendo frases como ésta:” la tutela del medio ambiente constituye un desafío para la entera humanidad: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo” (2005, párr. 466).

Quinta Parte

Por lo tanto, sostenemos que, si la calidad de persona se encuentra menoscabada por las normas constitucionales dictadas bajo un prisma doctrinario determinado, la calidad de ciudadano es incompleta.

Veamos nuevamente ejemplos en nuestro ordenamiento constitucional chileno. Contrariamente al texto de 1925, la Constitución de 1980 no garantizó el derecho de ejercer la ciudadanía. Sólo estableció las características del sufragio, los requisitos para ser ciudadano y la habilitación para ejercer el derecho de sufragio. Pero no consagra el derecho ciudadano mismo, como sí lo hacía el inciso primero del artículo 9° del texto vigente en 1973 que disponía: “La Constitución

asegura a todos los ciudadanos el libre ejercicio de los derechos políticos, dentro del sistema democrático y republicano.” Esta omisión de 1980 en una parte de la Carta muy poco modificada respecto de la anterior, no es accidental, sino una expresión de la concepción doctrinaria liberal, limitante de la ciudadanía plena, que primó entre los redactores del texto.

Pero la propia enumeración del artículo 15 de la Constitución de 1980, que establece “En las votaciones populares, el sufragio será personal, igualitario, secreto y voluntario” (recientemente modificado en el último vocable), es posible rastrear los énfasis que estamos analizando.

En efecto, el sufragio en Chile no es igualitario.

No sólo no es igualitario por las evidentes desigualdades socio-económicas de los ciudadanos, pues tal calidad es casi inherente a sociedades en desarrollo como la nuestra, sino que es desigualitario por el efecto de las normativas legales que rigen las elecciones. Por una parte, el voto de cada cual tiene un valor matemático distinto – no rige el principio un hombre un voto- por la enorme desigualdad de relación entre la cantidad de electores y de elegidos. Un diputado en Santiago y en Aysén es elegido por una cifra sideralmente diversa en uno y otro caso.

Se podrá argumentar que tal distorsión también se daba antes de 1973, pero hay una diferencia fundamental entre ambas situaciones. En la Constitución de 1925 existía una proporción establecida en la Constitución (art. 37) respecto de cada cuántos habitantes debía elegirse un diputado (Treinta mil habitantes y por una fracción que no baje de quince mil). La disparidad, por lo tanto, no resultaba del sistema, sino que se producía por la negligencia administrativa-legislativa de no actualizar los distritos según la población emergente de los censos. Por su parte, los senadores se elegían en la misma cantidad por cada agrupación senatorial, según el principio de representación territorial y no de la población, que regía para la integración de la cámara alta.

Capítulo 4

Sin embargo, esta disparidad matemática entre electores y elegidos, no es la única ni la principal causa de la desigualdad del sufragio y por ende de una lesión a la ciudadanía en Chile. La anomalía más grave reside en el propio sistema electoral parlamentario. Se trata de la desigualdad de participación de los ciudadanos en las decisiones del país, producto de las exclusiones a las que el sistema conduce. El sistema electoral binominal significa que miles de ciudadanos quedan sin representación, no por la derrota de sus candidatos, que forma parte de la propia naturaleza de toda elección, sino porque ellos en ningún caso podrían ganar un representante de su preferencia, a pesar de que ella obtenga un porcentaje considerable de los votos. Por lo tanto, en los hechos, sólo una parte, desgraciadamente cada vez más minoritaria, puede influir en las decisiones colectivas eligiendo parlamentarios.

En consecuencia, el sufragio no es igualitario en un doble sentido. En su valor matemático y en su valor de influencia en las decisiones.

Un concepto humanista cristiano de ciudadanía implica dignidad concreta de la persona, o sea garantización efectiva de los derechos fundamentales, conjuntamente con la plenitud de los derechos ciudadanos, entre la que se cuenta la efectividad del voto igualitario. En su vinculación doctrinaria estas características arrancan de los principios de la participación y solidaridad que se encuentran en el centro del mensaje evangélico y de la Doctrina Social de la Iglesia: “En la DSI la solidaridad como primer principio genérico derivado significa la homogeneidad e igualdad radicales de todos los hombres y de todos los pueblos, en todos los tiempos y espacios; hombres y pueblos, que constituyen una unidad total o familiar, que no admite en su nivel genérico diferencias sobrevenidas antinaturales y que obliga moral y gravemente a todos y cada uno a la práctica de una cohesión social, firme, creadora de convivencia.” Por su parte, participar es, según los textos del Magisterio, *parten activa capere*, tomar parte activa en algo común, intervenir, colaborar en algo que es obra conjunta de varios” (Gutiérrez García, 57, 80).

Como se ve, los matices sobre el entendimiento de los principios cristianos sobre ciudadanía pueden conducir a consecuencias directas en la vida política de las personas y de las sociedades.

Sexta Parte

¿Cómo se caracteriza hoy el humanismo cristiano comunitario?

Como un humanismo integral y solidario. La introducción del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia encargado por Juan Pablo II y publicado por el Pontificio Consejo Pontificio “Justicia y Paz” en 2004, se titula “El Humanismo Integral y Solidario” definiendo el significado del documento, con las siguientes palabras, que resumen muy bien qué entendemos por humanismo cristiano en nuestros días:

“El cristiano sabe que puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción como base para promover el humanismo integral y solidario. Difundir esa doctrina constituye, por tanto, una verdadera prioridad pastoral, para que las personas iluminadas por ella, sean capaces de interpretar la realidad de hoy y buscar caminos apropiados para la acción” (Compendio, Introducción, b,7).

Después de una larga y rica tradición conceptual, cuyas cimas se encuentran en la palabra de la Doctrina Social de la Iglesia hasta nuestros días y en la filosofía de Jacques Maritain y de sus discípulos, también hasta nuestros días, podríamos afirmar provisoriamente que entendemos el humanismo cristiano como aquel que concibe la salvación “como una realidad comunitaria” (Encíclica *Spe Salvi*,14) y, por lo tanto, como inspiración para una ciudadanía solidaria y participativa, cuyo ejercicio de la libertad personal exige “condiciones de orden económico y social, político y cultural” (Catecismo de la IC,1740). La raíz de esta concepción es la manifestación política de la condición de persona: “El ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien” es capaz, en consecuencia,

Capítulo 4

libremente de “entrar en comunión con otras personas” (Catecismo de la IC, 357).

En consecuencia, es ajeno al humanismo cristiano de este cuño entender el devenir de la sociedad y de la economía, y por lo tanto de la política, como derivada de las estructuras – el Estado o el mercado- o de la actividad humana entendida como la suma de “recursos humanos” o de individuos.

Esta interpretación de la sociedad basada en el determinismo económico y en la primacía de las estructuras, es lo que ha unido doctrinariamente al socialismo marxista y al liberalismo mercantilista. Según esas dos concepciones, las fuerzas productivas y el mercado mueven a la sociedad y a las personas que en ella viven. O sea, mueven la historia. Por eso es que la lucha entre ambos se libró tan denodadamente, con dictaduras y guerras de lado y lado, durante todo el siglo XX. Unos bajo el estandarte de la igualdad, los otros bajo el de la libertad, pero ambos movidos por una interpretación materialista de la historia. La demostración empírica de esta afirmación, es que el “triumfo” planetario y simbólico del liberalismo mercantilista en 1989 dejó al descubierto la vacuidad espiritual que los “vencedores” ofrecían como modelo para el desarrollo de los países. Ese habría sido el momento, como Benedicto XVI lo ha recordado en *Caritas in Veritates*, en “que habría sido necesario un replanteamiento total del desarrollo”. En la práctica, más bien ocurrió lo contrario. El desarrollo económico en vez de servir al bien común y al desarrollo integral del ser humano fue “aquejado por desviaciones y problemas dramáticos”, como la especulación financiera planetaria, las migraciones inhumanamente tratadas o la “explotación sin reglas de los recursos naturales” (CiV, 2009,35, 32).

El fin de la batalla entre estas dos visiones materialistas dejó al mundo y en cierto modo también a nuestro país, ante una situación sin precedentes. Como lo describió un gran historiador a la vez alemán, británico, judío y marxista, recién desaparecido: “un mundo en el que no sólo no sabemos adónde nos dirigimos, sino tampoco adónde

deberíamos dirigirnos".¹⁹ Es cierto, mucho de esta frase genial y triste ronda en el aire. Pero el de hoy es un mundo con la misma y antigua interrogante que en la inspiración humanista cristiana siempre cuenta con una respuesta: la esperanza basada en la comunión con los demás. O sea, en términos de ciudadanía, en la participación solidaria de todos.

Este cuadro de posiciones doctrinarias con efectos concretos, no es nuevo. Fue histórica y lúcidamente planteado por León XIII hace más de un siglo en la Encíclica *Rerum Novarum*, el documento germen de la Doctrina Social de la Iglesia y de una visión humanista cristiana sobre la política, que iluminó al socialcristianismo y el nacimiento de la democracia cristiana en Europa y América Latina. Tampoco el origen de esta visión fue estricta y solamente doctrinario, sino que empírico, concreto, basado en la realidad social de un momento determinado de la historia. Las transformaciones que vino a ofrecer el siglo XX cambiaron esta visión del humanismo cristiano sólo parcialmente, según cambiaron las manifestaciones de la vida social. Porque la situación de la democracia y de la vida socioeconómica de las personas, especialmente de los pobres ha cambiado, especialmente en las sociedades más desarrolladas. Pero el escenario de la *Rerum Novarum* se mantiene hasta hoy en amplias latitudes de la tierra, junto con el apareamiento de otros fenómenos en todos los países, como la despersonalización y *descomunitarización* de la vida individual y social en aras del individualismo y del progreso material que caracteriza la vida moderna.

Por eso, la persistencia de los problemas que lesionan la vida según la visión humanista cristiana desde la Iglesia Católica, ha mantenido incólume la tradición iniciada por la *Rerum Novarum*. Las Encíclicas *Quadragesimo Anno* de Pío XI (1931), *Mater et Magistra* de Juan XXIII (1961), *Populorum Progressio* y *Octogesima Adveniens* (1971) de Paulo VI (1967), *Sollicitudo rei sociales* (1988) y *Centesimus annus* (1991) de Juan Pablo II, *Spe Salvi* (2007) y *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI, dan cuenta de la misma preocupación, renovada por la persistencia de las amenazas y del pensamiento para afrontarlas.

¿Qué tiene que ver, dirán ustedes, esta preocupación secular de Iglesia con el humanismo cristiano y la política, que es donde se manifiesta la ciudadanía? Tiene tanto que ver que está dicho expresamente en los documentos pontificios:

“La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien de sustituirlos oportunamente de manera pacífica.” Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana.” (Juan Pablo II: Centesimus Annus, 90-91).

La expresión “asegura la participación” es la clave de nuestro tema. No se trata meramente de *conceder* la participación, ni de solo *posibilitarla* o de *promoverla*, como se lee o se escucha a menudo en nuestro país, como demostraciones de consecuencia entre los principios cristianos y las obras jurídicas y políticas. Se trata de asegurarla. Como hemos visto en esta exposición, en tal punto las opiniones difieren, lamentablemente también entre cristianos. Y eso no está bien. Es necesario superar tales disensos. Si los avances fueran sustantivos en tal empeño, más cerca estaríamos de lo que Jacques Maritain postuló con valiente lucidez hace ya ocho décadas: El ideal histórico de una nueva cristiandad, como una esencia ideal realizable.

Bibliografía consultada

- Alvira, Rafael: “El problema socio-político del cristianismo actual”, en: Borobia, Juan José. et al (compiladores): ob. cit., 2002, 291-302.
- Aragón Reyes, Manuel: “Derecho a Sufragio: Principio y función”, en: Dieter Nohlen, Sonia Picado, Daniel Zovatto (compiladores): Tratado de Derecho Electoral Comparado en América Latina, México, FCE, 1998, 89-103.

- Aron, Raymond: El pensamiento sociológico y los derechos del Hombre, en: El mismo autor: Estudios Políticos, México, FCE, 1997, 213-231.
- Beck, Ulrich (compilador): “Hijos de la libertad”, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Benedicto XVI: a) Discurso ante la IV Asamblea Eclesial Nacional de Italia, Verona, 19 de octubre de 2006, Librería Editrice Vaticana, impresión digital; b) “Fe, Razón y Universidad”, en: Cuadernos Humanitas N°18, Santiago de Chile, PUC, Diciembre de 2006 (Comentarios de Juan de Dios Vial L., Enrique Barros B. y Pedro Morandé C.); c) “Carta Encíclica Spe Salvi”, Librería Editrice Vaticana, impresión digital; 30 de noviembre de 2007; d) “Discurso a los participantes del encuentro de la IDC”, Castel Gandolfo, 21 de septiembre de 2007; e) “Caritas in Veritate”. La Caridad en la Verdad. Carta Encíclica Sobre el Desarrollo Humano Integral, Santiago de Chile, San Pablo/Paulinas, 2009.
- Berglar, Peter: “La Hora de Tomas Moro. Sólo frente al poder”, Madrid, Ediciones Palabra, 1993.
- Borne, Etienne: “La filosofía política de Jacques Maritain”, en: Política y Espíritu, XXX, 353, 1974, 14-30.
- Borobia, Juan Jesús, Miguel Lluch, José Ignacio Murillo, Eduardo Terrasa (compiladores): “Idea Cristiana del Hombre”, Pamplona, Eunsa, 2002.
- Castillo, Jaime. a) “Esencia y misión del Partido Demócrata Cristiano” en: Política y Espíritu N° 218, 1959 (La versión utilizada en este trabajo está publicada en: Revista Instituto Chileno de Humanismo Cristiano, edición especial, primer semestre de 2004, 376-393; b) “El cristianismo como filosofía de la práctica”, en: (del mismo autor): “Los Caminos de la Revolución”, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1972, 307-320 (1959); b) “La defensa de los Derechos Humanos”: una misión civilizadora, en: ICHEH/IJM: ob. cit., 1996, 165-168.

Capítulo 4

- Catecismo de la Iglesia Católica, Bogotá, San Pablo, 2000.
- Comisión Teológica Internacional: “Dignidad y Derechos de la persona humana”, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1990.
- Conferencia Episcopal de Chile: a) “Si conocierais en don de Dios.” Jn. 4,10. Orientaciones Pastorales 2001-2005; b) “La persona y su Dignidad, Base de nuestra convicencia.” (Mensaje al término de la 95ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile), Santiago de Chile, 2008; c) Humanizar y compartir con equidad el desarrollo de Chile, 27 de septiembre de 2012.
- Chalmeta, Gabriel: “La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político”, Pamplona, Eunsa, 2002.
- Denzler, Georg y Carl Andresen: “Wörterbuch Kirchengeschichte”, Wiesbaden, Marixverlag, 2004.
- Forte, Bruno: “¿Dónde va el cristianismo?”, Madrid, Ediciones Palabra, 2001.
- Gayo: “Institutas” (Texto traducido, notas e introducción por Alfredo di Pietro), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1997)
- Gutiérrez García, José Luis: “Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia”, Barcelona, Ariel, 2001.
- Instituto Chileno de Estudios Humanísticos/Instituto Jacques Maritain: “El Hombre y el Estado”, hoy, Santiago de Chile, 1996.
- Instituto Jacques Maritain (IJM): “Cuatro dimensiones del humanismo en la víspera del siglo XXI”, Santiago de Chile, LOM, 1994.
- Juan Pablo II: a) “Sollicitudo rei Socialis”. Carta encíclica sobre “La preocupación social de la Iglesia” (1987), Santiago de Chile, San Pablo, 2001, 3ª edición; b) Ecclesia in America. Exhortación apostólica postsinodal (1999), Santiago de Chile, San Pablo, 2001; c) “Carta Apostólica para la proclamación de Santo Tomás Moro como patrono de los gobernantes y de los políticos”, Roma, 31 de octubre de 2000; d)

“Centesimus Annus. Carta Encíclica en el centenario de *Rerum Novarum*”, Santiago de Chile, San Pablo, 2001; f) “Memoria e Identidad”, Madrid, La esfera de los Libros, 2005.

• Llano, Alejandro: a) La libertad postmoderna, en: *Humanitas*, N° 15, agosto de 2004; b) “Humanismo y Postmodernidad”, en: *Nuestro Tiempo*, N° 627, 2006, 17-29.

• Maritain, Jacques: a) “Cristianismo y Democracia”, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1944 (1943); b) “Man and the State”, University of Chicago Press, 1951 (1949); c) “El Hombre y el Estado”, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft, 1952, 2ª edición; d) “Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una Nueva Cristiandad”, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1955 (1936), cuarta edición; e) “Filosofía de la Historia”, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1960; f) “Sobre la misión temporal del cristiano” (Tomado de “El campesino de Garona”, publicado en *Política y Espíritu*: ob. cit.: 1974, 143-147; g) “La Educación en la Encrucijada”, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1993; h) “Los Derechos del Hombre/ Cristianismo y Democracia, Madrid, Ediciones Palabra, 2001 (1942/1943).

• Massmann, Nicolás (editor): “Luz para el Mundo. El Magisterio de Benedicto XVI”. 2005-2009, Santiago de Chile, Centro de Estudios Cultura Cristiana, 2009.

• Micco, Sergio y Saffirio, Eduardo: “Fines y medios en El Hombre y el Estado y en la política democrática moderna”, en: *IJM*: ob. cit., 1994, 125-136.

• Mounier, Emmanuel: *El Personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

• Navarro-Valls, Joaquín: “Johannes Paul II. und Benedikt XVI”. *Päpste der Moderne*, Berlin, Feldmark Forum, 2009.

• Nolte, Paul: “Religion und Bürgergesellschaft”, Berlin, Berlin University Press, 2009.

• Palma, Eduardo: a) “El diálogo entre R. Aron y J. Maritain acerca del maquiavelismo”, en: *IJM*: ob. cit., 1994, 155-160; b) “La energía

Capítulo 4

espiritual de la democracia”, en: ICHEH/IJM: ob. cit., 1996, 87-93; c) “Prólogo”, en: Edición especial de Revista Instituto Chileno de Estudios Humanísticos dedicada a Jaime Castillo Velasco, primer semestre de 2004, 25-52.

- Peña Vial, Jorge: a) “Estrategias libertarias” en: *Philosophica*, N° 16, 1993, 195-209 (versión impresa por la Universidad de los Andes); b) “Hacia una fundamentación de la dignidad humana: una propuesta desde Spaemann”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Valparaíso, 41, 1996, 501-538; c) “Tolerancia y Verdad”, en: *Estudios Públicos*, 106, 2007; “La conveniente conjunción entre Ética y Política”, en: *Anales del Instituto de Chile*, XXIX, Estudios, 2010, 15-42.

- Petit, Eugene: “Tratado Elemental de Derecho Romano”, Buenos Aires, Albatros, 1954.

- Pettit, Philip: “Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno”, Barcelona, Paidós, 1999.

- Política y Espíritu: “Edición especial de homenaje a Jacques Maritain”, XXX, 353, 1974 (1971).

- Pontificio Consejo Justicia y Paz: “Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia”, Citta del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2005.

- Ratzinger, Joseph Card.: “Iglesia, Ecumenismo y Política”, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005; “Dios y el Mundo. Creer y vivir en nuestra época”, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005; c) “Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico”, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005; d) Jesús de Nazaret, Primera Parte, Bogotá, Planeta, 2007. Con Hans Maier: “Demokratie in der Kirche”, Limburg, Lahn – Verlag, 2000.

- Rodríguez Luño, Ángel: “Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política”, Madrid, Rialp, 2007.

- Seifert, Josef: Dignidad Humana: “Dimensiones y Fuentes en la Persona Humana”, en: Borobia, J.J. et. al. (compiladores): ob. cit.: 2002, 18-37.

- Silva Solar, Julio: Sentido actual del humanismo cristiano, en: ICHEH/IJM: ob. cit., 1996, 39-50.
- Spaemann, Robert: “Ética, política y cristianismo”, Madrid, Palabra, 2007.
- Travieso, Juan Antonio: Código de Derecho Internacional, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998.
- Vásquez de Prada, Andrés: “Sir Tomas Moro. Lord Canciller de Inglaterra”, Madrid, Rialp, 2004.

-
1. Ponencia presentada en la primera versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2014.
 2. Con la expresión “Un humanismo integral y solidario” al que volveremos en esta exposición, se titula la Introducción del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, preparado por el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” por encargo del Papa Juan Pablo II en 2004. En esa introducción, se lee entre los desafíos que las actuales generaciones están llamadas a realizar: “ la comprensión y la gestión del pluralismo y las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social” (Compendio, Intr.16).
 3. Véase *Meiner Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Diccionario de Conceptos Filosóficos), 1998, 296-297.
 4. Humanismo Integral, capítulo II.
 5. La Encíclica ubica la explicación a tan cruda interrogante “los elementos fundamentales de la época moderna” formulados claramente por Francis Bacon mediante la nueva correlación entre experimento y método para que el hombre tenga una nueva interpretación de la naturaleza conforme a sus propias leyes. Esta nueva relación entre “ciencia y praxis” desplaza la necesidad de Dios para restablecer el paraíso perdido por el pecado. Este desplazamiento no significa necesariamente la pérdida de la fe, sino su desplazamiento al nivel de las realidades “privadas y ultramundanas” (*Spe Salvi*, párrafo 16).
 6. Giovanni Sartori (*La Política. Lógica y método de las ciencias sociales*, FCE, México, 1984, 204) señala: “Fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274) quien autorizadamente tradujo *zoon politikon* como “animal político y social”, observando que “es propio de la naturaleza del hombre vivir en una sociedad de muchos” (citando *De Regimine Principum*, Lib.I, cap. 1).
 7. Georg Denzler y Carl Andresen: *Wörterbuch Kirchengeschichte* (Diccionario de la Historia de la Iglesia), 2004, 269-271.
 8. Sobre la afinidad entre Tomás Moro y Erasmo, véase el primer capítulo del Segundo Libro, denominado “El testimonio” del libro de Peter Berglar: *La Hora de Tomás Moro. Sólo frente al Poder* (Madrid, Palabra, 1993) en el que se lee:

Capítulo 4

“Moro siempre defendió a su amigo contra el reproche de ser el verdadero instigador intelectual de la revolución luterana. Y con razón. Porque de la misma manera se podría contar a Moro entre los “padres” de la Reforma, si la causa para el cisma se quiere ver en la erudición humanista, en el estudio de las Escrituras y en los deseos de reforma. Hemos intentado mostrar que las raíces eran mucho más profundas y todo el asunto más complicado. Hoy día ya no podemos dudar de que Erasmo y Tomás, en lo que se refiere a la fidelidad a la fe de la iglesia, estaban del mismo lado y en el mismo partido.” (231). Sobre Santo Tomás Moro, véase, además: Andrés Vásquez de Prada: *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra* Madrid, Rialp, 2004. Sobre Erasmo véase: Stefan Zweig: *Triunfo y Tragedia de Erasmo de Rotterdam*, Barcelona, Editorial Juventud, 1986, quinta edición.

9. “Homilía del Papa Benedicto XVI en la Misa de 1 de enero de 2013” (Día de la Paz, Santa María Madre de Dios), difundida en @revistaecclesia.com
10. Jorge Peña enumera las disyunciones: “cuerpo- alma, sujeto-objeto, hechos-valores, individuo-sociedad, ser-deber ser, naturaleza-cultura, fe-razón, gracia-libertad, público-privado” (“La Conveniente conjunción entre ética y política”, *Anales del Instituto de Chile*, XXIX, 18.
11. Conferencia Episcopal de Chile: “Si conocieras el Don de Dios”, Jn 4, 10. *Orientaciones pastorales 2001-2005*, 37.
12. Patricio Aylwin Azócar: *La Transición Chilena. Discursos Escogidos*. Marzo 1990-1992, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1992, 29.
13. Joseph Ratzinger. *Benedicto XVI: Jesús de Nazaret, Primera Parte*, Bogotá, Planeta, 2007,74.
14. Alejandro Llano: *La libertad postmoderna*, en: *Humanitas*, N° 15.
15. Véase “Cristianismo e Historia”, en Castillo Velasco, Ob. cit., 1972, 271-278 (publicado en *Política y Espíritu*, 232, 15.10.1969).
16. Extractado de “El Campesino de Garona” y publicado como “Sobre la misión temporal del cristiano”, en *Política y Espíritu*, 353, 143.
17. Robert Spaemann: *Ética, Política y Cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, 238-239.
18. El Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile: *Humanizar y compartir con equidad el desarrollo de Chile*, 27 de septiembre de 2012, (III, b) 2.).
19. Eric J. Hobsbawm: *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998, 26.

DESAFÍOS GLOBALES DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL¹

Flaminia Giovanelli

Ex Subsecretaria del Dicasterio Vaticano para el Servicio del
Desarrollo Humano Integral, Italia

Para orientarme y hacer frente a este reto de tratar un tema tan complejo, tomé una especie de inspiración de los diecisiete objetivos de desarrollo sostenible que la comunidad internacional se ha fijado alcanzar para el año 2030.

Resolví concentrarme en el primer objetivo, que sería el primer desafío al desarrollo que nuestra humanidad tiene que enfrentar, que es el gran reto de la pobreza. La Pobreza sería el objetivo, el desafío, con P mayúscula y ella conlleva cantidad de otros desafíos.

La pobreza se presenta, como es conocido, bajo dos formas: la pobreza absoluta y la pobreza relativa. En ambos tipos de pobreza tiene que ver la globalización. No hace falta detenerse sobre ese tema, porque todos la vivimos, durante décadas hemos hablado, la estudiamos en todas partes y digo, no hace falta detenerse en el problema de la globalización, que a priori ya sabemos no es ni buena ni mala, sin embargo, con la competitividad exacerbada que la caracteriza tiende a excluir del juego a los menos dotados, y eso es lo que nos interesa.

De hecho, con la globalización se reduce la pobreza absoluta, que es considerada la condición de quien dispone, según los datos actualizados, de menos de U\$ 1,90 al día. En realidad, hay que reconocer que en los últimos sesenta años han sido sacados de la pobreza, más personas que en ningún otro momento de la historia. Según los datos del Banco Mundial el número de personas que viven

en pobreza absoluta cayó desde un 52% en 1981 a menos del 10% en 2015, entonces los esfuerzos han sido por años y hay que alegrarse por eso.

Pero, además de seguir siendo más de ochocientos millones los seres humanos, sobre todo mujeres, niños y ancianos que mueren de hambre, con la globalización crece considerablemente la *pobreza relativa*, que es la que siente uno. Cuando todos están pobres uno no se da cuenta de la pobreza, pero cuando uno está pobre al lado de uno rico, y hoy eso se ve, hace sufrir. Bueno, esa pobreza relativa consiste en las desigualdades entre los ciudadanos y entre los países, es decir, que crece la pobreza relativa al interior de los países y entre los países. Esto a pesar que el porcentaje de las clases medias haya pasado en los países en desarrollo o emergentes del 27% en 1990 al 51% en el 2010 y que la tasa de crecimiento de estos mismos países desde el año 2000, haya sido el doble de la de los países avanzados, pero ya sabemos que las inequidades en los países emergentes son muy grandes.

El hecho es, que la globalización con el desarrollo de las nuevas tecnologías ha puesto de moda un mecanismo caracterizado por esta exacerbación de la competitividad, que, si bien está tratando de producir rápidamente nueva riqueza, es muy débil, sino, ineficaz en la fase de redistribución de la misma y tiende a privilegiar dos particulares bienes económicos, los conocimientos y las capacidades tecnológicas.

El aumento de la desigualdad del mundo se muestra de manera muy eficaz en la siguiente comparación, estos son datos de estudios que están hechos por el científico serbio Milanovic, que ha estudiado y sigue estudiando mucho este problema, y él dice que en el año 1820 la distancia que separaba a los países ricos de los países pobres era de tres a uno y en la actualidad es de cien a uno. Así que es al fenómeno de la globalización, además, que se debe el cambio radical de la producción, así como de la deconstrucción de la organización de nuestras sociedades.

Capítulo 5

Datos recientes sobre este problema se pueden encontrar en el informe titulado “Una economía para el 99%” publicado por Oxfam con motivo del Foro Económico Mundial de enero del año 2017. En este informe esta organización denuncia que tan solo 8 personas, 8 hombres en realidad, poseen la misma riqueza que la mitad más pobre de la población mundial, o sea 3.600 millones de personas.

En realidad, y esa es otra cosa que me llama mucho la atención, la pobreza alimentaria se ha revelado más difícil de vencer que la pobreza en términos de renta, eso quiere decir que, estudiando el problema de la inseguridad alimentaria, se descubre que el hambre es paradójicamente un fenómeno rural, o sea, en la zona donde tendrían que producirse los alimentos. Es un fenómeno periférico, de marginalidad geográfica y social; y aquí hay que prestar atención a la cuestión del agua y al saneamiento, que es el objetivo número seis, entre otros, que es una cuestión fundamental. Son suficientes dos años de sequía, tal vez uno, lo cual no es raro en tiempos de cambio climático, otro gran reto, para que millones de personas, especialmente en África subsahariana, mueran literalmente de hambre. Esto en un mundo que tiene las capacidades técnicas para producir alimento para todos. Ese es el problema.

Cabe decir, naturalmente, que la globalización no es el único elemento que causa este aumento de las desigualdades. En la cuestión de las desigualdades entran en juego también, las asimetrías del poder político, social y económico, así que hay que llamar también a encauzar las instituciones políticas, económicas, sociales y jurídicas para restablecer el equilibrio y para facilitar el empleo justo y equitativo de los recursos.

Quería, además, subrayar otra consideración que personalmente pude ver en los países pobres que visité, cosas que uno ve y que, afortunadamente, hay gente que las estudia. Cuando fui y voy a menudo a Mozambique, a una zona rural muy pobre, pude ver la pobreza que había allí. Cuando hay sequía la gente se va al mercado y

no tienen dinero suficiente para comprar, los alimentos están carísimos, por este problema del agua. Cuál es la primera consideración que yo hice, bueno, pensé, yo no he hecho nada bueno en mi vida para nacer en Roma, al lado de San Pedro, con buenos papás, buena educación; esas consideraciones de carácter inmediato, intuitivo, la han estudiado recientemente y nuevas investigaciones han mostrado esta realidad intuitiva que tiene que ver con la desigualdad y que conlleva consecuencias muy importantes.

Estudios recientes han demostrado que la desigualdad interpersonal a nivel global, es decir, entre Estados, es, sin embargo, mucho mayor que la desigualdad interna, incluso de países notoriamente más desiguales como, por ejemplo, Brasil. Impresionante, en particular, es la comparación del período más largo entre el siglo XIX, la época de la industrialización, del proletariado industrial y la del siglo XX. No solamente la desigualdad a nivel interpersonal ha crecido, sino que ha cambiado sus rasgos. La desigualdad de clase que era dominante en el siglo XIX, ha sido sustituida por una desigualdad atada al lugar donde uno se encuentra viviendo, así que hoy, para entender el desafío de la desigualdad, hay que pasar de los proletarios a los migrantes. Los pobres de hoy que sufren de desigualdad son los migrantes y ya no los proletarios. De esta manera se entiende mejor el fenómeno de las migraciones, por un lado, y por el otro, ya hemos sido advertidos de los posibles riesgos de que se desate una verdadera lucha de etnias que acabarán sustituyendo a la lucha de clases.

En efecto, depende del lugar donde uno se encuentre viviendo el acceso a la tecnología, que constituye otro reto fundamental de nuestros días. Con respecto al desarrollo de la tecnología muestra toda su ambivalencia. La tecnología a la vez que contribuye en aumentar las desigualdades, ayuda a hacerlas disminuir, tanto en el interior de los países como, y sobre todo, entre los países, pero todo eso en medio de paradojas evidentes. Por ejemplo, la difusión de los teléfonos móviles en el continente africano es altísima. Según los datos del Banco Mundial en 2012, el mercado de telefonía móvil era superior tanto al

Capítulo 5

de los Estados Unidos como al de Europa, y hace 5 años alcanzaba los 650 millones de abonados. Un crecimiento un poco inferior al de los países asiáticos donde está muy difundido y donde se produce.

Ahí está la paradoja. Es increíble una difusión a tan amplia escala de un instrumento altamente tecnológico, en países en los cuales no solo faltan líneas telefónicas, sino que, en vastas zonas, especialmente rurales, falta comida, agua y electricidad. He visto con mis ojos a la gente usando los teléfonos muy bien, incluso dándose luz con ellos. Vivimos una época de paradojas. En realidad, estos teléfonos también les ayudan mucho, por ejemplo, hay una iniciativa en el país de Ghana, que con los teléfonos les dan las indicaciones a los agricultores (como no saben leer), para combatir el cambio climático y sugerencias para cultivar mejor etc. Antes eso se hacía con la radio y ahora resulta mucho mejor con el teléfono y, además, les dan las informaciones en lengua local, así que se pueden hacer cosas maravillosas. Esa es la ambivalencia que tiene que ver con el hombre.

Esta combinación entre pobreza absoluta o relativa que está en la raíz principalmente de los países pobres; los conflictos; el cambio climático y la tecnología, producen este fenómeno trascendental de las migraciones, que ha sido ayudado naturalmente también, por la facilidad del transporte y de tecnologías para comunicarse. La migración constituye otro verdadero reto para las poblaciones y los políticos. En orden al deber de protección, acogida, promoción e integración, que son las directrices sugeridas por el Papa Francisco para gestionar dignamente este fenómeno. Estas son las orientaciones de la Santa Sede, en la negociación del Pacto Global sobre migrantes y refugiados que se está llevando a cabo en la ONU en vistas de tratar que estos movimientos de personas se hagan de manera legal.

Otro reto es el trabajo. Tiene que ver también con la combinación de los factores precedentes: la pobreza, la migración y la tecnología. Se traduce en otro desafío, es un desafío doble, el desafío de tener trabajo, es decir, el de la desocupación, amenazado por las tecnologías en los

países avanzados, y el de tener un trabajo digno. Así que se presenta bajo una doble exigencia.

Es un hecho que el desarrollo de las nuevas tecnologías ha provocado en los países ricos, en modo directo o indirecto, el aumento de la desocupación, sobre todo en aquellos que, por falta de actitudes personales, desventaja en los puntos de partida, circunstancias objetivas, sin olvidar la presión generacional, no tienen posibilidad de adecuarse. Así, el trabajo manual o repetitivo que no requiere un intercambio con el público, está siendo cada vez más sustituido por las nuevas tecnologías y el uso de la maquinaria. Mientras que permanece a salvo, aunque con frecuencia no precisamente digno, el trabajo manual o intelectual que puede ser desarrollado sólo por un hombre o una mujer, como sucede, por ejemplo, en el área de los servicios a las personas.

En fin, aquellos que poseen los conocimientos, aquellos que son creativos y que son pocos, se refuerzan respecto a las categorías de los obreros, de los empleados que en gran cantidad pierden el empleo. Aumenta, para decirlo en pocas palabras, la ocupación en los nuevos servicios informáticos y se reduce en los niveles ocupacionales intermedios. Aquí está todo el tema de la revolución 4.0 que hay que enfrentar de manera creativa.

El segundo problema es el trabajo digno que está estrechamente vinculado con el fenómeno migratorio que se intensifica en modo masivo y que asume nuevas formas en todos los continentes. En realidad, el mundo ha vivido por mucho tiempo en zonas estancadas y, por tanto, la puerta de comunicación entre el mundo de un número inmenso de pobres y el mundo de los ricos, estaba sustancialmente cerrada. En los países desarrollados se podía ignorar el hecho de que, en las cadenas internacionales de producción, los pobres, más aún, los miserables, fueran aplastados con salarios de mera subsistencia.

En cambio, en la actualidad la globalización ha acercado a los últimos del mundo, los excluidos, a los ricos o, incluso, simplemente a quienes

Capítulo 5

están mejor que ellos. Hay de toda clase de inmigrantes, pero la mayoría son excluidos (vemos los barcos que llegan a Italia). Ese es el gran riesgo que vemos, como digo yo, de esta lucha entre pobres y empobrecidos, porque esta es la situación en muchos de nuestros países, por lo menos en Europa.

Con la multiplicación de las deslocalizaciones de la producción, los pobres se han hecho, por así decirlo, un ejército de reserva de mano de obra constituido en gran parte por mujeres y menores, haciendo, entre otras cosas, aumentar enormemente el poder contractual de los empleadores respecto a los trabajadores en los países ricos. Así, ante la competencia de una gran cantidad de trabajadores a bajo costo en los países de origen o en aquellos de inmigración, parece que la única opción es la de aceptar condiciones salariales mucho más bajas, a fin de evitar la amenaza de deslocalización o cese de la actividad, o a buscar un trabajo afuera (un fenómeno que vemos en Italia a menudo), los jóvenes se marchan, como lo hacen también los que están bien educados.

Considerando que las condiciones de trabajo, en particular en los países pobres son tales que en ocasiones llegan a formas de esclavitud, se reconoce fácilmente la urgente necesidad de un nuevo reequilibrio mundial, particularmente en el sector del trabajo para preservar, al mismo tiempo, la dignidad del trabajo y la convivencia pacífica entre naciones.

Entonces, aquí entramos en todo lo que hay que hacer en términos de gobernanza, que se complica aún más al considerar los cambios necesarios en los actores principales de esta gobernanza. Esto hace pensar, por ejemplo, que la composición del G7 está obsoleta, desde el momento en que India o China tienen un PIB mucho más alto que los siete países que se consideran más industrializados y también una industrialización muy avanzada. Claramente habrá que hacer muchos cambios.

Así, llegamos al final en este rapidísimo recorrido sobre algunos de los desafíos. Ante esto, uno podría reaccionar de dos modos. La primera es

que todo está conectado, como dice el Papa Francisco. Hemos visto que de un desafío nacen otros y está todo conectado. Y la segunda reacción, puede ser la de decir que todo eso parece bastante amenazador, son problemas enormes. Las tecnologías, la pobreza que todavía no se puede vencer, la tecnología, que el Papa Benedicto llamaba la ideología de la tecnología, veía el riesgo que la tecnocracia sustituya las ideologías, que, si vuelve este concepto de tecnocracia conectada con el poder, ya sabemos que puede ser explosivo.

Creo que, como cristianos, tenemos que saber que este no es el cuadro definitivo, especialmente en nuestra visión, que es la visión de la esperanza. En esta visión, la razón y la libertad, que son los grandes dones que Dios ha dado a la humanidad y, al mismo tiempo, categorías claves del progreso, deben verse integradas por su apertura a la fe y al discernimiento entre el bien y el mal.

Para los cristianos una razón solo llega a ser humana, si es capaz de indicar el camino a la voluntad y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. Así, la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Estas son palabras del Papa emérito, y dice. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza.

Por lo tanto, recurrir a las categorías de progreso, razón y libertad, pero mirando más allá de éstas, es la única garantía contra la sumisión del hombre a los instrumentos técnicos del progreso y el único modo para encuadrar la acción del hombre en la perspectiva de la esperanza.

La esperanza que nos permite afrontar el presente, incluso un presente arduo, arriesgado y amenazado por la ambivalencia de la técnica, que el Papa Francisco describe de un modo tan poético en *Laudato Si'*, y me gusta terminar con esta cita cuando afirma: *La auténtica humanidad, parece habitar en medio de la civilización tecnológica, casi imperceptiblemente, como la niebla que se filtra bajo la puerta*

Capítulo 5

cerrada. ¿Será, se pregunta el Papa, una promesa permanente, a pesar de todo, brotando como una empecinada resistencia de lo auténtico?

La creatividad humana es como la niebla que pasa debajo de la puerta y nos da la esperanza de poder enfrentar desafíos tan grandes.

-
1. Ponencia presentada en la quinta versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2018.

LA ACCIÓN POLÍTICA TENSION ENTRE EL IDEAL, EL MAL MENOR Y EL BIEN POSIBLE¹

Rodrigo Guerra López

Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Miembro de la Fundación Rafael Preciado Hernández. Secretario del Pontificio Consejo para América Latina

Uno de los lugares comunes al momento de comenzar a explicar la historia del pensamiento político consiste en afirmar que la reflexión antigua y medieval sobre la política fue de índole principalmente religiosa y moral mientras que la innovación que acontece gracias a Nicolás Maquiavelo y su posteridad radica en el descubrimiento reflexivo de la pragmática de la política, es decir, de las leyes que gobiernan el uso del poder, independientemente de su dimensión ética y teológica. Esta suerte de simplificación tiene algún fundamento ya que es cierto que la literatura antigua y medieval sobre la cosa pública gravita sobre un paradigma principalmente teológico que relativiza a la comunidad política respecto de un conjunto de absolutos que la sostienen y la legitiman. Así mismo, no es ningún secreto que la modernidad precisamente emerge como búsqueda de emancipación respecto de creencias religiosas o realidades metafísicas, que, entre otras cosas, amparen los fundamentos éticos de la vida personal y del Estado.

Sin embargo, un examen más atento tanto de las teorías políticas modernas como de las realizaciones fácticas del poder desde el siglo XVI nos permite apreciar los límites de esta simplificación. Por una parte, existe una enorme deuda de la filosofía política moderna con el pensamiento medieval cristiano. Imposible entender el Estado, el liberalismo, los derechos subjetivos o la idea de soberanía en la modernidad sin estudiar a Tomás de Aquino, a Escoto o a Ockham. Por

otra parte, la propia modernidad en la medida en que buscó lograr su emancipación y autonomía, afirmó una peculiar ética y una peculiar teología, al menos de modo implícito.

En la modernidad se privatiza la fe, se justifica éticamente el liberalismo individualista y se coloca a la Iglesia bajo el control del Estado. Todo este desplazamiento temático posee una manera de entender los fundamentos de la vida moral y el papel de la religión. Por ejemplo, Kant hablará de mantener a la religión dentro de los límites de la razón². Por estos y otros argumentos, somos de la opinión que toda la modernidad gravita sobre una gran hipótesis ética y teológica y esto es verdadero aun cuando algunos autores pueda resultarles más o menos indigesto reconocer que el cogito cartesiano, la razón pura del propio Kant, la teoría del poder de Maquiavelo, o la soberanía de Hobbes – por ejemplo – poseen presupuestos teológicos y morales precisos³.

1. Toda decisión política posee una axiología implícita

La teoría política y la acción derivada de ella no son ni axiológica ni teológicamente neutras. Mucho menos ahora que en el momento postmoderno, los procesos de re- encantamiento del mundo y el resurgimiento de sentimientos morales diversos se encuentran tan a la orden⁴.

En particular, la acción política, más allá de trivializaciones y frivolidades, es un lugar de verificación de la interrelación existente entre el ser humano y sus referentes normativos. No quiero con esto insinuar que la acción política “debe ser” así; sino que, de hecho, por su índole ética (buscar el bien común) y por su fuerza originaria (el poder) siempre es de este modo: una síntesis única de libertad y aspiración ideal, de autonomía y de referencia constitutiva a un valor que me obliga, y como venimos insinuando, un momento vital en el que el significado definitivo de la existencia se cruza con las decisiones más contingentes y opinables, dotándoles de sentido y de una cierta iluminación y tensión.

Capítulo 6

Esto sucede tanto en la realización virtuosa de la actividad política como en los momentos más deleznable de la misma. Aún en estos últimos, el ejercicio del poder hará referencia a la elección tomada y al valor abandonado, la conciencia se activará, aunque sea de modo deficiente y dirá con su singular voz interior que las cosas, tal vez, “debieron” haber sido de otro modo.

Estas observaciones nos permiten advertir que la acción política, más allá de teorías, es constitutivamente moral. Podríamos decir también que es esencialmente teológica, pero por el momento, no avanzaremos por este derrotero. En toda acción política, la persona se debate entre diversas opciones, entre diversas maneras de resolver un mismo problema, entre valores en conflicto: unos invitando a proseguir en cierta dirección y otros, en otra.

El propio Nicolás Maquiavelo, en sus meditaciones sobre el poder, en más de una ocasión se verá inmerso en la saludable tensión entre la conciencia y el poder. ¿Cómo debe de proceder el Príncipe? ¿Habrá que infundir respeto o temor? ¿Habrá que atacar a todos los enemigos o solo a uno? ¿Será deseable pactar con quien no piensa como nosotros o es preferible avanzar solamente con los afines? Estas y otras muchas cuestiones habitan desde la antigüedad al interior del hombre que actúa en política. Por una parte, aparece el deseo de lograr algo, un cierto bien que se estima provechoso para la comunidad, y por otro lado se encuentran las exigencias del contexto, las limitadas habilidades humanas para la resolución de problemas y las mezquindades por todos conocidas.

Conforme las sociedades se han vuelto más complejas, los escenarios sobre los que se desempeña el político también adquieren un perfil más difícil de desentrañar. Los fenómenos políticos suelen ser actualmente muy híbridos y multicausales: un proceso electoral, el surgimiento de un movimiento popular, un cierto debate legislativo. Normalmente tendemos a tratar de simplificarlos: buscar a un solo culpable, buscar una idea que lo explique todo, reducimos lo diverso y lo múltiple en una unidad que nos haga más amable la cuestión, aunque se pierdan

matices, y con ello realidad. Esta tendencia reduccionista es casi imposible de evitar. Sin embargo, es preciso hacerle contra. El ceder a ella sin más, en ocasiones nos lleva a juicios maximalistas: o blanco o negro. Y si nos acostumbramos a este modo de pensar, nos puede colocar en visiones ideológicas de la realidad que terminan por sustituirla o violentarla... Más aún, si nos descuidamos, al final de la aventura nos encontraremos en “fuera de juego”, es decir, fuera de la escena política en la que estábamos instalados.

2. La acción política y la necesidad de tender puentes

La maduración humana en la comprensión de la política, en buena medida consiste en ir haciendo, poco a poco, matices. Ni todo es blanco ni todo es negro aunque sí hay blancos y negros. Madurar en política significa en muchas ocasiones descubrir cómo en el escenario más complejo, con el adversario más abyecto, es preciso recuperar en lo posible algo de la verdad, del bien y de la justicia que el otro posee para tender un puente, para disminuir el encono, para encontrar una solución políticamente viable y no solo deseable en términos morales.

En mi país, México, somos muy susceptibles de caer en ideologías reductivas. En algunos sectores solemos tender a posturas maximalistas, basadas en el “todo o nada”, sin mirar que en ocasiones estas posturas hacen inviable la realización, aunque sea modesta, del bien al que aspiramos. Basta una cierta discrepancia, detectar una diferencia de apreciación en el otro, para que la muy tenue unidad lograda se debilite y en ocasiones se pierda.

Sin embargo, en política, es preciso lograr cosas en la práctica, es preciso construir puentes, se requiere sumar a los diversos. La acción política en muy pocas ocasiones radica en vencer al oponente a partir de un juego de poder, sino que en muchas ocasiones la circunstancia más bien nos invita a trabajar junto con él, ya que pretender derrotarlo por completo, extinguirlo, anularlo, es por demás una ingenuidad.

Pienso en el trabajo legislativo en el que en muchas ocasiones el político humanista se encuentra en minoría y es preciso tomar postura sobre un asunto delicado, polémico, tal vez algo que entraña una aberración moral, jurídica o política objetiva. El encontrarse en minoría le impide al político lograr el ideal al que aspira. Alimentado por razones y pasiones cruza en su mente la posibilidad de inmolarsse: hay que dar la batalla por el ideal aun cuando en el intento se pierda todo. El tono heroico del gesto a implementar motiva, en ciertos escenarios, todavía aún más: “¡la causa lo vale!”. Sin embargo, en algunas ocasiones, bajo esta óptica, se cancela la posibilidad de atenuar el mal en algún grado. El juego de “todo o nada” nos conduce, al ser minoría, precisamente a “nada”.

3. El “mal menor”

Por esto es importante que nos preguntemos ¿qué debe hacer un humanista en escenarios políticos complejos? ¿Es preciso anunciar la retirada o inmolarsse cuando no es viable el ideal que buscamos? ¿Qué caminos tenemos como alternativa si sabemos que el ideal no es políticamente viable?

Una opción que rápidamente aparece en nuestra mente es optar por el “mal menor”. La expresión “mal menor” se instala con facilidad en la argumentación política como si de suyo estuviera legitimado o fuese evidente su significado y su justificación ética. El argumento del “mal menor” más o menos emerge así: existen dos escenarios. En uno se visualiza un posible grave daño al bien común, a la justicia social, al reconocimiento pleno de derechos humanos fundamentales o a la seguridad de la nación. En otro, se plantea que para frustrar que suceda ese grave daño se pueden realizar acciones sustantivas que evitarán que esto suceda aún cuando sea preciso transigir en algunos valores fundamentales.

La fuerza del argumento se suele obtener dramatizando las circunstancias, es decir, describiendo con elocuencia que existe un imperativo moral en la realización del mal menor para evitar el mal

mayor. Uno está obligado a mirar cómo se realiza un gran mal o a tratar de evitarlo optando por una acción mala que como medio se procura.

Aunque tal vez sea innecesario subrayarlo, nótese que el escenario del “mal menor” en sentido estricto no radica en la disyuntiva entre “hacer deliberadamente un mal mayor” o un “mal menor” sino entre “dejar que suceda un mal mayor” y un esfuerzo voluntario por evitarlo basado en la implementación de un cierto “mal menor”, que como medio, frustra al primero.

Otro elemento que suele acompañar este planteamiento es la situación de la conciencia la cual se encuentra marcada por una cierta perplejidad. Para decirlo en términos coloquiales, la conciencia se ve inmersa en un callejón “sin salida”, o más precisamente, la conciencia posee una “salida” incómoda, incómodísima, pero aparentemente necesaria, en la que no es posible hacer el bien.

Imaginemos una situación ficticia que peca de ser un tanto caricaturizada: existe un grave conflicto entre dos naciones soberanas. Una amenaza invadir a la otra. Pero existe una persona que posee información relevante que podría ser usada para evitar la invasión. El país más débil tiene la oportunidad de capturar a esta persona y extraer la información sólo a través de la tortura. De no hacerlo, el país completo puede verse envuelto en una agresión que involucre control político, pérdida de soberanía y posiblemente numerosas muertes. Así las cosas, parece justificable el que se proceda a la captura y tortura del personaje en cuestión, con el fin de evitar un desastre mayor.

Al momento de discernir este proyecto de acción alguna persona podría llegar a argumentar a favor de la misma haciendo una analogía: en la práctica médica, particularmente cuando se requiere hacer una intervención quirúrgica, se daña tejido sano para poder acceder al área enferma, por ejemplo, al tumor que se pretende extraer. Esta acción es moral aun cuando se implemente como “medio” el corte de tejidos y estructuras sanos pero que se requieren mutilar para alcanzar el fin

deseado y de esta manera, poner las condiciones objetivas para la recuperación de la salud.

Vistas, así las cosas, pareciera que la doctrina del “mal menor” no es un ideal de conducta, pero es un recurso necesario bajo ciertas condiciones.

4. La problemática del “mal menor”

Una observación atenta a la doctrina del “mal menor”, sin embargo, revela su debilidad y su eventual trampa.

En primer lugar, el saber que un eventual “mal mayor” va a ser cometido no nos vuelve enteramente responsables de este, como si fuéramos los agentes que lo causan en sentido propio. Por ello, la primera observación radica en reconocer cabalmente que en la situación descrita el “mal mayor” tanto en su finalidad como en sus medios conducentes no es deseado ni procurado por nosotros. Ahora bien, en algunas ocasiones, nuestra omisión puede facilitar la realización del mal mayor y por ello, es preciso buscar una forma inteligente de combatirlo o al menos de mitigarlo, en algún grado.

En segundo lugar, el “mal menor”, es decir, la utilización consciente y libre de medios malos - como la tortura - para evitar un grave daño nos permite observar que lo que se está realizando es un fin bueno a través de medios malos.

Cuando un fin bueno se obtiene a través de medios malos la acción humana se corrompe e ilegítima. Esto no sucede por una cierta convicción religiosa o por un cierto moralismo cultural sino porque de suyo la estructura metafísica de la acción demanda que para contar con una acción buena y las causas que lo originan deben ser también buenas. Tomás de Aquino solía decir a este respecto: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, es decir, no hay una acción completamente buena si no concurren todas las bondades, pues cualquier defecto singular causa un mal. Una acción es buena moralmente hablando sólo cuando lo que se hace es bueno, la intención

con la que se hace es buena y los medios necesarios para llevarla a cabo también lo son; en cambio, basta la deficiencia de una sola de las causas para volver mala a una acción⁵. Y nadie está obligado moralmente a obrar el mal. El mal moral no obliga.

Pero, el ejemplo médico expuesto ¿no es acaso una excepción válida? Alguien puede pensar que en ocasiones es preciso causar un cierto daño para evitar otro mayor... En la analogía realizada a través de un ejemplo de tipo quirúrgico es importante distinguir que los bienes en juego no son bienes morales sino bienes físicos. Por ello, el mal causado por el bisturí en la mano del cirujano es un mal físico, no un mal moral.

El “mal físico” consiste en no gozar de un bien debido a nuestra condición corpórea, por ejemplo, no contar con una pierna. El “mal moral” consiste en la ausencia de perfección debida en la acción consciente y libre, por ejemplo, no cumplir con una obligación moral. Optar por el “mal menor” cuando se trata de males físicos es perfectamente legítimo. No así cuando uno encara que el valor en juego es el bien moral.

La tortura, implica un daño en la integridad física, sin embargo, su naturaleza profunda radica en procurar un dolor y un temor insostenible para quebrar la voluntad libre. La acción de torturar consiste en maltratar el cuerpo, no como un recurso terapéutico sino como medio para doblegar el espíritu. Se busca algo de suyo malo moralmente: presionar al otro de tal manera que sin consentimiento voluntario se logra un cierto resultado a través de la procuración deliberada, querida, de dolor en el cuerpo. Insisto, lo que se hace no es sólo obtener información sino dañar a la persona, lastimar su dignidad. Por ello, ambos casos, -el caso quirúrgico y el caso sobre tortura-, sólo tienen una similitud extrínseca.

El “mal menor” entendido como un mal moral que se realiza de forma consciente y libre ya sea como fin, ya sea como medio, es una acción siempre mala, no es justificable de manera racional y sólo se puede

sostener censurando aspectos de la realidad que se imponen como obligantes ante la razón práctica.

5. Optar por el “bien posible”

Así las cosas, actuar en función del “mal menor” solamente es posible cuando están en juego “males físicos”, no “males morales”. ¿Qué nos queda al excluir actuar por el “mal menor”? Nos queda un desafío grande a nuestra creatividad e inventiva: optar por el bien posible.

La noción de “bien posible” descansa en los siguientes presupuestos:

- 1) Por una parte, entender bien la norma moral que funge como regla orientadora del ejercicio de la libertad.
- 2) Evitar auto-engañarnos sosteniendo de modo tácito o implícito que el fin justifica los medios.
- 3) Afirmar el bien como fin y el bien en los medios aún en medio de una situación política compleja.
- 4) Cobrar conciencia respecto de la naturaleza y complejidad del contexto político para advertir el ámbito de oportunidad que pueda existir para afirmar el bien, aunque sea de un modo modesto.
- 5) Entender bien que el modo de realización de la norma en la acción política concreta no brota de una deducción silogística sino de un acto prudencial conforme al contexto y a las estimaciones humanas que es posible hacer en el ámbito práctico.
- 6) Seguir nuestra conciencia recta, es decir, no mentirnos a nosotros mismos.

Pensemos, por ejemplo, en la discusión parlamentaria sobre una ley para regular la reproducción humana asistida. En ocasiones, no tiene viabilidad política la prohibición completa de la fecundación in vitro. Sin embargo, habiendo dejado clara la propia postura en el debate público, es menester tratar de limitar lo más posible los efectos dañinos de una norma que

permite este tipo de técnica en la que en muchas ocasiones se sacrifican embriones humanos o se colocan en *crioconservación*. De este modo, el político humanista busca el bien posible, y estimando con prudencia la viabilidad política de su propia acción, construye una iniciativa que reduzca el número de embriones o vota a favor de un proyecto ya existente a este respecto, aun cuando lamentablemente la solución no sea la ideal.

Cuando la acción política versa sobre situaciones en las que se encuentran comprometidos principios morales fundamentales, que no admiten excepciones, es siempre importante a) describir e interpretar bien el escenario político; b) estudiar bien la argumentación racional de la norma moral involucrada; c) construir escenarios que indiquen diversos caminos de solución y luego, después, de haber hecho esto, optar por el que parezca que de mejor manera permite realizar el bien posible al interior del complejo contexto que se enfrenta.

En este último paso, es preciso atender con mucho cuidado tanto las exigencias del bien como la posibilidad práctico-política de su realización. Fijarse unilateralmente en las exigencias éticas descuidando la viabilidad política suele tener como consecuencia el perder todo. Así mismo, centrar la mirada en la viabilidad política descuidando las exigencias éticas del valor en cuestión, deriva fácilmente en una postura utilitarista que subordina la norma moral a los equilibrios de poder.

Descubrir el camino hacia el bien posible implica creatividad y prudencia, discernimiento dinámico en cada paso y realismo político. No es fácil proceder de este modo. Sin embargo, es la única manera cómo eventualmente se abren puertas insospechadas y se construyen soluciones orientadas hacia el bien común.

6. Hacer el bien nunca es estéril

Al meditar en estas cosas, recuerdo con gran afecto a Juan Pablo II. En su enseñanza aparecen continuamente normas morales importantes: respetar siempre a la persona como fin y nunca usarla como medio; ser todos corresponsables de todos; gozar de la sexualidad en el marco del

Capítulo 6

auténtico amor humano, fiel y responsable, etc. Este Papa tan sensible a estos valores, también era un hombre de acción, que avanzaba lentamente, en ocasiones, posponiendo el intento de alcanzar un éxito total en el corto plazo con tal de consolidar el camino, paso a paso, hacia el futuro. Tanto en cuestiones intra-eclesiásticas como en grandes acciones concernientes al nuevo orden político internacional, Juan Pablo II fue un gran maestro.

Al inicio de su Encíclica *Centesimus annus*, nos dice algo que tal vez puede inspirarnos precisamente en el tema que nos ocupa:

De tales cosas que, incorporándose a la Tradición, se hacen antiguas, ofreciendo así ocasiones y material para enriquecimiento de la misma y de la vida de fe, forma parte también la actividad fecunda de millones y millones de hombres, quienes a impulsos del magisterio social se han esforzado por inspirarse en él con miras al propio compromiso con el mundo. Actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y organizaciones, ellos han constituido como un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia⁶.

En ocasiones la acción política humanista logra grandes triunfos al momento de afirmar algún valor, algún bien que merece ser protegido o promovido. En otras ocasiones, esto no es posible y sin embargo, es preciso actuar para limitar el mal. Estas acciones, aparentemente poco atractivas, son importantes ya que por una parte evitan el mal o la injusticia que parece querer instalarse. Pero, además, fortalecen el ethos cualitativo de los pueblos que requiere de acciones buenas, aun cuando estas sean modestas y no logren toda la eficacia política deseada.

Hacer el bien nunca es estéril. Existe una dimensión metafísica del bien que trasciende por mucho los resultados prácticos y las consecuencias visibles. Por otra parte, las eventuales derrotas al pretender realizarlo, nunca lo son del todo. El bien afirmado con valor, a veces

modestísimamente, derrota al mal a nivel cualitativo, aún cuando cuantitativamente parezca lo contrario. El más pequeño de los bienes realizado rectamente y con valor, tiene mayor consistencia y belleza ontológica que sus antivalores. Parafraseando a un humanista cristiano ejecutado en el año 1927, existe una democracia que no es de votos cuantificables sino de acciones buenas heroicas. Esta democracia en la que la propia vida se vuelve voto en muchas ocasiones no es apreciada ni valorada pero en el mediano y el largo plazo, es la que salva a las naciones y les brinda camino para un futuro con esperanza⁷.

-
1. Ponencia presentada en la cuarta versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2017.
 2. Véase: I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1986.
 3. Cf. E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Bs. As. 2006; J. MILBANK *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004.
 4. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2002.
 5. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.18, a.4, ad 3.
 6. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 3.
 7. Pensamos en ANACLETO GONZÁLEZ FLORES y su obra *El plebiscito de los mártires*, s.e., México 1930.

LA MODERNIZACIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS: RETOS Y REFORMAS NECESARIAS¹

Wilhelm Hofmeister

Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad Johannes Gutenberg. Ex Director de la Fundación Konrad Adenauer para España y Portugal. Ex Representante KAS en Chile

La democracia representativa y liberal, que considero la mejor de las formas de gobierno, necesita partidos políticos que sean capaces de promover y protegerla al ejercer adecuadamente sus funciones específicas. Todos ustedes saben de qué funciones se trata: la representación de los intereses de la sociedad, que los partidos deben traducir en programas políticos para que la política realmente atienda y ponga en práctica las preocupaciones de los ciudadanos; la participación en la competición política, a la que los partidos presentan candidatos; la ocupación de los principales cargos del Estado y del gobierno, que da a los partidos la oportunidad y el poder de gobernar y dar forma a un país; y, por último, pero no menos importante, el control del gobierno, porque también es un componente esencial de la democracia al que los partidos deben contribuir de forma importante. Cuando cumplen estas funciones adecuadamente, esto estabiliza la democracia y refuerza la confianza de los ciudadanos en la democracia y en los propios partidos.

Sin embargo, muchos partidos no cumplen estas funciones de manera adecuada y eficiente. Algunos ganan elecciones. Pero a menudo su actuación en materia de gobernanza no está a la altura de las expectativas de los ciudadanos. Esto contribuye a la crisis de la democracia a la que asistimos hoy en día en muchos países. En los últimos diez o quince años, hemos visto un declive en muchas democracias del mundo. El 70% de la población mundial vive en

Estados autoritarios no democráticos o en Estados en los que la democracia está decayendo. Esto significa siempre que se restringen las libertades personales, que las elecciones no se realizan correctamente y que la transparencia y el control del gobierno son limitados, que los derechos humanos se respetan menos, que las personas son víctimas de arbitrariedades y mala gestión contra las que no pueden defenderse.

Esta crisis de la democracia es también una crisis de los partidos. En muchos lugares, han contribuido a provocar esas crisis. Ahora deben trabajar para fortalecer las democracias. Por eso es necesario que los partidos se esfuercen en reformarse para poder cumplir mejor sus funciones centrales. Tienen que pensar sobre cómo pueden servir mejor a la democracia y a los ciudadanos de sus países. Esto es algo de lo que los propios partidos deben ocuparse. En mi libro sobre los partidos indico diferentes áreas que son importantes para los partidos y en las que deben mejorar e iniciar reformas.

Por supuesto, no puedo ofrecer un modelo de reformas específicas de los partidos que deba ser copiado o imitado. Porque cada partido debe decidir por sí mismo lo que le conviene. Las experiencias de un país no pueden trasladarse fácilmente a otros porque cada país y cada sociedad son diferentes, tienen su propia historia y experiencias. Por lo tanto, me limito a mencionar cuestiones que deberían preocupar a los partidos y al final. En mi libro planteo una serie de preguntas sobre las deberían reflexionar. La respuesta a estas preguntas deben encontrarla los lectores y los propios partidos. Aquí, tal vez podemos discutir sobre algunos puntos después de mi exposición. Sin embargo, antes de proponer reformas quiero mencionar brevemente algunos aspectos que caracterizan la crisis de la democracia y de los partidos.

Esta crisis de los partidos es innegable y se manifiesta, entre otras cosas, en los siguientes síntomas: una continua pérdida de confianza en los partidos, una alta volatilidad de los votantes que ya no se sienten vinculados a determinados partidos, la disminución de las afiliaciones a los partidos y, al mismo tiempo, la fundación de muchos partidos

nuevos -probablemente nunca ha habido tantos partidos como hoy-. Una de las consecuencias es la fragmentación de los sistemas de partidos y el debilitamiento de los partidos tradicionalmente fuertes que en el pasado contribuyeron de forma importante a establecer la democracia en sus países. Esto, a su vez, conduce a una fragmentación de los parlamentos y a muchas dificultades para formar gobiernos. Esto se puede observar en las democracias parlamentarias de Europa, donde cada vez es más difícil formar gobiernos estables. A menudo, hoy tenemos amplias coaliciones de varios partidos que, sin embargo, no forman un gobierno fuerte en su totalidad. Las democracias presidenciales también se ven afectadas por la fragmentación de los sistemas de partidos y los parlamentos, ya que los presidentes de estos países también necesitan una mayoría en el parlamento.

Un problema importante para los partidos son los nuevos medios de comunicación, aunque muchos políticos y partidos piensen que éstos les facilitan el acceso a los ciudadanos. Pero esto es a menudo una ilusión, porque no todos los tweets conducen a un voto electoral. Estos medios hacen creer a los ciudadanos que pueden comunicarse con el gobierno sin la mediación de un partido. En realidad, sin embargo, el ciudadano individual pierde peso si sólo articula sus preocupaciones políticas en su ordenador o smartphone. Sigue estando solo, aunque se una a una comunidad virtual. En la democracia representativa, necesitamos comunidades concretas y reales, y necesitamos sobre todo que los partidos representen los intereses de los ciudadanos, y que lo hagan como una asociación fuerte de personas reales.

Para los partidos, todos estos son grandes desafíos. Tienen dificultades para hacerse entender. Les afecta la crisis de representatividad porque han perdido el contacto con los ciudadanos y ya no saben lo que les mueve. O no saben cómo lidiar con la multitud de opiniones y expectativas que tiene la gente hoy en día. ¿Cómo pueden unir todo esto? Esta es otra razón por la que los partidos no reaccionan adecuadamente a esta diversidad social. Los antiguos vínculos con determinados grupos sociales se han debilitado. En parte, estos grupos ya no existen en la actualidad. Además, muchos partidos se han jugado

la confianza de los ciudadanos con su mala gobernanza y, sobre todo, con la corrupción y la mala gestión. La aparición de un líder de partido no puede sustituirlo, aunque un candidato pueda generar cierta popularidad, movilizar a la gente y así enmascarar temporalmente la debilidad de un partido. Sin embargo, todos sabemos que los líderes políticos sin un partido fuerte y bien organizado, que represente un programa atractivo y tenga una organización eficiente, no tienen una perspectiva duradera de poder. Sin embargo, este tipo de líderes políticos, que ganan atención y posiblemente también un alto grado de popularidad a través de la polarización, son un peligro para la democracia y, no menos importante, para los partidos que se colocan en la dependencia de tales líderes.

¿Cómo deben responder los partidos a esta multitud de desafíos? Quiero destacar cuatro áreas en particular: la modernización de su programa, el fortalecimiento de su organización, el restablecimiento de vínculos estrechos con los ciudadanos y grupos sociales importantes, y la competencia e integridad de su liderazgo político. Voy a hacer unas breves observaciones sobre estos cuatro puntos.

En primer lugar, hoy en día, muchos partidos ya no saben lo que defienden. Por eso no pueden comunicarlo a los ciudadanos. Aunque a veces se afirma que los programas de los partidos no son importantes, los análisis de los votantes lo confirman una y otra vez: los ciudadanos no sólo votan a los candidatos, sino también a los programas. Tienen una determinada idea y expectativa de lo que un candidato o lo que un partido debe implementar. Incluso los líderes populistas suelen ofrecer un "programa", aunque consista en eslóganes y promesas que no hacen justicia a los problemas de un país.

A menudo se subestima la importancia de los programas de los partidos para las elecciones. Y por eso los partidos se preocupan muy poco por ellos. Pero los programas marcan la diferencia: dibujan un perfil claro de un partido. No estoy abogando por un retorno a las viejas posiciones ideológicas. Pero soy muy partidario de que los partidos intenten responder a las expectativas de los ciudadanos y de la política con una

actitud pragmática. Esta actitud pragmática debe constar también en los programas de los partidos. En mi opinión, los siguientes temas son de importancia central: la economía, las necesidades sociales básicas, la seguridad -estos son tres temas tradicionales- así como, además, la actitud hacia los llamados temas posmodernos como la protección del medio ambiente y del clima o también los temas de identidad más nuevos.

¿Cómo quiere un partido promover el crecimiento económico y crear empleo? Por lo general, esta es la cuestión más importante para la gente de casi todo el mundo, porque saben que sólo el crecimiento económico y el empleo crean las condiciones para fortalecer también los sistemas sociales y luchar contra la pobreza. Por tanto, el perfil de la política económica es muy importante para un partido. Debe esforzarse por transmitir de forma creíble que tiene un alto nivel de competencia en el campo de la economía. Esto incluye el desarrollo y la promoción de propuestas concretas para dar forma a un orden económico y a cuestiones centrales. De este modo, puede reclamar la competencia económica.

El siguiente punto está estrechamente relacionado: el bienestar social. La competencia económica debe ir siempre unida a la competencia social y a una promesa social. Esta promesa social también debe ser apuntalada programáticamente. Los partidos deben mostrar cómo pretenden abordar determinados problemas sociales: reducción de la pobreza, salud, educación escolar, prevención social. En la mayoría de los países, se trata de cuestiones centrales sobre las que un partido debe desarrollar propuestas concretas, y en estos ámbitos debe demostrar su competencia si participa en el gobierno.

La cuestión de la seguridad tiene que ver, por supuesto, con la seguridad pública, la protección contra la delincuencia, pero también con la preservación de la paz interna, la capacidad de resolver conflictos entre grupos individuales y la lucha contra el terrorismo, por ejemplo. En Europa y en América del Norte también juega un papel la cuestión de la migración, que es muy difícil y que, naturalmente, se ve

desde una perspectiva completamente diferente en un país como Costa de Marfil que en los países de Europa.

Además de estas cuestiones tradicionales, un partido tiene que mostrar su postura ante las llamadas cuestiones post-materiales. La protección del medio ambiente y del clima son probablemente las más importantes. Además, el tratamiento del pasado colonial y las relaciones con las antiguas potencias coloniales europeas desempeñan un papel cada vez más importante en África. Los partidos también deben posicionarse en este punto. Esta cuestión provoca conflictos con los europeos y puede movilizar a la opinión pública. Sin duda, los partidos deben desarrollar una posición al respecto que, por un lado, articule preocupaciones justificadas, pero que, por otro lado, no pueda ser mal utilizada para agitaciones nacionalistas que pongan en peligro su propia democracia. El nacionalismo es un peligro para la democracia en todas partes.

Los partidos deben ser capaces de resolver los problemas en estas áreas. Sin embargo, no basta con formular un bonito programa electoral, sino que hay que demostrar la competencia en las áreas temáticas mencionadas mucho antes de las próximas elecciones mediante propuestas, contribuciones a los debates y programas.

La segunda cuestión para los partidos es su propia organización. Hay tantos puntos que no puedo enumerar aquí, pero que he mencionado en mi libro. Sólo me referiré brevemente a algunos aspectos. En primer lugar, un partido debe estar siempre activo y no sólo cobrar vida poco antes de una campaña electoral. Hoy en día es muy importante que un partido esté organizado y gestionado de forma profesional y que se comunique de forma profesional. Especialmente en vista de la disminución de la afiliación, la gestión profesional y la comunicación profesional son de vital importancia. Esto incluye también el uso de las posibilidades digitales, por ejemplo, en la organización de reuniones del partido, grupos de trabajo, pero también para el diálogo de la dirección del partido con los afiliados etc. El mayor número posible de miembros sigue siendo indispensable. Por ello, los partidos deben

Capítulo 7

ocuparse aún más de sus afiliados, comunicarse con ellos y, sobre todo, dejarles participar en la elección de la dirección del partido y en la selección y designación de candidatos. Hay una variedad de procedimientos para esto; menciono algunos de ellos en mi libro. Es importante que se respete la idea básica de dar a los miembros más oportunidades de participar en los procesos internos del partido. También es muy importante hoy en día que más mujeres ocupen puestos de liderazgo en los partidos. La CDU en Alemania, por ejemplo, acaba de tener un difícil debate interno y una votación para introducir una regulación de cuotas para que haya más mujeres en puestos de liderazgo. Creo que, en general, estas normas son necesarias para integrar a las mujeres en la dirección de los partidos. Sin embargo, en ese caso se les debería permitir participar en la toma de decisiones. También es importante esforzarse por los jóvenes y promoverlos. Y en este contexto, por supuesto, la educación política y la formación de los miembros del partido. Un partido que se presenta con representantes y candidatos competentes siempre lo hará mejor que un partido cuyos candidatos no tienen ni idea de cómo quieren hacer avanzar un país.

La preparación y realización eficaz de las campañas electorales es, por supuesto, otra parte central del trabajo de una organización partidaria. En la actualidad, hay que utilizar una gran variedad de métodos e instrumentos, algunos de los cuales abordo y describo brevemente en mi libro. Al mismo tiempo, señalo los límites éticos que deben observarse para que una campaña electoral no conduzca a la división de una sociedad que amenace la democracia y, por tanto, a los propios partidos.

La tercera cuestión para las necesarias reformas de los partidos es el restablecimiento de un estrecho vínculo con la sociedad, quizá la tarea más difícil dada la fragmentación y polarización de las sociedades actuales. En muchos casos se ha perdido la capacidad de vinculación de los partidos y sus lazos con las organizaciones sociales. Hoy en día, algunas organizaciones que solían ayudar a los partidos a mantener un estrecho contacto con la sociedad ya no existen. En los países de África, las relaciones con determinados grupos étnicos y lingüísticos

fueron y siguen siendo importantes para algunos partidos. Pero también hay signos de desintegración en este aspecto. Por eso, los partidos de todo el mundo tienen que abrir nuevos caminos. Quiero hacer hincapié en dos puntos en particular.

En primer lugar, es necesario estar claramente presente en las ciudades y municipios. Esto no sólo se refiere al ámbito de la política local, sino al trabajo político en los comités e instituciones locales. Por supuesto, un partido y sus representantes deben desarrollar y demostrar el mayor nivel posible de competencia y capacidad para opinar sobre los asuntos locales. Pero también deben estar presentes allí donde los ciudadanos se reúnen y discuten las preocupaciones locales o desarrollan iniciativas. Además, los propios partidos deben iniciar sus propios proyectos locales para crear foros en los que puedan entrar en contacto con los ciudadanos. Los partidos deben convertirse en un tipo de actor u organización social a nivel local, aunque tengan un carácter diferente. Esta nueva definición del trabajo local debe ser promovida y exigida por los dirigentes de los partidos a todos los niveles.

En segundo lugar, los partidos también deben crear lugares y foros de encuentro con los ciudadanos en el espacio virtual. A través de sus propios canales en Internet, en Youtube, etc., deben facilitar regularmente un intercambio directo entre representantes importantes hasta el líder del partido y un público general, pero también seleccionado. En la medida de lo posible, no sólo debería presentarse como un acto político "seco", sino que -respetando las costumbres locales- debería combinarse con elementos de entretenimiento político para hacer atractivos estos actos virtuales. Esto requiere unas habilidades de comunicación totalmente nuevas que todavía tienen que crearse y entrenarse en muchas sedes de los partidos.

En tercer lugar, las direcciones nacionales, regionales y locales de los partidos deben, por supuesto, seguir esforzándose por mantener buenos contactos con importantes grupos y organizaciones sociales. Esto es esencial para dar a conocer las ideas y también las personas de un partido. Pero aquí también es esencial que un partido sepa lo que

Capítulo 7

representa. Sólo entonces podrá considerarse como interlocutor de las organizaciones sociales.

Sin nuevos esfuerzos, combinados con nuevas formas y métodos, los partidos difícilmente podrán desarrollar un nuevo vínculo con sus sociedades.

La cuarta cuestión en la que veo una considerable necesidad de reforma de los partidos es la calidad e integridad de sus líderes políticos. Hoy en día vemos que en muchos países se eligen líderes que claramente no son aptos para estas tareas. El hecho de que en una de las democracias más antiguas y estables del planeta una primera ministra haya tenido que dimitir a los 44 días por ser claramente incapaz de desempeñar el cargo es un indicio de la decadencia del liderazgo político a la que desgraciadamente asistimos en muchos otros países. Esto va en detrimento de la democracia. Por lo tanto, los partidos deben esforzarse por elegir a líderes y candidatos políticos que no sólo posean habilidades retóricas o carisma, sino que sean íntegros y cuyo comportamiento esté guiado por principios éticos y morales reconocibles. Que sean honestos y creíbles. La integridad significa que los líderes políticos ejercen sus cargos políticos ante todo en interés público y no en su propio interés personal, que no buscan sólo sus beneficios personales y defienden su poder político. Por lo tanto, los partidos deben tener cuidado con caer en las garras de una figura populista porque al final el precio será muy alto para todos. Los líderes populares también deben ser controlados y esto debe comenzar en los partidos.

Estas son las cuatro cuestiones en las que recomiendo que los partidos hagan mayores esfuerzos a favor de la reforma: desarrollar un perfil programático, construir una organización eficiente, restablecer estrechos lazos con los grupos y organizaciones sociales, y garantizar un alto nivel de integridad entre sus dirigentes políticos. Si avanzan en estas cuestiones, también podrán desarrollar una estrategia política que les ayude a llegar al poder, solo o como parte de una coalición con otros partidos.

En mi libro como en esta exposición de hoy, he tratado de identificar los problemas y formular sugerencias sobre cómo los partidos pueden mejorar. Me complacería mucho poder contribuir a estimular la reflexión y el debate sobre las reformas de los partidos. Nuestras democracias necesitan partidos fuertes. Por ello, los partidos deben ponerse en forma para hacer frente a las exigencias que se les plantean.

1. Ponencia presentada en la novena versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2022.

LA POLÍTICA EN TIEMPOS DE INDIGNACIÓN¹

Daniel Innerarity

Doctor en Filosofía, catedrático de filosofía política y social de la Universidad del País Vasco y Director del Instituto de Gobernanza Democrática

Cuando se escriba la historia de la democracia reciente -en España, pero tal vez con grandes similitudes en otros países del mundo- tal vez los historiadores nos hablen de tres grandes periodos. Hasta que estalla la crisis económica la actitud de los ciudadanos hacia la política era de desafección o falta de interés. La crisis económica nos introdujo en un segundo periodo de intensa politización. Y ahora estamos en un tercer momento en el que se trata de conseguir que aquella energía cívica no quede en un desahogo improductivo, sino que sea capaz de producir transformaciones efectivas de los sistemas políticos y mejore nuestras democracias. Conviene no confundir la lógica que funciona en cada uno de estos periodos. Si, por ejemplo, durante la mayor intensidad de la indignación una de las principales operaciones consistía en identificar a los culpables de un estado de cosas a todas luces injusto, tal vez ahora de lo que se trate es de construir la responsabilidad colectiva.

De estos y otros asuntos similares trato en mi libro *La política en tiempos de indignación* (Galaxia-Gutenberg; Barcelona 2015), cuyas tesis fundamentales podrían agruparse en torno a cinco preguntas:

1. ¿Es la política débil o fuerte?
2. ¿Es nuestra clase política el principal problema que tenemos?
3. ¿Qué es lo nuevo y lo viejo en política?
4. ¿Dejará algún día la política de decepcionarnos?
5. ¿Qué podemos esperar en una democracia?

1. La debilidad de la política

Uno de los inconvenientes del escándalo que produce la corrupción es que nos hace olvidar el verdadero problema de la política, el más habitual, el que no se explica cómodamente por la conducta inapropiada de unos cuantos, sino que tiene un carácter estructural: su debilidad, la impotencia pública a la hora de organizar nuestras sociedades de una manera equilibrada y justa. Descubrir a los culpables es una ocupación necesaria, pero suele dificultar los diagnósticos, porque tendemos a pensar que el problema ya ha sido resuelto por la policía y los jueces.

Puede que estemos haciendo un diagnóstico equivocado de la situación como si el origen de nuestros males fuera el poder de la política y no su debilidad. La regeneración democrática debe llevarse a cabo de manera muy distinta cuando nuestro problema es que nos tenemos que defender frente al excesivo poder de la política o cuando el problema es que otros poderes no democráticos están sistemáticamente interesados en hacerla irrelevante. Y tengo la impresión de que no acertamos en la terapia porque nos hemos equivocado de diagnóstico.

Comparto en principio todas aquellas medidas que se proponen para limitar la arbitrariedad del poder, pero no estoy de acuerdo con quienes consideran que este es el problema central de nuestras democracias en unos momentos en los que nuestra mayor amenaza consiste en que la política se convierta en algo prescindible. Con esta amenaza me refiero a poderes bien concretos que tratan de neutralizarla, pero también a la disolución de la lógica política frente a otras lógicas invasivas, como la económica o la mediática, que tratan de colonizar el espacio público. Debemos resistirnos a que las decisiones políticas se adopten con criterios económicos o de celebridad mediática porque en ello nos jugamos la imparcialidad que debe presidir el combate democrático.

Deberíamos reflexionar seriamente acerca de las posibilidades de la política para producir innovaciones sociales. Más preocupante que la corrupción es el hecho de que la política haya visto cómo se estrechaba

notablemente su espacio de configuración si lo medimos con las expectativas que en ella habíamos depositado las sociedades democráticas. Esta debilidad es más llamativa cuando se contrasta con el dinamismo de otros sistemas sociales, como la economía o la cultura, cuya regulación corresponde precisamente al sistema político. En nuestras sociedades conviven una acelerada innovación en los ámbitos de las finanzas, la tecnología, la ciencia y la cultura con una política lenta y marginalizada. La preocupación por este retroceso debería ser el origen de una renovada reflexión acerca de lo que podemos y debemos esperar hoy razonablemente de ella. Y es que hace tiempo que las innovaciones sociales no proceden de las instancias políticas, sino que se desarrollan en otros espacios sociales. La política ya no concibe, sino que, en el mejor de los casos, repara, desde una crónica incapacidad para entender los cambios sociales y anticipar escenarios futuros.

2. Elogio y desprecio de la clase política

Nos recuerdan las encuestas que este es nuestro principal problema. La misma expresión "clase política" incluye un desafecto, alude a una distancia, a una falta de coincidencia entre sus intereses y los nuestros. No es nueva esta crítica; lo novedoso tal vez sea que, gracias al poder multiplicador de los medios y las redes, la crítica ha adquirido las dimensiones de un auténtico linchamiento.

Que los políticos y las políticas dejen mucho que desear es una evidencia en la que no merece la pena perder demasiado tiempo. Tampoco es algo que debería sorprender a quien conozca cómo funcionan otras profesiones, ninguna de las cuales se libra de un serio repaso, con mayor o menor dureza. Ocurre, sin embargo, que esos otros oficios también manifiestamente mejorables tienen la suerte de estar menos expuestos al escrutinio público. Estoy convencido de que, en general, los políticos son mejores que la fama que tienen. Pero el problema, adelantando un poco mi posición, no es exactamente este. Si así fuera, sería más fácil de resolverlo con una simple sustitución. A lo

que estamos aludiendo cuando tomamos nota de la desafección política es a la crítica hacia cualquiera que esté desempeñando esa tarea (“todos son iguales”, etc.) y aquí el problema adquiere una naturaleza más grave.

De entrada, conviene advertir que la actitud crítica hacia la política es una señal de madurez democrática y no la antesala de su agotamiento. Que todo el mundo se crea competente para juzgar a sus representantes, incluso cuando estos tienen que tomar decisiones de enorme complejidad, es algo que debería tranquilizarnos, aunque solo sea porque lo contrario sería más preocupante. Una sociedad no es democráticamente madura hasta que no deja de reverenciar a sus representantes y administra celosamente su confianza en ellos.

Sin dejar de reconocer que la mayor parte de las críticas están justificadas, propongo invertir el punto de vista y preguntarnos si tras algunas de sus versiones menos matizadas no hay una falta de sinceridad de la sociedad respecto de sí misma. En una democracia representativa están ellos porque no estamos nosotros o para que no estemos nosotros. Seguramente es cierto que a la política no van los mejores, pero eso debería preocuparnos más a nosotros que a ellos.

La crítica ritual hacia los políticos nos permite escapar de ciertas críticas que, si no fuera por ellos, deberíamos dirigirnos a nosotros mismos. ¿Tiene sentido mantener al mismo tiempo algunas críticas hacia nuestros representantes políticos y exhibir la inocencia de los representados? Hay una contradicción en pretender que nuestros representantes sean como nosotros y al mismo tiempo esperar de ellos cualidades de élite. Es imposible que unas élites tan incompetentes hayan surgido de una sociedad que, por lo visto, sabe perfectamente lo que debería hacerse. Aquí se pone de manifiesto que el populismo es un “igualitarismo invertido”, es decir, un modo de pensar que no se basa en la creencia de que el pueblo es igual que sus gobernantes, sino de que es mejor que sus gobernantes. Si los políticos lo hacen tan mal, no puede ser que los demás lo hayamos hecho todo bien.

Hay una paradoja tras la crítica de la política que podríamos llamar “la paradoja del último vagón”. Me refiero a aquel chiste acerca de unas autoridades ferroviarias que, tras descubrir que la mayor parte de los accidentes afectaban especialmente al último vagón, decidieron suprimirlo en todos los trenes. De acuerdo, supongamos que la política no funciona. ¿Cómo se suprime a toda la clase política? ¿Quién la podría sustituir? ¿Quién mandaría en un espacio social sin formatear políticamente? ¿A quién beneficiaría un mundo así?

¿Hay algo peor que la mala política? Si, su ausencia, la mentalidad *antipolítica*, con la que de desvanecerían los deseos de quienes no tienen otra esperanza que la política porque no son poderosos en otros ámbitos. En un mundo sin política nos ahorraríamos algunos sueldos y algunos espectáculos bochornosos, pero perderían la representación de sus intereses y sus aspiraciones de igualdad quienes no tienen otro medio de hacerse valer. ¿Que a pesar de la política no les va demasiado bien? Pensemos cuál sería su destino si ni siquiera pudieran contar con una articulación política de sus derechos.

3. Lo viejo y lo nuevo en política

Será que la duración de la crisis incrementa nuestro desafecto hacia lo ya conocido y a preferir cualquier cosa con tal de que sea desconocida, o que la lógica de la moda —que hace caducar a las cosas y nos incita a sobrevalorar lo nuevo— se ha extendido invasivamente hacia todos los campos, incluyendo el de la política. Lo cierto es que también la política se ha convertido en un carrusel en el que el valor principal es la novedad y la peor condena consiste en ser percibido como antiguo. El calificativo de nuevo o viejo se ha convertido en el argumento político fundamental. En unas épocas se trataba del combate enfático entre revolucionarios e integristas, luego suavizado con el que libraban progresistas y conservadores, después vino el suave desprecio que se procesaban los modernos y los clásicos, ahora transformado, de manera genérica y un tanto banal, entre lo viejo y lo nuevo.

Quien tenga una mínima memoria histórica recordará cómo, especialmente en una sociedad tan vertiginosa como la nuestra, lo de hacerse el moderno termina pronto —cada vez más pronto— convirtiéndose en algo antiguo y lo que parecía viejo resiste o reaparece. Pero también hemos visto infinidad de veces que los renovadores cometen viejos errores, a veces con mayor obstinación porque se creían a salvo de ellos. A cualquiera que repase la historia política reciente y pase la lista de los renovadores, rupturistas, vanguardias y modernos de diverso pelaje no le costará demasiado reconocer que, junto a valiosas aportaciones, han reeditado algunas viejas miserias. A todo lo que se presenta como nuevo y se hace valer como tal le asalta la amenaza de envejecer; no hay novedad que no puede anquilosarse.

La operación de ordenar el mundo trasladando unas cosas al cajón de lo viejo y exhibiendo a otras en el escaparate de lo nuevo lleva consigo el peligro de que el curso posterior de la historia le quite a uno la razón. Esto no debería retraernos de aventurar alguna hipótesis acerca de cómo van a evolucionar las cosas. Pero nos obliga a ser cautos antes de enterrar definitivamente lo que parece debilitado o anunciar la llegada de algo que podría terminar pasando de largo o convirtiéndose en un episodio pasajero. ¿Quién sabe, tratándose de fenómenos sociales y políticos, si estamos en un funeral o en un bautizo, es decir, ante un ciclo, una tendencia, una reposición o un giro de la historia? Del mismo modo que no hubo una decisión en virtud de la cual nuestros antepasados acordaron en un momento determinado abandonar la edad de piedra y adentrarse en la de hierro, como tampoco estaban en condiciones de reconocer ese cambio de época, la tarea de enterradores y comadronas de la historia no corresponde nunca a los contemporáneos sino a los historiadores futuros. En el mundo de la política todo es, como decía Raimond Aron de las ideologías, “anticipaciones que esperan el juicio del tiempo”. Serán otros los que, en el futuro, tendrán una mejor perspectiva para establecer qué fue lo nuevo y lo viejo en una época histórica anterior.

4. La decepción democrática

Conviene que nos vayamos haciendo a la idea: la política es fundamentalmente un aprendizaje de la decepción. La democracia es un sistema político que genera decepción... especialmente cuando se hace bien. Cuando la democracia funciona bien se convierte en un régimen de *desocultación*, en el que se vigila, descubre, crítica, desconfía, protesta e impugna.

Hay otra fuente de decepción democrática que tiene que ver con nuestra incompetencia práctica a la hora de resolver los problemas y tomar las mejores decisiones. La política es una actividad que gira en torno a la negociación, el compromiso y la aceptación de lo que los economistas suelen llamar "decisiones sub-optimales", que no es sino el precio que hay que pagar por el poder compartido y la soberanía limitada. Está incapacitado para la política quien no haya aprendido a gestionar el fracaso o el éxito parcial, porque el éxito absoluto no existe. Hace falta al menos saber arreglárselas con el fracaso habitual de no poder sacar adelante completamente lo que se proponía. 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. Similarmente los pactos y las alianzas no acreditan el propio poder sino que ponen de manifiesto que necesitamos de otros, que el poder es siempre una realidad compartida. El aprendizaje de la política fortalece la capacidad de convivir con ese tipo de frustraciones e invita a respetar los propios límites.

Todas las decisiones políticas, salvo que uno viva en el delirio de la omnipotencia, sin constricciones ni contrapesos, implican, aunque sea en una pequeña medida, una cierta forma de claudicación. En el mundo real no hay iniciativa sin resistencia, acción sin réplica. Las aspiraciones máximas o los ideales absolutos se rinden o ceden ante la dificultad del asunto y las pretensiones de los otros, con quienes hay que jugar la partida. No tiene nada de extraño, por ello, que nuestros más fervorosos seguidores aseguren que no era eso a lo que aspiraban. Si además tenemos en cuenta que la competición política crea

incentivos para que los políticos inflen las expectativas públicas, un alto grado de decepción resulta inevitable.

Todo esto provoca un carrusel de promesas, expectativas y frustraciones, de engaños y desengaños, que gira a una velocidad a la que no estábamos acostumbrados. Los tiempos de la decepción -lo que tarda el nuevo gobierno en defraudar nuestras expectativas o los carismas en desilusionar, los proyectos en desgastarse, la competencia en debilitarse- parecen haberse acortado dramáticamente. Incluso quien se presenta generando las mayores expectativas de renovación -porque no forma parte de lo ya conocido y esa carencia de pasado político le permite gozar de la virginidad política como su principal valor- no tarda mucho en decepcionarnos. Pronto recurren esos mismos a las jugadas políticas que nos habían escandalizado y se organizan como un aparato clásico. La estrategia para ganar elecciones es muy diferente de la tarea de gobernar y por eso suele ocurrir que lo primero palidece a medida que se acerca la hora de la responsabilidad. Con el paso del tiempo, lo que era exhibido como radicalidad democrática -que los temas cruciales sean decididos por todos- se revela como indefinición táctica o simple ignorancia acerca de qué debe hacerse.

¿Qué racionalidad podemos introducir en medio de esta decepción? Creo que lo mejor es partir de una constatación muy liberadora: la política es una actividad limitada, mediocre y frustrante porque así es la vida, limitada, mediocre y frustrante. Esto no nos impide, en ambos casos, tratar de construirlas de mejor modo. de hacerlas mejores. Nuestras aspiraciones no deberían ser incompatibles con la conciencia de la dificultad y los límites de gobernar en el siglo XXI. Lo que hacen los políticos es demasiado conocido y demasiado poco entendido. La sociedad comprende poco los condicionamientos en medio de los cuales han de moverse y las complejidades de la vida pública. Esto no ha de entenderse como una disculpa sino todo lo contrario: es el elemento de objetividad que nos permite agudizar nuestras críticas impidiendo que campen desahoradas en el espacio de la imposibilidad.

Recordar tales cosas en medio de esa desbandada que llamamos desafección política, cuando están saliendo a la luz múltiples casos de corrupción y la política se muestra incompetente para resolver nuestros principales problemas, puede parecer una provocación. Si lo recuerdo es para defender estas tres tesis: que la política no está a la altura de lo que podemos esperar de ella, que no es inevitablemente desastrosa y que tampoco deberíamos hacernos demasiadas ilusiones a este respecto. Y es que las quejas por lo primero (por su incompetencia) se debilitan cuando uno da a entender que acepta lo segundo (que la política no tiene remedio) y cuando traslucen una expectativa desmesurada acerca de la política. De este modo no pretendo disculpar a nadie sino permitir una crítica más certera, porque nada deja más ileso a la política realmente existente que unas expectativas desmesuradas por parte de quien no ha entendido su lógica, sus limitaciones y lo que razonablemente podemos exigirle.

Ahora que todo está lleno de propuestas de regeneración democrática no viene nada mal que analicemos con menos histeria el contexto en el que se produce nuestra decepción política, para que estemos en condiciones de valorarla en su justa medida y no cometamos el error de sacar consecuencias equivocadas de ella. Deberíamos ser capaces de apuntar hacia un horizonte normativo que nos permita ser críticos sin abandonarnos cómodamente a lo ilusorio, que amplíe lo posible frente a los administradores del realismo, pero que tampoco olvide las limitaciones de nuestra condición política.

5. ¿Qué podemos esperar en una democracia?

El escepticismo hacia la política, la llamada desafección democrática, puede representar una enorme oportunidad, un requerimiento para que la política reflexione acerca de sus obligaciones y recupere la estimación pública. Para ello es necesario que todos revisemos nuestras expectativas en relación con ella y examinemos si en ocasiones no estamos esperando de la política lo que no puede proporcionar o exigiéndole cosas contradictorias. Y es que todavía no hemos

conseguido equilibrar estas tres cosas que componen la vida democrática: lo que prometen los políticos, lo que demanda el público y lo que el poder político puede proporcionar. ¿Cómo conseguimos mantener una razonable actitud hacia la política, una exigencia que no sea desmesurada y un escepticismo moderado que no acabe siendo cinismo corrosivo? Lo que probablemente nos está pasando es que, al mismo tiempo, la política está proporcionando menos de lo que la ciudadanía tiene el derecho a exigir y la gente está esperando demasiado de la política.

La política es una actividad que tiene que ser protegida tanto contra quienes la quieren pervertir como frente a quienes tienen expectativas desmesuradas hacia ella. Puede que estemos exigiendo a este sistema demasiado o demasiado poco, esperando que nos haga felices o dando por supuesto que no tiene remedio. Ambas expectativas son políticamente improductivas y nos instalan en la melancolía o el cinismo.

Buena parte del descontento con la política se explica por una serie de malentendidos acerca de su naturaleza. Hay críticas certeras hacia el modo como se lleva a cabo y otras cuya radicalidad procede de que no tiene la menor experiencia personal de lo que la política implica. Mucha gente tiene un resentimiento hacia ella, a la que descalifica globalmente como un asunto sucio, porque no ha tenido la experiencia directa de tener que “mancharse las manos” teniendo que tomar alguna decisión política en medio de un complejo entramado de intereses y valores en conflicto. Debemos desconfiar especialmente de quien prometa una solución simple para problemas complejos. Quien no haya entendido de qué va la política puede albergar expectativas exageradas e incluso desmesuradas. Pretender la felicidad a través de ella es tan absurdo como esperar consuelo de nuestro banquero, hacer negocios con la familia o pretender la amistad de los compañeros de partido. A esos sitios se va a otra cosa. Cada ámbito tiene sus reglas y su lógica, de acuerdo con las cuales deberíamos formular nuestras expectativas.

Capítulo 8

La democracia decepciona siempre, pero esta decepción puede mantenerse en un nivel aceptable según hayamos configurado nuestras expectativas. El hecho de que no hayamos conseguido este punto de equilibrio explica el modo tan simple como se ha establecido el campo de batalla en nuestras democracias. El paisaje político se ha polarizado en torno al pelotón de los cínicos tecnócratas y el de los ilusos populistas; los primeros se sirven de la complejidad de las decisiones políticas para minusvalorar las obligaciones de legitimación, mientras que los segundos suelen desconocer que la política es una actividad que se lleva a cabo en medio de una gran cantidad de condicionantes; unos parecen recomendar que limitemos al máximo nuestras expectativas y otros que las despleguemos sin ninguna limitación. Este es hoy, a mi juicio, un eje de identificación ideológica más explicativo actualmente que el de derechas e izquierdas. Equilibrar razonablemente estos dos aspectos es la síntesis política en torno a la cual van a girar de ahora en adelante nuestros debates.

Me gustaría contribuir con esta reflexión a que entendiéramos mejor la política porque creo que sólo así podemos juzgarla con toda la severidad que sea conveniente. No pretendo disculpar a nadie, ni a los representantes ni a los representados, sino calibrar bien cuáles son las obligaciones de unos y de otros, qué podemos unos y otros hacer para mejorar nuestros sistemas políticos. No comparto el pesimismo dominante en relación con la política, y no porque escasean las razones de crítica sino precisamente por todo lo contrario: porque sólo un horizonte de optimismo abierto, que crea en la posibilidad de lo mejor, nos permite criticar con razón la mediocridad de nuestros sistemas políticos. Optimismo y crítica son dos actitudes que se llevan muy bien, mientras que el pesimismo suele preferir la compañía del cinismo o de la melancolía.

-
1. Ponencia presentada en la tercera versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2016.

DESPUÉS DEL INDIVIDUALISMO Y DEL POPULISMO: LA FUERZA CENTRAL DE LA HUMANIZACIÓN SOCIAL¹

Juan Irarrázaval Covarrubias

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Doctor en Derecho por la Universidad de Los Andes. Master of Arts en Política por la Universidad de Princeton. Abogado

En tiempos de postpandemia, fin de la ilusión monetaria, invasiones militares y ralentización económica, de cara al futuro más próximo, parece que la mayoría de las democracias de mercado del mundo occidental enfrenta combinaciones explosivas.

En vez de simples turbulencias sociales, cuya posibilidad de superación permitiera visualizar un reordenamiento social, la situación podría caracterizarse como una fragmentación sistémica y social grave. Se hace muy difícil recomponer como un conjunto las partes de la sociedad (la economía, la política, la sociedad civil, la cultura) y a la vez revincular socialmente a las personas de un modo pacífico y duradero.

Estructuralmente, la nueva situación parece incluir lo siguiente: inseguridad ciudadana, violencia civil, alta inflación con creciente estancamiento económico, precariedad en el empleo, los ingresos y las pensiones, postergación o cierre de emprendimientos e inversiones, reducción general de la capacidad de gasto y consumo, desbordes migratorios, y presiones sociales por mayores ayudas estatales enfrentadas a límites objetivos de gasto y endeudamiento público y de captación de ingresos tributarios.

Cultural y valóricamente, resalta el debilitamiento de las instituciones responsables, que dificulta el acceso a la cultura y la formación valórica, las que son sustituidas por monopolios tecnológicos y de

redes sociales. En el plano de los individuos, los ímpetus de auto-satisfacción y otras prioridades personales comienzan a ser desplazados por el temor y el imperativo de mantenerse a salvo, en medio de una creciente desvinculación intersubjetiva, una reflexividad presentista, el expresivismo como actividad principal en el espacio público, un retorno al individualismo, y una reforzada brecha intergeneracional que se suma a la fragmentación social.

La explosividad de todo lo anterior es evidente, así como también el riesgo de daños mayores en la Humanidad. La deshumanización y crisis de integración social son problemas centrales de las sociedades contemporáneas en esta etapa histórica de mercado global, de relocalizaciones productivas, migraciones desbocadas y de avances prácticos y teóricos de la ciencia digital. Pueden ser atribuidas a un sistema social individualista, más o menos institucionalizado o regulado, y a una despersonalización de individuos que se encuentran muy restringidos en su crecimiento personal.

Humanizar el sistema social -en sus dimensiones económicas, políticas, de sociedad civil y de cultura- y facilitar la humanización de los sujetos -las personas y también los sujetos colectivos- necesita tomar como punto de partida las condiciones de inicio del actual ciclo de mercado global y democratizaciones electorales, a partir de la caída del muro de Berlín y de los socialismos reales, y observar cómo éste ciclo ha evolucionado hasta la situación actual. Junto a los bienes económicos y tecnológicos desarrollados en los últimos treinta y tantos años, predomina una variedad de males relacionales, característicos de lo que denominaremos una sociedad individualista, con predominio absoluto del sujeto, de los subjetivismos e identitarismos radicalizados, lo que el sociólogo francés Alan Touraine llama -a su manera- como “el fin de lo social”.

Las condiciones de inicio, o primera fase de este ciclo global, experimentaron hacia una década y media después del tiempo de comienzo, dos elementos nuevos, que explican una mayor fragmentación sistémica (entre los subsistemas de la sociedad, sus

instituciones y lógicas particulares), con otros efectos al interior de las sociedades occidentales.

El primero de ellos es la radicalización de la diferenciación funcional del sistema social, que da lugar a espacios sistémicos autorreferentes -a veces autorregulados- en la economía, en la política, en la sociedad civil y en el sistema cultural. Ellos están internamente vinculados, pero no hay una articulación suprafuncional que vincule todo el sistema social respetando las especificidades de cada sector.

El segundo elemento nuevo es el de una monetarización invasiva en diversas áreas no-económicas del sistema social. Su versión teórica más extrema es la sociedad de mercado de von Hayek y Friedman, criticada por el historiador económico Karl Polanyi, pero en la realidad tiende a materializarse en versiones más atenuadas o mixtas como los duopolios mercantiles-regulatorios caracterizados por el sociólogo italiano Pierpaolo Donati.

Estos dos elementos nuevos generan cambios al interior de los espacios sistémicos autorreferentes. Desde una sana y reglada internacionalización económica, a la hiper-globalización masiva con relocalizaciones productivas e inmigraciones desbocadas, que afectan derechos laborales, medio ambiente, derechos humanos y desarrollos productivos más autónomos. Desde la expansión universal de la forma estructural de economías de mercado, a su ralentización productiva en diversas regiones del mundo, y a su financierización extrema con menor equidad social. Desde las democracias representativas que conservan o construyen Estados de Derecho, a democracias débiles o híbridas, de redes sociales y presiones extra-institucionales, con erosión de la normatividad social. Desde sociedades civiles como pilares sistémicos, con clases medias sólidas y formas asociativas autónomas y generadoras de capital social, a sociedades civiles precarizadas y desinstitucionalizadas. Y desde la diversidad cultural a la radicalización de la racionalidad tecnológica, de la cultura audiovisual, y de los individualismos y soberanías identitarias, con negación de la naturaleza humana común y de las

identidades nacionales, religiosas, educativas y familiares, entre otras.

Hacia fines de la primera década de este siglo XXI, comienza una segunda fase del ciclo global, que se proyecta hasta hoy: un tiempo de transición y fragmentación propiamente social. Se manifiesta, entre otros fenómenos, en la gran crisis financiera mundial del 2008, el paliativo de inundación monetaria mediante la acción concertada de gobiernos, bancos centrales y comerciales que reducen el costo del dinero prácticamente a cero en beneficio del consumismo y del endeudamiento público y privado sin límites, el explosivo aumento de déficits fiscales, los ajustes presupuestarios de gasto social, la ralentización productiva, y diversas secuelas sociales tales como el estancamiento de ingresos laborales y el mayor desempleo. En este período destaca una nueva transformación, que afecta a la agencia humana. Ésta, después de un período inicial de pasividad social, evoluciona hacia una reflexividad individual y social más crítica, a veces fracturada, que es seguida por el expresivismo emocional, el activismo colectivo, y la interacción y movilización, en redes sociales y espacios públicos, particularmente en las generaciones más jóvenes.

Los cambios contextuales a que se enfrentan éstos, como sujetos, individuales y colectivos, incluyen una crisis multisistémica generada por cuatro incompatibilidades entre partes autorreferentes del sistema social.

La primera incompatibilidad, entre una dimensión económica de hiper-globalización entendida como integración absoluta a un mercado global sin reglas ni costos de transacción y con migraciones desbocadas, por una parte; y, por otra, una dimensión política de subsistemas democráticos de opinión pública y redes sociales que exigen políticas económicas productivas más autónomas, protección de fuentes laborales y orden público interior.

La segunda incompatibilidad, entre los subsistemas políticos democráticos, por un lado, y, por el otro, la financierización extrema de las economías de mercado a partir de la crisis mundial del 2008 que

Capítulo 9

incluyó altos grados de sobreendeudamiento inestabilidad, ralentización productiva, estancamiento en los ingresos de sectores laborales y pensionados y concentración de ingresos.

La tercera incompatibilidad se genera entre sociedades civiles desinstitucionalizadas, con clases medias precarizadas, pero menos pasivas y con nuevos sujetos colectivos en formación, por un lado, y por el otro subsistema político cuyas instituciones, operadores y mandatarios son cuestionados ampliamente en su representatividad, probidad y eficacia.

La cuarta incompatibilidad se manifiesta al interior del sistema cultural, donde se desarrollan partes relativamente incomunicadas, con valores diversos, que, en vez de coexistir amistosamente, o al menos pacíficamente, se polarizan, chocan y excluyen recíprocamente. Algunos de éstos más enraizados en acervos culturales comunes, en identidades nacionales, educativas, religiosas y familiares; otros más materiales, de supervivencia económica, física o territorial; por último, las tendencias posmodernas que radicalizan la autoexpresión, el individualismo o las autonomías subjetivistas.

El resultado de esta suma de incompatibilidades es agregar a la fragmentación sistémica (entre partes institucionales), una alta fragmentación social entre las personas y sujetos sociales que habitan en los territorios de las democracias occidentales. Además de este resultado, en las personas se generan “efectos ascendentes”, en su relación con el cambiante contexto estructural y cultural de la sociedad. Los cambios profundos ocurridos en la sociedad de individuos, mercados, sociedades civiles y democracias débiles están afectando la reflexividad y actitud social de muchos sujetos, especial pero no únicamente los más jóvenes-ante las situaciones que enfrentan, generando incongruencia contextual.

La reflexividad más instrumental, que predomina en sociedades individualistas, centrada en calcular costos y beneficios para cada uno en la organización de prioridades y proyectos de vida, necesita de marcos contextuales relativamente predecibles. Así ocurrió hasta fines

de la primera década de este siglo, pero esto no funciona bien en contextos impredecibles, derivados de incompatibilidades y crisis sistémicas que afectan la estabilidad social. El contexto social comienza a temblar, las oportunidades tradicionales de empleo se estancan o decaen, el ambiente empieza a llenarse de incertidumbre, y crecen las manifestaciones sociales.

Especialmente las generaciones más jóvenes, en edad universitaria o en los comienzos de su vida laboral, comienzan a observar la incongruencia contextual respecto de sus principales valores y prioridades. Se les hace difícil integrarse a las organizaciones existentes en el mercado o en los sectores públicos; además, las mismas oportunidades de empleo, especialmente en emprendimientos y trabajos menos tradicionales y más innovadores, han disminuido. La disyuntiva de los sujetos frente al cambio contextual es o una adaptación instrumental cuando ello les resulta posible y aceptable según sus prioridades y calificaciones, o involucrarse en una reflexividad y acción más emprendedora o más crítica y transformadora, sea en el plano ocupacional o socio-político.

El fuerte cambio contextual generado por la metacrisis estructural y cultural de la sociedad de individuos también ha producido efectos de fractura de personalidades y capacidades reflexivas, y en los planes de vida, de un sector importante de sujetos. Esto ocurre no sólo a aquélla parte de las nuevas generaciones a quienes se les hace difícil definir prioridades y proyectos vitales. También ocurre en los excluidos, los invisibles, aquellos que terminan sin trabajar ni estudiar y que son campo de reclutamiento de la violencia social, la droga y las conductas solitarias.

Al cambio contextual iniciado por la crisis financiera y de demanda global del año 2008 y siguientes, le siguieron los efectos recesivos asociados a la pandemia sanitaria y la consiguiente ralentización productiva, factores que son acompañados por un continuo deterioro de la legitimidad y orden público en las democracias representativas, con sociedades civiles descontentas.

La ilusión meritocrática de la sociedad de individuos

En esta fase avanzada de transición en el ciclo global, una especie de interregno de mayor interacción socio-cultural sobre continuidad, reformas o transformaciones sistémica para una fase siguiente, surge en primer lugar la clásica conclusión de “no hay alternativas a lo actual”, aunque esté en metacrisis, y que lo único que cabe hacer es ofrecer reformas meritocráticas a la sociedad individualista.

La solución se encontraría en reformar esta última, encaminarla hacia un sistema de “libertad natural”, en el cual los trabajos, carreras y posiciones estén “abiertos al talento”. Es decir, donde se atenúen los obstáculos que dificultan o impidan a los individuos alcanzar una determinada posición o status dentro de la sociedad actual. Esto es, corregir en parte las diferencias debidas a herencias económicas y sociales incluyendo educación gratuita y de calidad y otros derechos sociales suministrados o garantizados por el Estado.

La oferta sistémica de individualismo meritocrático debe sin embargo hacerse cargo de varios problemas socio-económicos, como ha explicado Branko Milanovic. Entre otros: el alto porcentaje del ingreso nacional atribuible al capital en relación al trabajo, la alta concentración en la propiedad del capital, la coincidencia entre altos ingresos de capital y altos ingresos laborales, la transmisión de ingresos y patrimonios entre generaciones, el escepticismo respecto de la eficacia de la educación masiva gratuita donde se habría llegado prácticamente a un techo educacional desarticulado respecto de la estructura de trabajo productivo, los límites máximos de mayor tributación y altas transferencias fiscales en un contexto global de alta movilidad del capital y el trabajo y las limitaciones evidentes de eficiencia y probidad del Estado en el gasto fiscal y social.

Pero la oferta sistémica del individualismo meritocrático no sólo debe hacerse cargo de estos problemas. También, como observa Michael Sandel, enfrenta fuertes cuestionamientos culturales y éticos. Las élites políticas y económicas de las sociedades individualistas, convertidas en

blanco de críticas y protestas, tienen dificultades para entender lo que ocurre. Se les atribuyen responsabilidades por haber creado condiciones que erosionan la dignidad de las personas y del trabajo, infundiendo en muchos una sensación de agravio e impotencia. A esto se suma la práctica burocrática o tecnocrática en la gestión pública. Por otra parte, es cuestionable el uso exclusivo del criterio meritocrático para definir ganadores y perdedores en mercados y sociedades desiguales. Especialmente cuando la mayoría de los que se consideran como perdedores percibe que los ganadores los desprecian, generando resentimiento.

La retórica de oportunidades del individualismo meritocrático asume que, con acceso a la educación superior, eliminando barreras de discriminación, reciclando la formación técnica y funcional del trabajo, trabajando duro y cumpliendo las normas, sería posible para todos ascender hasta donde las aptitudes de cada uno puedan llevarlo. Pero la escalada de desigualdad observada en la reciente década y media de sociedad individualista no ha acelerado la movilidad ascendente, sino todo lo contrario, no es consistente con la realidad.

El individualismo meritocrático no ha convencido éticamente en cuanto a la proporcionalidad o justicia entre méritos o recompensas obtenidas, ni socialmente en cuanto fomenta la soberbia entre los ganadores y la percepción de indignidad y humillación entre los perdedores, que alimenta el descontento social. Ha fallado como proyecto social. El bien común lo concibe casi sólo en términos económicos, de ingresos y Producto Interno Bruto, más que en un sentido de solidaridad o profundización de los vínculos sociales. Así se va empobreciendo la deliberación y el discurso en los espacios públicos. Y se reconfiguran los términos del reconocimiento social, apreciándose en exceso el prestigio de algunos en desmedro de los aportes de la mayoría de las personas y de los estatus de éstas. Ello contribuye a un indignado y polarizado enfrentamiento social y político, aumentando la fragmentación social de la época actual. Conviene tomar más en serio el efecto corrosivo que el exceso de afán

individual de éxito tienen sobre los vínculos sociales que constituyen la vida en común de las personas.

Las adversidades económicas de la post crisis financiera, y de la posterior inundación monetaria, sobreendeudamiento y ralentización actual, no son el único motivo de angustia de las mayorías menos favorecidas en este interregno social. El daño más grave en la población que trabaja y que no pertenece a las elites políticas circulantes ni a las élites económicas o culturales diversas, está en que la sociedad individualista ha erosionado la dignidad del trabajo y de la formación educacional, que no sólo son un modo de ganarse la vida o de capacitarse para ello sino también una fuente de reconocimiento y estima social. Aunque la disminución de poder adquisitivo ocurrida en la última década y media es importante, la herida que más enciende el rencor es aquélla que se inflige al estatus de la mayoría de las personas como sujetos productivos y también como potenciales generadores de bienes comunes, respecto de lo cual quieren deliberar públicamente y aportar, sin quedar reducidos a servicios o trabajos menos calificados o sólo parciales y a ser consumidores pasivos.

La sociedad individualista, concentrada exclusiva o principalmente en las realidades, promesas o espejismos de ascenso social, contribuye muy poco a cultivar los vínculos sociales y también los vínculos cívicos con la comunidad política que requiere una democracia presidida por el bien común. La sociedad individualista, sea o no meritocrática, no permite deliberar sobre metas y finalidades comunes. Falta en ella un sentido de pertenencia, un sentirse como miembros de una comunidad con la que se está en deuda. Falta en ella un sentido de comunidad suficientemente robusto como para que los ciudadanos puedan decir y creer que todos estamos juntos no sólo en tiempos de crisis sino también en la vida cotidiana. En la sociedad individualista ahora en crisis terminal, la combinación de una híper-globalización impulsada por el mercado y la concepción meritocrática del éxito ha ido deshaciendo los lazos sociales y éticos. Las personas se consideran merecedoras exclusivas de la riqueza o precariedad del diferente estatus social o del grado de poder alcanzado, sólo en función de cómo

el mercado y la maquinaria política premia o no sus talentos o esfuerzos, haciendo que la recuperación de vínculos sociales, es decir, el logro de una verdadera solidaridad con integración social en vez de la fragmentación actual, sea un proyecto casi imposible.

La reacción populista

En contraste con la sociedad individualista, en la última década y media han surgido a través del mundo alternativas de carácter populista, con distintas variantes que van desde el colectivismo radical al nacionalismo económico, político o cultural. Sólo para citar algunos ejemplos. En Norteamérica surgió el trumpismo nacionalista, que alcanzó a gobernar cuatro años, intentó conservar con fraude y violencia el poder presidencial y que sigue intentando recuperar electoralmente el poder político. En América Latina emergió una ola de populismos de orientación colectivista, comenzando por Hugo Chávez en Venezuela -luego transformado en dictadura-, también Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Daniel Ortega en Nicaragua -que siguió la ruta de Venezuela-, los sectores más radicalizados asociados al kirchnerismo en Argentina, y el intento de transformar el estallido violento del 19 de Octubre del 2019 en Chile en un “Momento Populista” extra-institucional.

Siguiendo la conceptualización politológica de Cas Muddle y Rovira Kaltwasser, el populismo adopta por lo común la forma de una ideología débil, para la cual la sociedad está en último término separada en dos campos homogéneos y antagónicos: el “pueblo puro” versus las “élites corruptas”, y que sostiene que la política debería regir el conjunto de todo el sistema social y ser una expresión de la “voluntad general” de tal “pueblo puro”. El concepto de este “pueblo puro” en el populismo es más bien una simplificación de la realidad, una construcción de un significativo vacío de un modo que incluya diversos grupos identitarios indignados con demandas radicalizadas, maximalistas, que se trata de hacer equivalentes para intentar articularlas en una identidad compartida o común basada en uno o más

enemigos comunes, las así definidas élites corruptas. Este ímpetu anti elitista va asociado a una crítica hacia instituciones políticas, económicas, culturales y mediáticas, a quienes se acusa de distorsionar los vínculos más honestos entre los políticos populistas -poseedores de una supuesta superioridad moral- y el “pueblo común”. A éste último se le asigna la soberanía, no en el sentido de ser la fuente última del poder político, sino también de tener la hegemonía y la potestad de gobernar.

Pero el populismo no es incompatible con la representación política a través del sistema de partidos. La suma de capacidades para ganar votos y cargos de representación generalmente agrega más efectividad al populismo. Pero como advierte Pierre Rosanvallon, en la politología contemporánea es común que se considere al populismo como un peligro intrínseco para la democracia, que debiera ser enfrentado como una perversa inversión de los ideales y procedimientos de la democracia representativa. Particularmente grave es la posición populista de que las personas, grupos e instituciones no tienen derechos para restringir la regla de las mayorías, circunstanciales y cambiantes, con lo cual las fuerzas populistas pueden terminar atacando a las minorías, la alternancia en el poder, y erosionando las instituciones encargadas de proteger los derechos fundamentales, tales como el Poder Judicial y los medios de comunicación social.

Incluso, como ha ocurrido en América Latina, el populismo a veces intentar rigidizar su control político de la sociedad, pretendiendo forzar plebiscitariamente la aprobación de Constituciones autodenominadas como “transformadoras”, pero que en realidad intentan reducir fuertemente la capacidad de las oposiciones para competir por el poder político contra gobiernos populistas y grupos identitarios radicalizados.

El populismo colectivista busca “federalizar” demandas identitarias que considera insatisfechas, dentro de la voluntad colectiva para construir el “nosotros” de este “pueblo puro” anti elitista. Esto requiere establecer una cadena de equivalencias entre demandas maximalistas tan diversas como aquéllas de los endeudados, los estudiantes o

egresados de carreras con diplomas minusvalorados, minorías indígenas, disidencias de género, feministas radicales, ambientalistas extremos, pensionados, clases medias precarizadas, inmigrantes ilegales, y muchos otros. El objetivo de esta cadena de equivalencias es crear una nueva hegemonía sociocultural y política, que permita desplazar a las élites actuales por nuevas élites y líderes populistas, y también profundizar y radicalizar la politización a todas las áreas del sistema social.

En una primera etapa de expansión, el populismo utiliza el sufragio universal, acompañado de un constante ejercicio de referéndum y plebiscitos, como un instrumento para erosionar las instituciones republicanas, en especial la división de poderes del Estado y el Estado de Derecho. El objetivo final es que el Estado exprese la voluntad general de este “nuevo pueblo”, de modo unificado y compacto, sin minorías ni personas protegidas por reglas democráticas o jurídicas convencionales. El populismo instala además una profunda enemistad social entre los miembros del nuevo “campo popular” y el resto de la sociedad. La consecuencia es su liquidación o sojuzgamiento social, económico y político. A partir de esta base, el populismo cree que podrá lograr una transformación de la sociedad que permita reestablecer lazos quebrados dentro del pueblo, en el marco de lo que critica como una profunda crisis de representación de la actual sociedad democrática. El populismo, como ha señalado Josefina Araos, constata la actual crisis de vínculos de la sociedad individualista y proclama una intención de recomposición social a través de nuevos nexos políticos, reaccionando de alguna manera -equivocada- al problema de la fragmentación social. Conduce a una idealización, ideológicamente débil e irreal, de este “pueblo puro” populista al que procura atribuir una hegemonía social que nunca concreta. Ernesto Laclau y Chantal Mouffé, mentores del populismo colectivista, hacen constructivismo social de un conjunto vacío al que llenan de gentes con demandas maximalistas muy diferentes, creadas equivalentes para enfrentar al adversario, el resto de la sociedad, y conquistar el poder para sí. La supuesta revinculación política populista está construida así

mediante una agudización de la fragmentación social heredada de la sociedad individualista.

Como explica Carlos Hoevel, el remedio que propone la reacción populista no soluciona el problema de revinculación social en las sociedades democráticas, ni tampoco la necesidad de una mejor articulación sistémica entre Estado, mercado, sociedad civil y cultura. La reacción populista no es otra cosa que la captura del poder por un grupo que se atribuye la representación de un “pueblo antioligárquico” que desde una política radicalizada pretende colonizar estatalmente toda la sociedad e imponer una pretendida hegemonía socio-cultural. Como lo señalaron en su momento los obispos católicos latinoamericanos en la Conferencia de Aparecida celebrada en el año 2007, aunque el populismo puede tener un origen democrático, debido a su tendencia de regresión autoritaria puede convertirse fácilmente en una dictadura, traicionando los intereses del pueblo. De hecho, el grupo populista dirigente comúnmente se arroga de modo absoluto y permanente, la representatividad de todo el pueblo, cuando en realidad es sólo expresión de una parte acotada de este último que, aunque alcance transitoriamente el poder, intenta perpetuarse en él. Al liquidar el sistema institucional de balances y contrapesos que pone las bases de la representación plural de diversos sectores de la sociedad, el populismo termina por generar un régimen neopatrimonialista agravado, con el Estado y la sociedad capturados para beneficio excluyente de un grupo de poder.

De hecho, el populismo no abre el mercado y el Estado a la lógica de la sociedad civil, sino que instala un discurso político de reciprocidad cerrada entre sus partidarios y beneficiarios; con ello profundiza una lógica de clientelismo estatal, sin los límites de las formas republicano-democráticas del Estado de Derecho. Realiza un uso cada vez más discrecional de los recursos obtenidos por el Estado, un uso desviado que pretende institucionalizar.

El populismo deriva en un régimen neopatrimonialista extremo, como lo demuestran los casos de Venezuela, Nicaragua y Bolivia con el

abismo, con riqueza muy concentrada y una sociedad civil políticamente oprimida y económicamente empobrecida. Pero tal vez lo más negativo, para las necesidades de revinculación social, sea su definición adversarial extrema de la sociedad y su intención de forzar una integración cultural hegemónica. Todo ello conduce a acentuar la polarización y el exclusionismo social.

Una alternativa realista: la fuerza central de la humanización social

Las clases políticas en las democracias occidentales, enclavadas en las instituciones del Estado y en los partidos políticos, suelen ser víctimas del presentismo y de políticas tácticas desprovistas de convicciones y objetivos sólidos, que sirvan de guía para la acción. Oscilan entre una administración pública de economías de mercado regidas por un duopolio mercantil-regulatorio, por un lado, y diversas formas de populismo, por el otro. Siempre procuran estar en sintonía con las redes sociales, los medios formales de comunicación social, y las encuestas de opinión, que expresan cambiantes estados de opinión, inmediatamente acogidos de un modo táctico, desconectando a la política de las convicciones.

La actual conjunción entre baja integración social y baja integración sistémica coloca a la mayoría de las sociedades democráticas de esta década del tercer milenio más allá de la disyuntiva entre ofertas meritocráticas al interior de sociedades individualistas, por un lado, o propuestas populistas de transformación social, de escasa densidad ideológica, cuyo desfonde en apoyo político e insolvencia económica es cada vez más rápido. La deshumanización y fragmentación social es demasiado profunda para cualquiera de esas dos opciones.

Pero como la reflexividad y acción humana, en personas y sujetos colectivos de la sociedad civil, no puede mantenerse pasiva de un modo permanente, menos aún en contextos de crisis multisistémica como los actuales, es razonable esperar desde la misma sociedad civil

Capítulo 9

nuevas alternativas políticas, que encarnen una fuerza central de reformas democráticas, para humanizar las sociedades occidentales.

En la interacción socio-cultural de comienzos de la tercera década de este milenio, es posible apuntar hacia transformaciones relacionales, humanizadoras, orientadas a generar bienes comunes a partir de la dignidad de todas las personas, en la economía de mercado, en la política democrática, en el Estado social de Derecho, en la sociedad civil autónoma, y en el sistema cultural.

En vez de la incompatibilidad que genera la hiper-globalización de un solo mercado autorregulado, la economía mundial y el desarrollo autónomo de las economías nacionales pueden ser complementarios, con respeto a nuevas reglas para una economía global sana y equitativa.

En vez de economías financierizadas y extractoras de valor, centradas sólo en rentabilidades de corto plazo y crecimientos agregados de producto interno bruto, el mercado puede ser orientado hacia generar más valor permanente-crecimiento sustentable en el tiempo, asequible a todos mediante la innovación productiva y el bienestar social. Puede y debe también ocuparse del desarrollo humano integral en sus tres dimensiones básicas: la buena relación con el medio ambiente -usando sistemas productivos y tecnologías correctas, con respeto a los límites ambientales del planeta- , la buena relación con el trabajo y la tecnología con prioridad del trabajo, buenos empleos con niveles de “clase media” y formas de participación empresarial, las buenas relaciones interpersonales en la distribución de beneficios económicos y en acceso universal y de calidad a bienes y servicios básicos.

En vez de la desvinculación entre política y sociedad, la humanización de la política democrática exige, en primer lugar, una re-vinculación cívica entre las instituciones representativas del Estado de Derecho, la sociedad civil, y una abrumadora mayoría de las personas que en la actualidad han perdido la confianza y se encuentran distantes de ellas y de sus actores públicos. La compatibilidad necesaria entre democracia y sociedad civil no

se consigue mediante nexos políticos populistas o autoritarios, sino a través de una institucionalización política legítima, adaptable, funcionalmente compleja, y con las autonomías propias de un sistema democrático. Por otra parte, el conflicto de ideas e intereses, siendo inherente a la política democrática, tiene que ir unido a la capacidad de mediar acuerdos razonables y soluciones pacíficas, por cuanto la gobernabilidad es una condición exigida por la sociedad civil y por las personas a la política y a las autoridades, si se quiere obtener mayor solidaridad, una vinculación mejor entre sociedad y política, y un pluralismo menos polarizado y más racional, que mejore la convivencia social. El objetivo superior de humanizar la política democrática no debiera ser expresión de una “versión delgada” de la sociedad, basada sólo en intereses e instrumentalidad, sino en el de una sociedad o comunidad nacional con mayor cohesión social, donde haya capacidad, en cierto grado, de ceder a consideraciones de bien común. Generar bienes relacionales en la política democrática supone abandonar un énfasis absoluto, como ocurre actualmente, en el mercadeo político y la captura mediática, en beneficio de una política de convicciones, de sinceridad y realismo político, evitando en la mayor medida de lo posible la desconfianza social, la enemistad en las relaciones personales, y la polarización extrema.

Humanizar la sociedad civil supone, en primer lugar, darle mayor vitalidad, sustraerla de cualquier grado de colonización economicista, polinizadora o de sectarismo ideológico, poniendo en el centro las personas y los sujetos colectivos dotados de libertad y autonomía, que generen incesantemente bienes relacionales. Ello puede ocurrir en las familias, comunidades de fe, unidades vecinales y comunales, comunidades educativas, universidades, centros de salud, organizaciones culturales, gremios profesionales y sindicatos, por ejemplo. Estas instituciones pueden recuperar confianza social y constituirse en agentes claves de humanización relacional.

Humanizar el sistema cultural de la sociedad significa, junto con valorizar las identidades y pertenencias culturales y religiosas, una coexistencia intercultural y fraterna en la diversidad.

La deshumanización implícita en la incompatibilidad *tardomoderna* se ha expresado en fenómenos tales como el hiper funcionalismo tecnológico-digital, el subjetivismo individualista, el egoísmo grupal, y el intento de imponer coactivamente un minimalismo cultural y valórico con ideologías secularistas militantes o con ensayos multiculturales fracasados, de tolerancia indiferente. Estos fenómenos han generado consecuencias negativas para la vida social: mayor desvinculación y restricciones al conocimiento sobre las demás personas y realidades sociales. Tampoco han servido para prevenir, moderar o impedir la creciente guerra cultural y valórica que ha emergido en el interior de las sociedades occidentales.

En cambio, humanizar el sistema cultural de la sociedad exige valorizar las identidades culturales, de creencias y valores, el “mundo común” referido por Hannah Arendt que no sólo condiciona y sirve de guía a las personas, sino que también es condición para que cada persona pueda desplegar su propia existencia y libertad. En vez de la falsa disyuntiva entre “guerra cultural y valórica” o “minimalismo/represión cultural y valórica”, humanizar la cultura supone una transformación sistémica que, junto con destacar la importancia de los elementos culturales y religiosos recibidos en toda sociedad -cuya diversidad es un hecho social- favorezca la racionalidad intercultural, basada en una lógica de inclusión relacional y en el principio de igualdad de las personas como seres humanos.

Tanto la reflexividad de las personas como una nueva reflexividad colectiva pueden ser capaces de generar razones más profundas para enraizar los valores finales en un terreno común sólido. Una racionalidad que es capaz de cruzar a todos los sectores culturales es aquélla que deriva de la pertenencia común en la naturaleza humana, respecto de la cual las personas y grupos distinguen sus propias identidades. La racionalidad intercultural serviría para cimentar la revinculación y relacionalidad social sobre razones ancladas en la dignidad humana, en los bienes básicos de la naturaleza común de las personas, sin afectar la libertad de éstas.

Para humanizar plenamente la sociedad, en estos tiempos finales del ciclo global de mercado, democracias electorales y sociedades individualistas, no es suficiente la elaboración y materialización sistémica de nuevas condiciones estructurales y culturales, aunque éstas incorporen una articulación suprafuncional y ética, basada en el bien común. Hace falta reintroducir el crecimiento de las personas, que son el alfa y el omega de las sociedades.

Como la sociedad pierde consistencia si falta la integración social, y ésta última es inseparable del crecimiento humano, personal y relacional, de quienes la habitan, la articulación de esta consistencia social es un desafío permanente. La humanización y revinculación social estarán siempre sujetas a actividades contingentes (no necesarias) en el plano de los sujetos o personas que habitan en la sociedad. Dependerá de la libertad-condicionada-de la agencia humana (cuya guía para la acción, como sabemos, siempre tendrá algún componente cultural o ético). La articulación ética de la sociedad dependerá entonces del ejercicio de esta libertad humana. Por mucho que ella esté condicionada por estructuras y culturas generadas por otras personas y en otros tiempos históricos, las sociedades siempre presentan oportunidades y alternativas de acción a las personas, que éstas aprovechan o ejercen en diferentes sentidos, haciendo uso de su libertad.

En consecuencia, humanizar la sociedad, revincularla internamente y lograr una mayor integración social, no podrá ser sólo el resultado de la implantación empírica de un ideal sistémico estructural y cultural, o de un proyecto elaborado intelectualmente en la transición social o a fines del actual ciclo histórico, en espera de ser ensayado o aplicado. Esto porque el funcionamiento de la economía, la política, la sociedad civil y de las comunicaciones, depende de la valoración y del actuar ético de las personas dentro de la coexistencia social. Formas meramente funcionales de articulación social, que absoluticen los conectores de la economía, del poder político, o de un pretendido hegemonismo cultural, acaban por limitar o degradar no sólo la libertad y dignidad

humana, sino también la capacidad de tener una sociedad más humanizada e integrada.

La disponibilidad humana de oportunidades y alternativas, que incluye la construcción de identidades y luego reflexivamente los proyectos vitales, que las personas ejercen con libertad, supone en las personas una serie de opciones que tienen que ver con las de otros, debiendo la sociedad articular éticamente-para el bien común y de cada persona, las alternativas de todos, porque están entrelazadas en la sociedad.

Resulta necesario entonces compatibilizar la transformación humanizante de las condiciones sistémicas con el crecimiento personal. Sobre esto último conviene destacar el proceso de crecimiento de los sujetos hacia su plenitud como personas relacionales. En ello, la antropología filosófica de Polo aporta una clave importante. El proceso de crecimiento de los individuos puede entenderse como un proceso de tres fases: la del sí mismo, la del yo, y aquella de la persona. La persona no es sólo un centro sino una capacidad de centrarse, de darse sin perderse, y en la etapa de la persona el sujeto es capaz de disponer de sí mismo, de trascender, de ser un individuo que se destina y que, al hacerlo, puede integrarse de una manera correcta en la forma de aportación a la sociedad circundante. De esta manera, existe una continuidad entre el crecimiento humano en las personas y la humanización del sistema social.

Los bienes humanos básicos para una vida lograda, que entre otros incluyen la pertenencia y amor social, constituyen una finalidad para los individuos: su crecimiento humano como personas. Este crecimiento personal se facilita cuando existen condiciones estructurales y culturales favorables para ello, pero las características sistémicas-no pueden garantizar que todos los individuos logren el crecimiento personal, en razón de factores de contingencia y libertad humana. Aquí también inciden el desarrollo o no de las virtudes personales, y las realidades más luminosas o más oscuras de los sujetos, aquellos caminos individuales y colectivos que son constructivos o destructivos para las personas y la sociedad.

El camino central de humanización social, alejado de individualismos y populismos, significa no sólo la vigencia social del principio de dignidad de toda persona humana, tampoco la mera proclamación y aplicación de derechos humanos, sino también una mejora de sus estructuras y cultura para generar en éstas bienes humanos relacionales. Esto es, con las demás personas en las relaciones intersubjetivas - partiendo por sus familias, por las comunidades más próximas y de sentido, y en la variedad de sujetos colectivos de la sociedad civil-, en las relaciones espirituales o trascendentales que libremente desarrollan las personas, en las relaciones con el mundo práctico del trabajo y de la técnica, y en las relaciones con el medio ambiente que nos rodea, entre otras.

Tales transformaciones estructurales y culturales, que apuntan hacia una sociedad de bien común, necesitan ir acompañadas por la generación de condiciones para el crecimiento personal de todos, incluyendo en este último la amistad o fraternidad social.

-
1. Ponencia presentada en la novena versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2022.

HUMANISMO CÍVICO: TRANSFORMAR LA CULTURA A TRAVÉS DE LAS COMUNIDADES DE AMISTAD

Liliana Beatriz Irizar¹

Doctora en Filosofía Universidad de Barcelona. Abogada de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Una crisis de humanismo

Toda crisis, de la naturaleza que sea, nos pone ante un desafío: el de tomar decisiones. Nos sitúa ante una elección: doy un paso adelante y supero la crisis o doy un paso atrás. Lo cierto es que toda crisis instaura una línea divisoria entre un antes y un después. Situados sobre esa frontera existencial, nos vemos obligados a decidir, a elegir entre replantear nuestros modos de pensar, de sentir, de juzgar (personas, situaciones...) o bien aferrarnos a seguridades del pasado, negándonos a la novedad. De ahí que las crisis sacan a relucir mi verdadero yo, quién soy yo realmente. De modo que una crisis sólo representa una oportunidad para quien sabe y puede aprovecharla. Porque, "... los seres humanos no aprendemos necesariamente de los fracasos. No toda caída es el precedente de una subida. Las crisis solo enseñan a quien estaba en disposición de aprender...".

Pero ¿qué es lo que viene sucediendo en el mundo occidental y que nos ha llevado a este punto *crítico*? Se pueden destacar algunos de los factores principales que nos han conducido hasta aquí.

Por un lado, la globalización de la inequidad, impulsada por un afán casi compulsivo de poseer, de consumir, de disfrutar. Se trata del motor de muchos seres humanos, reconcentrados en sí mismos y, en el mejor de los casos, distraídos, indiferentes a toda necesidad extraña a su círculo de intereses y afectos.

Sin duda, este motor tristemente humano de la codicia es tan antiguo como el corazón del hombre. Sin embargo, tal como han puesto de relieve algunos expertos, este mal se ve agravado por factores socioculturales más recientes:

1) La crisis de las democracias y sus instituciones: un “estatismo sin Estado”.

2) El divorcio entre “poder y política”: los problemas se generan en otro “lugar” no localizable y “global”, pero deben ser solucionadas a nivel local. Las políticas económicas globales, implantadas por los centros de poder mundial (“inversores extranjeros”), inciden sobre el destino de millones de personas alrededor del globo y respecto de quienes nadie responde en tanto que dichos centros de poder operan como poderes anónimos.

3) La partidocracia.

4) La apatía cívica.

Respecto de 1. y 2., aparece como una quimera la posibilidad de que los Estados actuales, en su generalidad, puedan reaccionar eficazmente frente a los mega poderes mundiales, sobre todo, a partir de instituciones democráticas tan débiles e indolentes con las que cuentan. Este es un capítulo que es más sensato y prudente pasar por alto ahora. De hecho, importantes sociólogos y filósofos se han ocupado de analizar este fenómeno con miras a aportar soluciones eficaces.

Centrémonos, entonces, en los otros dos factores. Tenemos, por una parte, el problema de la “partidocracia”. Se entiende por tal el gobierno no del pueblo, sino de los intereses partidistas. Es decir, de partidos que, en lugar de desempeñar su insustituible tarea democrática de representación del pluralismo de ideas en aras de una sola meta final, el bien común político, actúan de manera autorreferencial: gobiernan para los intereses de poder del propio partido. Es, en suma, la sustitución del parlamentarismo -como institución política pública legitimada para representar y ejercer la voluntad de la mayoría-, por los partidos políticos concebidos estos como organizaciones privadas que

Capítulo 10

representan meras opiniones y preferencias políticas sectoriales. Ciertamente, la diversidad de opiniones, preferencias e intereses son parte del entramado social y expresión legítima del pluralismo. Sin embargo, la desviación denominada ‘partidocracia’ radica en que lo que debería ser deliberaciones y decisiones parlamentarias, termina siendo una parodia, un simple trámite formal en el que, en lugar de triunfar la voluntad de la mayoría y el bien común, acaba dominando la voluntad y los intereses de un sector político: la del partido que cuenta con la mayoría parlamentaria. Eso es así, en el caso -que es básicamente la regla- en que el parlamentario se encuentre maniatado por una presunta fidelidad a su partido.

En la partidocracia, el bien común y la amistad cívica, de inspiración aristotélica, ceden paso a la visión de la vida política de corte hobbesiano, que permeará el pensamiento político moderno y contemporáneo. En efecto, para Thomas Hobbes, el ser humano solo es capaz de desear y procurar el bien propio convirtiéndose así en un lobo para los demás.

Para resumir, de la mano de Václav Havel, podría afirmar que: “No estoy, lógicamente, en contra de los partidos; si estuviese en contra, estaría en contra de la misma democracia. Simplemente estoy en contra de la dictadura del partidismo. Es decir, en contra de la influencia dominante de unos partidos desproporcionadamente fuertes. En ningún lugar donde el sistema político -y por lo tanto el propio Estado- está excesivamente subordinado a los partidos o depende de ellos, la cosa funciona”.

Ahora bien, la partidocracia, o gobierno de los intereses partidistas, se alía y cierra un círculo de nefasta reciprocidad, con el otro factor: el de la indiferencia o apatía cívica. Esta, que es en gran medida resultado de la partidocracia, bajo cierto aspecto se convierte, a su vez, en una de las causas de la soberanía partidista. ¿Qué entendemos aquí por apatía cívica? Se trata de la indiferencia y el escepticismo de la ciudadanía en general respecto de la “política” y los “políticos”. Percepción que viene reforzada por la inercia de los poderes gubernamentales y, peor aún,

por los escándalos de corrupción casi constantes. Este desencanto y esta crisis del sentido de pertenencia cívico es perfectamente comprensible, si se tiene en cuenta que: "... el valor clave de las instituciones es la confianza: venimos de una crisis de confianza en las instituciones, que no hemos sido capaces hasta ahora de recuperar. La lógica institucional requiere lealtad y confianza (entre los diversos niveles territoriales, entre gobierno y oposición, entre sociedad y sistema político), recursos de los que estamos muy escasos".

Con todo, debemos reconocer que la apatía también es el resultado del individualismo cómodo y de la consiguiente erosión de los ideales democráticos, que han quedado reducidos casi exclusivamente a la reivindicación de los derechos individuales. Esta indiferencia ciudadana, sin duda, abona el terreno sobre el que avanza ampliamente la praxis partidocrática.

Todo este espectro sociocultural, dominado por la partidocracia y la apatía cívica viene abonado por un contexto más amplio: el de la política, desgajada de su tierra natal, la ética, y sustituida por su comprensión como técnica del poder que da lugar a la "tecnocracia" o gobierno de los tecnólogos en política o expertos en asuntos públicos. Es el modelo tecnócrata de organización de la vida social que, desde sus estructuras y organismos burocráticos, se alza por encima de la vida, los intereses, reclamos y aspiraciones del ciudadano común. Los intereses ciudadanos se diluyen; sus reclamos legítimos se acallan; los intentos de participación sucumben ante el maremágnum de tecnicismos y de trámites ininteligibles e interminables con los que el *tecnosistema* ha levantado una barrera infranqueable, que impide el acceso a la cosa pública por parte de quienes son sus legítimos gestores.

El tecnosistema gira en torno a tres ejes de dominación (el Estado, el mercado, los medios de comunicación oficiales) que bloquean, cada uno desde su ámbito, toda iniciativa, toda humana pretensión de ser tenido en cuenta y escuchado. Ahora bien, los políticos profesionales, por así decirlo, son hijos de esa *cultura* política. Ciertamente su

pensamiento y su praxis política viene permeada por este modo de concebir y de vivir la política. Parten, de manera más o menos explícita, de un concepto del ser humano, de la sociedad, del poder y de la autoridad, de inspiración hobbesiana. Ven y ejercen la vida política desde ese horizonte filosófico, que es el que recibieron en su formación. Y, tal vez, lo peor es que, por lo general, no tienen opción, desconocen que hay otras concepciones del ser humano y la sociedad más humanas, más en sintonía con el *modo de ser* humanos.

Pareciera, entonces, que si de lo que se trata es de trasponer la línea marcada por la crisis o, lo que es igual, si se quiere dar un paso adelante en lugar de seguir retrocediendo, a lo que debemos apuntar es a una transformación cultural. Abrimos así la segunda parte de este trabajo.

Hacia un modo humanista de pensar y vivir la política: el papel de las comunidades de amistad

El cambio que todos anhelamos se nos revela, entonces, como un proceso hondo y persistente en el tiempo: un dinamismo de transformación cultural. Ahora bien, atendiendo al origen etimológico de ‘cultura’ (del latín: *collere*, cultivar) y recogiendo el profundo significado que los romanos le asignaron, es posible afirmar que con el término *cultura* se presupone una labor, un proceso, una tarea esmerada y fecunda que aspira a dejar en todas las realidades que toca el sello del espíritu.

De modo que, cuando lo que está en juego es llegar a ser personas cultas, una sociedad culta o alcanzar una convivencia culta; si de lo que se trata, en suma, es de labrar una *cultura*, resulta claro que el empeño ha de centrarse en el *cultivo del espíritu* de las personas, artífices natos de todo proceso cultural. La cultura, remarca por eso Alejandro Llano, “tiene primordialmente que ver con *la perfección humana de la persona* (...) La cultura es un avance del hombre hacia sí mismo: un crecimiento de lo humano del hombre”.

Es de esperar, entonces, que si se cultiva la adquisición de hábitos antropológicos buenos o virtudes habrán de reflejarse en buenas *prácticas* hasta acabar fructificando en buenas *actitudes*, o “costumbres” en palabras de Tocqueville, quien las definió como “todo el estado moral e intelectual de un pueblo”. Por eso la cultura, en tanto que modo o estilo de vida cívica, es ese mundo de lo pre-político y pre-económico, que termina incidiendo decisivamente en la configuración política y económica de una nación. De ahí que, el humanismo cívico propugne “... la revitalización de las comunidades ciudadanas y la activa participación en la esfera pública. Es una nueva cultura de la responsabilidad cívica, que se opone tanto al estatismo agobiante como al economicismo consumista, pero que también rechaza el narcisismo individual”.

Ahora bien, el cultivo del espíritu a través de hábitos antropológicos buenos, esto es, la educación emocional o educación de la libertad, se consigue con mayor prontitud y provecho en el ambiente fértil de las comunidades de amistad.

Conviene que nos detengamos un poco en el significado de amistad al que nos referimos aquí. Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* explica que la amistad se puede dividir en tres tipos: virtuosa, útil y placentera. El modelo de toda amistad es la amistad personal virtuosa que madura a través del trato frecuente del amigo a quien se ha elegido para compartir el propio ser, la vida misma, siendo los hábitos virtuosos de ambos lo que hace que esa relación sea un estímulo recíproco para vivir mejor.

La amistad cívica, que es tema de esta reflexión, es un tipo de amistad útil denominada por Aristóteles *koinonía* o concordia ya que ésta existe “entre los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí; teniendo lo mismo en la mente, por así decir (pues sus deseos son constantes y no fluctúan como las aguas en el río Euripo), quieren lo que es justo y conveniente, y a esto aspiran en común”. De modo que, para Aristóteles, “... la amistad política está constituida principalmente en función de la utilidad, puesto que parece

que los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han reunido, aunque se hayan reunido también para vivir juntos”. Sin embargo, este interés no puede ser cualquier interés. Es el interés por el bien común.

En efecto, una sociedad sin *koinonía* es una pura organización de funciones sin bienes compartidos, ni tareas comunes: es un puro sistema, una máquina con fuerza, pero impersonal, sin alma, donde no hay diálogo, ni participación en el gobierno.

Ahora bien, entre la amistad personal y la amistad cívica de toda una sociedad se encuentran círculos de acción conjunta más grandes que los definidos por mis relaciones de amistad, pero más abarcables que la totalidad de la población. Estos espacios son lo que Llano denomina subjetividades sociales, autonomías comunitarias o *comunidades de amistad*. Las comunidades de amistad son autónomas en cuanto a sus iniciativas y recursividad a la hora de ponerlas por obra. Con todo, no le dan las espaldas al poder político y económico, sino que cuentan con su apoyo en la gestión de sus propuestas emergentes, así como con la eficacia normativa y ejecutora de su autoridad: “La ciudadanía humanista apela hoy a autonomías comunitarias que generen una nueva normatividad para enlazar sus actividades con las esferas políticas y económicas, sin cuyo concurso las iniciativas sociales están condenadas al narcisismo y a la ineficacia. Tales autonomías constituyen los nuevos sujetos sociales que trascienden tanto el individualismo como la oficialidad”.

En efecto, tales comunidades de amistad ofrecen la oportunidad de que los ciudadanos, sin perder de vista y aun procurando su bien particular, iluminen sus acciones desde un horizonte más amplio, el del bien común. Superando, así, desde las iniciativas y propuestas creativas, la inercia burocrática del sistema, pero sin dejar de contar con las instancias gubernamentales.

Las comunidades de amistad representan, entonces, el espacio vital de concreción de la amistad cívica. En las comunidades de amistad, como la familia, la junta vecinal, la parroquia, el club, un grupo de investigación, las asociaciones de diversa naturaleza... tanto los líderes

como los más pasivos encuentran oportunidad para participar activamente y servir a los demás.

Trasladando la definición que da Alasdair MacIntyre de lo que él denomina *comunidad ilustrada* a una comunidad de amistad, se podría decir que esta, “(es) un amplio grupo social no sólo preparado para participar en los diferentes papeles y funciones de una sociedad dada, sino sobre todo con la capacidad de sus miembros para pensar por sí mismos a partir de un universo de principios compartidos, sobre todo morales”.

Las comunidades de amistad se configuran sobre la base de unas condiciones ético-intelectuales. De esas condiciones, quisiera destacar aquí la que resulta decisiva para que una comunidad de amistad madure y prospere. Me refiero a la formación del carácter de sus miembros quienes deben empeñar su inventiva y sus energías en aprender el “arte de vivir”. En este sentido sobresale el papel de los educadores, mejor aún, de los maestros. Toda comunidad de amistad necesita contar con maestros, esto es, personas cuya experiencia vital represente un estímulo, una invitación constante, a vivir de conformidad a las coordenadas de la verdad, del bien y de la belleza.

Llegamos, así, a una mejor comprensión de lo que significa un *humanismo cívico*, de acuerdo con la concepción propuesta por Alejandro Llano: “Entiendo por ‘humanismo cívico’ la actitud que fomenta la responsabilidad y la participación de las personas y comunidades ciudadanas en la orientación y desarrollo de la vida política. Temple que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública”.

Las comunidades de amistad funcionan, entonces, como auténticos laboratorios en los que se va gestando una ciudadanía humanista emergente. Es decir, una ciudadanía que crece y brota desde la sociedad hacia los poderes públicos, hacia los centros de toma decisiones, hacia las estructuras, y, por medio de su compromiso activo y responsable, los invita e impulsan a trabajar por el bien común.

El gran reto ético-político del humanismo cívico: gestar comunidades donde se aprende el “arte de vivir”

Existe un arte que, como toda arte, más que enseñarse, propiamente se aprende en la tierra fértil de estas comunidades de amistad. Un arte, el más difícil de todos y el más trascendente porque de su aprendizaje oportuno depende la dirección y consumación de la vida entera. Paradójicamente, una sociedad que se declara cada vez más comprometida con el conocimiento, con el hiper especialización del mismo, con la investigación, la ciencia y las nuevas tecnologías, no obstante, ignora e incluso desprecia este conocimiento “práctico”, al cual se amarra la orientación, el sentido, de todo proyecto personal y social. Tal como ha advertido Václav Havel, “La tragedia del hombre moderno no es que sabe cada vez menos sobre el sentido de su propia vida, sino que se preocupa cada vez menos por ello”.

Para que la vida cívica reciba esta orientación primordial, antes ha de tenerla la vida de cada sujeto o la de la mayor parte de ellos empeñados en conquistar para sí mismos el arte de vivir. Pensamos que las comunidades de amistad deben ser esos ámbitos privilegiados donde puede aprenderse y ejercitarse este arte. Su aprendizaje, como lo anunciaron los filósofos clásicos, debe impactar y transformar la mente y el corazón. Se trata de un arte integral que modela todo el ser.

Me gustaría concluir mostrando brevemente algunos “casos exitosos” de comunidades de amistad.

Akamasoa

De acuerdo con una nota de “Obras Misionales Pontificias”: “Akamasoa comenzó a existir en 1989, cuando el padre Pedro fue llamado por sus superiores en Antananarivo, la capital de Madagascar, para que colaborara en la formación de seminaristas. El padre Opeka, hijo espiritual de San Vicente de Paúl, comprendió entonces que la atención a los pobres nace allí donde viven los pobres, para ‘ayudarlos a ayudarse a sí mismos’. De ahí nació “Akamasoa”, que significa ‘buen

amigo’, una ciudad donde no se vive de la asistencia sino de lo que cada uno en concreto logra hacer. El padre Pedro vio a jóvenes y ancianos viviendo en un vertedero, desenterrando residuos para encontrar comida y sustento. También vio que cerca del vertedero había una cantera de granito y comprendió que cualquier persona que estuviera dispuesta a trabajar podía producir ladrillos, piedras, losas y grava para vender a las empresas de construcción, recibiendo un pequeño salario con el que comprar arroz y alimentar a su familia. Y así, bajo la dirección del padre Pedro, los habitantes del vertedero se unieron, y comenzaron a entrever, a través del trabajo, un rayo de esperanza. Hoy, esta realidad, hecha posible gracias a la ayuda de todos, quiere ser un aviso que garantice que Akamasoa no sea un proyecto aislado, sino un ejemplo a copiar en otras partes del mundo. ‘Akamasoa se basa en la alegría, la fraternidad, el trabajo, la lucha y, lo más importante, en la felicidad de nuestros niños. En Akamasoa hay niños que vivían una vida inhumana en un vertedero y ahora son verdaderos niños’, dice el padre Pedro, quien añade: ‘Nunca dejaré de mencionar la misa dominical, que es una verdadera celebración para todas las personas porque todos participan en ella: todos rezamos, bailamos, cantamos en comunión. Es una expresión de gratitud a Dios por toda la ayuda que ha brindado a este pueblo de buena voluntad. No hay una fórmula mágica para ayudar a los pobres. En cada país, cultura y civilización, siempre habrá siempre gestos diferentes, enfoques diferentes, pero todos deben ser dictados por el amor. Cuando nos mueve el amor, sabemos que hemos elegido el camino correcto’.”

Akamasoa Argentina

Gastón Vigo, el fundador de Akamasoa Argentina, “Conmovido por la historia de Pedro Opeka, fue a Madagascar para aprender a su lado cómo replicar el milagro en nuestro país. Hace años decidió dedicarse de lleno a la lucha contra la extrema pobreza, trabajando a la par de los más humildes. Es Doctor y Magíster en Economía. Licenciado en Administración de empresas y autor de los libros, *San Martín: ¿está hoy la patria en peligro?*; *Jaque al subdesarrollo argentino*; *Fernando*

Mönckeberg: el responsable del milagro chileno". Y en la página de Akamasoa Argentina, leemos: "Somos un Movimiento de Solidaridad de más de 500 voluntarios que trabajan día a día para construir oasis de esperanza en pos de poner de pie a los más débiles de la sociedad con trabajo, educación y disciplina'." De hecho, la comunidad de *Akamasoa Argentina*, siguiendo los lineamientos propios de una comunidad de amistad, esto es, trabajo serio, educación, solidaridad, fraternidad, poco a poco está llevando a cabo un sueño, como son la "Urbanización de 4 hectáreas en Lima, Zárate, Provincia de Buenos Aires, donde se construirá el primer barrio de Akamasoa Argentina: presupuestándose, y la construcción de 69 viviendas en Lima, Zárate, Provincia de Buenos Aires, de 78 m2 aproximadamente.

Tiempo de juego

"Todo comenzó en las faldas de Cazucá, en límites entre Bogotá y Soacha, un alejado sector que nació como invasión, donde los jóvenes - muchos, víctimas del desplazamiento- no contaban con espacios ni actividades para emplear su tiempo libre y caían en el reclutamiento de grupos ilegales, las pandillas y la drogadicción. *Tiempo de Juego* puso a rodar el balón y, con el apoyo de privados, se logró acondicionar en el Parque Tibanica una cancha del deporte más popular en el mundo. 'El fútbol fue la excusa y eso nos llevó a que la comunidad se diera cuenta de todo el talento que tiene', dijo Andrés Wiesner, fundador de *Tiempo de Juego*, en un diálogo reciente con EL TIEMPO. La esencia de la fundación -explica Esteban Reyes, su director- tiene dos rasgos: la metodología, que se llama *Fútbol por la paz*, y el modelo de liderazgos juveniles. *Fútbol por la paz* surgió en Colombia a raíz del asesinato del jugador de la Selección Colombia Andrés Escobar. A partir de ahí, un grupo de personas en Medellín reflexionó sobre cómo hacer del fútbol una estrategia incluyente, de convivencia y paz. No se trata solo de poner dos arcos en un campo abierto, de hacer uniformes y de poner a los niños y jóvenes de la comunidad. El objetivo es hacerlos líderes. 'En las comunidades afectadas por la violencia, estas metodologías han tenido mucho éxito, tanto con víctimas como con

victimarios. Generan tejido comunitario, pautas de convivencia y promocionan liderazgos positivos, todo a través del fútbol’, apuntó Reyes (...y la iniciativa) no solo se ha quedado en el deporte. "En Cazucá tenemos 15 actividades de tiempo libre, que incluyen música, teatro, cine y artes. Y nuestro proyecto más reciente lo inauguramos este año. Se llama *Sala solar* y es un aula virtual en un contenedor, con 20 computadores de última tecnología, que se autoabastece con energía solar mediante paneles”, añadió Reyes”.

Estas comunidades de amigos constituyen el *humus* en el que se va sembrando y germinando la red de solidaridades, participación activa y compromiso responsable que constituye el entramado humano del humanismo cívico. De modo que, sólo es posible la amistad cívica o social - que es la que sostiene y alimenta el entramado relacional de la comunidad política - cuando las relaciones interpersonales que sustentan a estos grupos están marcadas por el diálogo sin mediaciones ideológicas, la justicia, la confianza recíproca y la benevolencia mutua. La comunicación personal que es requisito de la libertad concertada de los ciudadanos necesita, en efecto, de estas comunidades vitales para hacer de ellos el enclave de la vida buena, del arte de vivir, y la libertad política auténtica.

Los ejemplos traídos aquí, y muchos otros, muchos más de los que nos podemos imaginar, enseñan que esta es una vía eficaz y fecunda de superar la crisis de humanismo que vivimos. De hecho, gritan con voz más potente y certera que el pesimismo y la desesperanza, sembrados por doquier, que “La historia no nos arrastra, la hacemos nosotros, los verdaderos protagonistas del cambio social”.

-
1. Ponencia presentada en la octava versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Octubre 2021.

LOS PRINCIPIOS MORALES: UNA VISIÓN CIENTÍFICA (NEUROBIOLOGÍA DE LA SOCIABILIDAD)¹

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 capítulo: 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 una segunda hipótesis de este capítulo. 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. Teniendo presente que este es el último capítulo del libro, no vale la pena repetir los mecanismos neurobiológicos y los procesos mentales que subyacen a muchísimos de las explicaciones aquí expuestas. En caso necesario, se indicará el o los capítulos que los contienen.

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 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. Éstos 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). Sólo 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 capítulo, 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 capítulo 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 *Australopithecus*) 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 constituyentes 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 solo 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 han 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 (Lavados, 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 sólo sonreír) cuando está agrado y complacido. Ésta 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 comienzo sólo 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 sobrevivencia “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-Elbesfedt, 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 solo 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 éste 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 distinciones 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 *inprint*, 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 (ver Capítulo 2: Estructura y funciones del cerebro humano). 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.

1) 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.

2) 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.

3) 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.

4) 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 sinfín 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 sólo 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 transcendental 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.

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 sólo 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 cerebrales 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 sólo 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:

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 sólo de las percepciones (uni e intermodal) , sino también aquella información mucho más compleja 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.

Lenguaje reflexivo. El lenguaje que aparece en esta etapa de la maduración del niño puede asociarse e influir en otras competencias cerebro-mentales 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.

Teoría de la mente. Como se ha dicho, esta aparece alrededor de los 4 años y le permite al niño navegar en los “dificiles 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.

La memoria declarativa autobiográfica (ver Capítulo 7: *Memoria episódica autobiográfica: neuroanatomía funcional*). 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 sólo 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.

. . .

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.

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 (ver Capítulo 11: *Conciencia. Correlatos neurales y sus trastornos*; Capítulo 13: *Funciones ejecutivas y valores*). 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 sólo 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 transgresión 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 sólo 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 sólo 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 Moises), frente a quienes pensaban –o piensan- 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 sólo 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 considera 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 sólo una (la alegría y el placer) sean 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. Aún 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 la prohibición y las virtudes positivas 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 de 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.

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:

- 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.
- 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).

Ellos distinguen dos tipos de altruismo:

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 sólo después los demás.

Cuando se trata de gente desconocida, pero pertenece al propio grupo, operaría el llamado altruismo recíproco, que establece que si 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.

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 sobrevivida de los hijos son más elevadas. 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 estaba 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 sólo 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.

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 (ver Capítulo 8: *Emociones y cerebro: una perspectiva de la neurociencia afectiva*). 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)

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 (Peyrefitte, 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

Capítulo 11

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 1

Características sociales de grupos* neurobiológicamente exitosos.
Operación conjunta y simultánea

Fundamento: confianza	Cohesión, lealtad, pertenencia, identidad
1. Normas Existencia Acatamiento	Orden, organización, instituciones, control
2. Altruismo Genético Recíproco	Cooperación, reciprocidad, intercambios
3. Teoría de la mente Detección de engaños Autocontrol	Comprensión, empatía, comunidad
4. Jerarquías y liderazgos Obediencia a la autoridad Asunción de roles	Eficacia, creatividad, meritocracia
5. Emociones y afectos 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 (Tomasello, 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 publican se sienten 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 1).

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 cerebromentales 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 Neolítico 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 sólo 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 multigrupales (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 sólo 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 consultada

- 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.

Capítulo 11

- Lacoboni 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 origin of human cognition. Cambridge, MA: Harvard University 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 coevolutionary process. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

-
1. Ponencia presentada en la segunda versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Octubre 2015.

DEL CONFLICTO AL DIÁLOGO EN LOS PROCESOS POLÍTICOS¹

Gutenberg Martínez Ocamica

Rector de la Universidad Miguel de Cervantes. Abogado

En este artículo deseo compartir con ustedes veinte consideraciones sobre el conflicto y el diálogo en los procesos políticos.

1. **El conflicto es parte de la vida en sociedad, pero a su vez la vida en sociedad no es puro conflicto.** Este es un tema antiguo, baste recordar las discusiones sobre el materialismo histórico. Además del conflicto y dependiendo de las circunstancias históricas, hay varios otros factores, muy importantes tales como el amor, la solidaridad, la justicia, o circunstancias patrióticas, por citar sólo algunas.

Por eso una afirmación central: **El conflicto es parte de la vida en sociedad, pero no es el único y tampoco necesariamente el más relevante.**

2. Corresponde además situar el conflicto en nuestro tiempo y en una mirada prospectiva a nuestras sociedades, las que podemos caracterizar como sociedades complejas. Entender esta complejidad, explica mucho de lo que hoy sucede y también condiciona, limita o expande el conflicto, más bien los conflictos. **Donde no existe un solo conflicto, sino que varios y además hay tensiones que cruzan transversalmente los distintos conflictos.**

3. Junto al conflicto social y político, existe un individualismo muy arraigado en nuestras sociedades, sus efectos en la vida social son múltiples y no podríamos referirnos a todos ellos en esta presentación, pero sí podemos afirmar, **que los conflictos están cruzados o incluso incorporan ese individualismo en quienes** son partícipes del conflicto. Esto tiene efectos y muchos conflictos propiamente sociales

o políticos que ayer estaban inspirados en una posición común o comunitaria hoy tienen un componente individualista muy fuerte o mayor.

Además, el conflicto en términos de pandemia **también ha mutado** y esto le da otras características. Empíricamente podríamos conversar acerca de conflictos, que no se mantienen en el tiempo o que una vez que se responde a las demandas individuales presentes en el conflicto, este decae o baja en su intensidad. (En Chile demanda por mejor educación, se establece proceso de gratuidad universitaria, el movimiento decae y las Federaciones Estudiantiles inician una crisis de participación).

4. Por otra parte está la demanda de individuación a mi juicio muy legítima, que es distinta al individualismo y que constituye uno de los elementos que sustenta al conflicto (la persona es social, pero también es un ser único e irrepitible). Los derechos de las minorías, el tema de los pueblos originarios y las distintas identidades, por ejemplo.

Individuación que a su vez lleva a la diferencia, a la existencia de distintos grupos de interés, cuyas demandas o aspiraciones requieren ser perfiladas como propias, únicas, **y que a lo menos compiten con otras demandas e incluso generan conflicto.**

5. Entender esta demanda legítima de individuación y su diferencia con el individualismo es muy relevante. Digo legítima pues en mi inspiración humanista cristiana, la vida en sociedad gira con dos conceptos básicos: la dignidad de la persona humana y el bien común.

La persona humana y la lucha por su realización, requiere de la vida en sociedad y de los procesos políticos. Lo que implica satisfacer sus necesidades materiales y sus necesidades espirituales, del alma y/o de la inteligencia. Parte de esas necesidades son propiamente personales, como un ser único e irrepitible. Y estas son indispensables, más bien fundantes de la vida en sociedad.

6. **Esta individuación, se mediatiza o más bien se debiera mediatizar por el bien común.** Ese que es el bien de todos y cada uno

y por la denominada alteridad, la necesidad del otro, de la relación con el otro. Pero, como decíamos el individualismo está reinando, sin perjuicio y en paralelo a las demandas o a las aspiraciones. **En una inspiración humanista cristiana el concepto de bien común es preciso**, y como señalamos, pero creo que, si hubiese una consulta en profundidad, el concepto de bien común, errado pero compartido es muy simple: es la suma de los bienes de cada uno. Y esto explica muchas cosas.

7. La complejidad de las sociedades y la diversidad estructurada en la sociedad, baste con recordar las denominadas “tribus” que sustituyen o morigeran el antiguo concepto de “clases”, a su vez complejizan el conflicto, que **ya no es un conflicto, sino que varios o muchos conflictos**. Esto condiciona o complica el diálogo, pues éste no es entre dos partes, son muchas partes y a veces con intereses contrapuestos (industriales, ambientalistas, trabajadores, gobiernos locales, gobiernos regionales v/s gobiernos nacionales).

8. Agreguemos otra característica de este tiempo, el denominado **presentismo**, como otro factor que complejiza la dinámica en sociedad. Como **nunca la historia y el futuro** tienen una presencia y una valoración más disminuida en las demandas. Estas están marcadas en el presente, con lo cual el conflicto es más exigente. La inmediatez, donde el aprendizaje de la experiencia histórica se minusvalora, la preocupación por las siguientes consideraciones o el efecto en el tiempo también disminuye. El aquí y ahora caracteriza a los conflictos de este tiempo. **La prospectiva no aparece en muchos de los actores actuales.**

9. El avance tecnológico, agrega otro elemento a la problemática. No vamos a hablar de las redes sociales, de las noticias falsas, de su manipulación y efectos, tampoco de la importancia de la imagen y las comunicaciones. Pero si es evidente, que **éstas, en la dimensión actual, exacerban el conflicto** y la demanda de intereses, sin incorporar las más de las veces el bien común. Algunos teóricos han caracterizado la tendencia mayoritaria de los medios de noticiar el o los

conflictos, en desmedro de las otras noticias. **Un tema a tener presente es el rol de los medios.**

10. Todo esto tensiona y condiciona los procesos políticos. Más aún cuando nuestras democracias están interpeladas, sus instituciones cuestionadas y sus actores minusvalorados por la ciudadanía.

Así el conflicto, entendido como la suma de muchos conflictos, más las incapacidades de la política y sus actores, **no son capaces de encauzar debidamente esos conflictos** y difícilmente son capaces de articular esas demandas, a veces contradictorias entre sí. Zygmunt Bauman hizo un aporte muy importante, lo que él denominó **sociedades líquidas**, en nuestra aplicación, sociedades que no consolidan la solución de un conflicto, todo es líquido, en cuanto no se solidifica un determinado tiempo, un status o una realidad. Por tanto, **el o los conflictos son líquidos, se podría decir continuados y en algunos casos casi permanentes.**

11. A esto agreguemos una dimensión cultural, paralela y también consecuencia de lo antes descrito. **La intolerancia se posiciona en nuestras sociedades. El sectarismo dogmático. La violencia verbal e incluso física. Los extremismos en las puntas**, que siempre pueden haber existido, pero que hoy cuentan con una **fuerte capacidad de centrifugar** los procesos políticos y sociales.

Las pretendidas verdades absolutas de las antiguas ideologías totalitarias se sitúan en lo personal y en su grupo de interés o de opinión. **Existe una verdad total y el adversario pasa a la condición de enemigo, que debe ser eliminado o excluido del proceso. Existe un autoritarismo que recorre** el mundo, parafraseando un decir de siglos pasados.

12. El desafío es fuerte. Pues bien, lo ha dicho el Papa, el conflicto no es todo, y no puede ser permanente. Quiero relevar la formulación que hace el Papa Francisco con la *Cultura del Encuentro* donde, a propósito de las tensiones y conflictos que se viven hoy en nuestro mundo, nos propone cuatro principios de acción: la unidad es superior al conflicto;

la realidad es superior a la idea; la globalización supera lo global y la parcialidad aislada y el todo es superior a la parte, que a mi juicio reivindica el bien común. Todos principios ligados a nuestra temática. Fratelli Tutti y la Cultura del Encuentro son aportes importantes para nuestra preocupación.

Así la Unidad es superior al conflicto. Como señalamos al comienzo de este artículo, siendo el conflicto parte de la vida social, no se puede quedar aprisionado en este, sino que debe ser transformado en un eslabón y parte de un proceso de superación que culmina o debiera culminar en la Unidad.

El conflicto debe ser encauzado, idealmente solucionado, ésa es la tarea, no quedarse en este mismo, pues se debe avanzar como sociedad.

13. Junto a todo esto está **la demanda socio-económica**. En varios países se avanzó en pobreza, hasta antes de la Pandemia, pero se constatan niveles de desigualdad, que son más percibidos o evidentes que antes. La pobreza y la necesidad **de incluir la equidad** como una necesidad es parte de la dinámica en nuestras sociedades. A esto se agrega, el consumo o la aspiración de mayor consumo y el conocimiento de las diferencias, que irrumpen con más fuerza en la lógica demanda de equidad. Para otra reflexión queda pendiente el diálogo y las diferencias de los conceptos de equidad e igualdad.

14. **La política supone la noción de procesos**, desde hace algún tiempo, es una cosa cierta afirmar que no son tiempos de revoluciones, definidas como un cambio estructural radical, drástico y masivo. Así la democracia, implica entender la noción de proceso, esto es los cambios necesarios, que se realizan mediante el cumplimiento de etapas, etapas sucesivas, que descansan y se suceden unas a otras. Hay que constatar que, en varias realidades, esta característica del proceso, en el hecho es cuestionada, sea **por concepciones retro, retro conservadoras o retro progresistas, o formulaciones autoritarias, o populismos en distintas direcciones**. Esto explica parte de las dificultades que experimenta la superación de los conflictos sociales o políticos.

15. El proceso político requiere **un consenso anterior o fundante**. Esto es la decidida **valoración de la democracia** sin apellidos. Aquí no hay espacios para ambigüedades o para las democracias con apellidos. Democracia es el gobierno de las mayorías, respetando los derechos de las minorías. Esta tiene un método fundante de resolución de las diferencias, pero a su vez supone el “principio de la cooperación”. Democracia es entender que en política no existe una verdad absoluta. Que la competencia busca determinar un aporte mayor de una línea de pensamiento, pero sin negarle a las otras su posibilidad de aportar. Que lo que se construye implica a todos y debe reconocer a todos. Y lo pertinente para nuestra convocatoria, la existencia del diálogo y la deliberación. Pasar del conflicto al diálogo requiere de este consenso esencial. Y por eso la democracia es una condición del diálogo.

16. **El diálogo requiere el consenso en la democracia**. A su vez, requiere de actores democráticos en su concepción y accionar. Esto es de fondo y de forma. **Liderazgos con una voluntad, estética y estilo democrático. (El Pacto de la Moncloa en España, la Transición pacífica y democrática en Chile, El liderazgo de Mandela con sus orientaciones y acuerdos en Sudáfrica).**

Además, se requiere de una institucionalidad política que cuente con **estructuras y mecanismos que institucionalicen el diálogo**, la deliberación, la debida representación y la participación más amplia posible. Este es un tema que es parte de la crisis de nuestras democracias. **La complejidad de las sociedades no es acogida todavía en la institucionalidad** de muchas de nuestras democracias. Favorecer el diálogo es analizar este tema y hacer las propuestas de cambio. Por ejemplo, hasta donde el presidencialismo tan clásico en toda América y con contrapesos menores en América Latina, es un régimen político capaz de encauzar conflictos.

Se requieren espacios y **estructuras que faciliten el diálogo y la articulación de demandas y donde se tenga presente el bien común**. Espacios, estructuras y actores que favorezcan el diálogo, que lo

valoren, que lo defiendan y que lo practiquen. Con actores capaces de escuchar y abiertos a ser convencidos.

Existen otras propuestas que sería largo de analizar, pero lo central, **la democracia nunca es perfecta y siempre debe buscar su permanente perfeccionamiento, y en esa línea debe revisar su institucionalidad al efecto de los conflictos y su superación.**

17. **El rechazo a toda violencia y el irrestricto respeto a los derechos humanos** es otra condición de la democracia y del diálogo que propugnamos.

18. **La mediación** se ha ido incluyendo en los procesos judiciales, eso implicó una forma de entender el rol de la justicia. **La sociedad debe valorar la mediación, de algún modo el Jefe de Estado** que no es Jefe de Gobierno, puede cumplir esa función. Pero existen otros actores, ya hace algún tiempo **Jürgen Habermas reconoció el rol social de la religión. Las Iglesias y la Iglesia muchas veces han cumplido esa tarea.** Aquí hay un accionar necesario, que implica **una suerte de deber ser y por qué no de derecho para las Iglesias, pero también un deber para con la sociedad.**

19. En los procesos políticos, la polarización, los juicios absolutos, **la denominada “cancelación”**, donde el adversario pasa a ser un enemigo al que se busca excluir a toda costa del proceso, comienza a cundir en nuestras realidades. **Se usa la emoción** como un elemento para cautivar la adhesión y para exacerbar las actitudes antes dichas.

Es indispensable racionalizar el debate. Objetivar las situaciones. Releva la evidencia de los datos. No sólo pura emocionalidad. En conflictos nacionales importantes han jugado un rol **las Comisiones de Verdad y Reconciliación. Chile, Colombia, Sudáfrica son buenos ejemplos de aquello.** Estas favorecieron la reconciliación y fueron soportes de acuerdos de paz, de transición y de reconstrucción de la democracia.

El diálogo tiene hoy muchos obstáculos y adversarios. El populismo. El autoritarismo. El simplismo. El individualismo en la búsqueda del

poder. El tiempo que se gasta en diseñar campañas, no va acompañado del tiempo de los programas y del quehacer programático.

El diálogo implica la existencia de líderes con capacidad y vocación de conducir, de partidos políticos que respondan a estos tiempos, que sean más movimientos, que estructuras burocráticas.

20. Hay un tema cultural. Hay un desafío de índole mayor. Encauzar los conflictos requiere de un cambio cultural, donde quienes creemos en la democracia, en la dignidad humana y el bien común, trabajemos por el avance y los cambios que sin duda nuestras sociedades requieren, practicando los principios inherentes a una democracia. **Con más y mejor democracia y siempre con fraternidad, diálogo y reconciliación.**

-
1. Conferencia en Universidad Católica de Puerto Rico. Versión complementada.

VISIÓN HUMANISTA DE LAS RELACIONES LABORALES POST-PANDEMIA¹

Pablo Mieres Gómez

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República de Uruguay. Abogado. Ministro del Trabajo de Uruguay

Estamos viviendo tiempos convulsos y complejos, en los que lamentablemente, muchos de los líderes mundiales, salvo excepciones muy honrosas, expresan discursos irracionales que no priorizan ni valoran los ideales democráticos.

Por eso es tan importante hoy más que nunca, levantar la bandera de los principios democráticos, del pluralismo y la tolerancia. Es en ese contexto que el mundo está viviendo, además, una circunstancia de carácter absolutamente excepcional con repercusiones y consecuencias que aún hoy es muy difícil estimar y, menos aún, medir. Seguramente pasará mucho tiempo una vez que la pandemia haya sido superada, para poder aquilatar de manera plausible el enorme impacto que, en las diferentes dimensiones de nuestra vida, habrá dejado el paso del coronavirus por el mundo.

Lo que nadie puede dudar es que habrá un mundo diferente después de la pandemia. Nadie puede dudar, además, de que uno de los aspectos de la vida humana que ha recibido una de las mayores afectaciones es el mundo del trabajo.

En efecto, la OIT ha señalado en su informe que la pérdida de horas de trabajo en el segundo trimestre de 2020 equivale a 495 millones de puestos de trabajo de tiempo completo, y se estima que en el tercer trimestre del 2020 se habrán perdido horas de trabajo equivalentes a 345 millones de empleos de tiempo completo. Esto significa una afectación de una enorme cantidad de trabajadores y familias a lo largo

y ancho del mundo que cuesta imaginar por su magnitud. El impacto, como ocurre siempre en tiempos de crisis de empleo, ha sido mayor aún en las poblaciones más vulnerables. Las mujeres, los jóvenes, los trabajadores informales y los inmigrantes son los más impactados por el aumento del desempleo y la pérdida de horas de trabajo.

Según el banco mundial el PIB mundial habrá decrecido al finalizar el 2020 en un entorno del 4% (10 veces más que durante la crisis de Lehman Brothers en 2008). América Latina, también de acuerdo con las estimaciones del Banco Mundial, de octubre del 2020 tendrá una caída de 8.1%. Por si fuera poco, la CEPAL estima un aumento de 7% de la pobreza en América Latina.

Una magnitud realmente impresionante e impactante por su contundencia en la afectación de nuestros ciudadanos de los diferentes países de la región y por las consecuencias que inevitablemente habrán de generar en las condiciones de vida de muchísimos Latinoamericanos durante varios años.

En síntesis, un escenario de una enorme gravedad que obliga a nuestros países a desarrollar un enorme esfuerzo para paliar los pavorosos impactos sociales, laborales y económicos que afectan a nuestros países, y particularmente a los más débiles.

Desde una perspectiva humanista, tenemos un deber insoslayable que implica impulsar la presencia de un estado con espíritu solidario que debe asumir un rol conductor en el proceso de enfrentar la crisis sanitaria, así como en la definición de instrumentos para paliar los consecuentes efectos sociales, laborales y económicos.

Nuestra concepción nos impone, más que nunca, adoptar un accionar proactivo en el sostenimiento de los más débiles y en la toma de decisiones para reactivar la economía y el empleo con la mayor celeridad posible.

Desde nuestro punto de vista y poniendo el foco en la situación del trabajo, nos parece que las respuestas pueden articularse en torno a

cinco grandes pilares, que están relacionados con las distintas etapas de desarrollo de la pandemia:

1. Medidas inmediatas de sostenimiento y amortiguación para reducir la pérdida de puestos de trabajo.
2. Medidas para acompañar el proceso de reactivación productiva y económica.
3. Impulsar la coordinación de ámbitos de diálogo tripartito para dar respuestas ante la crisis laboral.
4. Capacidad de construir un pronóstico acertado sobre la reestructura y el cambio del mercado de trabajo y formular y ofrecer una propuesta de capacitación y recalcificación laboral alineada con esas tendencias.
5. Desarrollar un nuevo marco de las relaciones laborales sustentado en la dinámica de la cooperación.

1. Medidas de sostenimiento y amortiguación para reducir la pérdida de puestos de trabajo

Este fue el primer esfuerzo que en los diferentes países de la región realizaron, buscando sostener a los trabajadores y evitar en la mayor medida posible la pérdida de puestos de trabajo. Aquí se me permitirá que me centre en lo que llevamos a cabo en mi país, puesto que no me siento capaz de sintetizar las respuestas del conjunto de la Región. Aunque resulta claro que en cada país de la Región esta línea estratégica fue seguida con fórmulas y soluciones específicas. Por lo tanto, con respecto a lo acontecido en Uruguay podemos señalar:

Medidas específicas para los trabajadores formales privados dependientes

La principal medida adoptada fue el despliegue de nuestra cobertura preexistente de seguro de paro. Esta cobertura cubre al 50% de la PEA

del Uruguay y representa el pago del 50% de sus ingresos durante 4 meses.

A partir de este punto de partida se implementaron nuevas formas para ampliar el acceso al seguro de paro, como el seguro de paro parcial que permite que los trabajadores queden amparados por la mitad del horario o por un número de días al mes.

También se flexibilizaron las condiciones para acceder al seguro de paro, permitiendo que se alcanzara a un mayor número de trabajadores. Conviene a este respecto señalar que la cobertura por el riesgo de cese de actividades en América Latina abarca apenas al 17% de los trabajadores de la región. Y la situación es mucho más preocupante si se excluyen a los dos países que tienen más desarrollada esta cobertura, que son justamente, Chile y Uruguay. Sin contar a estos dos países, la cobertura por el riesgo de desempleo en América latina apenas alcanza al 6% de los trabajadores

En segundo lugar, en nuestro país se aprobaron protocolos de trabajo en forma tripartita para adecuar las formas de trabajo garantizando la seguridad y la salud en los diferentes sectores de actividad. También se promovieron los acuerdos para adelantar las licencias. Y se promovió el teletrabajo o trabajo a distancia para evitar los mayores riesgos de contagio.

Con respecto a los trabajadores públicos, estos no vieron afectados sus puestos de trabajo ni sus niveles de ingresos. De todas maneras, se tomaron medidas de protección de la salud, como la reducción sustancial de la actividad presencial en oficinas, los cambios en la modalidad de atención al público, priorizando la atención por vía remota y el establecimiento de protocolos sanitarios específicos.

Por otro lado, se establecieron medidas específicas para los trabajadores mayores de 65 años y cuarentenados. Tanto a los mayores de 65 años como a los trabajadores que deben guardar cuarentena por el riesgo de estar contagiados se les cubre mediante el subsidio por enfermedad que les cubre el 70% de los ingresos.

También se tomaron medidas específicas para los trabajadores autónomos o empresas unipersonales consistentes en exoneraciones de aportes o subsidios temporales. Con respecto a los trabajadores informales que son alrededor del 25% en nuestro país, se duplicaron los montos de apoyo a los hogares con subsidio social preexistente y esta duplicación se ha ido prorrogando.

Y finalmente, se dispusieron ayudas alimentarias para todos aquellos que no están registrados en ninguna otra categoría que les permita acceder a subsidios o ingresos de ningún tipo.

2. Medidas para acompañar el proceso de reactivación productiva y económica

Los segundos conjuntos de respuestas tienen que ver con el acompañamiento desde el estado al proceso de reactivación productiva, laboral y económica. En este sentido, nuevamente han existido medidas muy diversas y variadas desplegadas en los diferentes países de la región. Y el denominador común es que el estado ha debido asumir decisiones para que la reactivación sea lo más potente y veloz posible. Nuevamente, nuestra referencia está centrada en lo actuado en Uruguay.

Nuestra decisión inicial fue descartar la cuarentena obligatoria y apostar a la libertad responsable, reduciendo al mínimo toda la actividad laboral y económica. A partir de ese *parate* casi completo, pero sin apagar los motores de la economía, se fueron dando los sucesivos pasos de reactivación.

En primer lugar, se aprobaron sucesivamente los diferentes protocolos sanitarios para cada sector de actividad: la construcción, el comercio, la educación, los lugares de comidas, etc. A su vez, se asumió que el proceso de reactivación laboral sería lento y paulatino, por lo que se dispuso un paquete de tres escalones para responder a diferentes situaciones. Se otorgó un incentivo económico por tres meses para los empleadores por cada trabajador que se

reincorporaron del seguro de paro y para aquellos que contraten nuevos trabajadores.

A su vez, se resolvió extender el seguro de paro parcial para que, en los casos en que la reincorporación completa no fuera posible, se promoviera la reincorporación parcial de trabajadores que pudieran pasar del seguro de paro total a media jornada.

Y el tercer escalón estuvo dirigido a sostener a aquellos trabajadores que todavía no pudieran ser reintegrados por sus empleadores. En ese sentido se adoptó el criterio de prorrogar los seguros de paro, evitando un aumento relevante de despidos.

El criterio adoptado fue autorizar todas las solicitudes de prórrogas que fueran presentadas. En el proceso de reincorporación se produjo una sustancial reducción del número de trabajadores en el seguro de paro que pasaron de casi 200 mil en abril y mayo a 85 mil en octubre.

A su vez, ante la aproximación de la temporada turística y ante la imposibilidad real de abrir las fronteras, se han adoptado una serie de medidas especiales de sostén para el sector turístico.

Todo este proceso estuvo acompañado de la implementación de diversas líneas de créditos blandos para todo tipo de empresas con el objetivo de evitar el cierre y apoyar su reactivación.

3. Impulsar la coordinación de ámbitos de diálogo tripartito para dar respuestas ante la crisis laboral

Otra línea de trabajo para la reconstrucción del empleo y acompañar la reactivación con la mayor velocidad y energía posible fue la puesta en marcha de ámbitos de diálogo. La existencia del diálogo tripartito fue un antecedente cultural que también contribuyó al control de la pandemia.

En nuestro país el diálogo tripartito ha sido un componente presente desde el comienzo de la pandemia, para resolver los diferentes protocolos de funcionamiento laboral en la emergencia sanitaria. La

misma dinámica ocurrió en el proceso de reactivación de la actividad laboral, mediante la firma de los protocolos de reactivación en base al diálogo tripartito.

Y también se instaló un grupo de trabajo para impulsar medidas de común acuerdo a efectos de atender la crisis del empleo. En ese sentido, se ha focalizado el trabajo en aquellas ramas de actividad más afectadas para proponer medidas más específicas. O sea que, en el marco de la crisis sanitaria, las relaciones laborales construidas desde larga data sobre la base de los acuerdos tripartitos estuvieron muy presentes y aportaron elementos muy valiosos de coparticipación, ayudando a la toma de decisiones del gobierno en tal dirección.

4. Capacidad de construir un pronóstico acertado sobre la reestructura y el cambio del mercado de trabajo y formular y ofrecer una propuesta de capacitación y recalificación laboral alineada con esas tendencias

Quizás este sea el mayor y más importante desafío que tenemos los países de la región para la recuperación post covid. La capacidad de anticipar la reestructuración del mercado de trabajo. Porque toda crisis trae aparejada una aceleración de la transformación del mercado de trabajo. Porque en cada proceso de crisis de la economía internacional, la recuperación del empleo es cada vez más lenta con respecto a la recuperación de la actividad productiva y económica. En efecto, en cada proceso de crisis la recuperación del empleo, en todas partes del mundo, se vuelve cada vez más lenta.

Creo que cada salto tecnológico del trabajo no implica la caída de los empleos, sino que trae consigo una radical transformación de los roles laborales (así ha ocurrido en el pasado cada vez que se profetizó el fin del trabajo). Pero lo cierto es que, en ese proceso de cambio, la transformación del mercado de empleo deja mucha gente por el camino. Mucha gente que posee habilidades y competencias que dejan

de ser requeridas y carece de aquellas capacidades que son entonces demandadas en el nuevo contexto.

Desarrollar un gran esfuerzo prospectivo sobre las tendencias del mercado de empleo que permita afinar el diseño de una estrategia de capacitación laboral para mejorar sustancialmente la inserción laboral de los trabajadores sin empleo o en situación de precariedad es una prioridad absoluta e inmediata para nuestra región.

Es indispensable tener información valiosa sobre cuáles son los roles laborales efectivamente requeridos, para no realizar una lógica de capacitar en cantidad sin tener mediciones concretas de la eficiencia de tal esfuerzo. En tal sentido, además, el vínculo potente entre educación y trabajo es un insumo indispensable para que las iniciativas legislativas y de capacitación para la reinserción laboral tengan el mayor impacto posible.

El propio sistema educativo debe ser capaz de ofrecer un vínculo ajustado entre los contenidos que ofrece y las oportunidades efectivas del mercado laboral y de las tendencias del desarrollo productivo. Hoy ya están identificadas ciertas tendencias de escala planetaria que deben incorporarse como orientaciones generales para la capacitación de los trabajadores.

Por un lado, la creciente preponderancia de los puestos de trabajo con mayor valor intelectual agregado es una tendencia muy evidente. Por otro lado, la relevancia de adquirir habilidades transversales, especialmente aquellas que refieren al mundo digital y a las vinculadas a las actitudes de trabajo en equipo y capacidad de articulación y adaptación a los cambios.

Estas son tendencias irreversibles que deben tomarse en consideración cuando se definen las políticas de reciclaje laboral si queremos que los trabajadores que quedan por el camino puedan reincorporarse en los nuevos tiempos y con las nuevas características del mercado de trabajo.

5. Desarrollar un nuevo marco de las relaciones laborales sustentado en la dinámica de la cooperación

Finalmente, y no menos importante. La reactivación post covid debería ser una oportunidad para llevar adelante un esfuerzo de construcción de un nuevo paradigma que enmarque las relaciones laborales en nuestras sociedades. Se trata, quizás, del mayor desafío porque implica una transformación ideológica y cultural.

La necesidad de construir un nuevo marco de las relaciones laborales sustentado en la dinámica de cooperación. Las relaciones laborales en el siglo xxi, para ser más exitosas y beneficiosas para trabajadores y empresarios, requieren que se produzca un cambio cultural en las concepciones de ambas partes.

Tanto de parte de los representantes de los trabajadores como de los empresarios. Sin dejar de reconocer que las relaciones laborales suponen la existencia de intereses diferentes y, muchas veces, contrapuestos. Y sin dejar de lado la constatación de que estos vínculos son, por definición, asimétricos, en tanto la relación entre capital y trabajo tiene como base estructural un diferencial de poderío económico en un sentido. Sin embargo, también es totalmente cierto que la prosperidad y crecimiento del trabajador depende directamente de que la empresa mejore, crezca y se desarrolle. Y el éxito y beneficio del emprendedor también está directamente asociado con el buen desempeño de los trabajadores. Es decir que existe un amplio campo de convergencia de intereses que se expresa en la lógica de un paradigma fundado en la consigna real de “ganar ganar”.

La relación laboral permite construir un espacio suficientemente amplio para la convergencia e integración de intereses. Frente a esta constatación se levantan concepciones ideológicas muy arraigadas, en los dos campos, que impiden la construcción más abarcante de este tipo de aproximación a las relaciones laborales. De un lado, desde la perspectiva de los trabajadores en muchos casos se construye como marco de interpretación, la ideología de la lucha de clases.

Desde este punto de vista, las relaciones laborales se conciben como una lucha por avanzar en las conquistas laborales sobre la base de un juego de “suma cero”. Todo avance implica un triunfo sobre el otro y una conquista que se debe defender, propiciando nuevos avances inmediatos.

Si se registran los discursos dominantes se podrá apreciar que es fuertemente dominante en el movimiento sindical de nuestros países, el lenguaje que desarrolla la idea de “conquistas”. En el sentido de que cada beneficio que se obtiene es resultado de “ganarle al otro” o “arrancarle un logro” que se lee como un avance continuo en términos de quitarle poder o espacio al antagonista. El discurso está construido en términos de lucha, de confrontación, de “todo o nada”.

A su vez, desde la perspectiva de los empresarios, en ciertos casos se observa también una interpretación en la que predomina la mirada de que el trabajador es una amenaza, un riesgo o alguien que puede afectar el interés propio.

En tal sentido, también surge la idea de que es un costo de la ecuación empresarial y no se desarrolla la idea de que es un socio que, si acepta postergar mejoras cuando las cosas van mal, también debe ser quien debe recibir los beneficios cuando las circunstancias mejoran. Las dinámicas de las relaciones laborales regidas por estas cosmovisiones no llevan a otra cosa que a un escenario de perpetua conflictividad, en algunos momentos latente, pero construida siempre sobre un telón de fondo de inevitable confrontación.

En este sentido, cambiar estas concepciones ideológicas es muy arduo, pero al mismo tiempo es imprescindible para construir relaciones laborales maduras, modernas y exitosas. La construcción de un paradigma alternativo que se construye sobre la base de que las relaciones laborales maduras producen beneficios recíprocos, en la medida de que trabajadores y empleadores están en el mismo barco, es absolutamente esencial para el desarrollo de una sociedad.

Capítulo 13

Es imprescindible incorporar la idea de que el puesto de trabajo requiere del ejercicio de una función emprendedora que asume riesgos propios para poder desarrollarse. Y que un emprendimiento requiere de inversión y riesgo. sin estos componentes no hay empleo.

A su vez, la inversión y el riesgo sin el aporte del trabajo y de los trabajadores se hace inviable e imposible de sostener en el tiempo. Puede ser que, luego de este enorme impacto generado sobre la producción y el empleo, luego de sufrir las consecuencias directas de la afectación de tantos puestos de trabajo por un factor externo no atribuible a la voluntad de empleadores y de trabajadores, se pueda aprovechar la coyuntura para impulsar esta nueva lógica de relacionamiento en el plano laboral.

Desde nuestra perspectiva humanista, nuestra concepción de las relaciones laborales se orienta claramente en esta dirección. Para bien de todos nuestros conciudadanos y de nuestros países

-
1. Ponencia presentada en la séptima versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2020.

EN DIÁLOGO SOBRE FRATELLI TUTTI. LA FRATERNIDAD Y LA AMISTAD SOCIAL¹

Cardenal Carlos Osoro Sierra

Cardenal Arzobispo Emérito de Madrid

Muchas gracias por permitirme hacer verdad lo que he señalado en mi última Carta Pastoral en Madrid, que la he titulado, utilizando aquellas palabras de Jesús a Zaqueo, que, subido en un árbol, el Señor se quedó mirándolo, lo llamó y le dijo, “*Quiero entrar en tu casa*”. Yo agradezco, porque me abris vuestra casa, vuestra vida, para poder estar con vosotros. Y, lo hago con mucho gusto, porque siempre me he sentido muy unido a todos los países de América Latina, en los que pongo todo mi corazón y en la medida que puedo estoy con ustedes.

Mi reflexión va a ir en torno a lo que a mí me parece es fundamental y que ya el Papa Francisco, cuando nos está llamando a un pacto global sobre la educación, resalta con fuerza. De alguna manera la Encíclica que el Santo Padre nos ha regalado (*Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*), cuando la leí por primera vez, sentí que yo mismo había lanzado este grito a los que tenía a mi lado. El Papa plantea aquí un sistema educativo absolutamente nuevo, porque ese deseo mundial de hermandad que existe en esta época que nos toca vivir, ese deseo de reconocer la dignidad de cada persona que nace y que está en todos nosotros, es un deseo de la humanidad.

Como dice el Papa “qué importante es soñar juntos”. Soñar como única humanidad, como caminantes de la misma carne humana, como dice el Papa, como hijos de esta tierra que nos cobija a todos, a cada uno con la riqueza de su fe y con la riqueza de los dones y convicciones fundamentales que él nos ha dado, pero todos como hermanos.

En este sentido me parece que la Encíclica plantea algo que es fundamental, ¿educamos para cerrarnos en este mundo, cada uno en el mundo concreto que tenemos o educarnos para abrirnos al mundo? Porque es verdad que, cuando vemos donde estamos pisando, estamos viendo que abrirse al mundo es una expresión muy utilizada en la economía y finanzas y se refiere quizás, a la apertura de intereses extranjeros, o la libertad de poderes económicos para invertir sin trabas, sin complicaciones en todos los países.

Pero debemos lanzarnos a entender mucho más y mejor lo que significa para nosotros abrirse al mundo. El bien, como también el amor, la justicia y la solidaridad, no se alcanzan de una vez para siempre, han de ser conquistados por nosotros cada día, en todos los momentos de nuestra vida.

No es posible conformarse con lo que ya se ha conseguido e instalarnos en el pasado, porque, además, hay que tener en cuenta las situaciones que vivimos los seres humanos. Por eso, es especialmente importante esta cultura, que a veces divide a las personas, divide a las naciones, en una sociedad cada día más globalizada, en que nos hacemos más cercanos los unos a los otros, en que nos damos cuenta de que no estamos solos, y que tampoco pueden prevalecer los intereses individuales, y que no podemos debilitar esta dimensión comunitaria de la existencia, que cada día es más percibida por todos nosotros.

Es necesario que hagamos de este mundo un espacio más abierto, este mundo que necesita de las jóvenes relaciones. Tienen ellos que hacerse y rehacerse, junto con sus pueblos, en la riqueza espiritual y humana que nos hace descubrir que el otro es nuestro hermano.

Cuidar este mundo, cuidar esta humanidad, cuidar lo que nos rodea, supone que necesitamos todos constituirnos en un “nosotros que habita la casa común”. Ese cuidado, interesa en todos los aspectos de la vida. Esa cultura que estamos gestando, que a veces está vacía, que es inmediatista, que no tiene un proyecto común, es necesario que hagamos otra cultura diferente.

Capítulo 14

El descarte mundial en que a veces vivimos los seres humanos, ese no descubrir los derechos humanos que son universales y que tenemos que ayudarnos a vivir los unos a los otros, estas pandemias que está sufriendo toda la humanidad del Covid 19, nos hace descubrir que la gran pandemia de la humanidad es no abrírnos a todas las situaciones. Hay que recordar, como dice el Papa, que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarnos juntos.

Por eso, incluso, esta pandemia que hemos vivido y que asola a toda la humanidad, nos está haciendo ver, cómo la tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto falsas seguridades en las que habíamos construido quizás toda nuestra vida, nuestras agendas, nuestras visiones, nuestros proyectos, nuestras prioridades. Con la tempestad se ha caído lo que el Papa llama “el maquillaje” con el que nos disfrazábamos. Es necesario, entonces, dejar de aparentar, poner al descubierto nuestra vida, no evadirnos de esa pertenencia que tenemos de hermanos, los unos a los otros.

Por eso es importante que no olvidemos las lecciones de la historia. Y es importante que descubramos, precisamente, donde está esa dignidad del ser humano.

Las ideologías han perdido a veces el pudor y lo que hasta hace pocos años no podía ser dicho por alguien sin el riesgo de perder el respeto de todo el mundo, hoy puede ser expresado con toda crudeza aun permaneciendo impune. Por eso no cabe ignorar el mundo en el que estamos, no cabe ignorar el funcionamiento que tenemos entre nosotros, no cabe ignorar los fanatismos que aparecen en nuestro mundo y que a veces llevan a destruir los unos a los otros y que llevan a protagonismos de todo tipo.

Incluso muchas veces la fe también lleva ese protagonismo de la división y que se da dentro de nosotros, los cristianos. Por eso, el sentarse a escuchar a otro, característico gesto de un encuentro humano, es un paradigma de actitud receptiva, que supera el narcisismo y recibe al otro y le presta atención y lo acoge en su propio

círculo. En el mundo de hoy, que en su mayoría a veces es sordo, esto no se hace.

No hay que perder, como nos dice el Papa, la capacidad de escucha. En *Fratelli Tutti*, el Papa nos propone a San Francisco de Asís, que escucha la voz de Dios, que escuchó la voz del pobre, del enfermo, de la naturaleza, la voz de los que más lo necesitan, y todo adoptado de acuerdo a un estilo de vida. San Francisco de Asís decía que las semillas crezcan en todos los corazones, la semilla de la fraternidad. En ese sentido, a mí me parece que estamos en un momento de la humanidad en que podemos buscar juntos la verdad en el diálogo, en la convicción reposada, en la discusión no apasionada, sino en esa discusión de quien tiene puntos de vista diferentes, pero que acoge también la verdad de los otros. Ese es un camino que es perseverante, que a veces hay que hacerlo en el silencio, en la paciencia, pero que, a la larga, es la mejor sabiduría para todos los pueblos y para todos los seres humanos.

Hagamos una cultura abierta

En un artículo que escribí hace algún tiempo, refiriéndome a nuestro país (España), que ha aprobado en primera instancia un proyecto de ley nueva en educación, decía lo siguiente: “no apaguemos la luz de la libertad del pueblo”. Este proyecto de ley me preguntaba ¿integra los nuevos y viejos valores que son el alma de la conciencia española, que recoge nuestra Constitución y que han de convertirse siempre en fermento de fraternidad y de convivencia?, ¿o provoca todo lo contrario?

Y añadí otra pregunta: ¿Qué valores, qué actitudes, son los necesarios para que un texto legal, que necesariamente ha de buscar la justicia y en este caso el promover la verdad del ser humano, sea a la vez, de reconciliación y dinamizadora de la voluntad de buscar siempre la concordia? ¿Qué valores, qué actitudes son necesarias para buscar la concordia para buscar la reconciliación y el dinamismo de quienes con voluntad, buscan siempre el construir la fraternidad?

Capítulo 14

En ese sentido yo decía: “No apaguemos la luz de la libertad que necesita un pueblo para construirse”.

Yo les digo, para educar, busquemos una luz en medio de lo que estamos viviendo. El Papa, en *Fratelli tutti*, nos habla de un nuevo camino, uno diferente, el intento de buscar una luz. Y antes de buscar nuevas estrategias, el Papa dice que quiere dedicar un capítulo a una parábola dicha por Jesucristo hace 2000 años. Se refiere a la parábola del buen samaritano, en el capítulo segundo de su Encíclica.

Me detendré en una carta pastoral que escribí, donde hago una reflexión sobre el ciego Bartimeo. Aquel hombre, que está al borde del camino, está gritando y pidiendo auxilio. Pasa mucha gente y también pasa Jesús con sus discípulos, que intentan que el Maestro siga adelante, pero Jesús se vuelve y vuelve su mirada hacia el ciego Bartimeo para decirle, “¿qué quieres que Haga por ti?”. El ciego Bartimeo, le dice: “Raví, que recobre la vista”. Hay que entender esto de manera muy amplia, se trata, en general, de un ciego que pide una visión nueva. En definitiva, es lo mismo que el Papa, en *Fratelli Tutti*, nos quiere proponer a todos nosotros.

Creo que ninguna ley humana puede garantizar la dignidad personal y la libertad del ser humano tan perfectamente como en el Evangelio de Cristo, que, a través de la Iglesia, se nos regala. Porque conforme a ese Evangelio, que a la Iglesia le ha sido confiado, y a todos los cristianos, proclamar los derechos del ser humano, reconocer y apreciar el dinamismo de este momento que estamos viviendo, como que se promueven por todas las partes los derechos, es algo muy importante. Salir de sí, manteniendo más y mejor una relación profunda con el otro y viendo quien es el otro de verdad, es una necesidad imperiosa para todos nosotros.

Por eso en esta carta que escribí hace años, hacía una pregunta a los madrileños y les decía, ¿estamos contaminados por la cultura del descarte o estamos sanados por Jesucristo?

Un mendigo, Bartimeo, hijo de Timeo, nos dice el Evangelio, estaba sentado al borde del camino, pidiendo limosna. ¿Cuántas personas, cuántos grupos, encontramos al borde del camino en estos momentos de la historia? Pensemos por un momento los que nosotros vemos, y démosle nombre.

Estamos en una época nueva, la era de la cultura digital, del conocimiento, de la información, en la que se generan grandes saltos cualitativos y cuantitativos acelerados y acumulativos, que tienen su manifestación en el desarrollo científico, en la innovación tecnológica, en todas las aplicaciones, en todos los campos de la vida. Esta nueva realidad de las ciencias, de las tecnologías, de la información, de la intercomunicación cibernética, ha producido un desarrollo de dimensiones planetarias. ¿Qué supone esta globalización en todos los terrenos?

¿Qué supone, por ejemplo, cuando la ideología económica parece que se idolatra, como si fuera lo único que existe? Ciertamente esto afecta a todos los seres humanos, porque hay muchos Bartimeos, porque existen injusticias, desigualdades cada vez más profundas. Olvidamos que todos somos hermanos, como dice el título de la Encíclica. Frente a estas ideas, surge hoy una nueva visión, donde aparece Bartimeo, que además está ciego, al borde del camino, y nos encontramos también hombres y mujeres, que no solamente están abajo en la estratificación social, no sólo no tienen ingresos suficientes, carecen de poder, mal viven en las periferias, son explotados, se encuentran fuera de nuestra sociedad. ¿Qué nos está sucediendo? ¿Qué constataciones podemos hacer en estos momentos de nuestra cultura? ¿Cómo afecta esto a los que nos decimos cristianos?

Recordemos algo que es fundamental y es que la misión propia, que Cristo encomendó a su Iglesia, es verdad que no es de orden político, ni económico o social, pues el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente por esa misión religiosa, que, a través de sus tareas, luz y fuerza, pueden servir para construir y fortalecer la comunidad de los seres humanos, según la ley divina.

Capítulo 14

Además, la Iglesia reconoce todo el bien que se encuentra en el actual dinamismo social. Para la Iglesia y para todos los cristianos, es fundamental no olvidar esto: los discípulos de Cristo tenemos la tarea imprescindible de cultivar esta “cultura del encuentro”, esta cultura abierta, esta cultura de salir al camino, como nos dice el Papa respecto del Buen Samaritano. Y cuando veamos alguien pidiendo ayuda, debemos bajarnos de nuestro pedestal, acercarnos a quién está ahí tirado, curarlo, vendarlo, recogerlo y tomarlo en nuestras manos, prestarle nuestra cabalgadura y llevarlo a una posada para que siga recuperando la gracia y la vida y, por supuesto, la dignidad.

A través de los siglos, esto lo ha venido haciendo la Iglesia en todas las partes de la tierra donde se ha hecho presente, y no lo podemos olvidar los cristianos.

Para nosotros, es fundamental seguir preguntando, “¿qué quieres que haga por ti?”

Por eso tenemos que educar, pensando y gestando un mundo abierto, un mundo de hermanos, que a mí me parece fundamental en nuestra vida. El amor al otro, por ser quien es, nos mueve a buscar lo mejor para su vida. Son palabras textuales del Papa Francisco: “Sólo a través del cultivo de esta forma de relacionarnos, hacemos posible esta amistad social que no excluya a nadie, y hace una fraternidad abierta a todos”.

El amor al otro, por ser quien es, nos mueve a buscar lo mejor para su vida. El amor al otro nos pone fundamentalmente en tensión hacia la comunión. Nadie madura ni alcanza su plenitud aislándose; al contrario, por su propia dinámica, el amor reclama una creciente apertura, mayor capacidad de acoger a los otros en una aventura que nunca se acaba. Todos somos hermanos.

No estoy proponiendo aquí, un universalismo autoritario, abstracto, digitalizado, planificado o como queráis; no, no estoy proponiendo esto. No estoy haciendo un sueño falso, universalista, que termina quitando al mundo su variado colorido, la belleza que tiene el

mundo, en definitiva, la humanidad que tiene. No estoy haciendo eso.

El futuro, como dice el Papa, no es monocromático, sino que es posible si nos animamos a mirarlo en la diversidad de lo que cada uno puede aportar. Cuánto necesita aprender nuestra familia humana es a vivir juntos en armonía, en paz; y en este sentido, el Papa nos está llamando a ese pacto global por la educación.

La convocatoria del Papa Francisco, sobre educación, y a reconstruir el pacto educativo global, constituye, sin duda, una de las propuestas esenciales de su pontificado.

La Encíclica a la que hacemos referencia, no es un texto más. Según mi parecer, pertenece, precisamente, a eso que a mí me parece fundamental. Todo ser humano tiene derecho a vivir con dignidad y a desarrollarse integralmente, y ese derecho básico no puede ser negado por ningún país. Lo tiene, aunque haya nacido o crecido con limitaciones. Su dignidad de persona no se queda limitada, no se fundamenta en las circunstancias, sino en el valor de la persona, en el ser mismo de la persona.

Por eso, este pacto global es una llamada del Papa hacia el mundo entero, para alinear la educación en la construcción sobre la solidaridad universal.

Como iniciativa eclesial, está en línea con la que la iglesia promueve en la cultura del encuentro que el Papa nos anima a vivir. Una Iglesia que sale a los caminos reales de las personas y que busca el encuentro con los seres humanos, con el cuidado de la casa común y con la fraternidad humana, propuestas esenciales que hace el Papa Francisco y que se alientan precisamente en esta Encíclica.

El valor de la solidaridad, nos dice el Papa Francisco, la persona humana, con sus derechos, está abierta a los vínculos. De hecho, en su propia raíz reside la llamada a trascenderse a sí mismo, al encuentro con los otros. Por eso es necesario prestar atención, para no caer en algunos errores que pueden limitar los derechos humanos.

Capítulo 14

Existe hoy, una concepción oculta de la persona, desligada de todo contexto social y antropológico. Si el derecho de cada uno no está ordenado al bien más grande, terminan por concebirse procesos que producen conflictos y violencia a veces en nuestra vida.

No podemos dejar de decir que el deseo y la búsqueda del bien de los demás y del bien de la humanidad implica procurar una maduración de las personas y de la sociedad en valores morales que lleven a un desarrollo integral de las personas.

Por todo ello, la iniciativa de este pacto global del Papa y todas las preocupaciones que nos propone. En esto, hay que hacer referencia a dos preocupaciones de las más emblemáticas del Papa, la “ecología integral”, en la Encíclica *Laudato Si*, invitando al cuidado de las personas y del planeta; y por otra parte la Encíclica a la que nos hemos referido, sobre la fraternidad humana, en la declaración que hace en el inicio de este documento, convocando a las religiones al diálogo y a la necesaria reconstrucción de la paz en la casa común.

Es por eso que mejorar el mundo requiere de un camino educativo. El documento del Santo Padre nos habla de cómo hay que educar hombres y mujeres de corazón abierto al mundo entero.

El capítulo cuarto de la Encíclica, denominado “Un corazón abierto al mundo entero”, nos habla precisamente de cuando el prójimo es una persona migrante, pues ahí se agregan desafíos complejos. Es verdad que lo ideal sería evitar las migraciones innecesarias y, para ello, el camino es crear, dice el Papa, en los países de origen, condiciones de una vida con dignidad, de manera que se puedan encontrar ahí mismo las condiciones propias del desarrollo integral.

Pero, sigue diciendo el Papa, mientras no haya serios avances en esta línea, nos corresponde respetar el derecho de todo ser humano a encontrar y satisfacer, no solo sus necesidades básicas y las de sus familias, sino también realizarse integralmente como persona.

Cuando el Papa activó esta iniciativa de tipo mundial, con el objetivo de reconstruir un pacto educativo global, solicitó en su convocatoria, lo

siguiente, “reavivar el compromiso por y con las jóvenes generaciones, renovando la pasión por una educación más abierta e inclusiva”.

Esa llamada del Papa conecta, y así lo deja claro en las palabras iniciales, con su compromiso de mejorar el mundo, en concreto, con su propuesta ética y de una ecología integral. Allí convocaba a todos los cristianos, creyentes, todas las tradiciones religiosas y a los hombres y mujeres de buena voluntad, a cuidar el planeta, a construir la casa común de la humanidad.

Este compromiso se percibe, en esta propuesta que nos hace la Encíclica, “la fraternidad universal”. “Ha llegado el momento, dice el Papa, de que las religiones se empeñen más activamente, con valor y audacia, con sinceridad, en ayudar a la familia humana a lograr la capacidad de reconciliación”.

La novedad que plantea el Papa, radica en estas propuestas éticas de *Laudato Si* y *Fratelli Tutti*, a saber, un camino educativo que haga madurar una nueva solidaridad universal, una sociedad más acogedora.

Hoy más que nunca, es necesaria una alianza educativa amplia, para formar personas maduras, capaces de construir relaciones para una humanidad más fraterna.

En definitiva, estamos convocados a poner la persona humana en el centro de la educación y en todas las dimensiones que tiene la persona. No recortemos la persona, en que la dimensión trascendente es también singular y necesaria.

La propuesta por el pacto global por la educación, del que nos habla el Papa, se explica cuando nos dice “la mejor política, al servicio verdadero del bien común” en el capítulo quinto.

El Papa hace una apuesta y dice: “la pretensión de instalar el populismo como clave de lectura de la realidad social, tiene otra debilidad que ignora la legitimidad de la noción del pueblo. El intento de hacer desaparecer del lenguaje de esta categoría podría llevar a eliminar la misma palabra democracia, es decir, el gobierno del pueblo.

No obstante, si no se quiere afirmar que la sociedad es más que la mera suma de los individuos, se necesita la palabra pueblo. La realidad es que hay fenómenos sociales que articulan a las mayorías que buscan mega tendencias y búsquedas comunitarias, también se puede pensar en objetivos comunes, más allá de las diferencias para conformar un proyecto común. Es muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que eso se convierta en un sueño colectivo”.

La fraternidad universal, la fraternidad de los seres humanos, debe de ser un sueño colectivo, en que estamos convocados a poner a la persona en el centro, con un horizonte humanista de la dignidad y de la fraternidad.

El pacto global de la educación propone un camino fundamental: tener la valentía y el coraje de colocar a la persona en el centro. Este pacto promueve una sana antropología, como dice el Papa, y pone los ejes programáticos para una nueva educación.

Estos tres ejes, son:

1. Busquemos modelos para entender la economía, la política, el crecimiento, el progreso, poniendo al centro el valor de cada persona.
2. Invirtamos las mejores energías en educar a personas abiertas, para construir a su vez, una cultura abierta, responsable, dispuesta a la escucha y capaz de mejorar las relaciones humanas.
3. Que se formen personas que se pongan al servicio de la comunidad, sobre todo tendiendo la mano con ternura y comprensión a quienes tienen más necesidades tienen.

1. Ponencia presentada en la séptima versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2020.

POPULISMO, PERSONALISMO Y DEMOCRACIA¹

Eduardo Saffirio Suárez

Abogado. Magíster en Ciencia Política. Académico Universitario

Mi análisis va a ser desde la perspectiva de los desafíos y de los riesgos del fenómeno populista que está golpeando a la democracia chilena. Voy a hacer también referencia a ciertas cuestiones del populismo clásico latinoamericano, para destacar nuestras especificidades en relación a los populismos europeos actuales.

Es cierto que aún no tenemos un cuestionamiento directo ni con densidad intelectual a la democracia política como la que tuvimos en otros momentos del pasado siglo XX. Sin embargo, aparecen ciertas analogías con lo que fue la Europa de entre guerras. “No hemos descendido a los infiernos” como ocurrió en esos años en Europa. Vivimos un momento no de nihilismo duro, como fue el que engendró a los totalitarismos nazi fascistas, pero sí de un cierto nihilismo light en varios lugares de América Latina y, sin duda, en la sociedad chilena. Hoy día los desafíos de los movimientos populistas provienen más bien de la izquierda y no desde la derecha. Sin embargo, la reacción pendular puede ser inevitable, aunque no sabemos en qué tiempo y momento ella se va a producir. Pero, sin duda, tendremos populismo de derecha radical, que va a acentuar sus elementos básicos: orden, xenofobia, nacionalismo, tal como ha pasado con los movimientos populistas de la derecha europea.

Señale que el populismo de izquierda actual no posee densidad intelectual y se inspira en gente que parece de menor nivel teórico, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, aunque detrás está Carl Schmitt que, desde el punto de vista de la teoría del derecho es un autor importante. Pero esto igual va llevando poco a poco a un proceso de construcción de una alternativa difusa y ordenada básicamente al logro

del poder, porque en ella más que existir una voluntad de verdad, como puede haber sido en otro tipo de proyecto generado bajo las lógicas de la ilustración, lo que hay es una voluntad de logro del poder desnudo. Desde ese punto de vista, parece haber más que una analogía con lo que era el estilo fascista de Mussolini. Recordemos la frase del Duce: “nuestro programa es gobernar Italia”. Es decir, las ideas no importaban; daban lo mismo. Lo que interesaba era el logro del poder.

Se está buscando construir desde el desencanto, desde la acumulación de malestares, desde la desconsideración a los logros de la democracia política, ciertas vías alternativas a los partidos tradicionales. Hasta aquí lo que se enfatiza es lo que algunos, audazmente, llaman otra democracia. En la jerga de la ciencia política se ocupa el eufemismo de las democracias iliberales. En ellas se quiere reducir un régimen, una construcción histórico cultural - institucional compleja, como es el régimen político democrático y que tiene siglos en su desarrollo, a ciertos elementos simples, y básicamente a la regla coyuntural de la mayoría. ¿Por qué digo regla coyuntural de la mayoría? Porque inmediatamente que se logra el poder por parte de los movimientos populistas exitosos, viene el intento de generar instituciones con doble legitimidad. Ello es un asunto tan antiguo en la historia política como la caída de la república romana. Eso fue lo que hizo Augusto justamente con el Principado, reemplazar fácticamente a la república, poniendo al lado de las magistraturas tradicionales la figura del príncipe, que fue acumulando poder tras poder, como lo describe magistralmente el profesor De Francisci en un libro del año 1954.

Dije reducción de la democracia a la regla coyuntural de la mayoría porque justamente, para que esta regla opere dinámicamente se debe respetar los derechos de la minoría. Entre otras cosas porque las mayorías cambian y en las sociedades actuales cambian rápidamente. Entonces, si usted no respeta esta regla, simplemente esta regla vale por una sola vez, como escribió Sartori en 1988. Pero, evidentemente que, en una concepción personalista, la democracia es regla de la mayoría, pero con respeto a los derechos de la minoría. Ese segundo dato o característica entronca en cuestiones sustantivas y materiales de

tanta relevancia como lo es el respeto a los derechos humanos; a los derechos fundamentales de todos los ciudadanos. No hay gobierno democrático constitucional sin división de poderes y respeto a las libertades y derechos fundamentales. Los populismos contemporáneos se oponen a las dos cosas: atentan contra la división de poderes, contra la prensa libre y persiguen a los opositores.

En el caso latinoamericano, estos movimientos de acumulación de malestares y de expresión de una negatividad exasperada tienen también otras características. En algunos textos recientes, como el de Rovira y Mudde, se señalan cinco o seis acepciones de populismo. Uno de ellas, mirando justamente a América Latina, es la del populismo en tanto cuanto propulsor de políticas económicas irresponsables. Políticas que solamente se preocupan del lado de la demanda de la economía y que generan niveles de gasto público extremo, donde no hay ninguna preocupación por el resguardo de equilibrios macroeconómicos básicos y que no son ni de derecha ni de centro ni de izquierda. Son simplemente equilibrios básicos que deberían formar parte del acervo de cualquier política económica medianamente seria que se quiera implementar. Y esas políticas irresponsables en América Latina las hemos vivido por décadas.

Cuando se inquiera sobre los orígenes remotos de lo anterior, nos encontramos con los brutales efectos de la crisis económica en 1929, que de facto nos obligó a cerrar la economía. Eso generó un papel muchísimo más importante para el accionar del Estado en distintos ámbitos, no sólo en los impulsos hacia la industrialización sustitutiva y la construcción de otro modelo de desarrollo. Sin embargo, pese a los enormes cambios en las circunstancias históricas, ha seguido perviviendo una confianza yo diría inocente, boba, e inculta a estas alturas, en lo que puede ser la intervención económica del Estado sin mirar los contextos históricos globales ni nacionales. Muchas veces hubo que hacer en América Latina de la necesidad virtud. Sin embargo, hoy día se eleva esto a una teorización simplista desde el punto de vista intelectual y no se ven las fallas del Estado ni la crisis contemporánea del control jerárquico. Lo anterior es muy complejo porque también,

dentro de lo que debiera ser una dirección política o de opciones partidistas dotadas de una mínima cultura económica y politológica, tendría que estar una alerta no sólo frente a las fallas del mercado, que son evidentes y numerosas, sino que también frente a las fallas del Estado. Además, de no reducir en sociedades complejas, toda la realidad a la dialéctica Estado- mercado, pues hay otras esferas y otros actores de creciente importancia en medio de la complejidad social.

Que nuestras sociedades actuales ya no se pueden ordenar desde un centro lo demostró Von Beyme hace 30 años y lo probó el hundimiento de los socialismos reales. Es cierto que no todo es autopoiesis ni autonomía de los subsistemas. Siempre hay espacio para la acción y para la agencia de los actores políticos y sociales, pero la calidad de la intervención pública también se juega en la atenta consideración de los contextos y de las restricciones. En Chile se ha generado una especie de fórmula mágica donde se encontraría la piedra filosofal frente a todos los malestares, bajo la frase “reemplazar el neoliberalismo”. Nuestros populismos de izquierda creen que basta definirse como movimiento antineoliberal para resolver todas las injusticias. Nunca sabemos que es lo que está detrás de esa frase. No se nos explica contenido alguno. Se maneja una ambigüedad calculada (si es que es consciente) o una ignorancia enorme. Así, vivimos en América Latina nuestra propia versión del pensamiento económico vudú, de la economía vudú. Bush padre catalogó así a las tesis bobaliconas de la economía de la oferta de la ultraderecha republicana en Estados Unidos, y ahora nosotros la vivimos bajo las expresiones de izquierda. En medio del simplismo no hay ninguna capacidad de ver los cambios, ni las circunstancias históricas; menos de entender que el desarrollo del mercado hoy se basa en cuestiones estructurales que hay que tener a la vista, cómo es, justamente, la creciente complejidad social. No se sacan lecciones evidentes y obvias, por ejemplo, la inviabilidad en la que termino cayendo el modelo ISI en 1982, o más claro aún, el fracaso completo de los socialismos reales. Sobre todo se cierran los ojos a las perversiones atávicas del estatismo en América Latina. Acá conocemos lo que significa el clientelismo de las contra élites políticas, aliadas a

empresarios prebendarios y a sindicalistas mafiosos, que se instalan en el Estado y que generan estas lógicas perversas de uso del poder, irresponsablemente despreocupadas de la búsqueda incluso de logros de niveles mínimos o básicos de desarrollo económico y social. Solo se buscan objetivos que permitan mantenerse en el poder y para ello se generan políticas de búsqueda de rentas, de privilegios y de abusos en favor de las clientelas electorales. Surgen así las “instituciones extractivas” que, como han destacado Acemoglu y Robinson, son un factor importante en el estancamiento económico que se ha vivido por décadas en tantas sociedades de nuestro continente.

Resalto estos elementos, que no tendrían por qué estar en la exposición de populismo de un profesor europeo, pero que son muy importantes si queremos entender un componente esencial del populismo estatista latinoamericano. Lo anterior muchas veces trasciende las orientaciones ideológicas de derecha o izquierda. Así los peronistas en la década de los cuarenta y los cincuenta eran proteccionistas y confiaban enormemente en el Estado, mirando elementos propios del fascismo italiano. Esto prueba que no es solamente el peronismo kirchnerista el que tiene una confianza enorme en lo que es el control del Estado y sus posibilidades de intervenir con eficacia en materia económica. Me he explayado en este tema porque creo que en el caso chileno varios grupos políticos hablan de una manera creciente en esta misma jerga, so pretexto de construir un modelo de desarrollo que deje atrás el llamado “extractivismo” y la exportación de productos primarios.

Sin embargo, más allá de las críticas, hay que hacerle justicia al populismo. Para ello debemos tratar de entender las razones que lo hacen posible y lo potencian. Aquí es útil leer a Rosanvallon, que es crítico, pero trata de entenderlo. También a Chantal Delsol, una francesa muy interesante que escribió *Populismos*. Una defensa de lo indefendible. Pese a que está escrito mirando mucho lo que es el fenómeno del Frente Nacional Francés, en él se contienen cuestiones que son muy importante de tener presente para que el empleo del término populismo no sea un mero insulto y realmente posea agudeza analítica que nos permita enfrentar de manera eficaz los desafíos.

No cabe duda que las democracias han fallado en aspectos importantes. Esto lo sabemos hace rato, Bobbio dejó escrito un capítulo fantástico en un libro sobre la democracia que trata justamente de Las promesas incumplidas. Hoy día varios déficits democráticos se han hecho muy evidentes. Considero que la crisis de 2008-2009 puso fin a un ciclo de hegemonía del pensamiento ultraliberal y generó cambios en las culturas políticas y en la mirada de muchos ciudadanos frente a fenómenos que ya estaban ahí, por ejemplo, la presencia de una desigualdad creciente en la mayoría de las democracias contemporáneas. Dicha desigualdad venía en aumento desde finales de los años setenta en adelante. Durante mucho tiempo pareció que ella no importaba, pero tras la crisis y los abusos de la industria financiera y las secuelas de la austeridad económica para las mayorías ciudadanas, este fenómeno se politizó fuertemente e incluso en Estados Unidos ya no se le tolera. Esta situación, unida a la corrupción, que ha sido un verdadero cáncer en los últimos 40 años de las democracias políticas, explica la indignación, los malestares y el poderío electoral que en muchos casos logran movimientos con estilos de acción política populista, tanto de derecha como de izquierda. Ellos son expresión de rechazo a sistemas de partidos anquilosados, autocomplacientes y, en algunos lugares, crecientemente corruptos.

Por décadas colaboró a no percibir estas fallas que se estaban produciendo la autocomplacencia “del fin de la historia”. Es cierto que no todos aceptaron esa visión exitista de Fukuyama y del ultraliberalismo, pero de alguna manera se creyó por muchos que el régimen político democrático ya no tenía adversarios de la envergadura histórica del comunismo, luego de las caídas de los socialismos reales. Y no se vio, por ejemplo, que en muchas democracias se estaba “gobernando el vacío”, lo que Peter Mair señaló en un libro que realmente es un aporte la ciencia política, aunque tiene ya algunos años. Mair destaca en su libro, en primer lugar, la privatización de los ciudadanos, la huida de lo público; ello se relaciona no sólo con fenómenos de falta de capacidad de respuesta del sistema político, de promesas incumplidas de las democracias, para frenar las

desigualdades, para enfrentar problemas de seguridad pública, para castigar conductas políticas reñidas con la ética y la creciente deslegitimación del mando político representativo. También se vinculan con un predominio de lógicas individualistas masivas y de la atracción que el desarrollo material y los avances tecnológicos generan en gruesas capas sociales. Para muchos la realización personal hoy es exclusivamente vía el consumo.

Es innegable que el consumo, sobre todo en sociedades pobres, tiene un elemento liberador. Pero reducir solo a eso la plena realización del ser humano o hablar de ciudadanía económica, es un exceso evidente. Entonces ese conjunto de factores ha ayudado a la huida de lo público de los ciudadanos. En segundo lugar, Mair también analiza como fortalece la tendencia anterior el ensimismamiento de los partidos políticos que, además, se estatalizan de manera perversa despreocupándose de representar a la sociedad y de colaborar en la construcción de identidades colectivas. Ello favorece la Postdemocracia, como escribió Colin Crouch hace ya casi dos décadas.

En el caso chileno, esto ha provocado efectos sumamente negativos, al convertirse los partidos políticos solamente en agencias, -además de un nivel bastante bajo- de militantes activos para el logro del poder en sí mismo y donde lo único que se busca es eso. Se carece de una política centrada en programas y no hay tampoco una política preocupada en mejorar la representación, sino que simplemente en el logro del poder. Cuando ese poder se pierde, la política también se polariza, porque como lo único que interesa es recuperarlo por cualquier medio dado que su obtención, lleva aparejada beneficios y prebendas, se produce una radicalización de élite sumamente peligrosa y proliferan conductas facciosas que también le lleva agua a las simplificaciones maniqueas del populismo. Estos son fenómenos de máxima relevancia para entender los malos momentos que hoy día está viviendo el régimen democrático en nuestro país. Agrava lo anterior, que las características de nuestro régimen político se acercan mucho más a un modelo de democracia de consenso y no de mayoría. Siguiendo a Arend Lijphart, en su libro Modelos de Democracia, vemos que ocho de las diez

características de la democracia chilena son propias del modelo de consenso y solo dos –y ambas de menos relevancia- son propias del modelo de mayoría. De modo tal que una política partisana, confrontacional, facciosa y carente de mínima amistad cívica orientada a una concordia básica, termina chocando con instituciones y estructuras que requieren conductas opuestas. Dicho choque entre instituciones y estructuras propias de una democracia de consenso con conductas y prácticas que le son disfuncionales solo produce situaciones negativas: bloqueo, veto, pérdida de capacidad decisoria, desajuste de agendas y, en definitiva, nula capacidad de respuesta a las urgencias ciudadanas por parte del sistema político.

Quiero referirme brevemente a un tema vinculado a lo anterior que me parece importante controvertir. Es el planteamiento que insinúa que es posible reemplazar la representación política, sus instituciones y sus principales actores, por una democracia directa donde no se requieran instituciones ni actores que intermedien entre decisores públicos y ciudadanos. Considero que esa visión nos hace caer en una ilusión paralizante de mejoras viables de nuestras democracias. No podemos reemplazar el circuito representativo de la democracia contemporánea. Pero obviamente podemos complementarlo. Para ello, hay distintos mecanismos algunos más antiguos y otros más recientes. Rosanvallon ha trabajado lo último muy fuertemente. Pero no tenemos la posibilidad de volver a Grecia y menos con la lectura ingenua que hacemos de lo que fue la democracia griega que, mirada con seriedad - lo hizo Montesquieu hace siglos y Bernard Manin hace unas décadas- no sería ninguna panacea para enfrentar los desafíos actuales. Ni la representación política, ni los partidos, ni los parlamentos democráticos parecen ser hoy día instituciones y actores fungibles. Martin Kriele demostró hace años que la democracia de identidad entre gobernantes y gobernados simplemente no es posible –y probablemente tampoco deseable- en nuestras complejas sociedades actuales.

. . .

Finalizo. Mi última reflexión tiene que ver con el hombre y la mujer populista y la calidad de la política. El hombre y la mujer populista tiene actitudes cognitivas y epistémicas ingenuas, simplistas; le teme a la complejidad, por eso tiene esta tentación por lo simple; pero también posee orientaciones actitudinales infantiles. No resiste la frustración ni el desconcierto y por eso no acepta límites y cae en la vieja *hybris* de la tragedia griega. Confunde la libertad de la sociedad democrática con la libertad individualista del Estado de naturaleza abstracto, teorizado por los contractualistas como Hobbes. La “sociedad líquida” a veces lo fascina, pero en otras ocasiones lo desconcierta y exaspera hasta el incivismo. Lo anterior dificulta enormemente a nuestras democracias el tener las bases antropológicas y asociativas que les permitan enfrentar los actuales desafíos.

El hombre y la mujer personalista, en cambio, son cívicos y reflexivos. No reducen la asociación cívica solo a la satisfacción de sus necesidades y deseos, y por ello, trascienden a una visión unilateral que la ve sólo al servicio de sus derechos. Si se relee *La Carta Democrática* de Maritain, se verá como el autor, habla de lealtad al derecho, de rechazo claro a la violencia -que es una forma de herejía política en democracia-, de derechos pero también de deberes, de la importancia de los grupos intermedios, de la capacidad de trascender, incluso, los marcos nacionales para ver solidariamente los desafíos globales (escrito esto último hace más de sesenta años atrás). Maritain es un personalista comunitario de orientación cristiana. Pero también, se encuentran reflexiones convergentes con pensadores liberales como De Ruggiero, un historiador italiano. Por ejemplo, Maritain para hablar de la calidad en el reclutamiento político se refiere a lo que llama “minorías proféticas de choque”. De Ruggiero en su apuesta optimista el año 1924, en medio del fascismo italiano, por las posibilidades de la libertad, dice justamente que el hombre liberal es un hombre culto, en el sentido que se pone en el lugar del otro y que es empático; que por eso mismo es tolerante; que respeta la legalidad y que está dispuesto a ver la complejidad de los fenómenos. Como se ve, se hace una apuesta por el futuro de la democracia, que es muy convergente con lo que

Maritain dice y también en la concepción del tipo de partido que una democracia de calidad necesita. Señala De Ruggiero que un partido liberal, que es la ideología o la doctrina desde la cual él escribe su libro, tiene que confiar más que en la cantidad de sus reclutas, en la calidad de ellos. Cuando hoy vemos la crisis los partidos políticos y las dificultades para reformarlos, es difícil no coincidir con las afirmaciones anteriores.

Las ideas anteriores son convergentes también con todo el desarrollo que hace Pierre Rosanvallon en sus últimos libros. Rosanvallon realiza una apuesta por complementar los mecanismos de representación y mejorarlos. Habla de consejos de funcionamiento democráticos, habla de comisiones públicas, de jurados populares, de distintos tipos de mejoras institucionales, pero, finalmente, aunque no lo dice así, termina apelando a los viejos valores del humanismo clásico, del humanismo cívico, del humanismo personalista, porque señala que de la situación actual no hay demasiada salida si es que no conseguimos cambios en los actores. Por eso reivindica la integridad del liderazgo frente a la corrupción y al abuso de poder y el hablar veraz frente a la demagogia y a la comunicación sofisticada. Reaparece así la necesidad de las viejas virtudes cívicas en líderes y en ciudadanos, como condición para la existencia de una democracia sólida. Por eso Sartori escribió que normativamente las democracias deben ser poliarquías selectivas: hoy día no sorteamos; elegimos para seleccionar a aquellos que consideremos más probable que ejercerán el poder conferido orientados al servicio al pueblo y a la búsqueda del bien común.

Las características que acabo de señalar citando a estos autores, entroncan absolutamente con la antropología del personalismo y con las características básicas que debe tener el hombre y la mujer personalista, frente al hombre y la mujer populista, en una democracia de calidad.

. . .

Bibliografía consultada

- Acemoglu Daron y Robinson, James. Por Que Fracasan Los Países. Editorial Deusto. Barcelona. 2012.
- Bobbio. Norberto. El Futuro De La Democracia. Fondo de Cultura Económica. México. 1986.
- Crouch, Colin. Post Democracia. Taurus. Madrid. 2004.
- De Francisci, Pietro. Síntesis Histórica Del Derecho Romano. Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid. 1954.
- Delsol, Chantal. Populismos. Una Defensa De Lo Indefendible. Editorial Ariel. Barcelona. 2015.
- Kriele. Martín. Introducción A La Teoría Del Estado. Fundamentos Históricos De La Legitimidad Del Estado Constitucional Democrático. Ediciones Depalma Buenos Aires. 1980.
- Lijphart, Arendt. Modelos De Democracia. Formas De Gobierno Y Resultados En Treinta Y Seis Países. Editorial Ariel. Barcelona. 2000.
- Mair, Peter. Gobernando El Vacío. Alianza Editorial. Madrid. 2015.
- Manin. Bernard. Los Principios Del Gobierno Representativo. Alianza Editorial. Madrid. 1995.
- Maritain. Jacques. El Hombre Y El Estado. Coedición Fundación Humanismo y Democracia - Encuentro Ediciones. Madrid. 1983.
- Montesquieu. El Espíritu De Las Leyes (Libro II). Altaya. Barcelona. 1996.
- Mudde, Cas. Rovira, Cristóbal. Populismo. Una Breve Introducción. Alianza Editorial. Madrid. 2019.
- Rosanvallon, Pierre. El Siglo Del Populismo. Historia, Teoría, Crítica. Manantial. Buenos Aires. 2020.
- Rosanvallon, Pierre. El Buen Gobierno. Manantial. Buenos Aires. 2016.

- Rosen, Harvey. Hacienda Pública. Mc Graw Hill Interamericana S.L. Madrid. 2008 (Capítulo 6).
- Ruggiero, Guido De. Historia Del Liberalismo Europeo. Ediciones Pegaso. Madrid. 1944.
- Sartori, Giovanni. Teoría De La Democracia. 1. El Debate Contemporáneo. Alianza Universidad. Madrid 1988.
- Von Beyme, Klaus. Teoría Política Del Siglo XX. De La Modernidad A La Postmodernidad. Alianza Universidad. Madrid. 1994.

-
1. Ponencia presentada en la séptima versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Octubre 2021.

**EL REGALO DE LAS IDEAS DEL OTRO. LA PLURALIDAD
COMO FUERZA DEMOCRÁTICA. PARA QUE YO ME LLAME
CHILE¹**

Enrique San Miguel Pérez

Doctor en Historia y Doctor en Derecho por la Universidad Rey Juan
Carlos, España. Profesor visitante de la Universidad Miguel de
Cervantes de Chile

Presentación. ¿Mi trabajo es tener razón?

La gloria es "el derecho a amar sin medida", decía Albert Camus en uno de sus cuatro *Ensayos líricos: Bodas en Tipasa*. Uno se gana ese derecho a amar sin medida, creo, cuando se instala en la ilusión sin lirismo. André Malraux decía que era preferible el lirismo sin ilusión. Jorge Semprún, sin embargo, en una de sus últimas entrevistas, sostenía que, cuando era joven, tenía ilusiones y certezas, y que la diferencia entre ser joven y no serlo era que carecía de certezas ya, pero las ilusiones permanecían intactas.

El tiempo democrático, no digamos el constitucional, es el tiempo de la ilusión para siempre ganada, del derecho conquistado. El tiempo de la realización personal y comunitaria. Evocando su infancia, decía Raymond Aron que la realización tiene que ver con ser uno mismo. Y si hay un lugar y un espacio en el mundo en el que, personalmente, me siento yo mismo, es Chile, Santiago dentro de Chile.

Una invitación que, para mí es realización y renovación, es decir, libertad. Decía igualmente Raymond Aron que, al contrario que el hombre de gobierno, el profesor es libre, y lo es siempre. Eso significa, también, que su responsabilidad es diaria, que su elección es personal, y que el riesgo del total escepticismo, antesala de la sumisión absoluta

a un credo, ideario o autoridad, es decir, de la ideologización, es un riesgo cierto.

E imagino que ser libre y no sucumbir al escepticismo, para mí, tiene mucho que ver con la energía liberadora del cine. En 2005 se estrenó *Thank you for smoking*, en España llamada *Gracias por fumar*; una película de Jason Reitman protagonizada por Aaron Eckhart, María Bello, Katie Holmes y Sam Elliott. Cuenta la historia de Nick Naylor, director de comunicación de las compañías del tabaco estadounidenses. Sin la menor vergüenza o escrúpulo, Nick acude al Congreso federal para defender que el tabaco no es más nocivo que volar, conducir, o consumir queso cheddar, porque causas de muerte son los accidentes aéreos o de automóvil, pero la primera causa de muerte en los Estados Unidos es el exceso de colesterol, y el alimento que más colesterol produce es el queso cheddar. Es más: no vacila en expresar su queja por la obligación de que las cajetillas de tabaco hayan de llevar imágenes de pulmones destrozados, o mensajes como "fumar puede matar", mientras aviones, autos, o envases de quesos no portan siniestras calaveras sobre sí. Pero más escalofriante todavía resulta su visita a un programa de televisión para debatir con un joven enfermo de cáncer de pulmón, y ya en fase terminal. Allí sostiene que las compañías de tabaco no quieren matar a nadie, para empezar, por su propio interés, porque sus posibilidades comerciales se reducirían.

El implacable ejecutivo del tabaco, sin embargo, tiene una preocupación: ¿cómo encajará su hijo Jack el trabajo de su padre? ¿Cómo evitar que ese niño se convierta en un cínico despiadado como él? La solución se dibuja, entonces, nítida: aplicará la misma estrategia comercial con su propio hijo, quien será su primer y más importante cliente. Cuando acuden ambos a un parque de atracciones, su hijo le pregunta a qué se dedica. Su respuesta es inmediata: "me pagan para tener razón". Después, tomando un helado de distinto sabor, le explica cómo se llega a tener razón: haciendo dudar al otro de sus propias razones. Convirtiendo la honestidad y el civismo al escuchar del otro en las herramientas con las que debilitarle y derrotarle. Y, a continuación, convertir la hipótesis del cambio de parecer en una

cuestión de "libertad". Si tu propuesta va asociada a la libertad, prevalecerá.

¿Nuestro trabajo, como servidores públicos, es tener razón? Más aún: ¿nuestra ocupación vital consiste en tener razón? ¿Cómo funciona una sociedad cuando las personas que la integran han decidido tener siempre razón y hacer dudar al otro de sus propias razones, es decir, convertirle en una realidad susceptible de ser ganada para la propia preferencia, y no libre para optar por su propio proyecto de vida? ¿Querer tener razón siempre hace posible, por ejemplo, elaborar una Constitución para una nación? ¿No quedaría esa nación condenada a dos posibles horizontes?: o que nadie piense, o que alguien piense por todos. ¿Cuál de ambos horizontes sería peor?

Y, si nuestro trabajo es tener razón, ¿para qué la democracia, y no digamos, para qué el Estado de Derecho? Las tareas humanas consisten en crear, servir, cuidar, construir, transformar... Son tareas que exceden cualquier naturaleza humana. Incluso la más poderosa. Incluso la más tenaz entre las infatigables. Tareas únicamente abordables cuando se obra desde algunas constataciones: nadie tiene toda la razón y nadie tiene la razón en todo. Pero, igualmente, cada persona tiene una historia única que contar. Una historia que se nutre de ilusiones y de sueños también únicos. Una historia en donde nuestro fundamento compartido es el delimitado por las "terribles palabras" del poema *Te quiero* de Luis Cernuda: la vida, la muerte, el amor y el olvido.

Por otro lado. Si nuestro trabajo es tener razón... ¿No nos estamos perdiendo el aprendizaje y el crecimiento como personas, es decir, no nos estamos perdiendo nuestra propia vida? ¿Cómo vivir entendiendo al otro como un obstáculo a superar, un planteamiento que derrotar, o una idea sobre la que debe prevalecer la nuestra? Antonio Machado nunca entró en la Academia Española porque, habiendo sido elegido académico en 1930, murió en 1939, al comienzo de su breve y dramático exilio, sin haber podido llegar a leer su discurso de ingreso. Le importaba más la conversación con los amigos en los cafés de Madrid que los honores. Pero escribió algunos materiales para ese

discurso. Los denominó *Los complementarios*. En uno de esos borradores, Machado sostenía: "nunca estoy más cerca de creer una cosa que cuando he escrito la contraria". Nuestras propias ideas serían inconcebibles, y nunca hubieran cobrado forma, si no nos detuviéramos a examinar las ideas de cuantas personas nos rodean. Todo cuanto nos constituye germina y crece en diálogo y debate con el mundo. Es lógico, es humano, y es divertido. Crisis era, para los antiguos griegos, elegir para tomar una decisión. Tras la reflexión desde el análisis. Por eso cada crisis refuerza nuestra personalidad. Salimos de las crisis tomando decisiones.

Y, más aún. Si nuestro trabajo es tener razón, ¿qué lugar ocupan en nuestra vida las personas que nos rodean? ¿Son nuestras conciudadanas o un mero instrumento, cuando no una especie de objetivo estratégico? La realidad definidora de la vida es su naturaleza compartida. El misterio no es el ser humano, decía Martín Buber, sino el ser humano con el ser humano. Y la promesa de la política, añadía Hannah Arendt, consiste en que la política nos dota de las herramientas para poder vivir todos juntos. ¿Nos vamos a perder al otro? ¿Qué nos quedaría entonces? ¿El "yo"? ¿Hay alguna palabra más triste, más ridícula y más empobrecedora? El yo, diría Albert Camus en *El hombre rebelde*, niega la grandeza de la vida para apostar por la propia divinización. Ser un dios en vez de una persona. Aspirar a la perfección. Una perspectiva agotadora.

El gran poeta asturiano Ángel González decía en su *Poema de buen amor* "yo sé que existo porque tú me imaginas... tu pensamiento me hace inteligente... pero si tú me olvidas, quedaré muerto sin que nadie lo sepa". Sin esas personas que nos imaginan no existiríamos. Sin sus ideas nosotros no tendríamos las nuestras. Por eso necesitamos tener junto a nosotros a quien no piensa igual. La hermosa discrepancia democrática entre adversarios, inspirada siempre por la amistad cívica, en plena Era de los extremos, exige conciliar e integrar las energías democráticas. Nos hemos internado en un cambio de época. Y, más que la lógica democrática, la lógica humana nos obliga a transitar de la palabra más triste, "yo", a la más

bella, la que etimológicamente representa poner de acuerdo los corazones: "concordia". Comportarnos como Konrad Adenauer con Robert Schuman el 2 de mayo de 1950, ante la propuesta de que Alemania y Francia pusieran en común su producción de acero y carbón y le dieran a Europa más de siete décadas de paz, democracia y libertad: "le digo que sí, y con todo mi corazón". Como siempre que tomamos una gran decisión en la vida. Con el corazón. Con todo el corazón.

1. El regalo del otro ante la Historia, o cómo entendernos en voz baja

El tiempo moral de una generación, decía Manuel Azaña, no tiene límites. En apenas unos años se han conjugado la primera verdadera pandemia de la historia, una brutal crisis económica, el asalto extremista a las instituciones democráticas en todo el mundo, y una guerra convencional protagonizada por una potencia nuclear en el corazón de Europa. Por cierto: la respuesta de las soluciones democráticas a todos estos desafíos ha sido extraordinaria, sin parangón. Lo hicimos muy bien en la pandemia, estamos defendiendo muy bien la democracia, y hemos respondido muy bien a la agresión zarista en Ucrania. Recordando a los amigos y familiares fallecidos y afectados, constatando hasta qué punto la agresión extremista es tosca, grosera y aniquiladora, y conociendo una vez más el horror de la guerra. Pero enteros. Asumiendo la continuidad de un tiempo moral democrático, cívico y de concordia, un tiempo democrático, que nos reitera el regalo de las ideas del otro, y en múltiples ámbitos:

1. La apertura a las ideas del otro nos aleja de la siempre terrible interpretación mítica de la historia, y muy en concreto de uno de los mitos políticos más nocivos para la convivencia y para la propia vida: el por Manuel García-Pelayo denominado "mito del reino feliz de los tiempos finales". La convicción de que nuestras ideas están destinadas a prevalecer, y a implantarse en el mundo, a partir del culto a una

experiencia, a un caudillo, o a una visión mesiánica o milenarista del porvenir.

2. La apertura a las ideas del otro nos enraíza profundamente en la realidad. Ya no rehuimos la realidad, o la evitamos, o la negamos, o pretendemos vivir fuera de ella. Las ideas del otro representan siempre la esperanza, la novedad, la interpelación constante, y el enriquecimiento cierto. Cuando acudimos al encuentro con el otro portamos una idea. Tras el encuentro con el otro contamos, al menos, con dos. Un día de vida es un día perdido cuando no se ha tenido la oportunidad de considerar ideas diferentes a las nuestras. Y se ha perdido porque no se produjo el encuentro con el otro.

3. Las ideas del otro representan la más honesta y la más imprescindible de las certezas: la de que no estamos solos en el mundo. Convivir únicamente con quienes piensan, y son, y viven, y hacen como nosotros, nos condena a una espantosa soledad. El cínico Ricardo III de Shakespeare decía "tú promete, que el prometer no empobrece". Las ideas del otro no son promesa, sino certidumbre: la del esplendor de la vida humana, con su desafío constante.

4. Las ideas del otro evitan cualquier deriva despótica de la democracia, y la posibilidad de la aparición y consolidación de religiones políticas, no digamos de teologías políticas, y la consiguiente transformación de los partidos y movimientos en iglesias, del debate en un rito, y de los representantes políticos en deidades. El encuentro y el diálogo con el otro comportan el anclaje de la acción política en la persona y en la comunidad, de acuerdo con la solución constitucional, democrática, parlamentaria y representativa. La política democrática no descansa sobre grupos o corporaciones de identidades, por noble que sea su causa. La nación es una suma de mujeres y hombres libres e iguales, en derechos y obligaciones, y ante la ley. Sin duda, con identidades y proyectos diversos, y la política representa el cauce para su expresión en el encuentro y en el diálogo. Pero sin caer en la reinención del Estado corporativo y *fascistoide* esta vez fundado sobre identidades presuntamente esenciales, no digamos étnicas o

Capítulo 16

raciales. Somos una ciudadanía mestiza. Y, felizmente, lo seremos mucho más.

5. Las ideas del otro conjuran el riesgo de sucumbir a la tentación de la dialéctica schmittiana amigo-enemigo, incluso amigo-no amigo, y prescinde de la impermeabilidad dogmática, recurso defensivo de la ausencia de ideas ante la incapacidad de asimilar la discrepancia, la controversia, y no digamos la oposición.

6. Las ideas del otro descartan la necesidad de entrar en guerra por el pasado y su dominación. La construcción de la memoria cívica y democrática se convierte en una tarea de toda la ciudadanía. Y, por lo tanto, se conjura la necesidad esencialista del extremismo de transitar desde la presunta desdicha a la solemne y mayestática gloria.

7. Decía Ludwig Wittgenstein que el amor era una fuerza que nos empujaba a la instalación en el mundo. En sede cívica, el encuentro con las ideas del otro se realiza a través de la amistad, la que Albert Camus definía como "la ciencia del hombre libre". Y eso representa pasar por una experiencia única cada vez que se da: el reconocimiento de una persona en su identidad. Ese reconocimiento comporta la realización personal. Como decía Raymond Aron, la alegría y la satisfacción sólo tienen que ver con ser uno mismo.

8. La apertura a las ideas del otro equivale, necesariamente, a un diálogo libre y sin limitaciones. Pero, en democracia, en donde todas las personas portan consigo una infinita dignidad y entidad propias, las ideas responden a umbrales concretos de exigencia. En el encuentro con las ideas del otro, podríamos partir, por ejemplo, de las formuladas en el exilio neoyorkino por un gran socialdemócrata española, Fernando de los Ríos, autor de la primera Constitución Europea de la historia para un Movimiento de inspiración cristiana, como el Paneuropeo, entre 1943 y 1944: combatir conjuntamente a favor de los derechos y de las libertades, de la bondad y de la belleza de la vida, y de la propia alegría de vivir. Luchar contra la intolerancia frente a todo proyecto de vida humana que se despliega al amparo de la ley. Cuando Federico García Lorca marchó a Madrid a vivir, Fernando de los Ríos,

que había sido su profesor de Derecho Político en Granada, le dijo que visitara al llegar a Juan Ramón Jiménez. Y le dio una carta de presentación que decía: "aquí le envío a este joven, lleno de anhelos románticos". Una sociedad es democrática cuando caben en ella todos los anhelos. Pero los anhelos concurren en el debate público de manera libre, y no se fosilizan. Democracia es también conjugación de anhelos. Militancia democrática, no digamos.

9. Sigo en el tiempo moral de 1927-1936. Cuando Pablo Neruda evocaba a Federico García Lorca decía que su mera presencia representaba la multiplicación de la hermosura. Mucho más que el genio al piano improvisando fandangos, como le decía Arthur Rubinstein a Rafael Martínez Nadal, contemplando al joven poeta granadino tocando a las cinco de la mañana. Pero en democracia no necesitamos necesariamente el genio, sino la creatividad. En democracia, necesitamos multiplicar, y multiplicamos. Por supuesto, la imaginación, pero con inteligencia y disciplina. Con ciudadanía, y no mera alianza. Pero para una construcción compartida, no sólo para el encuentro entre diferentes. La multiplicación de la hermosura tiene muchos nombres. Uno es el de Constitución.

10. Y hacer una Constitución equivale a no perder nunca de vista una idea motriz. El redactor material de la Constitución republicana española de 1931, Luis Jiménez de Asúa, socialista y catedrático de Derecho Penal, que murió en el exilio en Buenos Aires, decía que la Constitución debía servir para que los españoles nos entendiéramos "en voz baja". Directo y, no digamos, pedagógico. Diría que una perspectiva muy complementaria es la que expresó Juan Ramón Jiménez, liberal clásico de la generación de 1914, la que une a los hombres del 98 y a los del 27, cuando en 1948 fue entrevistado por la publicación bonaerense *España republicana*, y se le preguntó, en los principios de la dictadura franquista, qué quería para España. Su respuesta fue nítida: que toda la ciudadanía española pudiera llegar a disfrutar de una vida honesta, entre personas decentes, y en un régimen de libertades.

Nobles y vigentes ideales, muy centrados en la manera democrática de vivir, en la concepción del sistema constitucional, democrático y parlamentario, como un ejercicio de estilo. Sin embargo, la Constitución de 1931, técnicamente la mejor de la historia de España, muy bien redactada, muy avanzada en su sensibilidad hacia todas las históricas reivindicaciones en confluencia en la apasionante sociedad de la más brillante España de la historia, y comprometida con la cohesión social, no fue asumida como propia por buena parte de la ciudadanía, y combatida con éxito por el extremismo hasta un golpe de Estado que dio origen a una guerra "extranjera y extraña", que diría también Juan Ramón Jiménez, y a la dictadura más larga y sangrienta de nuestra historia.

El acierto del sistema constitucional de 1978 reside en ser fruto, precisamente, del conocimiento de la Historia. La Constitución vigente no es tan inocente como la de 1812, ni contó con los debates magistrales que dieron lugar a la de 1869, ni produce la misma admiración en los juristas que la de 1931. Es debatible si los constituyentes de 1977-1978 eran tan brillantes académicamente como los de 1812, 1869 y 1931. Lo que es seguro es que sabían mucha más Historia. Que, a lo largo de su trabajo, la tuvieron muy presente. Y que fueron, por tanto, los mejores constituyentes en el momento más bello y más difícil.

Ante la Historia, las ideas del otro representan siempre un regalo. ¿Pueden ideas diversas confluir dentro de una misma propuesta política y partidaria, al servicio de una propuesta de integración de las energías constitucionales de una sociedad, y precisamente como garantía de la forma constitucional, democrática y parlamentaria de gobierno? Mi maestro italiano, Giuseppe Galasso, y su colega y amigo, Pietro Scoppola, respondieron en plena crisis del sistema partidario italiano, en 2007, de manera afirmativa. Y explicaron el procedimiento: aplicando la racionalidad para crear un nuevo partido integrador a través de una "fusión fría". La pasión política, congelada. Desde entonces, ese partido, el Democrático, habría de contar con primeros ministros como Enrico Letta, e Italia con eficaces gobiernos de

concentración presididos por figuras como Mario Monti y Mario Draghi, para admiración de muchos en Europa. Me cuento entre ellos. Políticos rigurosos, honestos, serios, inteligentes, respetuosos... Han sido sucedidos por Giorgia Meloni, heredera política de Benito Mussolini. ¿Los buenos políticos y la buena política no tienen espacio ya? Eduardo Frei Montalva advertía ya en 1940, en *La Política y el Espíritu*, acerca de los "católicos intelectualizados" porque "no tienen palabras vivas". No basta con que la palabra política sea coherente y equilibrada. Debe inspirar vitalidad. Construir vida y experiencia.

2. El regalo del otro ante la Política. ¿Cómo trabajaremos juntos siendo diferentes?

Porque el problema es que un político no es bueno si no parte de una lectura lúcida, viva y dinámica de nuestra encrucijada histórica. No es pasión ni fusión, sino necesidad: la democracia, y no digamos la manera democrática de vivir, sigue siendo una realidad frágil y vulnerable, apenas embrionaria en el transcurso de la historia, localizada esencialmente en Occidente, mundialmente minoritaria, y bajo permanente y muy agresiva amenaza allí donde se encuentra implantada. Incluso en sus históricos centros impulsores: en menos de dos años hemos asistido a un asalto al Congreso de los Estados Unidos, a una extrema derecha que en las elecciones presidenciales francesas alcanzaba casi el 42% de los sufragios, a un deterioro del sistema político británico sin precedentes, o a la instalación del post-fascismo, de la mano del racismo y del populismo, en el gobierno italiano, tras imponerse en unas elecciones, algo que nunca consiguió el fascismo fundacional.

En 2007, decía, se emprendió en Italia una experiencia histórica sin precedentes: la creación de una alternativa política al primero de los populismos que triunfaron en Europa ya en el final del siglo XX, y que estaba integrado por una formación xenófoba como la Liga Norte, y *Forza Italia*, el partido de un magnate de la comunicación llamado

Silvio Berlusconi. Esa alternativa al extremismo estuvo muy meditada por las grandes personalidades del antiguo *pentapartito* que, bajo el liderazgo de la democracia cristiana, y la participación imprescindible de socialistas, socialdemócratas, liberales y republicanos, convirtieron a la Italia destruida en 1945, en un cuarto de siglo, en nación fundadora de la Alianza Atlántica, las Comunidades Europeas, el G-7 y el G-20.

Una de esas personalidades fue Giuseppe Galasso, republicano y laico, liberal progresista mazziniano. Habiendo conocido en su infancia y juventud el fascismo, y en su madurez la instalación del populismo liguista y berlusconiano en la vida pública italiana, y a la vista del decepcionante funcionamiento de plataformas de centro y centro-izquierda como "La Margarita", o de coaliciones como "El Olivo" (Giulio Andreotti decía que había llegado la Era de la "política botánica"), su propuesta pretendía aportar una respuesta más madura al "horizonte de la complejidad" que suscitaba una crisis general, económica, política e institucional. Esa respuesta pasaba por la voluntad de representar la centralidad republicana desde una propuesta partidaria inequívoca: la demócrata, siguiendo el modelo estadounidense, especialmente su tradición liberal clásica rooseveltiana y kennedyana. El nuevo Partido Democrático nacía, de esta manera, como agregación de todas las grandes tradiciones de pensamiento y de gobierno del centro y centro-izquierda, ya presentes en los gobiernos del *centrosinistra*, ya estuvieran liderados por cristianodemócratas, republicanos o socialistas como Aldo Moro, Giovanni Spadolini o Bettino Craxi, sumando a los antiguos eurocomunistas de Enrico Berlinguer. Tradiciones que se fusionaban en la racionalidad, y no en la calidez o el entusiasmo. El análisis de Galasso era impecable, pero también doliente: si Berlusconi había podido gobernar cinco años sin más factor de cohesión que su propio extravagante liderazgo, ¿por qué el centro-izquierda no lo había conseguido contando con líderes tan respetables como Romano Prodi?

Su respuesta era automática: había faltado el respaldo de una organización partidaria que otorga consistencia a la acción de gobierno. Una organización que debía ser capaz de aglutinar a la mayoría de la

sociedad italiana. En el cumplimiento de ese objetivo, Giuseppe Galasso le adjudicaba a la centralidad italiana un doble e histórico error: por un lado, la fragmentación del proceso de decisión política; por el otro, la ausencia de una imprescindible cohesión, y tanto ideológica como programática. La creación de un partido unitario, dotado de una acción unitaria, podría resolver esa doble problemática. No ignoraba el catedrático napolitano que la pertenencia a culturas políticas diversas en modo alguno tocaba a su fin con la militancia en un nuevo partido. Y, por eso, la fusión partidaria habría de aprender a convivir con la permanencia de esas culturas. Pero, llegado un tiempo de urgencia democrática, las culturas eran convocadas a desplegar una acción común.

En nuestras incursiones depredadoras por las librerías de Madrid, o a lo largo de las interminables y copiosas comidas que manteníamos en la propia capital, o en Alcalá de Henares, tuvimos ocasión de analizar la creciente ausencia de fuerzas que acertaran a interpretar a los amplísimos espacios centrales de nuestras sociedades. Cuando el profesor falleció en febrero de 2018, la ciudadanía italiana estaba a punto de dar la victoria al populista Movimiento Cinco Estrellas, con la Liga Norte casi arrebatando al PD la segunda posición. Pero es verdad también que, desde las elecciones presidenciales francesas de 2017, una experiencia política ha querido expresar, y tanto en términos históricos como estratégicos, la republicana necesidad de un anclaje democrático y central: La República en Marcha. La candidatura presidencial de esta plataforma habría de estar liderada por Emmanuel Macron, un joven ministro saliente del gabinete socialista de François Hollande, pero organizada por François Bayrou, heredero del socialcristianismo del Movimiento Republicano Popular y del Movimiento Republicano de Liberación, líder del Movimiento Demócrata. El encuentro entre tradiciones de pensamiento y de gobierno en modo alguno pretendía desconocer o mucho menos anular culturas y trayectorias políticas. El énfasis residía en el objetivo común: detener a los populismos extremistas en Francia y, por extensión, en todo el continente, y darle continuidad al proyecto del

Estado social y democrático de Derecho, europeísta y modernizador, y a la ampliación de los derechos y libertades fundamentales.

Esa conjugación de esfuerzos, como en todos los grandes momentos de la historia y de la estrategia democrática, obedecía a la inteligencia y a la audacia, aunando conceptos aparentemente contradictorios. Igual que en 1944 Marc Sangnier planteaba "La Revolución a través de la Ley", en 1945 el laborismo británico proponía "Y, ahora, gana la paz", y en 1964 Eduardo Frei Montalva llamaba a "La revolución en libertad", Emmanuel Macron proponía una "Revolución: reconciliar Francia".

Revolución como reconciliación. El encuentro, el diálogo, la comprensión, la empatía y la compasión como cotidianas revoluciones democráticas. La fraternidad como alternativa a la división, la fractura y la confrontación. La democracia debe colocar al ser humano en el centro, y defenderlo a través de la ley, y de la acción de los poderes públicos legítimamente constituidos gracias al consentimiento, al compromiso y a la participación de los gobernados. Los extremismos no colocan a la persona en el centro: en el centro colocan al odio. Y nada más complejo, más artificial y, por lo tanto, más necesitado de simplificación, que el odio. Lo humano no es odiar. Reconciliar, en cambio, nos propone integrar la determinación cívica de dar continuidad histórica a las formas constitucionales, democráticas y parlamentarias a través de una decidida voluntad reformista, es decir, y de nuevo, la revolución a través de la ley, del Estado de Derecho, y en libertad. La política y todas las formas del servicio público deben y pueden inspirar la reconciliación. Una reconciliación que integra e incluye a través de las reformas. En política, reformar es reconciliar. Y nos invita a la adopción de algunos grandes renglones estratégicos que dan cauce al trabajo fecundo desde las propias ideas, pero también en comunión con las ideas del otro:

1. La visión sencilla de un modelo de sociedad. Y sencilla, porque se compadece con un plan y un estilo de vida. Nos encontramos quienes, con ideas y perspectiva distintas, entendemos la República, pero

también la vida, de la misma manera: como un espacio para el crecimiento personal y comunitario, en justicia y en compasión; para la igualdad profunda entre corazones vitales y humildes, corazones que saben conocer, comprender y compartir; para la vitalidad, la espontaneidad y la pasión por la libertad, pero sabiendo valorar el dominio personal, la contención, la moderación; para la dignidad de la ilusión, de la esperanza y de la inocencia.

Si la solución constitucional, democrática y parlamentaria va a seguir siendo la única respuesta a los extremismos populistas, es decir, al afán sectario de negación del proyecto de emancipación humana integral y fraterna, social y territorialmente justa y cohesionada, eso significa que entramos en un nuevo y largo período constituyente de la historia. Un período de responsabilidad.

2. La convicción de que la propuesta republicana, necesariamente, es una propuesta central. La República es una "solución de término medio", en expresión de Morales, uno de los portavoces de Manuel Azaña en *La velada en Benicarló*. En esa República, los derechos del ser humano están tutelados y protegidos por el Estado de Derecho; se garantiza el pluralismo de los grupos sociales, de la persona y de las comunidades, y la diversidad de proyectos de vida; las instituciones adquieren una medida humana; y no sólo se potencia el derecho de la ciudadanía a la participación en el gobierno de la nación, sino que se convoca a esa misma ciudadanía a la asunción de sus obligaciones.

3. La necesidad de hacer política con alegría, pero en serio; con realismo, pero desde la esperanza; con responsabilidad, pero responsabilidad visionaria; con pragmatismo, pero sin renunciar a las ambiciones y a los ideales que definen a las sociedades vivas. La política, como la enseñanza, como la comunicación, como todas las formas de servicio público, nos transmiten toda la espléndida vitalidad de nuestra sociedad.

4. Para eso, y desde ideas y creencias diversas, debe cobrar expresión, presencia, participación y entidad partidaria una centralidad dinámica, necesariamente plural, abierta, cívica, ambiciosa, constitutivamente

comprometida con la cohesión social, reformista, feminista, atenta a la preservación de la creación. Una centralidad humilde, sencilla, cálida, acogedora y fraterna, comprometida con los segmentos más frágiles y vulnerables de nuestra *conciudadanía*. Una centralidad que sepa disfrutar del encuentro en la diferencia,

5. En política, la pluralidad sirve como fuerza democrática, y no como ejercicio escolar. Pero porque la pluralidad es el constante descubrimiento de la capacidad de una sociedad para reconocer y promover cuanto le resulta esencialmente común. En democracia, el servicio se instala en un patrimonio cultural y *convivencial* compartido. En un histórico discurso en el Senado chileno, el 11 de julio de 1973, Patricio Aylwin definía a "la convicción democrática" como "valor cultural y norma de convivencia cívica". Convivencias y culturas en plural para una convivencia en singular.

6. Encontrar el camino de la centralidad, además, no es complejo, sobre todo en los períodos más exigentes de la historia. Mi padre decía siempre que había resultado muy fácil ser antifranquista. Exige, eso sí, coraje político y personal. Cuando Willy Brandt tomó posesión como alcalde de Berlín, en 1957, cada vez que un compañero le visitaba para objetarle su presunto giro hacia la derecha le llevaba hacia su despacho y le mostraba a los tanques soviéticos estacionados a menos de cinco minutos. Willy Brandt, en *Mi camino hacia Berlín*, con la autoridad del socialista que luchó contra el nazismo, exiliado, cautivo y torturado, no vacilaba en definir al régimen que imperaba en la zona de ocupación soviética como "enemigo del débil, del indefenso y de la clase obrera". Al extremismo se le reconoce porque sigue hoy siendo el mismo enemigo del débil, del indefenso y del trabajador. En todo caso, incluso en la Era de los extremos, el extremismo es minoritario. Por eso sobreactúa. El camino de la centralidad es el camino mayoritario en democracia.

7. Acertar en el diagnóstico político e histórico no garantiza el acierto en la alternativa partidaria. Quien trabaje en política debe saber si quiere hacerlo dentro de una fuerza ligera o pesada, de acción política o

una mera plataforma electoral, ministerial ("somos pocos, pero todos ministrables", decía un clásico de la Transición española) o de participación, con un esquema fijo o adaptativo, jerárquico o colegiado, más atento al juego partidario, a su propio dinamismo interno, o al dinamismo de la sociedad, vertebrado, más centrado en su mística interna, o más desplegado hacia el exterior.

8. Si la solución constitucional, democrática y parlamentaria va a seguir siendo la única respuesta a los extremismos populistas, es decir, al afán de negación del proyecto de emancipación humana integral y fraterna, social y territorialmente justa y cohesionada, eso significa que entramos en un nuevo y largo período constituyente de la historia. Un período de responsabilidad y estabilidad. Especialmente a la hora de construir mayorías de gobierno, no digamos constitucionales. Una sociedad más plural obliga también a saber que la pluralidad entiende y acepta decisiones que no contentan del todo a nadie. Pero ni acepta ni entiende la adopción de esas decisiones sin escucha previa, y no digamos sin respeto y sin reconocimiento de ideas y propuestas.

9. La centralidad, decía De Gasperi, reside precisamente en poner las energías constitucionales de una sociedad al servicio de un nuevo tiempo y de una también nueva, cálida y acogedora humanidad. En donde, como primera premisa, la única pretensión condenada al exterminio es la pretensión de exterminar al adversario. Mucho puede el terror, sostenía el Garcés de Manuel Azaña, pero su error consiste en que él mismo engendra la fuerza que lo aniquilará. Tanto en España como en Chile lo sabemos muy bien. Por eso, como decía de los Tratados de Roma un socialdemócrata valón como Paul-Henri Spaak, lo que urge siempre, en la vida política e institucional, es proceder a "un llamamiento a la inteligencia, a la cordura y a la solidaridad".

10. Aldo Moro decía en 1968 que existía una nueva humanidad que estaba haciéndose. Y que el movimiento de esa nueva humanidad era, como la propia historia, irresistible e imparable. En 2022, la maravillosa prolongación de la existencia, y la aceleración de la historia, determinan que sean varias humanidades las que quieren

hacerse al mismo tiempo. Hablar de pluralidad significa reconocer la pluralidad etaria, el diálogo fecundo entre personas de edades distintas, la acumulación de experiencias y sensibilidades plurales en una sociedad en donde convergen, y en plenitud profesional y política, al menos tres generaciones. La fuerza democrática del encuentro generacional y vivencial es una garantía de futuro gigantesca.

3. Para terminar. *Para que yo me llame Chile*

Concluyo. Citaba antes al poeta asturiano Ángel González, uno de los más grandes entre los integrantes de la generación del 50'. Uno de sus poemas más representativos, *Para que yo me llame Ángel González*, recuerda que él no es más que el resultado de un ancho espacio y un largo tiempo, de hombres de toda mar y toda tierra, fértiles vientres de mujer, y cuerpos y más cuerpos fundiéndose incesantes en otro cuerpo nuevo, un pasaje lento y doloroso, sobreviviendo naufragios aferrándose al último suspiro de los muertos, para dar en él, que lucha contra el viento, convertido en "el éxito de todos los fracasos, la enloquecida fuerza del desaliento".

Una República, una Constitución, un Estado de Derecho, una democracia, son y somos el éxito de todos los fracasos. ¿Hemos de fracasar todas y cada una y todos y cada uno para que culminemos con éxito la tarea? Mi convicción es que una Constitución se instala en el siempre de los seres humanos, el de Fabrizio de Salina, cuando resulta parcialmente incómoda a cada persona, cuando a nadie convence del todo. Que ganaremos, como nación, cuando cada ciudadana y cada ciudadano haya dejado algo de sí, una idea, una propuesta y una ilusión, en el camino. Pero esa es también la fortaleza de la democracia y del Estado de Derecho, y de la forma constitucional y parlamentaria de gobierno. Saber perder hoy para ganar, y ganar para esta generación y las próximas. La, diría Alberto Jiménez Fraud, "emoción liberal" de atender a las necesidades humanas esenciales de libertad y de racionalidad en el marco de la ley y de la institucionalidad legítima que de ella emanan. De todos nuestros fracasos individuales, del espacio

ancho, o estrecho y profundo, del largo tiempo, habrá surgido una realidad compartida. La fuerza de las ideas, diría Gutenberg Martínez. De todas las ideas democráticas. Para que yo no llame Enrique San Miguel. *Para que yo me llame Chile.*

1. Ponencia presentada en la séptima versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Noviembre 2022.

LA ACTUALIDAD ESPIRITUAL Y CULTURAL DE LA REFORMA PROTESTANTE¹

Manfred Svensson

Doctor en Filosofía de la Universidad de Múnich, Alemania, Director
del Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes

1. Introducción

La invitación a reflexionar sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma me trajo inmediatamente a la mente un congreso celebrado en Ginebra en 1949 bajo el título “Hacia un nuevo humanismo”. Figuras de alto calibre en el pensamiento europeo del momento –Henry Lefèbvre y Karl Jaspers, entre otros– se reunieron en la otrora ciudad de Calvino, para reflexionar sobre el sentido que podría tener el concepto de humanismo en el escenario de postguerra. También la teología estuvo representada, por nadie menos que Karl Barth. Éste no sólo era la figura más señera que podía exhibir la teología protestante a mediados del siglo XX, sino que se encontraba además en aquella porción del cristianismo alemán que, en los variados grados que admite la resistencia, se había enfrentado al régimen nacionalsocialista. Su conferencia llevaba por simple título “La actualidad del mensaje cristiano”. Pero sobre tal actualidad no parece decir nada. No nos dice, por ejemplo, que dicha actualidad se manifieste en esos focos de resistencia. La conferencia completa se limita a simplemente exponer el mensaje cristiano en sus líneas básicas, sin preguntar por su actualidad. ¿Qué significaría que dicho mensaje se vuelva actual? Sólo en su última página Barth se vuelca sobre dicha pregunta. Tocar tal actualidad obligaría, afirma Barth, a cambiar el tono profesoral por el pastoral, a proclamar “arrepentíos y creed en el Evangelio”. “Sobra decir, finaliza, que me guardaré de hacer semejante propuesta”². Los dejo por ahora en suspenso sobre si me abstendré como él. Pero en al

menos un sentido quiero seguir el consejo de Barth. Lo que Barth estaba procurando evitar es algo que con facilidad puede ocurrir en una exposición sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma. En palabras de él: “No es exponiéndoos la situación actual y la vida de las iglesias cristianas y hablándoos de su influencia más o menos grande, su actitud más o menos justa, como podría demostraros la actualidad de su mensaje. No es algo que se pueda demostrar ni presentar en una bandeja de plata”³.

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

reemplazar el triunfalismo por el cinismo: piénsese lo que se piense sobre “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”, también hubo una ética protestante de la lectura y de muchas cosas más. Pero en algunos escenarios el temprano protestantismo influyó sobre tales desarrollos; en otros es más bien influenciado por los mismos⁴.

2. Reforma y revolución

¿Significa eso que, como Barth, nos debemos limitar a la exposición de un mensaje protestante, dejando de lado todo intento de reflexión sobre su actualidad? Hay otros caminos. Uno puede preguntarse por el legado de la Reforma sin convertir ese legado en una lista de grandes éxitos. Un modo de hacerlo es preguntando por el tipo de fenómeno que fue la Reforma. Y fue, precisamente, una reforma. El idioma alemán es particularmente enfático en esto, llegando a convertir la Reforma protestante en la quintaesencia del reformismo: si usamos en dicha lengua el término “Reform”, con ello estamos designando *una* reforma; “Reformation”, en cambio, es un término únicamente usado para *ésta* Reforma, que así inequívocamente es identificada como *la* reforma. En un año en el que conmemoramos no solo el quinto centenario de ésta, sino también el centenario de la Revolución Rusa, puede no estar de más insistir en este punto: los dos eventos que conmemoramos nos dan ocasión privilegiada para contrastar no solo el contenido que orienta a cada uno de estos movimientos, sino el tipo de movimientos que son. Uno de los legados de la Reforma sería entonces el enseñarnos lo que es una reforma: recordarnos, por ejemplo, que también una reforma, no sólo una revolución, puede traer cambios más que cosméticos, que hay reformismos que no tienen nada de tibieza.

La Reforma protestante ciertamente procuró delimitarse tanto respecto de Roma como respecto de los grupos revolucionarios que parecían surgir en su propia cercanía. Es más, si la Reforma magisterial y la radical representan en el orden eclesiástico esto, patrones de reforma la una y de revolución la otra, sus actores están también conscientes de que los dos modelos son trasladables al orden político. En una

característica autoreferencia, Lutero escribió en una ocasión que, tal como la Iglesia había requerido de un Lutero, la vida política y jurídica también requeriría uno. Sin embargo, escribe, “temo que recibirán más bien un Müntzer”⁵. La alusión es a Thomas Müntzer, el predicador revolucionario que procurando acelerar la llegada del reino de Dios aceleró más bien la llegada de su propia muerte, y la de varias decenas de miles de campesinos en el levantamiento de 1525. El contraste entre una aspiración reformista y una revolucionaria apenas podría ser más claramente expresado que en estas palabras de Lutero. Si tiene razón, nos está además sugiriendo que hay un correlato sustantivo entre la propia disposición teológica y la propia disposición política. Aunque ese punto merece ser matizado: en las filas de la propia Reforma magisterial hay un amplio espectro de disposiciones políticas, algunas más inmovilistas que la de Lutero y otras más reformistas; y ese rango de orientaciones políticas va de la mano de un mismo reformismo teológico⁶. Pero el punto permanece en pie: quien sueña con una transformación radical de la vida social, debe buscar los antecedentes para dicho sueño en la Reforma radical, no en la magisterial.

Si éste es el lente por el cual nos aproximamos a la Reforma, queda claro que al preguntarnos por su legado cultural y espiritual no la podemos tomar como un bloque en el que se incluya tanto la variante magisterial como la radical. No puede tratarse de una unidad que incluya la totalidad de los movimientos que en el siglo XVI rompieron con Roma, sino que debemos fijar la mirada en estos distintos movimientos como unidades específicas⁷. Las observaciones que siguen se limitan, pues, a la Reforma magisterial (que ha recibido dicha designación tanto por el apoyo que recibió del magistrado civil como por su enraizamiento en la tradición de los maestros universitarios).

3. Ruptura y continuidad

El modo en que hablemos hoy sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma depende de modo decisivo de la interpretación que se haga de ella. ¿El legado de qué, de la Reforma leída como una

variación del mundo premoderno, o de la Reforma como un paso en el desencantamiento del mundo? Como todos los grandes fenómenos históricos, su interpretación es un campo de batalla. El año que se inicia nos permitirá ver mil y una formas de dicha batalla, en el enfrentamiento de distintos sectores por interpretar la Reforma de un modo que dé respaldo histórico a sus propias posiciones: quienes la ven como una simple vuelta a los orígenes y quienes la ven como la primera revolución moderna se dan la mano tanto en lo unilateral de sus lecturas como en el directo servicio al presente que se le exige a la historia. A veces es mera pequeñez lo que nos lleva a usar así la historia; pero este aspecto de la interpretación de la Reforma ha enfrentado también a espíritus de primera envergadura. Además, como a continuación quisiera ilustrar, la posición que se adopte ante esta disyuntiva no suele obedecer de modo simple a la propia confesión⁸.

Comencemos por atender a quienes tratarían la Reforma más bien como una revolución. Son muchos, en efecto, quienes han presentado la Reforma protestante como un quiebre crucial en el pensamiento occidental (en nuestra propia lengua hay clásicos como el de Balmes)⁹. También sus más feroces críticos la entienden, desde luego, como un elemento más dentro de un complejo conjunto de causas, no todas contemporáneas entre sí. Quienes, por ejemplo, consideren que el nominalismo es el principal problema moderno, están con eso poniendo el origen de muchos de nuestros problemas unos dos siglos antes de la Reforma; pero le están atribuyendo a ella al menos su popularización o su legitimación bajo un manto religioso.

Autores asombrosamente dispares coinciden en retratar la Reforma en esos términos predominantemente rupturistas, aunque varíen en la sutileza con la que presentan su tesis. Una versión bien explícita la podemos ilustrar con Jacques Maritain. Bien conocen ustedes su papel en la edificación del ideario demócrata cristiano, y otro tanto se puede decir de su participación en el fortalecimiento del tomismo en el siglo XX.

La sutileza que puede encontrarse en esas dimensiones de su obra no se va a encontrar cuando lo vemos escribiendo sobre la Reforma protestante, la cual aborda sobre todo en su obra *Tres reformadores*. Después de todo, está hablando de una tradición ajena con la que quiere ilustrar los peligros que acechan a sus correligionarios católicos. Lo primero que se encuentra aquí es la acusación según la cual el énfasis protestante en el carácter caído del hombre implica algo así como una capitulación, una decisión de no buscar ya más la vida buena. Lutero sería el hombre de una “confesión desesperada: *la concupiscencia es invencible*. Dimisión del hombre, abandono pesimista a la animalidad”¹⁰. Tal pesimismo, sin embargo, no llevaría a una negación de sí mismo. Lutero sería, por el contrario, “el tipo del individualismo moderno”¹¹.

A esto se sumaría según Maritain un “profundo antiintelectualismo, favorecido, de otro lado, por la formación occamista y nominalista que Lutero recibió en filosofía”¹². “¿Su inquina va contra un sistema determinado? No. Contra la filosofía misma. [...] No es sólo la filosofía sino esencialmente la razón por la que el reformador combate con saña. La razón sólo vale en un orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrenal”¹³. Este irracionalismo, individualismo y pesimismo constituyen, según Maritain, una triple atadura del hombre moderno, y Lutero podría en consecuencia ser considerado uno de los que nos ató. Apenas será necesario hacer explícita la conclusión: Lutero se encuentra fuera de la tradición intelectual cristiana; no está involucrado en una reforma de ésta, sino en una ruptura con la misma. Este libro de Maritain, publicado en 1925, forma parte de una extensa tradición católica que repite esta interpretación, una tradición que se extiende desde los primeros *controversialistas* católicos¹⁴. Y si bien hoy el estudio de la Reforma puede en gran medida ser considerado un fenómeno *postconfesional*, en el que estudiosos católicos contribuyen de modo sustantivo¹⁵, no es menos cierto que este tipo de interpretación de la Reforma sigue estando viva en algunos círculos católicos. Su más reciente versión es la del historiador norteamericano Brad Gregory¹⁶, según el cual “contra las intenciones de sus propios

protagonistas, la Reforma puso fin a más de un milenio de cristianismo como marco para una vida intelectual compartida en el occidente latino”¹⁷.

Pero como señalábamos, este tipo de interpretación, en la que la Reforma abre un abismo respecto de la tradición anterior, no es exclusivo patrimonio católico. Se lo encuentra también en círculos protestantes, pero ahí como objeto de celebración. Podemos ilustrarlo con la obra de Herman Dooyeweerd, un influyente filósofo calvinista de mediados del siglo XX, que bien podría ser considerado también en otros sentidos como contraparte de Maritain. Al *Humanismo integral* de Maritain correspondería su *Crisis del pensamiento político humanista* y a los esfuerzos de Maritain por revitalizar la tradición tomista corresponderían en Dooyeweerd las voluminosas obras *Crítica del pensamiento teórico* y *Reforma y escolástica*. A pesar de lo que pudiese sugerir su título, esta última no es una obra primordialmente histórica, sino programática: se trata de presentar “reforma” y “escolástica” como dos disposiciones antitéticas, con la segunda caracterizada por su búsqueda de síntesis entre elementos en realidad contrapuestos. En su libro *Raíces de la cultura occidental* (una obra semipopular como el *Tres reformadores* de Maritain) Dooyeweerd escribe que la adaptación entre el pensamiento pagano y la revelación que habría tenido lugar en los padres se transformaría, por su consolidación en la escolástica medieval, en el principal obstáculo para el “desarrollo de una dirección verdaderamente *reformacional* en la vida y el pensamiento cristianos”¹⁸. La Reforma sería, pues, una ruptura con esa ilegítima síntesis. Maritain y Dooyeweerd se dividen por supuesto en el carácter negativo y positivo que respectivamente atribuyen a este quiebre, pero coinciden en considerarlo como tal.

Junto con notar estas dos lecturas rupturistas, cabe señalar que dentro de una misma perspectiva confesional pueden coexistir visiones opuestas del lugar de la Reforma en la historia intelectual. Una significativa ilustración de este hecho puede encontrarse en las divergentes interpretaciones de la Reforma que ofrecieron, algunas décadas antes que Maritain y Dooyeweerd, Wilhelm Dilthey y Ernst

Troeltsch. En este caso estamos ante dos representantes distinguidos del protestantismo liberal, pero que difieren profundamente en el lugar que asignan a la Reforma. Dilthey había acentuado su papel seminal para el surgimiento de la vida intelectual moderna, a lo que Troeltsch respondió con su célebre texto *Protestantismo y mundo moderno* (que sigue siendo uno de los pocos textos clásicos sobre esta materia disponibles en nuestra lengua, y cuya lectura no puedo sino vivamente recomendar). El texto es un cuidadoso desmantelamiento de la expectativa generada por su título: lejos de haber creado el mundo moderno, la Reforma protestante habría, según Troeltsch, sido el fenómeno que inyectó nueva vida a la visión de mundo premoderna, permitiéndole subsistir por dos siglos más: “la ciencia del protestantismo es una escolástica refrescada por el humanismo; su crítica histórica es una polémica de la verdad eterna contra el engaño demoníaco; el contenido de su saber es una polihistoria y un enciclopedismo recogido de la Antigüedad y de todo género de lugares; su teoría del Estado y del Derecho es una reconstrucción de la antigua enseñanza católica sobre la ley natural”¹⁹. Troeltsch no minimiza el remezón que la Reforma significó, pero estas líneas sintetizan bien su equilibrada atención a los muchos modos en que la Reforma se inserta en la tradición intelectual medieval y en las adaptaciones que ésta había hecho del saber precristiano.

Si en el siglo XIX este juicio de Troeltsch podía ser leído como un reproche a la Reforma por no ser suficientemente moderna, nuestra situación actual puede volvernos más cautelosos: si somos más conscientes de las patologías de la modernidad, la Reforma como notan-moderna, como ingrediente fundamental de un periodo que no cabe describir como medieval ni como moderno, se nos puede volver más interesante. En efecto, la cultura que emergió de esa revitalización no es propiamente parte de la Edad Media, pero tampoco es parte del mundo moderno: es la época confesional de la historia europea, con sus propios vicios y virtudes. Considerarla es volverse atento a la enorme potencialidad del mundo medieval, cuya realidad podía verse tan profundamente transformada sin quebrarse. Si autores como Maritain

dejaban caer el acento sobre las críticas de Lutero a Aristóteles, quien atiende al conjunto de los reformadores no puede sino constatar el carácter omnipresente del filósofo ateniense, una presencia que bien puede usarse como testimonio de los múltiples modos en que la tradición académica del cristianismo precedente fue recogida y continuada por el protestantismo. Como crecientemente se reconoce hoy, incluso Tomás de Aquino, respecto del cual tan fácilmente se imagina una posición antitética, sería estudiado con reverencia por largas generaciones de protestantes²⁰. La afirmación que doscientos años atrás hiciera el cardenal Newman, que “hundirse con profundidad en la historia es cesar de ser protestante”²¹, solo parece tener sentido si nos limitamos a un protestantismo muy reciente; esto es, si dejamos de hundirnos con profundidad en la historia del propio protestantismo.

Menciono a Tomás de Aquino no porque la relación con él deba ser el patrón con el que se mida la Reforma, sino porque una positiva relación con el mismo entre los protestantes es un indicio de que la relación con el pasado puede ser simultáneamente de muy profunda continuidad y muy profunda modificación. Y esas dos caras es lo que se encuentra tanto en la relación con la cultura como con la teología precedente. Que protestantes y católicos afirmaran la compatibilidad entre naturaleza y gracia va de la mano de profundas divergencias respecto de la forma de apropiación de la gracia; que unos y otros reservaran un papel público importante para la Iglesia es compatible con visiones en muchos sentidos opuestas respecto de la forma específica que debe tener la autoridad eclesiástica. La envergadura de esas y otras diferencias no puede ser minimizada ni presentada como simple malentendido. El carácter puntual de las controversias en torno a las que todo surgió tampoco quita nada a su magnitud: no tardaría mucho antes de que el conflicto en torno a las indulgencias se transformara en conflicto respecto de la autoridad; y, abierto el camino a una reevaluación de la naturaleza de la autoridad eclesiástica, ello no podía sino implicar una revisión (aunque “conservadora”) de al menos algunos tópicos de la teología: las doctrinas de Dios, la creación, la providencia, se asumen virtualmente sin alteración, mientras que

cambios de diversa entidad se encuentran en las doctrinas de los sacramentos, la salvación y la Iglesia. Ni el enraizamiento en el pasado ni su reforma son aquí un simple barniz.

4. Justificación por la sola fe

Pero con los últimos tópicos mencionados hemos estado volviendo del impacto cultural de la Reforma a su impacto espiritual. Su centro se encuentra en la doctrina de la justificación. Y si bien nuestro propósito es pensar aquí en su legado, eso nos obliga al menos a esbozar una caracterización de esta doctrina. Uno de los modos de hacerlo es aproximándonos a un pasaje autobiográfico de Lutero, escrito algo más de un año antes de su muerte. Ahí escribe que “antes veía la expresión ‘justicia de Dios’ con el mayor odio” y que tras su giro, en cambio, había quedado en condiciones de ver esas palabras con amor. ¿Qué es lo que lo movía a pensar con odio en la justicia de Dios? Fundamentalmente el hecho de entender dicha justicia como la justicia por la cual Dios retribuye a los hombres conforme a sus obras. La justicia de Dios parecía así ser un lado puramente temible del mismo. Es la lectura del primer capítulo de la carta de Pablo a los Romanos, “el justo por la fe vivirá” (1:17), la que comenzó a desmoronar esa comprensión de la justicia divina. Tales palabras, escribe, le abrieron “las puertas del paraíso”. Más tarde, recuenta, leyó el tratado de san Agustín *Sobre el espíritu y la letra*, en que también el obispo de Hipona entiende “la justicia de Dios” “como la justicia con la que Dios nos viste al hacernos justos”. Que la salvación pasa por la fe no es, desde luego, novedad alguna en la historia del cristianismo: ésa es una conexión que ya tenía 1500 años de historia en tiempos de Lutero. Es una conexión por momentos oscurecida o debilitada, pero vemos a Lutero encontrando en Agustín un antecedente remoto para la formulación más fuerte de esa convicción. Pero la Reforma no es una mera vuelta atrás, una simple recuperación de una posición agustiniana. En el pasaje en cuestión, Lutero escribe que lo de Agustín “todavía no es exacto”, pues no explicaría adecuadamente la imputación de la justicia divina al hombre²². Si en algún lugar se puede

localizar una aún persistente división entre católicos y protestantes en esta materia, se trata, en efecto, de este punto específico: no en que unos crean en salvación por obras y otros en salvación por fe, sino en la idea de la justicia como algo imputado.

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

abogado, etc.) por las que el apóstol Pablo retrata el proceso de justificación. Ocasionalmente se critica esta concepción forense de la justificación como si ella implicara que Dios no obra cambio alguno en los creyentes, como si simplemente emitiera una suerte de certificado de aprobación, dejando a los sujetos humanos a su suerte tras poner en orden la documentación que tenía a los mismos por ilegales. Pero lo que hace la Reforma no es negar la dimensión de transformación de la persona que el cristianismo siempre ha contenido. Lo que hace es distinguir lo más nítidamente posible la justificación de la santificación, enfatizando así el carácter declarativo que tiene la justificación. Eberhard Jüngel, en una de las más eminentes defensas recientes de esta concepción de la justificación, ha establecido paralelos con la noción contemporánea de reconocimiento²³. En la medida en que esta noción muchas veces es usada de un modo que implica aprobación moral, el paralelo parecería ser problemático: en cierto sentido la justificación es precisamente lo opuesto: no es darnos una palmada aprobatoria en la espalda, sino el declarar justo al que se reconoce como perdido en transgresiones. Pero el paralelo establecido por Jüngel no puede desecharse sin más: el punto es que la relación entre los hombres –y también la relación entre Dios y los hombres–, aunque tenga elementos de reprobación, conflicto, oposición, crecimiento, descansa sobre un reconocimiento previo del otro, un reconocimiento que bien puede ser caracterizado por su carácter incondicional. Dicha incondicionalidad no implica, desde luego, que todo juicio posible sobre los distintos géneros de vida quede proscrito. Pero bien cabría decir que así como la posibilidad de un desacuerdo y un conflicto aceptables descansan sobre la previa inclusión que articulamos con la idea de reconocimiento, también para la Reforma el carácter gradual de la santificación sólo puede ser abordado adecuadamente una vez que el carácter incondicional de la justificación ha sido claramente afirmado. Y si esto nos muestra la Reforma como algo vigente, tal vez debamos decir que el principal legado de la misma se encuentra no en tal o cual transformación que haya obrado en Occidente, sino en la sencilla existencia de iglesias que mantengan viva esta enseñanza.

5. Pluralismo

Esta mención de las contemporáneas doctrinas del reconocimiento, la pretensión de verdad implicada en la concepción de la justificación que he esbozado, la mención también de iglesias comprometidas con esta enseñanza, nos conduce de modo natural a un tópico final, el del pluralismo. La pregunta que enfrentamos aquí una vez más es doble: por un lado está la pregunta respecto del papel desempeñado por el protestantismo en la historia de la tolerancia y del pluralismo, por otra parte la pregunta respecto del papel que debiera asumir hoy. Al menos desde la Gloriosa Revolución inglesa, la Reforma ha sido leída dentro de una historia de gradual progreso, una historia en la que por ella entraban al mundo los fenómenos de la pluralidad religiosa y la convivencia entre convicciones opuestas. Es una narrativa que viene en formatos eruditos y populares, como celebración de la Reforma o como celebración de la modernidad. Hace al menos un siglo, sin embargo, que dicha visión entró en crisis. Como primer hito en su debacle podemos mencionar *The Whig Interpretation of History*, de Herbert Butterfield. Éste no era un libro sobre la Reforma, sino sobre ese modo de mirar el pasado que solo sabe considerarlo al servicio de causas presentes. Pero para Butterfield el principal ejemplo era la mirada que ve en la Reforma el inicio de las libertades modernas.

¿Hubo, entonces, tolerancia ya antes de la Reforma? La respuesta no sólo es afirmativa, sino que en cierto sentido los hechos son muy simples: dondequiera que hay comunidad humana hay conflicto, y dondequiera que hay conflicto se requiere un amplio rango de disposiciones para enfrentarlo; una de ellas es la tolerancia. Lo que sí tenemos en el siglo XVI es un conflicto de dimensiones y características rara vez vistas, que suscitó una equivalente dosis de reflexión. Pero si al final de esa historia puede describirse una situación de cierta tolerancia, ella no se alimentó de las ideas de los reformadores. No es de las ideas de éstos, sino del conflicto entre distintas ideas que surgieron políticas y prácticas de tolerancia (algunas de cuño típicamente moderno, otras más tradicionales). Escuchemos a

Butterfield sobre la importancia de cómo planteamos nuestras preguntas. Es fundamental, nos dice, la cuestión de si acaso “vemos a los protestantes del siglo XVI como hombres que luchaban por la irrupción del mundo moderno mientras los católicos procuraban salvar la Edad Media, o si acaso nos abrimos a entender el conjunto del presente como hijo del conjunto del pasado, con el presente emergiendo *en ese sentido* de la lucha entre católicos y protestantes”²⁴. Si esta descripción es correcta, la Reforma es importante para la historia de la tolerancia no por haber introducido algún nuevo argumento a favor de la misma, sino simplemente por la pluralidad de confesiones que como visible y al parecer inevitable consecuencia trajo consigo²⁵. Este mismo ímpetu revisionista ha conducido a conclusiones similares en lo que se refiere a la revolución puritana del siglo siguiente. El creciente apoyo a la tolerancia al final del siglo XVII no dependería así del apoyo que a ésta dieran los grupos congregacionalistas. Blair Worden, una de las grandes autoridades sobre el periodo, ha escrito que “fue más bien el desorden eclesiástico de estas décadas el que volvió el pluralismo religioso un hecho de la vida, de un modo tal que la tolerancia se volvió un mecanismo más fácil de conciliar con la necesidad social de paz y prosperidad que la intolerancia”²⁶.

He citado a Butterfield y Worden como testigos contra una simple identificación entre el pensamiento de la Reforma y el desarrollo de la tolerancia. Pero esto no quita que, desechado el mito grueso de un desarrollo lineal, el protestantismo desempeñe un papel importante en la historia de este ideal. Pero para comprender su desarrollo debemos captar las dos caras del dilema. El drama del siglo XVI en esta materia puede ser descrito de modo muy sencillo. Tanto entre protestantes como entre católicos hay quienes defienden concepciones doctrinales robustas: personas del tipo de convicción de un Tomás Moro o un Juan Calvino. Pero ninguna (o muy pocas) de estas personas de convicción creía que haya que soportar a quienes poseen convicciones distintas. La prédica de tolerancia, el llamado a no perseguir, existía, por supuesto, pero en boca de otros, en boca de quienes tienden a minimizar la

importancia de las diferencias doctrinales²⁷. Se trata de un fenómeno típico en los círculos erasmistas, donde la prédica de tolerancia va constantemente de la mano de la idea de que los artículos de fe deben ser reducidos a un mínimo: el acto mismo de una confesión maximalista es descrito como intolerante, la esperanza para la tolerancia se encontraría en que dejemos de pelear por minucias. La tolerancia, por decirlo de otro modo, es identificada no ya con una disposición paciente respecto de las creencias de otros, sino con una modificación de las creencias propias. Como es evidente para cualquier lector de Locke o de la posterior tradición de reflexión sobre la tolerancia, éste es el camino que principalmente siguió la modernidad. Pero con todo lo que podamos deberle, es un camino cuyos problemas están a la vista: en la medida en que estrecha los vínculos de la tolerancia con éticas mínimas o teologías mínimas, inhibe el interés de los grupos con convicciones fuertes por la tolerancia. ¿Nos da la historia de la Reforma algo de modelos alternativos?

La cuestión es en qué medida logró desarrollarse una concepción de la tolerancia que sea compatible con la confesión de creencias robustas, algo que en ese sentido se aleje del cristianismo coercitivo que caracterizó a buena parte de la Cristiandad, pero que se aleje también de la fundamentación de la tolerancia en el minimalismo doctrinal o moral. Los pasos son graduales, pero los hay. Piénsese, por ejemplo, en el edicto de tolerancia proclamado por la Dieta de Transilvania en 1568, con su llamado a que cada cual predique y proclame el evangelio tal como ha llegado a comprenderlo, con explícito rechazo de las amenazas, la prisión o el exilio para enfrentar la fe ajena. Como ha señalado Diarmaid MacCulloch, es una lástima que recordemos Transilvania por el inexistente conde Drácula, y no por la primera declaración de tolerancia oficialmente emitida por un gobierno europeo²⁸. Pero aquí hay algo más interesante que la carrera por un primer lugar en la historia de la tolerancia. Lo decisivo es que ella no está aquí siendo fundada en el trato de la creencia rival como indiferente. La combinación de tolerancia y robusta confesión de fe puede encontrarse aún más claramente en el siglo XVII. Un ejemplo

característico es John Owen, el decano de Locke, que tal como éste escribe una serie de tratados a favor de la tolerancia. Pero en contraste con su más célebre alumno, Owen no vincula la tolerancia con la profesión de una fe mínima, sino que es, por el contrario, uno de los grandes exponentes de una teología ortodoxa en la Inglaterra del s. XVII²⁹. En el siglo XIX esta combinación, que podríamos describir como un “toleracionismo confesional”, ya llegaría a ser la piedra angular de filosofías políticas completas. Es el caso del neocalvinismo holandés de fines del siglo XIX³⁰.

Pero con eso ya estamos ante un momento en que los desafíos enfrentados por el protestantismo y los desafíos enfrentados por el catolicismo se parecen cada vez más, y en que más que un pensamiento protestante empezamos a encontrar el desarrollo de la moderna doctrina social cristiana en el conjunto de las confesiones³¹. Al entrar al quinto centenario de la Reforma, ese nuevo escenario debe ser tenido presente. Ello no significa que la conmemoración de estos 500 años tenga siempre que adoptar un carácter ecuménico. Pero el estar católicos y protestantes enfrentando unos mismos desafíos sí debiera movernos a contar nuestra historia de conflictos de un modo que escape tanto al triunfalismo protestante como a la recriminación católica, de un modo que nos permita ver los lados oscuros de este pasado, pero también la vitalidad y las posibilidades de una tradición simultáneamente compartida y dividida, y en constante necesidad de reforma.

-
1. Ponencia presentada en la séptima versión del Encuentro Internacional Oswaldo Payá Sardiñas. Enero 2018.
 2. Karl Barth, “La actualidad del mensaje cristiano” en Grousset, Barth et al., *Hacia un nuevo humanismo* Guadarrama, Madrid, 1957. p. 92.
 3. *Ibid.*, pág. 92. Traducción levemente modificada.
 4. Para ponderadas evaluaciones de tópicos específicos cabe referir a algunos de los estudios reunidos por Thomas Howard y Mark Noll en *Protestantism After 500 Years* Oxford University Press, Oxford, 2016. Particularmente equilibrados son los de John Witte sobre el derecho y Karin Maag sobre la educación superior.
 5. Comentario al salmo 101, WA 51, 258.

Capítulo 17

6. Como ejemplo de una posición políticamente algo menos reformista puede citarse a Melanchthon. En su comentario a la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, elogia repetidamente a su príncipe Federico el Sabio por su idea de que los cambios legales deben ser rechazados por... ser cambios (“Es macht Bewegung” (genera cambio) –es la única frase dejada en alemán en medio del escrito latino, resaltando, con referencia a Platón, la enfática cautela respecto de las modificaciones legales). CR 16, 420. Para una visión más completa de Melanchthon véase Timothy Wengert, “Philipp Melanchthon and a Christian Politics” en *Lutheran Quarterly* 17, 2003.
7. Para una exposición de la Reforma consciente de esta pluralidad de reformas véase Carter Lindberg, *The European Reformations* Blackwell, Oxford, 2010.
8. Ocupo en esta sección material contenido en Manfred Svensson, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana* Barcelona 2016.
9. Véase Jaime Balmes, *El protestantismo comparado como el catolicismo en su relación con la civilización europea* BAC, Madrid, 1954.
10. Jacques Maritain, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* Club de Lectores, Buenos Aires, 1986. p. 17
11. *Ibid.*, p. 37.
12. *Ibid.*, p. 40.
13. *Ibid.*, p. 42.
14. Para discusión general véase David Bagchi, *Luther's Earliest Oponents. Catholic Controversialists 1518-1525* Fortress Press, Minneapolis, 1991.
15. Para los cambios puede verse Otto Herrmann Pesch, *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther* Calwer Verlag, Stuttgart, 1971; y Randall Zachman (ed.), *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and Engagement Then and Now* Baker Academic, Grand Rapids, 2008.
16. Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* Belknap Press, Cambridge, Mass., 2012. p. 2.
17. Herman Dooyeweerd, *Raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana* Clie, Barcelona, 1998. p. 45.
18. *Ibid.*, p. 118.
19. Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt” en Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* DeGruyter, Berlin, 2001. p. 288. Hay traducción en el Fondo de Cultura Económica, *El protestantismo y el mundo moderno*.
20. Véase los estudios reunidos en Manfred Svensson y David VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* Wiley-Blackwell, Oxford, 2017.
21. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* Cosimo Classics, Nueva York, 2009. p. 8.
22. *Prefacio al primer volumen de los escritos latinos*, WA 54, 186.
23. Eberhard Jüngel, *Justification. The Heart of the Christian Faith* T & T Clark, Londres, 2006, pp. 7-8.
24. Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* Bell, Londres, 1931. p. 27
Mi cursiva
25. Scott Dixon, *Contesting the Reformation* Blackwell, Oxford, 2012. pp. 146-162.
26. Blair, Worden *The English Civil Wars, 1640-1660* Phoenix, Londres, 2009. p. 163.

27. Véase Manfred Svensson, “Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society. Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism”, en *The Journal of Religion* 94 (2014), 2, pp. 161-181.
28. Diarmaid MacCulloch, *All Things Made New: Writings on the Reformation* Oxford University Press, Oxford, 2016. pp. 7-8.
29. He desarrollado este contraste en “John Owen and John Locke: Confessionalism, Doctrinal Minimalism, and Toleration” en *History of European Ideas*, 2016.
30. Para una introducción biográfica a Kuyper puede verse James Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* Eerdmans, Grand Rapids, 2013.
31. El volumen 5, 1 (2002) del *Journal of Markets and Morality* está íntegramente dedicado al análisis conjunto del legado de León XIII y Abraham Kuyper.

Universidad Miguel de Cervantes



AUTORES

Josep Duran i Lleida
Bárbara Díaz Kayel
Mario Fernández Baeza
Flaminia Giovanelli
Rodrigo Guerra López
Wilhelm Hofmeister
Daniel Innerarity
Juan Irarrázaval Covarrubias
Liliana Beatriz Irizar
Jaime Lavados Montes
Gutenberg Martínez Ocamica
Pablo Mieres Gómez
Cardenal Carlos Osoro Sierra
Eduardo Saffirio Suárez
Enrique San Miguel Pérez
Manfred Svensson

