

# REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA. SOCIEDAD Y VALORES<sup>1</sup>

FERNANDO MORENO VALENCIA\*

## CONSIDERACIONES GENERALES

DESDE PERSPECTIVAS diversas (aunque no opuestas), Pablo VI y Raymond Aron (antes) constataban la doble aspiración a la igualdad y a la participación en la base de la contemporánea (o aun moderna) tendencia a la democracia. En cuanto esta tendencia apunta a una cierta forma (precisa o difusa) de sociedad –a “un tipo de sociedad democrática”<sup>2</sup> (Pablo VI)–, se plantea lo que, en términos generales, afirmaba Santo Tomás de Aquino: “No sabremos cuál es la mejor forma de sociedad, si no sabemos (primero) cuál es la mejor forma de vida para el hombre”<sup>3</sup>. Virtualmente, encontramos ya en este juicio una segunda afirmación del Aquinate, la que constituye como una hipoteca y la norma próxima de toda *buena* sociedad: La sociedad es para los hombres, y no el hombre para la sociedad”<sup>4</sup>.

Así, la doble “aspiración” a la que hemos aludido viene naturalmente a situarse entre un presupuesto antropológico y un fin social dependiendo de ese presupuesto, más bien, al “servicio” de las exigencias que aquél enuncia. Estas exigencias antropológicas son las de la persona (centro de libertad, cuya “raíz” es el espíritu<sup>5</sup>, que aspira socialmente a realizar *in commune la buena vida*; buena vida, que es la del pueblo, porque es primero la de la persona, y que se realiza en cada uno de los miembros de aquél<sup>6</sup>.

De este modo, la aspiración a la igualdad y a la participación se lleva a cabo en lo que constituye el fin propio de la buena sociedad, es decir, “al mismo tiempo” en la libertad y la justicia<sup>7</sup>. Más aún, ella no se “justifica”, ni tiene su sentido sino en dependencia de

\*Profesor de Ética y Filosofía, Decano Departamento de Ciencias Sociales Universidad Gabriela Mistral.

<sup>1</sup>Nuestra reflexión (filosófica) se basa en la historia –“maestra de vida”, dice Cicerón (De Oratore, II.)– en los datos de las experiencias recientes (especialmente del mundo latino), en las doctrinas clásicas concernientes a la democracia, y en planteamientos contemporáneos de Pío XII, de Juan Pablo II y Jacques Maritain, en especial. Santo Tomás de Aquino es, también aquí nuestro patrón.

<sup>2</sup>Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, 24; R. Aron, *Progress and Desillusion*. Gr. Br. Penguin Books, 1968.

<sup>3</sup>*Ethicorum*, I, 10.

<sup>4</sup>Este juicio fue retomado por Pío XI en su encíclica contra el marxismo: *Societas Homini non homo societati existat. Divini Redemptoris* (1931) Nº 29. Véase también, del mismo Santo Tomás, su comentario de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (*Ethicorum*)

<sup>5</sup>Jacques Maritain, *La persona y el bien común*. Buenos Aires, Desclee De Brouwer, sin fecha de edición, p. 44.

<sup>6</sup>Ver, Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat*. Paris, P.U.F. 1965, p. 11.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 54. “La causa del bien y de la libertad de un pueblo, y la causa de la justicia política están substancialmente ligadas”. Del mismo autor, *Christianisme et Démocratie*. Paris, Hartmann, 1947.

ese fin, en cuanto éste está primero inscrito en el ser mismo del hombre, en la razón que lo constituye (Aristóteles), y en la libertad que, a partir de su razón, es ya en él una radical capacidad de elección entre alternativas (libre albedrío).

Esta perspectiva supone, sin contradicción, que el hombre libre (por naturaleza) debe llegar a ser social e históricamente libre; debe llegar a “ser lo que es” (Píndaro), a “ser más”<sup>8</sup>. “El hombre conquista su personalidad, así como conquista su libertad”<sup>9</sup>. Una tal conquista es lo que se expresa en el desarrollo de las libertades (Aron), o en la misma libertad de desarrollo (del hombre) (J. Maritain). En todo caso, como bien dice Hannah Arendt, la razón de ser de la política es la libertad<sup>10</sup>. Es por lo cual “el buen gobernante es el que, por sobre todo, respeta la libertad de los gobernados”<sup>11</sup>. La “participación”, que es socialmente participación en el bien común (no en cualquier cosa; y desde luego no en una especie de mal común) es, en definitiva, la del hombre libre que ejerce y realiza concretamente su libertad en los diversos y complementarios ámbitos en los que su existencia o su vida desenvuelven. Entre estos ámbitos, como los antiguos griegos (muy especialmente Aristóteles)<sup>12</sup> lo vieron con tanta profundidad, la educación y la economía, por constituir instancias (y la conditio sine qua non) del desarrollo humano integral<sup>13</sup>, son también como los pilares de la buena sociedad. Más precisamente, la educación opera allí intelectual, moral y causativamente en relación al hombre (porque conforma y capacita al “agente”, y al ciudadano, gobernante y gobernado), y a la sociedad (que depende radicalmente del hombre), mientras la economía lo hace condicional o dispositivamente en relación al hombre, y material causativamente en relación a la sociedad.

De ahí que la frecuente reducción política que nivela sectorialmente (y más allá de lo funcionalmente necesario) la educación y la economía con las otras actividades o “políticas” del “quehacer” público y privado, arriesga (por decir lo menos) ofuscar la prudente y justa percepción de la importancia que tienen aquellas (la educación y la economía) para la buena sociedad. En este plano, socialmente, se juega todo; es decir, la posibilidad para los hombres de llegar a “ser más”<sup>14</sup>, de participar en el bien (común) para realizar solidariamente su propio bien; de situarse en la vía de su “desarrollo integral”, para decirlo con Pablo VI y Lebrecht, es decir, del desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres<sup>15</sup>.

<sup>8</sup>Como se sabe, Juan Pablo II toma la expresión de Gabriel Marcel (Etre et Avoir) –y no de Marx, como algunos han pretendido, por ignorancia o ideología– pero otorgándole un sentido (y una profundidad) que va desde luego más allá del ámbito existencialista en el que el filósofo francés la enuncia.

<sup>9</sup>J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945, Cap. I. Sabemos de las dificultades en el ejercicio de la libertad, en los países que se han recién liberado del yugo totalitario. Ver, por ejemplo, Vaclav Havel, “La política no es deshonestá”. En *El Mercurio* (Artes y Letras), 26 de abril de 1992, p. 6, en particular.

<sup>10</sup>*La crise de la culture*, p. 190. (Ed. Gallimard. París, 1972).

<sup>11</sup>Marco Aurelio, *Meditaciones* (p. 7 de la edición en inglés, The Peter Pampfer Press, New York, 1957.)

<sup>12</sup>Vease, *La política*, I, 3 y 5; II, 1 y 2; V, 7; VIII, 1 y 2.

<sup>13</sup>Aunque la expresión no es de los griegos, sí la exigencia (y una cierta adivinación) está ya en ellos, sobre todo en Aristóteles. Ver, mi capítulo en el libro común (A. de la Barra, J. Rodríguez y F. Moreno). *Calidad de vida* (Santiago. ICHEH, pp. 89-175). La expresión “humanismo integral” es de Jacques Maritain (1933).

<sup>14</sup>En la expresión frecuentemente en Juan Pablo II. Aquí –al revés de lo que ocurre en Marx– el ser no excluye el tener: lo proporciona y regula instrumentalmente.

<sup>15</sup>El desarrollo de cada uno pasa por el de cada otro; no me desarrollo solo (al revés, esto lleva, en el vicio del egoísmo, a un sub-desarrollo antropológico); me desarrollo con los otros. A tal punto el hombre es radical y naturalmente social (“naturaliter homo est animale sociale”. Santo Tomás de Aquino. *Ethicorum*, I 1,4). De Pablo VI, ver, *Populorum Progressio*, nº 14; de Louis Josep Lebrecht, *Dynamique concrète du développement*. París, Economie et Humanisme, Les Editions Ouvrieres, 1961, p. 28.

Es en el marco de esta exigencia fundamental, y supuesta “la común naturaleza humana”, o el hecho de que los hombres participan de la misma naturaleza, o son entitativamente iguales, donde se plantea, luego, la exigencia social de igualdad. No se llega a determinar en propiedad esta última, si no se asume en el origen la natural igualdad de los hombres<sup>16</sup>. No basta, sin embargo, con ésta para la justa determinación de aquella igualdad, como tácitamente lo asumía el liberalismo clásico<sup>17</sup>. La igualdad social se establece necesariamente en la aplicación de la justicia, y sobre todo (pero no únicamente) de aquella forma de justicia que, por estar esencialmente ligada al bien común, y a la ley que ordena la sociedad (justicia legal o general), regula todas las expresiones particulares de la misma justicia<sup>18</sup>, y asegura así la proporción que lleva a dar a cada cual lo suyo, lo que le corresponde. En este sentido, el igualitarismo utópico, y el igualitarismo marxista (que en vez de “superar científicamente” la utopía, como pretende, la agudiza)<sup>19</sup>, mitifican la natural aspiración a la igualdad, al separarla de la libertad y de la misma justicia (la que para Marx es “moral burguesa”, o “la idea fija del señor Proudhom”)<sup>20</sup>; o al deducirla directamente de una cierta idea de “naturaleza” humana (aún si la justicia sea, por otro lado, abundantemente invocada)<sup>21</sup>.

La participación, como el ejercicio de las libertades, supone y exige la justicia; supone también la ley humana (que debe ser justa para ser tal) (San Agustín, Santo Tomás), y exige su aplicación. La igualdad de naturaleza es el presupuesto antropológico de la participación, allí donde la igualdad social es su “resultado”. La participación es condición necesaria del ejercicio de las libertades, el cual supone tanto la igualdad de naturaleza (norma remota), como la igualdad social (norma próxima), y, más ampliamente, la aplicación estructural (legal e institucional) y funcional de la justicia. La libertad sin justicia, en la realidad social e histórica, se convierte en libertinaje; la justicia sin libertad es la peor de las injusticias, puesto que si el hombre es un “centro de libertad”, lo primero que le es debido (en justicia) es el otorgamiento de las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas del uso de su libertad<sup>22</sup>. Separar libertad y justicia conduce (y ha conducido histórica y contemporáneamente) a la opresión política, física y psíquica totalitaria (caso del marxismo)<sup>23</sup>, y a la degradación social, cultural y ecológica (caso del “capitalismo salvaje”)<sup>24</sup>. En el primer caso, se ha inmolado la libertad en aras de la justicia; en el segundo, la justicia en aras de la libertad. Esta constatación no nos lleva, de

<sup>16</sup>Más aún cuando se refuerza esta verdad de razón con el dato y principio de fe, que nos revela la unidad de origen (Génesis, I, 26 - 30); la unidad de “filiación” (San Juan. Prólogo del Evangelio), y la unidad de “destino”, que San Agustín resume en un breve juicio: “Nos has hecho, Señor para ti...”. *Confesiones*, I.

<sup>17</sup>En, Adam Smith, por ejemplo. Ver, *An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of nations* (1776).

<sup>18</sup>Ver, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, qq. 58 y 61. Esencialmente desde Pío XI (*Quadragesimo Anno*, 1931), el Magisterio eclesial acuñó el término “justicia social”, el que, independiente de la cuestión de su equivalencia nomenclacional con los de justicia legal o general, ha venido a reemplazarlos.

<sup>19</sup>Ver, Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Ed. Salesiana, 1979, pp. 35- 84.

<sup>20</sup>K. Marx, *La misere de la philosophie*. París, Les Editions Sociales, 1972, p. 127.

<sup>21</sup>Ver, P. J. Proudhom, *Oeuvres choisies*. París, Gallimard, 1967, p. 53, por ejemplo.

<sup>22</sup>Hemos desarrollado ampliamente todas estas cuestiones en tres libros y tres artículos: *Lo cristiano y la política* (Santiago, Ce-Elle, 19), *Iglesia, política y sociedad* (Santiago, Ediciones de la Universidad Católica, 1988) y *Libertad y desarrollo del hombre* (Lima, Ed. VE, 1990); “Democracia y desarrollo”. En *Tierra Nueva* (Bogotá), N<sup>os</sup> 25, 26 y 27, 1978, pp. 5-28, 5-24 y 5-18, respectivamente; “Una concepción humanista del desarrollo”. En *Proyecto de liberación* (Buenos Aires), N<sup>os</sup> 15 y 16, abril de 1976, pp. 4-10, y “Desarrollo y calidad de vida”. En *Notas y documentos* (Caracas) N<sup>os</sup> 19 y 20, julio y diciembre de 1989, pp. 31-51.

<sup>23</sup>Ver, Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (1991), y de A. Soljenitsin, *Archipiélago Gulag*.

<sup>24</sup>En la expresión de Juan Pablo.

ninguna manera, establecer una paridad “valórica”, entre justicia y libertad; por consiguiente, tampoco a avalar esa especie de justiciero ramplón o ideológico, en el que la justicia (la jacobina, la bolchevique o la farisea) se convierte en la ratio única y dominante (a expensas de la libertad y de la prudencia; y desde luego la misma justicia, en lo que realmente ella es) de la existencia social; o aún en una norma normans que opera como la espada que, detentada por los “justos”, se aplica a los “malvados”, a los “otros” (a los que se “portaron mal”, según los cánones de la ideología o de los meros intereses políticos). Una tal manipulación maniquea y farisaica de la justicia<sup>25</sup>, que lleva a alterar toda la vida social de un pueblo, constituye una manifestación de la misma justicia y una grave alteración del bien común. En efecto, es este mismo bien (que es fin, norma y tarea de la sociedad)<sup>26</sup> el que, a partir de su fundamento antropológico (la persona humana), implica en su estructura moral (y política) la primacía absoluta de la libertad (en cuanto ésta se confunde, en definitiva, con el bien mismo del hombre, y es más allá de la capacidad de elegir, identificación con el bien)<sup>27</sup>. Es también la primacía del amor (San Juan Evangelista; San Juan de la Cruz y de su proyección en la de la amistad cívica (Aristóteles), o en la de la fraternidad social (Maritain). El amor es a tal punto la causa más propia de la libertad, que llega a confundirse con ella: “Ama y haz lo que quieras”, dice San Agustín<sup>28</sup>. Aquí se va más allá de la justicia, pero no se la suprime; al revés, el amor “energetiza” y profundiza su aplicación, y su mismo carácter de condición necesaria para el ejercicio de las libertades<sup>29</sup>.

Tratemos ahora de situar, en un plano de mayor concreción, los principios y “aspiraciones” que acabamos de considerar. Dos interrogantes nos servirán como “trampolín” para nuestro análisis: ¿hasta qué punto las aspiraciones del pueblo<sup>30</sup>, y su fundamentación “valórica” (como suele decirse), se expresan políticamente de manera adecuada, en la elección de gobernantes? Y, ¿en qué medidas éstos (y los “políticos” más ampliamente) acogen o asumen dichas aspiraciones y su fundamento moral en su “praxis” (Aristóteles) política?

La respuesta al primer interrogante supone una referencia a dos “factores” condicionantes, o aun causativos de la justa elección: El sentido natural del bien y la verdad, que no reside en el pueblo sino en cuanto reside en cada hombre; al menos como una “chispa” (Sócrates), o como una orientación de base a lo que le conviene. Y los condicionantes culturales<sup>31</sup>, informativos (e interpretativos) y propagandísticos, en los que todos (más o menos) estamos hoy día como sumergidos.

Aristóteles, Séneca, San Agustín, Santo Tomás, y, a su manera Maquiavelo, constataban la mayor frecuencia del mal, que del bien en la especie humana<sup>32</sup>. Nuestra experien-

<sup>25</sup>El caso chileno constituye aquí la mejor ilustración del problema. En particular desde mediados de los setenta, por parte de la izquierda, civil y eclesiástica.

<sup>26</sup>Ver, Johannes Messner, *El bien común, fin y tarea de la sociedad*, Madrid, Euroamérica, 1959.

<sup>27</sup>Para un análisis más completo, ver F. Moreno, *Libertad y desarrollo del hombre* (ref. dada).

<sup>28</sup>Y es que el verdadero amor es siempre y necesariamente amor del bien. Ver Jacques Maritain, *Carnet de Notes*. París, Desclée De Brouwer, 1965, pp. 302-314. De San Agustín, *Catechizandis Rudibus*. IV, 7.

<sup>29</sup>Para la paz, en el sentido agustiniano de quietud del orden (tranquillitas ordinis), ver Juan Pablo II. *Dives in misericordia* (1980), 4, y Pablo VI, *Peregrino de la paz*, Santiago, ICHAM, 1977. No es por nada que Santo Tomás incluye el análisis de la paz en el tratado sobre la caridad (amor que tiene en Dios su fuente; y que es Dios mismo) de la *Suma de Teología*, y no en el de la justicia. Ver, II-II, q. 29, aa. 3 y 4.

<sup>30</sup>En el sentido políticamente propio, que comprende a toda la comunidad nacional. Es el sentido que asumió Lincoln en su definición de la democracia.

<sup>31</sup>“... ¡qué difícil es liberarse de los esquemas culturales que tienden a imponer el ambiente contemporáneo!”. Henri-Irene Marrou, *S. Agustino e la fine della cultura antica*. Milano, Jaca Book, 1987, p. 88.

<sup>32</sup>Ver, por ejemplo, San Agustín, contra Iulianum, V.

cia contemporánea, lejos de desmentir estas afirmaciones, las confirma. Lógicamente, se debe deducir de aquí que el natural sentido (y disposición) del pueblo, y de cada uno de sus miembros al bien y a la verdad (al bien común y a la verdad sobre la buena sociedad y el buen gobierno), no opera ni automática ni infaliblemente.

Sabemos que el “buen salvaje” de Rousseau no existe, no ha existido nunca, ni podrá jamás existir<sup>33</sup>. Pero también sabemos que el hombre no es radicalmente (en la raíz de su ser) malo, como lo pretendieron Maquiavelo y Hobbes<sup>34</sup>.

En todo caso, no hay duda que, si bien no ad infinitum, como lo piensa Maquiavelo, el hombre es particularmente maleable<sup>35</sup>; por el bien y el mal, por la verdad, el error y la mentira (engaño). La manipulación e instrumentalización del pueblo –ya “masificado”, en gran medida, en varias de las modernas democracias<sup>36</sup>– es hoy un hecho corriente. Sus agentes se encuentran entre los educadores (a todos los niveles), entre los “artistas” (Nietzsche)<sup>37</sup>, semi-políticos y casi-intelectuales (Aron), entre los “responsables” de los medios de información (sobre todo los iniciados a la hermenéutica)<sup>38</sup>, en los propagandistas (del ámbito político), casi sin excepción, así como entre los políticos (de partido u otros), donde la demagogia abunda como la cizaña en el trigo, o casi como las piedras en el pedregal... Esta operatividad lleva a ofuscar la visión (intelectual) y a entorpecer el justo discernimiento que están en la base de la indispensable prudencia<sup>39</sup>. Generalmente, el ofuscamiento de la inteligencia permite que ésta facilite (por defecto u omisión) el peso desproporcionado del instinto, de la emotividad y, en general, de las pasiones que han dejado de ser reguladas por la razón y asumidas en las virtudes. Un círculo vicioso viene entonces a fijar la incapacidad individual y colectiva de actual políticamente según las exigencias del bien común y para la buena sociedad, en la que cada hombre realiza su propio bien. Así, al menos en este campo (el de la vida política) y en nuestro tiempo, la afirmación de que el pueblo necesariamente no se engaña, delata su falacia, y es tal vez un mito<sup>40</sup>. Todos los hombres, considerados individual o colectivamente, pueden errar o engañarse; y de hecho se engañan<sup>41</sup>. En este sentido, aun el juicio de Montesquieu: “El pueblo es admirable para elegir a aquéllos a quienes debe confiar parte de su autori-

<sup>33</sup>“Nadie es más dulce que él (el hombre) en su estado primitivo... el hombre es naturalmente bueno”. *De l'inégalité parmi les hommes*, I y II.

<sup>34</sup>Homo homini lupus, decía este último. Ver *De Cive* (Carta dedicatoria) (1642), y, de Maquiavelo, *Discorsi sopra deca di Tito Livio*, I, 3 y 9. Maquiavelo sabe que los hombres son malos, pero no sabe que su malicia no es radical...” J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, p. 155.

<sup>35</sup>Cf. Leo Strauss. *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970, pp. 54 -57.

<sup>36</sup>Pío XII distinguía entre pueblo y masa, a propósito de la democracia (Ver Radiomensaje de Navidad, de 1944).

<sup>37</sup>Algunos novelistas (a quienes en cierto sentido se debiera designar más bien como cuentistas), y desde luego, todos los modernos sofistas. En cuanto a los “artistas”, ya La Rochefoucauld, en sus *Máximas*, ante que Nietzsche, constataba que “en todos los oficios cada uno afecta una cierta fisonomía y un exterior, para parecer lo que quiere que de él se piense o se crea. Así, se puede decir que el mundo no se compone sino de fisonomía” (256). De Nietzsche, ver *Ainsi parlait Zarathoustra*. París. Gallimard, 1971, p. 82.

<sup>38</sup>Ilustremos con “grandes” diarios: *Le Monde* (Francia), *La Repubblica* (Italia), *El País* (España). También canales de televisión, como el 7 en Chile, no podrían omitirse de la “lista de honor”.

<sup>39</sup>El juicio cívico o político es un juicio práctico.

<sup>40</sup>“Nada se asemeja tanto al pensamiento mítico como la ideología política”. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*. Cit. en Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 122. Para la noción de mito, ver Mercia Eliade, *Aspects du Mythe*. París, Gallimard, 1963, pp. 15-53, en especial.

<sup>41</sup>Las insospechosas reacciones electorales en provecho de antiguos miembros de la “Nomenclatura” comunista (Ver, Michael Voslensky, *La nomenklatura*. Belfond, 1980), en los países hasta ayer dominados por esos mismos “agentes”, ilustra penosamente lo que señalamos.

dad”<sup>42</sup>, debe ser entendido no como una afirmación de iure, sino simplemente como la constatación empírica de una mayor frecuencia (ut in pluribus), en un tiempo y una situación (la de Francia) de injusticias objetivamente graves, generales y manifiestas, y experimentadas o aun percibidas como tales<sup>43</sup>. Esta inmediatez<sup>44</sup> perceptiva (individual y colectiva) ha sido alterada en nuestro tiempo por el embotamiento sico-masivo-consumístico del pueblo en las modernas sociedades democráticas (en general; no sólo latinas), y por la operatividad de los diversos agentes (ante aludidos) que, como representantes de la “cultura dominante”, se instalan y operan como mediadores e “intérpretes” entre el pueblo y su bien. Las aspiraciones del pueblo sufren así una especie de filtración que interfiere y altera su capacidad para determinar al buen gobernante (representante y delegado suyo, al menos en principio) a partir de la norma del bien común y para su mismo bien. Lo que está en juego, fundamentalmente, se refiere a la verdad y al bien (político, en particular) y a su “capacidad electiva”, si pudiera decirse. En todo caso, la capacidad de elección de agentes idóneos por parte del pueblo, así como la capacidad de “traducción” práctica del bien común por parte de aquéllos, distan mucho de la contemporánea “exigencia” democrática considerada en sus principios y normas, e hipoteca gravemente la misma vida democrática.

Ahora bien, independientemente de la manipulación que denunciarnos, y contra las suposiciones hoy dominantes –carácter demagógico y relativista–, digamos que, ni de iure, ni de facto, el pueblo es el “oráculo de la verdad” y que, por consiguiente, no se recurre a él para conocer el bien, o para superar al respecto nuestra ignorancia (o, más bien, la de los gobernantes” en potencia” o en “acto”...), sino “porque sabemos que la misma verdad y el bien nos dicen que el pueblo tiene derecho a autogobernarse”<sup>45</sup>. Esto no excluye, desde luego, el que el pueblo pueda efectivamente (de facto) asumir y expresar las exigencias de la verdad y el bien políticos, en determinados momentos históricos; especialmente en tiempos de crisis grave.

En cuanto al segundo interrogante que hemos enunciado, sería difícil, en primer lugar, desconocer la distancia o el hiatus que existe entre las aspiraciones profundas del pueblo y los valores en ellas subyacentes, por un lado, y muchas formulaciones programáticas y líneas de acción o “políticas”, por otro. Demasiado a menudo, los intereses del “partido” suplantán al bien común. La “idea” que pueda tener el pueblo de la proyección concreta (y a menudo técnica) que debiera traducir sus aspiraciones y los valores en que se basan, no debe, de suyo, imponerse normativamente al político, o al gobernante. Más, estos sí deben “registrar” y considerar de alguna forma ese dato, y aun asumirlo positivamente si contribuye a la realización de los objetivos que traducen el fin de la sociedad (bien común), en un momento dado<sup>46</sup>. El problema de la capacidad que

<sup>42</sup>*L'Esprit des lois*, II, 2. Subrayado nuestro. Nótese que el texto no habla de necesidad, y se refiere sólo a parte de la autoridad que reside en el pueblo.

<sup>43</sup>Ver, Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, en general.

<sup>44</sup>Que supone el sentido común.

<sup>45</sup>Jacques Maritain, *On the Use of Philosophy*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1961, p. 21. Es indudable que la manipulación del pueblo (manipulación política, a menudo ideológica), es favorecida por las situaciones de miseria, de explotación, de injusticia, en que suelen encontrarse muchos. Es éste, como lo viera Pablo VI, el terreno propicio para engendrar o apoyar los diversos mecanismos profanos que dinamizan a las ideologías. Los grandes especialistas en la manipulación a que nos referimos, han sido los marxistas; lo cual se entiende si se piensa que es en ellos donde mejor se dan las dos condiciones (revolucionarias) que enunciaba Dostoievsky: carencia de espíritu y exceso de energía. Ver *Los hermanos Karamazov*, XII, 6.

<sup>46</sup>Se asume así la sabiduría del sentido común o del buen sentido, y eventualmente, también el ejercicio de las virtudes en miembros del mismo pueblo. En el discernimiento que todo esto implica no hay en definitiva sino una norma: la verdad que

tienen políticos y gobernantes para asumir en lo posible las aspiraciones del pueblo y sus valores, se presenta cuando aquellos “agentes” se dejan llevar no por el bien común<sup>47</sup>, sino por el poder o por los intereses individuales o de grupo (generalmente de partido). En este caso, más que una interpretación particular del bien común, en principio legítima, se lleva a cabo una suplantación de dicho bien. Este –dada la radical orientación de la voluntad humana al bien<sup>48</sup>– no deja de ser “requerido”, y es siempre, de una u otra forma, referido o invocado; lo cual viene a ser, en la expresión de La Rochefoucauld<sup>49</sup>, como el homenaje del vicio a la virtud. Entonces, el bien, y más precisamente el bien común, se convierte fácilmente en ideología<sup>50</sup>, es decir, en instancia de encubrimiento y de justificación de intereses (que pueden ser o no específicamente políticos)<sup>51</sup>.

En la tradición histórica de las ideas, hay dos maneras privilegiadas en las que se expresaron los aspectos característicos de la lógica a que aludimos: la de Maquiavelo (1469- 1527), y la de Marx (1818-1883). La primera (que se radicaliza filosóficamente en Hobbes), es fundamentalmente la lógica del poder (que no excluye el interés: lo supone). La segunda (que depende de la filosofía hegeliana), es la lógica del interés (que no excluye el poder: lo exige).

En la política contemporánea, especialmente en los agentes políticos de las modernas democracias –con excepciones tanto más notables y loables, cuanto más implacable es el condicionamiento en que se insertan– convergen ambos aspectos: el interés y el poder, en un dinamismo (“politiquero”) que suele operar, para los pocos buenos políticos que siguen en su lucha a contra-corriente, como un factor distractivo, y tal vez a veces disuasivo. La mayoría, en todo caso, práctica e impone la lógica de la comprimissione, del indebido bargaining (“mercadeo”), del reparto de cargos y prebendas<sup>52</sup>. La corrupción (moral) no está sólo en la conclusión o en las consecuencias de esta lógica: es como su “alma”<sup>53</sup>.

En cualquier caso, la lógica del poder y del interés conduce a una concepción y a una

---

exige el bien común. Desde luego que esta verdad no cae como un aerolito desde la bóveda celeste (aunque sí, en otro sentido, viene del cielo...). Ella se encuentra, en su unidad y en su diversidad, como decantada y acumulada históricamente en la cultura de un pueblo. Es por ello que la historia es “maestra de vida” y, el político o gobernante justo y prudente debe respetar y asumir lo que podríamos designar como el “sentido literal” objetivamente dado, en sus proyectos, políticas, programas y actitudes (veraces, dóciles y humildes).

<sup>47</sup>León XIII, *Rerum Novarum*, N° 55 (Numeración antigua); Pío XI, *Quadragesimo Anno*. N°s 79 y 80; Pío XII, “Radiomensaje del 1 de junio de 1941”, Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, N° 17.

<sup>48</sup>Lo que hace que aun al mal se le quiere “bajo razón de bien”. Ver, Santo Tomás, *Suma de Teología*, I-II, q. 8, a. 1.

<sup>49</sup>De quien la tomó después Voltaire, ver *Maximes*, 281.

<sup>50</sup>Hemos tratado in extenso sobre la ideología, en nuestro libro *Utopía, ideología y totalitarismo* (Santiago, Editorial Andante, 1987), y en nuestro artículo, sobre “La función social de las ideas”. En *Tierra Nueva* (Bogotá), N°s 36 y 37, 1981, pp. 58-71 y 54-71, respectivamente.

<sup>51</sup>La noción (psicológica) de interés implica una relación a la vez subjetiva y arbitraria con el bien. De ahí que sí “el interés se sirve de cualquier virtud, y de cualquier vicio”, en definitiva “las virtudes se pierden en el interés como los ríos en el mar” (La Rochefoucauld, *Maximes*, 253 y 171, respectivamente). Se entiende, entonces, que “el interés utilice todo tipo de lenguajes, y represente toda especie de personaje, aun la del desinteresado”. *Maximes*, 39. El interés supone que el sujeto determina “libre” y “autónomamente”, es decir, arbitrariamente, el objeto (y “bien”) al que tiende. Así, el interés es siempre mi o nuestro interés. Nietzsche va a reducir, descaradamente, la virtud al interés, a “nuestras inclinaciones más secretas y más caras, a nuestras aspiraciones más ardientes”. *Mas allá del bien y del mal*, VII (214).

<sup>52</sup>Además del establecimiento de innecesarios cargos, allí donde no existían: en la administración pública; en la diplomacia (alguna embajada, o algún consulado...).

<sup>53</sup>La corrupción ha sido espectacular en el caso italiano. Pero sólo por torpeza, por hipocresía o por ideología, se puede desconocer su gravedad en el caso chileno. En España y Francia también ha acompañado a la administración “democrática” (socialista). Así, demasiado a menudo, la política es “el instrumento con el que una facción, la de los que detentan el poder, se reparte en beneficio propio los recursos públicos”. Paola Viola, *Elegale perche lo voglio io*. Bari, Laterza, 1994, p. 39.

“praxis” patrimoniales o propietarias en relación a “la cosa pública” y al Estado<sup>54</sup>. El gobernante, sus secretarías y sus partidarios, a menudo se arrojan, de facto, la posesión y disposición de los medios y patrimonios “públicos” para recompensar a los “suyos”, reforzar su poder y aplicar sus “recetas”. Como el patrón del fundo”, se sienten autorizados a hacer todo y cualquier cosa con lo que, en realidad, es patrimonio de todo un pueblo, y constituye un legado histórico que debe ser preservado y transmitido. Parafraseando a Edmund Burke, digamos que entonces, los intereses del “partido victorioso” se ponen por sobre los “principios” de la “Constitución”<sup>55</sup>.

Se pervierte así la operatividad servicial, orientadora y administradora de los gobernantes (y de los políticos, en general); los cuales en vez de servir al pueblo en el bien común, se sirven de él<sup>56</sup>. Esto se traduce en una especie de incapacidad estructural (y habitual)<sup>57</sup> para acoger, y más aún para asumir las aspiraciones justas del pueblo en sus valores subyacentes. La lógica del poder y del interés es esencialmente relativista (en moral), puesto que al descartar el bien (común), se priva de la causa propia de la permanencia (supra tempus) y universalidad de la norma. El Estado puede, por consiguiente, llegar a convertirse en fin para sí mismo<sup>58</sup>. Por allí, en vez de ser el primer sometido a la ley (condición de su normal y legítimo status; y de su normal y legítima operatividad)<sup>59</sup>, es sólo quien impone la ley al pueblo, excluyéndose él mismo (de facto y, al límite, de iure), como “objeto” de su control y aplicación. Es lo que propiciaba Hobbes, quien no es sólo, a nuestro entender, el más “legítimo” de los padres del absolutismo –por sobre Maquiavelo o Bodin–, sino el primer “artesano” del totalitarismo. “Nadie tiene por qué averiguar si una acción será buena o mala, sino aquéllos a quienes el Estado ha encargado interpretar sus preceptos”, dice Thomas Hobbes. Y precisa, luego, que “las leyes civiles (para dar una definición de ellas) no son sino órdenes y edictos publicados por el soberano para normar las acciones de los particulares”. Pero, “el Estado no está de ninguna manera obligado por sus leyes, puesto que nadie se obliga a sí mismo”<sup>60</sup>. Se entiende el juicio de Benjamin Constant: “Hobbes (fue) el hombre que más ha reducido el despotismo en sistema... (al) reconocer la soberanía como ilimitada...”<sup>61</sup>.

Hemos hablado de lo bueno y de lo malo. Así reflejamos la condición humana, y cumplimos con la sabia exhortación del Aquinate: Al mismo tiempo hay que recordar lo bueno, y denunciar lo malo que a ello se opone.

<sup>54</sup>Aquí convergen la simple ambición de poder y el espíritu totalitario. Cualquier medio será “bueno” para descartar los obstáculos en el camino... Se apunta así a igualar el poder y la voluntad (de dominio) (Burke); es decir, a concretar políticamente la “voluntad de poder” (Nietzsche).

<sup>55</sup>*On the Revolution in France*. N.Y. Collier, 1937, p. 269.

<sup>56</sup>“La política genuina, la política merecedora de ese nombre... consiste sencillamente en servir a quienes nos rodean, servir a la comunidad, y servir a los que vendrán después de nosotros”. V. Havel, op. cit. “La política no es deshonestá”, p. 7. En *El Mercurio* (E). Santiago, 26/IV/92.

<sup>57</sup>“Se llama habitus el ordenamiento según el cual un ser está bien o mal dispuesto, sea en relación a sí mismo o a otra cosa...” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Cit. en, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 49, a.1.

<sup>58</sup>Aberración que denuncia Jacques Maritain: “... el hombre no es bajo ningún respecto para el Estado. El Estado es para el hombre... las funciones estatales están al servicio del cuerpo político, y no el cuerpo político a su servicio”. *L'homme et l'Etat*, p. 12.

<sup>59</sup>Sin cuyo sometimiento simplemente el gobernante no es tal.

<sup>60</sup>*De Cive*, Prefacio, VI, 9 y XII, 4, sucesivamente. Véase, también, *Leviatán*, II, 26.

<sup>61</sup>*Principios de política*. Cap. I. Cit. en O. Godoy, *Selección de textos*.