

## DOSSIER

# Sociedad de ciudadanos y responsabilidad cristiana en un mundo post-secular\*

Paul Nolte

¿Vale la pena seguir reflexionado sobre la relación entre religión y sociedad, entre los valores cristianos y los álgidos temas de deliberación política? Podría pensarse que ya está todo dicho y que las Jornadas Ecuménicas son poco más que un foro destinado a repetir una vez más lo que a nadie pasa inadvertido, a saber: que en las sociedades modernas sigue declinando la importancia de la religión. Los valores y las doctrinas religiosas no contienen instrucciones directas para la política, ni siquiera para aquellos políticos que se confiesan cristianos. Sin embargo, en la medida en que reflexionamos sobre la religión conscientes de estas limitaciones, ésta continúa siendo relevante, incluso para las sociedades secularizadas, aunque sólo como fundamento de los valores de una minoría y sin que ella pueda reivindicar universalidad para sus creencias. Los congresos de las dos grandes confesiones cristianas han constituido siempre un nexo entre religión y sociedad, un foro destinado a transmitir temas de actualidad en un nivel de reflexión que trasciende lo puramente cotidiano. Sirven, además, para que la minoría cristiana creyente se cerciore una vez más de la

\* Ensayo basado en una conferencia pronunciada el 29 de mayo de 2003 en la Academia de la Fundación Konrad Adenauer en Berlín, con motivo de celebrarse las Jornadas Ecuménicas de las Iglesias Alemanas.

PAUL NOLTE

Doctor en Historia por la Universidad de Bielefeld. Su campo de investigación es la historia intelectual y social alemana de los siglos XIX y XX. En la actualidad se desempeña como profesor en la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Bremen.

existencia del dilema que supone una religiosidad cada vez más relegada al espacio privado y un mundo cuya secularidad parece ser cada vez más pronunciada.

Sin embargo, en los últimos tiempos se ponen de manifiesto señales acerca de una nueva forma más sustantiva de reflexionar sobre el tema. Se observan cambios en la situación de partida. Algunos supuestos básicos con respecto a la separación de la religión de la política y de la secularización total de las culturas no se han visto confirmados en los hechos. Es más, impulsos exteriores provenientes, por ejemplo, del mundo árabe-islámico, pero también generados desde “adentro”, han hecho recordar con vehemencia a las sociedades occidentales el poder público que la religión sigue teniendo. Simultáneamente, muchas de las sociedades de Europa occidental, entre ellas la alemana, por cierto, atraviesan por una profunda crisis que no afecta sólo el plano institucional, el sistema de seguridad social, el federalismo, etc., sino que se manifiesta como una crisis ética, una crisis de los parámetros y las orientaciones que sirven de guía para la convivencia humana. Por cierto, no será posible deshacer lisa y llanamente el camino de secularización y alejamiento de la Iglesia recorrido por la sociedad a lo largo del siglo XX. El cristianismo es hoy apenas una parte de la cultura pluralizada de la modernidad. Es posible, no obstante, que esa circunstancia sea la que le permita hacerse oír de una manera mucho más eficaz en la sociedad.

El siguiente análisis no puede ser más que un primer bosquejo de lo observado. A tal efecto, procederé en tres pasos. En una primera instancia indagaré la relación entre religión y sociedad, la vuelta de la religión a la política y las formas en las que se desarrolla esa cultura religiosa “más allá de la secularización”. En un segundo paso trataré de encontrar respuestas a la crisis que tiene lugar en el interior de nuestra sociedad: ¿qué papel puede desempeñar el concepto de “responsabilidad” y cómo se articula la interpretación cristiana de una vida asumida desde la responsabilidad y la justicia? Finalmente, y en tercer lugar, analizaré el dilema de modernización y dinamización, por un lado, y el de perpetuación y “desaceleración”, por el otro, que actualmente plantean problemas tan grandes a las sociedades occidentales. ¿Puede una interpretación cristiana de la política contribuir a desarrollar los conceptos de una “modernización reflejada” capaces de brindar una orientación básica en este dilema?

## I. Religión y sociedad hoy: ¿más allá de la secularización?

Los ciudadanos de los estados de Europa occidental seguimos presos de la secularización que desde el Iluminismo parece desarrollarse en forma casi inexorable como una pérdida de sentido no sólo de las Iglesias sino también de los argumentos y las convicciones que hacen a la religión, y que relega lo religioso al ámbito de lo íntimo o, a lo sumo, a espacios eclesiásticos específicos.<sup>1</sup>

Seguimos hechizados por la secularización, lo que no sólo engloba la realidad de este proceso sino también la fuerza sugestiva de una interpretación, de una definición del mundo que se ha ido independizando progresivamente, en la que la religión casi no puede reivindicar vigencia pública alguna.

Sin embargo, esta fijación en la supuesta y previsible desaparición de la religión nos ha impedido ver que incluso en las condiciones propias de las sociedades modernas, la religión puede desempeñar un papel permanente y hasta de creciente importancia para la autognosis de las culturas, la definición de sus valores y la legitimación de su política, y ello virtualmente en todo el mundo: en EE.UU. igual que en América Latina, en la Europa oriental poscomunista igual que en el sudeste asiático, ni que decir de África y de la región árabe-islámica. El proceso secularizador, supuestamente universal, aparece así más bien como una excepción, una suerte de sendero singular por el que sólo transita Europa occidental, mientras que el resto del mundo sigue dominado de manera multifacética y diversa por la fuerza de una “religión pública”.<sup>2</sup> Recién en los últimos años se ha registrado y debatido en Alemania con mayor intensidad el retorno de la religión al espacio público y político.

Este retorno presenta dos dimensiones. En primer lugar, se desarrolla en las “fronteras exteriores” de la civilización occidental. El ejemplo más importante es el desafío del fundamentalismo islámico, y en sí todo el diálogo intercultural con el Islam. De este modo, no sólo se ha hecho recordar a las sociedades de Europa central el poder que la religión sigue teniendo en otras sociedades, en culturas “foráneas”, aun cuando también éstas se ven sometidas a un rápido proceso de modernización. Europa se vio obligada, además, a recordar que muchos de sus valores y fundamentos se desarrollaron al amparo de la religión. Por otra parte, el fundamentalismo religioso

no se articula sólo en el Islam, sino también en el cristianismo, en el corazón mismo de las sociedades occidentales, como ilustra el ejemplo de los EE.UU. Sin embargo, no prevalece tanto la alternativa radical que propone la existencia de un fundamentalismo (“malo”), por un lado, y una secularidad (“buena”), por el otro. Una mirada más allá del mencionado camino individual seguido por Europa occidental permite rescatar otras opciones, la de una religiosidad “domesticada” y civilizada, por ejemplo.

En segundo término, la religión ha ido penetrando desde las “fronteras interiores” por los poros de las sociedades occidentales hacia su interior. El avance científico ha planteado cuestiones que hacen a la factibilidad técnica de la vida humana en un sentido inédito y radical. Para estupor de muchos, en los debates más recientes sobre ingeniería genética y clonación humana, sobre diagnóstico de preimplante y fabricación biomédica, se utilizaron argumentos éticos que de manera explícita o implícita se basan en las doctrinas religiosas, y esto no sólo en diálogos privados, sino también en el discurso público y político. Para estabilizar la frontera interior de la viabilidad científico-técnica del hombre no se recurre a un criterio de trascendencia cualquiera, sino a una interpretación cristiana de la Creación. En las deliberaciones ha quedado demostrado que las sociedades liberales secularizadas tienen poco que oponer a los desafíos que plantea este proceso –esto es, el principio del liberalismo– cuando no pueden remitirse a convicciones religiosas.<sup>3</sup>

Ante este marco de inéditos desafíos internos y externos, Jürgen Habermas apuesta a una “sociedad post-secular” occidental, “que se adapta a la perpetuación de los grupos religiosos en un medio cada vez más secularizado”.<sup>4</sup> Este proyecto marca un salto sustancial en la discusión porque implica una concesión mucho mayor que la que el Estado secular concede habitualmente cuando garantiza a sectores religiosos de la sociedad la libertad de culto, de conciencia y de asociación, etc. Primero, la izquierda enrolada en las corrientes tradicionales del Iluminismo europeo se despidió del modelo de pensamiento progresivo-lineal de la “secularización” que convalidó una efectiva marginalización de la religión. Es una consecuencia tardía, aunque lógica, del colapso de las utopías clásicas del progreso que estos sectores han venido enarbolando desde los años setenta. La alternativa de una lucha cultural entre la secularización, por un lado, y un “volver a la religión”, sea de manera reaccionaria o ingenuo-nostálgica, por el otro, ha terminado por empantanarse y va disolviéndose. Como tercera alternativa, se

perfila precisamente aquella “sociedad post-secular” que no quiere desandar el camino la secularización, pero que tampoco desea disfrutarla hasta su amargo y posiblemente autodestructivo final. Segundo, y siempre siguiendo el pensamiento habermasiano, la sociedad post-secular plantea a los ciudadanos creyentes la necesidad de ajustar su conciencia religiosa a las premisas de la sociedad democrática y de un estado constitucional. Esta misma sociedad también plantea exigencias a los círculos de pensamiento profano. En la sociedad post-secular, la religión no puede eliminarse sencillamente del espacio público, y ambas partes son convocadas a observar y trabajar sobre la frontera entre religión y sociedad secular: “La frontera entre argumentos seculares y religiosos es fluida. Por eso, establecer esa frontera debe comprenderse como una tarea de cooperación que exige de ambas partes la capacidad de saber interpretar la perspectiva del otro.”<sup>5</sup> No se trata de borrar la división entre la esfera religiosa y la esfera terrenal, entre la fe privada y el espacio público, ni tampoco de retrotraer la situación a un momento histórico anterior. El mundo occidental post-secular seguramente no querrá volver a instalar este problema básico que hoy sufre el Islam y que Occidente ha padecido en carne propia con la Polémica de las Investiduras. Lo importante es evitar que esta frontera sea elaborada sólo desde la privacidad religiosa o desde las culturas eclesiales especiales e instalar el debate en el seno de la comunidad.

Finalmente, Habermas señala en su disertación –pese a que él mismo se considera “religiosamente lego”– que los creyentes, los círculos de conciencia religiosa de la sociedad, poseen una ventaja intelectual y ética sobre sus conciudadanos no creyentes, porque se ven ante la permanente necesidad de soportar y congeniar la tensión que existe entre la fe y el conocimiento, entre el absolutismo religioso y el consenso de una comunidad democrática.

De esta manera, la conciencia religiosa de Occidente se ve sometida tanto histórica como sistemáticamente a una masiva “ola de reflexión”, producto de una elaboración cognitiva de los límites entre lo propio y lo otro, entre Iglesia y Estado, entre fe y conocimiento.<sup>6</sup>

Los creyentes no sólo se ven obligados a abrirse a los principios de la sociedad científica profana, una necesidad que comparten con los sectores no creyentes; además, ejercitan una suerte de meta-reflexión cognitiva que no deben ejercitar los círculos no creyentes, creando complejos horizontes de conocimiento y acción a los que una sociedad post-secular difícilmente pueda renunciar. En las sociedades modernas, lejos de existir una antinomia

entre la elaboración religiosa de un problema y su abordaje desde lo cognitivo, entre la fe y la ciencia, muchas veces se aprecia una estrecha relación entre ambos enfoques.

Desde la década del 60 nos hemos acostumbrado a debatir la vigencia de valores y prácticas (cuasi) religiosas en la sociedad democrática secularizada bajo el concepto de “religión civil”, un término acuñado por el sociólogo estadounidense Robert Bellah.<sup>7</sup> Durante mucho tiempo parecía haberse encontrado en la religión civil –que históricamente podía invocar tanto los cultos religiosos sustitutos de la Revolución Francesa como el culto americano de la nación elegida– la forma adecuada de prolongar la tradición de los valores religiosos y vínculos comunitarios en la esfera pública de las secularizadas sociedades liberales. Más allá de la pluralidad religiosa privatizada (expresada en los Estados Unidos como pluralidad de las denominaciones y en Francia como diferencia entre laicismo y catolicismo), la religión civil creó una referencia integradora de valores vinculantes de una nación y su cultura democrática y, al mismo tiempo, parecía aportar algo así como una reconciliación perpetua entre la esfera religiosa y el espacio secular.<sup>8</sup> Basta echar una mirada crítica sobre este modelo para comprender rápidamente que, a diferencia de lo que se supuso durante mucho tiempo, la relación entre religión y sociedad ya no se corresponde con el rumbo que ha tomado la evolución de la religión civil. Y esto fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, la teoría de la reconciliación e integración lleva por un camino equivocado. La diferencia entre argumentación religiosa y laica sigue siendo constitutiva y es irrenunciable, si pensamos, por ejemplo, en esa “ola de reflexión” a la que hicimos referencia y la carga de transferencias que supone. Por otra parte, no es posible ni deseable que una sociedad abierta alcance el grado de homogeneidad en sus valores que sugiere el concepto de “religión civil”. Encierra los peligros de un conformismo cultural y de una instrumentalización política e ideológica del fenómeno. A este modelo de pensamiento integracionista se opone hoy la experiencia del pluralismo y de la pluralización –de culturas, valores y proyectos de vida, fundamentados éticamente en lo universal, y religiosamente en lo particular–. Los argumentos religiosos, por ejemplo cristianos, deben demostrar su eficacia en un coro de voces múltiples de la opinión pública donde se enfrentan a convicciones seculares igual que a otras ofertas de interpretación religiosa, como la del Islam, por ejemplo. De ello se desprende que reivindicar la vigencia de argumentos

religiosos en la vida pública y política debe ir acompañado de una nueva humildad, de una renuncia a una pretendida universalidad que no se condice con los tiempos actuales. Hacerlo implica también liberación y una nueva oportunidad. La religión adquiere así en la sociedad post-secular una nueva validez y fuerza, se plantea una nueva “consideración” de las convicciones religiosas y los argumentos transmitidos desde lo religioso en el discurso secular de nuestra sociedad.<sup>9</sup>

## II. Sociedad de ciudadanos y responsabilidad cristiana

Sin embargo, ¿a qué se refieren los argumentos religiosos y su “importación” al espacio secular? En otras palabras: ¿dónde y para qué existe hoy la “necesidad” de una vigencia pública de la religión, o al menos la necesidad de escuchar su voz? Una característica evidente de la religión es una cierta pretensión totalitaria con referencia a aquellos órdenes del mundo y de la vida a los que pueden estar referidos los argumentos religiosos: la guerra y la paz, o la educación de los chicos, al igual que el orden económico adecuado o la moderna cultura popular. No obstante, es posible reconocer ejes centrales en los debates y zonas de intervención. Durante mucho tiempo, la preocupación por el medio ambiente, por la Creación y su preservación contra el sometimiento descontrolado por parte del ser humano, constituyó un foco de este tipo en los debates religiosos sociales. El problema ambiental sigue vigente y la introducción del concepto de “sustentabilidad” le ha conferido recientemente nuevos impulsos. Con todo, puede afirmarse que en los últimos años la atención se ha ido desplazando del medio ambiente natural y del entorno social del hombre hacia el espacio interior de la existencia humana, hacia la preocupación por la constitución de la vida humana en sí y por la cohesión interna de una sociedad. ¿Cuánto tiempo se necesitará hasta hacer realidad el ser humano nacido de la profeta? ¿Nos está permitido transitar por ese camino si científicamente están dadas las condiciones para hacerlo? ¿Y qué cohesión pueden tener las sociedades occidentales en vista de su pluralismo y de una creciente y radical individualización? ¿Pueden seguir interpretándose estas sociedades como sociedades políticas, o acaso la política democrática practicada desde partidos y parlamentos se aleja cada vez más de los ciudadanos, que son los que en verdad deberían generar esa política?

Quiero profundizar en este último aspecto que define los problemas de una “sociedad de ciudadanos”, que guardan estrecha relación con los debates sobre las reformas que debe implementar Alemania. La relación entre sociedad de ciudadanos y reformas contiene un componente procedimental y otro técnico. En efecto, ya no es posible imponer reformas económicas, sociales y políticas sustanciales desde el gobierno. Para ello se requiere el acompañamiento de los ciudadanos. Hasta es posible que haga falta que los movimientos cívicos organizados hagan sentir su presión obligando al sistema político establecido a demostrar voluntad reformadora y a avanzar en la concreción de las mismas. Por otra parte, ha quedado demostrado que un objetivo primordial de las reformas, más allá de todos los ajustes “técnicos”, más allá de un incremento de la eficiencia o de las necesidades presupuestarias, debe ser la reactivación de la sociedad de ciudadanos. En este contexto se insertan también los debates acerca del “sentido de comunidad”, la voluntariedad y los cargos honoríficos, el compromiso cívico y la sociedad civil. Ninguna reforma tendrá un éxito sostenido en el tiempo si simultáneamente no le confiere a la relación entre sociedad y Estado, entre ciudadanos y gobierno, una nueva base, una base que deje atrás el modelo del estado proveedor –interpretado en el sentido más amplio–, que supere el “modelo clientelista” prevaleciente en la relación Estado-ciudadano.

En esta constelación, el concepto de “responsabilidad” ha concitado gran atención y ha quedado instalado en las deliberaciones sobre reformas y sociedad de ciudadanos en Alemania. El concepto sirve de ejemplo para ilustrar de qué manera es posible introducir convicciones religiosas en la esfera secular del discurso público y político en las condiciones propias de la sociedad post-secular. Hoy, más que antes, es cierta la tan mentada afirmación de que determinados modelos de organización política y social no pueden colegirse ni deducirse en forma directa de las doctrinas religiosas (de la cristiana, por ejemplo). La constitución del sistema comunitario no puede extraerse de la Biblia ni puede ser monopolizada por el cristianismo. Pero eso no significa que la aplicación de la conciencia religiosa al “buen orden” de la comunidad funcione únicamente en la esfera privada y se constituya en una suerte de criterio de examen estrictamente individual, íntimo, no público, al que pueden someter su sistema de valores los creyentes, pero que no puede pretender ningún tipo de relevancia pública. Las justificaciones y doctrinas religiosas penetran inexorablemente en el espacio público y su mercado de argumentos, para pasar a competir allí con otros

argumentos, siendo debidamente tomados en cuenta. El concepto socio-filosófico de la responsabilidad proporciona un buen ejemplo porque puede ser fundamentado y deletreado en tradiciones seculares y religiosas muy diferentes. Dijimos ya que “la frontera entre los argumentos seculares y religiosos (...) es fluida”.<sup>10</sup> Pero eso no significa que para merecer la atención general, las fundamentaciones religiosas deban renunciar a sus rasgos distintivos en el discurso público o negar su origen religioso.

Más que cualquier otro, el concepto de responsabilidad marca la intersección entre individuo y sociedad, se constituye en la bisagra entre identidad personal y responsabilidad comunitaria. La interpretación cristiana permite distinguir dos facetas de este concepto, entrelazadas indisolublemente. Por un lado, la responsabilidad debe interpretarse como autorresponsabilidad. Porque Dios proveyó al hombre de libertad, el hombre tiene el deber de actuar con responsabilidad. Esa responsabilidad, interpretada como deber para con su propia persona, dimana de la certeza de que su vida no es obra suya; la vida le fue confiada por Dios y eso es motivo suficiente para dispensarle un trato responsable. Desde esta perspectiva, la responsabilidad fundamenta la madurez del individuo, al mismo tiempo que le encomienda “cuidarse a sí mismo”. En este punto es donde se manifiesta en forma directa la diferencia con el concepto neoliberal de “autorresponsabilidad” y más aún con los preceptos de una sociedad hedonista que ensalza un estilo de vida egocéntrico. Ser responsable por uno mismo no significa apelar a un egoísmo desenfrenado. En cambio, coloca al individuo ante las exigencias que le plantea su propia libertad, sin por eso eximirlo de la responsabilidad respecto del origen de esta libertad. Por lo tanto, responsabilidad no puede significar aprovechar sólo las oportunidades, endilgando los riesgos o costos de los propios actos a terceros o a la comunidad en su conjunto.

El concepto cristiano de responsabilidad tiende así un puente hacia la segunda faceta, directamente complementaria. Responsabilidad es siempre también responsabilidad por el otro: como sé que Dios creó al otro igual que a mí, no sólo soy responsable por mí, sino también por el otro. Este impulso cristiano nos recuerda que la tan reclamada mayor responsabilidad ciudadana no puede agotarse en un concepto de responsabilidad radicalmente individual. Una responsabilidad ciudadana debe estar en condiciones de tender una red social, diferente a aquella otra creada sobre la base de los patrones de una previsión social colectivizada o administrada

sólo estatalmente, en donde la responsabilidad individual no tiene cabida en ninguna de sus variantes. La responsabilidad ciudadana no puede ser “insolidaria” con los débiles, pero debe capacitarlos para diseñar activamente su propio estilo de vida, en lugar de permitir su refugio en la aparente responsabilidad colectivizada del Estado. En ese sentido, el tema de la responsabilidad es también materia de las deliberaciones sobre “justicia” social que últimamente vienen desarrollándose con un nuevo énfasis en el límite entre filosofía social y política.<sup>11</sup>

Siguiendo este razonamiento, bosquejado apenas con trazos muy gruesos, se vislumbra una argumentación fundamentada en preceptos religiosos que podría desempeñar un papel importante en la actual discusión acerca del paquete de reformas que deberá encarar Alemania y que encuentra aceptación incluso entre quienes no se sienten consustanciados con las doctrinas que le dan sustento. Claro que eso presupone desarrollar y formular esa posición para exponerla luego con firmeza en el gran mercado de los debates políticos. Es obvio que nada de todo eso nos libera de la necesidad de sostener una genuina discusión política. En otras palabras: tal argumentación religiosa no permite deducir “recetas” concretas para las reformas ni tampoco contiene instrucciones para una gestión política, como tampoco son deducibles las reformas de éticas o ideologías seculares. Pero se podría, para sólo mencionar un ejemplo, bosquejar una reforma del estado de bienestar y del sistema de seguridad social que se base en un principio de responsabilidad comprendida en estos términos y que encuentre su legitimación en este mismo principio.<sup>12</sup> En el seguro contra enfermedad y la salud preventiva rigen desde hace muchas décadas mecanismos que han desarticulado en forma sistemática la autorresponsabilidad en su sentido más elemental, que es el cuidado por el propio cuerpo, al igual que la responsabilidad individual con respecto a la comunidad que debe cargar con los costos que demanda la irresponsabilidad personal exhibida. Esa misma consideración es aplicable, con apenas unas ligeras modificaciones, al régimen previsional y sus mecanismos de justicia generacional. Naturalmente, podríamos esgrimir otros argumentos que no sean religiosos ni específicamente cristianos y que proporcionen una explicación para esta reorientación hacia una “sociedad responsable”. Pero interpretando el sentido de un orden “post-secular” del discurso, habrá que concederle a los argumentos religiosos, como mínimo, un *status* no menos privilegiado.

### III. “Modernización reflejada” y política basada en valores

La interdependencia que existe entre reforma y responsabilidad admitiría una segunda lectura, totalmente diferente, que acentúe una “responsabilidad para el cambio”. Nadie puede ignorar que muchas de nuestras instituciones ya no interpretan la realidad social y tampoco las expectativas de justicia social –desde el sistema de salud hasta el sistema previsional, desde el federalismo hasta el sistema educativo que engendró–. Ésta es la situación que actualmente se busca describir cuando se habla de la necesidad de introducir reformas. En tales circunstancias, no sólo resulta problemático pretender mantener el estado actual de cosas desde el punto de vista de criterios fiscales prácticos o de la eficiencia administrativa; también se llega al límite de la irresponsabilidad política y moral, cuando se piensa, por ejemplo, en la distribución de cargas entre las generaciones. A partir de esta crítica de un presente bloqueado y cada vez más injusto, resulta posible deducir la necesidad y responsabilidad de introducir cambios y avanzar en la adopción de reformas. Nuevamente, los motivos religiosos pueden desempeñar un papel destacado. Por un lado, la misión de “llenad la tierra y sojuzgadla” puede ser interpretada como el mandamiento de una construcción perpetua del mundo y su futuro. Por el otro, el mandamiento cristiano del amor al prójimo transmite la noción de que las reformas no deben medirse prioritariamente en función de posibles consecuencias personales, apoyándolas sólo en la medida en que no afecten la propia esfera personal.

¿Pero no es acaso la “responsabilidad para el cambio” un mandamiento delicado, aun cuestionable en un mundo lejos de ser estático, en el que existe la sensación generalizada de que son muchas las cosas que se modifican con demasiada rapidez, en el que la dinámica propia de la modernidad se acelera vertiginosamente, en el que hace tiempo ya que no controlamos el ritmo de los cambios científicos, técnicos y económicos y, mucho menos, sus consecuencias? ¿No será que se trata, más bien, de frenar el cambio, de encauzar la modernización y generar factores de estabilidad que contrarresten tanto cambio? Estas preguntas esconden un clásico impulso conservador como el que se expresa también en la “regla de la carga de la prueba” invocada frecuentemente por Odo Marquard: la modernidad acelerada necesita verse compensada con estabilidad cultural. Por lo tanto, el mandamiento fundamental es la preservación; el que quiere modificar algo lleva la

carga de la prueba. Más allá de cualquier asignación partidaria o política, este motivo conservador básico ha caracterizado la sociedad y la cultura alemanas desde la década de 1980, sobre todo desde que los movimientos sociales críticos del crecimiento económico, primero, el Partido Verde, más tarde y, más recientemente, amplios sectores de la izquierda tradicional, abandonaran la vieja idea de progreso y la euforia reformadora de décadas anteriores para abrazar un proyecto de sociedad crítico de la modernidad. Sin duda, esa corriente de pensamiento recorrió toda la cultura occidental, pero encontró una caja de resonancia inusualmente fuerte en Alemania. Podría arriesgarse la hipótesis de que la marcha de triunfo de esta mentalidad escéptica que se extendió transversalmente por todos los partidos políticos, constituye una de las causas de las dificultades que hoy enfrentamos para fundamentar y concretar cambios e innovaciones, e impulsar una política diseñada activamente y no sólo sufrida pasivamente.

En ese sentido, en el último tiempo se ha hecho evidente que ya no basta con frenar y encauzar la modernidad. La idea de que hacia finales del siglo XX el mundo entraría en un período de estabilidad de sesgo más bien estático, en una era de la *posthistoire*, en la que básicamente se trataría de administrar el pasado y consolidar el presente –una idea que en su momento adquiriera considerable influencia– demostró ser una gran ilusión. En la era del capitalismo globalizado, la modernización avanza a pasos aún más grandes. Teóricos sociales como Ulrich Beck y Anthony Giddens hablan incluso de una modernización reflexiva que va aportando en forma permanente nueva energía al proceso de cientifización y de disolución de las fronteras entre los diferentes ámbitos funcionales de la sociedad, contribuyendo a potenciar su radicalización.<sup>13</sup> No podemos ignorar esta modernización, pero sería letal si nos entregáramos política y moralmente a ella, renunciando a un control activo de la sociedad. Por lo tanto, en las actuales circunstancias, una noción cristiana de la política debería interpretar y ejercer la modernización reflexiva como una modernización reflejada.

Modernización reflejada implica, por un lado, el reflejo de los cambios en las convicciones y los valores.<sup>14</sup> Estos parámetros o categorías de la reflexión pueden tener su origen en fuentes ubicadas en el interior de nuestro mundo: serían las ideologías o cosmovisiones seculares. Pero también pueden tener un origen trascendental. Es probable que reflexionar acerca de la modernidad a partir de estas fuentes resulte incluso más apropiado para determinar un punto de referencia para la acción política. En efecto, en tanto que las

normas de las cosmovisiones seculares se ven sometidas ellas mismas a la dinámica de la cultura moderna, las normas religiosas se ubican radicalmente por afuera de esta experiencia, y, por lo tanto, son “incorruptibles” en cuanto a su capacidad de reflexión crítica. Esto podría demostrarse con mayor precisión en los debates ético-políticos acerca de la ingeniería genética y la medicina reproductiva. Sin embargo, una modernización reflejada no sólo significa acompañar con el discurso la dinámica de alguna manera “inexorable” del cambio tecnológico o económico. Significa avanzar en la modernización y en su construcción activa hacia esa “responsabilidad para el cambio” mencionada anteriormente. Si las anclas de estabilidad cultural que encauzan la modernización son necesarias pero no suficientes, entonces debe ser puesta en marcha una política de reformas como una modernización en la que se refleja éticamente una ponderación entre *exigencia de cambios* y *necesidad cambios*.

La “responsabilidad para el cambio” exige simultáneamente un “cambio responsable”. Debemos preguntarnos cuánta modernización necesitamos todavía (“o nuevamente”) para corresponder a los parámetros que hacen al buen orden, a la sociedad libre y justa. Y, por el otro lado, cuánto de “desaceleración”, de perpetuación y estabilidad necesitamos y en qué ámbitos y en qué sentido. Estas preguntas describen la relación de tensión que se plantea no sólo para el individuo, sino que enfrenta la política en el siglo XXI más que en épocas anteriores. En principio, no podemos resolver esta tensión, ubicada casi de manera transversal a las diferencias tradicionales de partidos e ideologías políticas. Es decir, se ubica más allá de “la derecha y la izquierda”. Podría decirse, sin embargo, que están mejor dotados para enfrentar el desafío aquellos partidos políticos que pueden remitirse a parámetros trascendentales y religiosos o que al menos entablan un diálogo con los mismos.

Claro que esto no garantiza la buena política. Un retorno a la responsabilidad y a los valores cristianos no implica un acceso privilegiado a la solución “correcta”, ni asegura encontrar el justo medio entre el cambio y la perpetuación. Tampoco se trata de llegar a compromisos que aspiran a encontrar soluciones intermedias siempre. Puede haber casos en los que el cambio radical sea lo adecuado y casos en los que lo adecuado sea la decidida defensa de los límites de la modernización. Aplicar una política basada en la responsabilidad cristiana en una sociedad post-secular no promete facilitar las cosas, incluso puede complicarlas en un primer momento, pero al

menos permite practicar la política más allá de la autocerteza de individuos o ideologías. Pese al desafío que significan los fundamentalismos religiosos, hoy no se trata tanto de civilizar la religión a través de la modernización, como lo planteara recientemente el teólogo protestante Rolf Schieder.<sup>15</sup> Al menos en la cultura occidental, podemos presuponer que desde la secularización, las potencialidades religiosas que contradicen las premisas del estado constitucional libre y democrático se desactivan cognitivamente. Esta desactivación no se produce recién en el momento en que la religión trasciende a la política, sino dentro del sistema religioso mismo, como por ejemplo en su teología científica. De lo que se trata es de civilizar la propia modernización (lo que no significa rechazarla o frenarla) y obtener los recursos para hacerlo: no sólo desde la religión, pero sí con apoyo de las potencialidades religiosas. El conocimiento y la razón, la cognición y la racionalidad no bastan por sí solos para conducirnos hacia este objetivo.

## Notas

1. Compárese, por ejemplo, Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo / Munich, 1965; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Francfort, 1977, en particular cap. 4.
2. Concepto desarrollado siguiendo a: José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994. Por otra parte, debemos constatar que la versión más lineal de la tesis clásica de secularización se ha visto superada en los últimos años empírica e históricamente; la Ilustración no era mayormente antirreligiosa y el siglo XIX vivió un verdadero auge de religiosidad que indujo a ciertos historiadores a hablar incluso de una "segunda era confesional". Compárese al respecto Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?", en: *Geschichte und Gesellschaft*, año 26, 2000, págs. 38-75.
3. En tal caso, invocar una "humanidad" cualquiera, abstracta, secular, por ejemplo, no conduce a ninguna parte. Este pensamiento se alinea con la famosa frase de Böckenförde de que el estado democrático se basa en fundamentos que él mismo no puede garantizar. Esta tesis no surgió por casualidad en el contexto del debate sobre la secularización. Compárese Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", en: *Säkularisation und Utopie*. Ernst Forsthoff zu seinem 65. Geburtstag, págs. 75-94, en particular pág. 93.
4. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, 2001, Francfort 2001, pág. 13.
5. *Ibidem*, pág. 22 (resaltado en el original).

6. Compárese así mismo, pág 14.
7. Compárese Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, 1970; esta colección contiene el ya clásico ensayo *Civil Religion*.
8. Es también la intención básica del pensamiento de Durkheim sobre religión y sociedad en la modernidad, que tanta influencia ejerció (compárese Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Francfort, 1981). Más reciente fue Charles Taylor el que continuó con esta línea de pensamiento en *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Francfort, 2002. En el presente trabajo expresamente no recogemos este modelo.
9. Compárese con una línea de pensamiento similar: Jan Roß, "Mehr Gott wagen. Kleine Handreichung zum Kirchentag: Glauben ist das Kerngeschäft", en: *Die Zeit*, 28.5.2003, pág 1.
10. Habermas, *Glauben und Wissen*, pág. 22.
11. Cabe pensar naturalmente en los trabajos de John Rawls; asimismo: Nancy Fraser / Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Francfort, 2003; Jürgen Kocka, "Die Zukunft der Gerechtigkeit", en: *Berliner Republik* 3/2003, págs. 58-65.
12. Compárese Paul Nolte, "Einer für alle, alle für einen. Mehr als Korrekturen: Überleben kann der Sozialstaat nur, wenn er gegen die kollektivierte Unverantwortlicheit neu begründet wird", en: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 27.4.2003, pág. 13.
13. Compárese Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine Moderne*, Francfort, 1986; Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Francfort, 1999; Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Francfort, 1996.
14. Sería preciso analizar en mayor detalle la cuestión de los "valores". Un punto de conexión importante en la discusión más reciente: Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Francfort, 1997.
15. Rolf Schieder, *Wieviel Religion trägt Deutschland?*, Francfort, 2001.

## RESUMEN

En la sociedad post-secular, las convicciones e interpretaciones religiosas de lo político merecen un creciente reconocimiento general. Para el cristianismo, esta circunstancia abre nuevas oportunidades para construir el debate en torno a la reforma de nuestro orden público. El debate acerca de los principios de la sociedad de ciudadanos es un claro ejemplo de ello. Ninguna reforma podrá prosperar a

largo plazo en Alemania si no coloca la relación entre sociedad y Estado sobre una nueva base, más allá del actual modelo clientelista. Se trata, entonces, de redistribuir la responsabilidad. Existe una manera moderna de deducir la responsabilidad ciudadana de los valores cristianos. Además de la redefinición de la relación Estado-ciudadano, el alegato en favor de una “sociedad de la responsabilidad” tiene una segunda dimensión valorativa. Responsabilidad es responsabilidad por el cambio, pero por un cambio capaz de reflejar los valores en los que se fundamenta. Los parámetros necesarios para ese cambio pueden deducirse de la religión que, de esta manera, contribuye a “civilizar” la política.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - N° 4 - Diciembre, 2003

# Relativismo y democracia Inclusiones y refracciones del canon posmoderno

Roberto Bosca

**L**a Congregación para la Doctrina de la Fe dio a conocer, con fecha 24 de noviembre del pasado año, una nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política. El documento expone brevemente algunos puntos específicos relacionados con esta materia, sin proponerse formular un tratamiento exhaustivo de la misma.

El objetivo parece querer reducirse en este caso más bien a puntualizar algunos criterios en particular, antes que a encarar un estudio general de la cuestión. Sin embargo, el mismo formato de nota, y no de encíclica, podría prefigurar un futuro documento más completo sobre una temática que se revela muy amplia y erizada de dificultades y que, consecuentemente, se encuentra necesitada de una oportuna profundización a la luz de las nuevas realidades emergentes en la posmodernidad.

El sentido de esta nueva fuente del Magisterio apunta, entonces, solamente a brindar un instrumento doctrinal y al mismo tiempo práctico, que

ROBERTO BOSCA

Abogado (Universidad del Salvador) y doctor en Derecho (Universidad de Buenos Aires). Ejerce la docencia y la investigación como profesor de Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de Derecho de la Universidad Austral, donde también dirige el Programa de Formación en la Responsabilidad Ciudadana. Es miembro del Consejo Argentino de Libertad Religiosa y autor de numerosos trabajos sobre ética social y sobre las relaciones entre lo religioso y lo político. Ha publicado *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo* y *La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*.

ilumine algunas áreas de la realidad política donde se han presentado oscuridades, ambigüedades o confusiones en relación con la perspectiva de la fe.

La nota comienza, sin ninguna pretensión de exhaustividad, recordando algunos pocos criterios morales del patrimonio doctrinal cristiano en relación a la comunidad política. En esta perspectiva, la *polis* es vista como un escenario de actuación de los fieles cristianos, donde, en el legítimo ejercicio de sus derechos y deberes como ciudadanos, construyen la ciudad en una tarea común con los demás, vivificándola con la savia evangélica desde la misma entraña de lo temporal, y no como un ingrediente extrínseco a la propia realidad social.

A continuación, el documento selecciona y examina ciertos puntos críticos en relación a este tema, señalando especialmente la imposibilidad de conciliación entre el sentir evangélico y una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral. El texto subraya que, si pretende ser coherente con su fe, el ciudadano cristiano no puede desoír ciertas exigencias éticas que garantizan la dignidad de la persona en la convivencia social.

En tercer lugar, y en consonancia con esta actitud de profundo sentido cívico, la nota examina los principios de la doctrina católica sobre el laicismo y el pluralismo, distinguiendo en primer lugar entre el concepto de “laicismo” como una ideología radicalmente negadora de los valores religiosos en la vida social, y la “laicidad”, entendida ésta como un espacio de autonomía de la esfera civil y política, respetuosa de esos mismos valores, en un contexto de libertad de las conciencias.

En un cuarto capítulo, el documento ingresa en el tratamiento de algunos aspectos particularizados en relación con la temática general del texto, planteando básicamente un rechazo del utopismo y del antiguamente llamado indiferentismo (distinto de la indiferencia religiosa) o relativismo religioso, en tanto configuraciones sociales incompatibles con los contenidos de la fe.

Finalmente y a modo de conclusión, la nota exhorta a los fieles cristianos a cumplir sus deberes temporales en fidelidad al espíritu evangélico, formulando una invitación a evitar el conformar su propia actuación a los dictados de concepciones antropológicas negadoras de la dignidad de la persona.

Resulta oportuno considerar este documento en el marco del contexto en el cual aparece y en relación a los problemas que plantea y pretende clarificar. Al mismo tiempo, resulta también oportuno situarlo en el ámbito propio de la doctrina moral de la Iglesia, con el fin de interpretarlo a la luz de tales criterios.

## I. El punto de dolor

Una vez entrevistadas las líneas de fuerza del documento, cabe puntualizar que el principal núcleo teológico-filosófico de la nota, que constituye el nervio de la cuestión planteada en el texto, reside ante todo en la relación entre democracia y relativismo. Ésta es, en realidad, la verdadera *quaestio disputata* de la cultura contemporánea, donde se define el destino mismo de la existencia humana en el mundo. En esto consiste, precisamente, la importancia del documento, en tanto apunta a brindar criterios que permitan resolver un problema clave de la convivencia social en nuestros días.

El problema central del mundo moderno, en efecto, es de naturaleza esencialmente teológica, y consiste en la renuncia a la verdad.<sup>1</sup> Y no se trata de una cuestión meramente especulativa o una disputa de teólogos, sino que ella importa consecuencias de la mayor importancia que –dicho sea sin pretender incurrir en afectados dramatismos–, de no ser atendidas, podrían configurar un verdadero suicidio del pensamiento humano. Efectivamente, el nihilismo es el punto de llegada de este camino, como una necesaria resultante de su dinámica negadora de la naturaleza humana.

El Papa Juan Pablo II ya había dedicado, una década atrás, una concreta referencia a esta cuestión en su encíclica *Centesimus Annus*, aclarando allí que la afirmación de los principios cristianos en la sociedad no es inconciliable con el sistema democrático, como algunas opiniones habían venido sosteniendo en los últimos años.

El Papa ha advertido, por el contrario, que cuando no existe la referencia a una verdad última, las ideas y convicciones humanas pueden fácilmente ser instrumentalizadas con fines de poder, de tal modo que una democracia sin valores constituye un pasaporte a nuevos totalitarismos, visibles o encubiertos.<sup>2</sup>

Ante el estridente colapso del socialismo marxista, parece constituir una evidente realidad del acontecer contemporáneo que distintas fuentes magisteriales, cuya última expresión es la “Nota doctrinal”, representan hoy una casi solitaria actitud de pensamiento crítico cuestionador de un poder establecido librado a su propia lógica de destrucción. Este poder ha instituido una sorda hegemonía mediante la articulación del así llamado “pensamiento único” o, en otro sentido, “pensamiento débil”, socialmente consagrados como la regla de fe en amplios escenarios de nuestra cultura.

Se trata, en realidad, de distintas maneras de caracterizar una única forma de pensar que se ha impuesto sutilmente en la posmodernidad de un modo verdaderamente exclusivista, encarnando la creencia generalizada de que nadie posee la verdad, en lo que constituye un oscurecimiento o un *lapsus* de la razón. Pero lo llamativo del fenómeno es que esta homogeneización o uniformidad del pensamiento social adopta una apariencia de pluralismo y libertad, presentando contradicciones y falacias que, sin embargo, pocos se atreven a desmontar, arrollados por la fuerza del unanimismo colectivo.

No estamos aquí ante una novedad en sentido estricto, por cuanto esta situación cuenta con múltiples antecedentes en la historia humana. Muchas veces, en efecto, la humanidad ha asistido a momentos aciagos en los que ha primado un eclipse de la racionalidad. El consenso de los hombres ha admitido muchas veces situaciones que hoy se reconocen como profundos extravíos de la conciencia moral, y este solo hecho debería constituir un llamado de atención que encuentra en las denuncias del actual Magisterio eclesiástico una definida expresión contemporánea.

Consecuentemente con esta mentalidad, el relativismo representaría la única garantía del pluralismo que caracteriza la vida democrática. Sin embargo, no es ocioso puntualizar la paradoja de que de este modo se abre un evidente agostamiento de la libertad humana. En efecto, fuera de dicho canon difícilmente exista una posibilidad de ser admitido en amplios escenarios de la convivencia social casi sin apelación posible alguna de ninguna naturaleza, bajo la ominosa acusación de un descalificante fundamentalismo.

Nos encontraríamos, entonces, ante un nuevo y sofisticado absolutismo que se niega a admitir que fuera de la ortodoxia relativista sea posible una inclusión dentro del sistema social de la posmodernidad. Hace dos siglos, en los albores del advenimiento de la revolución liberal, Alexis de Tocqueville adelantó con un sentido verdaderamente profético la eventualidad de una tiranía de las mayorías en el marco de un régimen democrático.<sup>3</sup> ¿Cuál es el lugar, entonces, se preguntan los cristianos del tercer milenio, que posibilite un despliegue social de su propia fe religiosa y de las consecuencias morales de la misma en la escena global de la sociedad civil?

Otros importantes textos magisteriales del mismo Papa Juan Pablo II, como las encíclicas *Fides et Ratio*, *Evangelium Vitae* y, sobre todo, *Veritatis*

*Splendor*, han contribuido a este mismo esclarecimiento ético y constituyen necesarios antecedentes de este reciente documento, que ha de leerse en sintonía con ellos para una más acabada comprensión.

A lo largo de su prolongado pontificado, Juan Pablo II ha brindado un verdadero patrimonio doctrinal que representa en sí mismo una fuente de luz en servicio de la humanidad, en un ámbito que se relaciona de un modo particularmente importante con la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales.

De tal modo, la Doctrina Social de la Iglesia, en cuyo marco se inscribe la "Nota doctrinal", conforma en este sentido un *corpus* de admirable coherencia llamado a advertir los riesgos que se ciernen en la perspectiva del tercer milenio y a iluminar la construcción de un mundo más humano.

Un cuadro de situación como el que se ha trazado no debería llevar a inducir, sin embargo, la errónea impresión de que en la sensibilidad cristiana deba asumirse necesariamente una visión predominantemente negativa de las realidades políticas de nuestro tiempo. No sería correcto interpretar como pesimistas tales conjeturas. Ellas responden, más bien, a una grave diagnosis inherente a un estricto realismo ajeno a cualquier talante escéptico y desesperanzador. Si es verdad que un examen de la realidad muchas veces muestra un verdadero catálogo de las flaquezas y desvaríos humanos, no lo es menos que la esperanza en Dios y la confianza en el hombre son rasgos característicos del espíritu auténticamente evangélico.

La actitud cristiana es siempre providencialista y no desconoce que Jesucristo es el centro del cosmos y el Señor de la historia.<sup>4</sup> Basta remitirse a los documentos conciliares y al propio magisterio de Juan Pablo II para comprender que la Iglesia hace una apuesta de confianza en los valores genuinamente humanos y, desde luego, en la gracia divina que lleva a su plenitud a esa misma humanidad.

El hombre está sujeto, ciertamente, al error y al mal en el uso legítimo de la libertad en cuanto don preciado de Dios. Pero no es menos cierto que ese mismo hombre es capaz del bien y de la verdad, esto es, capaz de Dios y sujeto de redención. La creencia cristiana de la encarnación del Verbo acredita la certeza de que el horizonte de la historia está abierto de par en par a la salvación.

## II. El camino del Concilio

En esta misma dirección, resulta también obligado referirse no sólo al magisterio juanpaulino, sino también al Concilio Vaticano II, que señalaría un punto de inflexión en la historia de ese mismo patrimonio magisterial –concretamente en relación a la actuación temporal de los fieles cristianos–, en cuanto puso de relieve de un modo particular la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, temática abordada posteriormente en una específica exhortación apostólica del mismo Juan Pablo II.<sup>5</sup>

El Concilio subrayó que por la índole peculiar de la condición de los fieles laicos, que es vivir en medio del mundo, esta vocación se realiza ordenando las propias circunstancias familiares, sociales y profesionales según el querer divino.<sup>6</sup>

En todos estos años transcurridos a partir del Concilio, muchos fieles laicos han comenzado a asumir las exigencias de esa vocación propia en los ambientes familiares y profesionales, tratando de superar uno de los grandes males que aquejan la cultura de nuestro tiempo, como es el de la separación entre la fe y la vida concreta de los hombres.

Si bien en el ámbito social se ha producido una circunstancia similar por ser éste un sitio privilegiado para el despliegue de la virtud de la caridad y la preferencia de amor por los pobres, no puede decirse lo mismo en lo que se refiere a la dimensión política de dicho escenario que, en cambio y en comparación con las otras áreas de actuación, parecería haber sido relativamente dejado de lado tanto en la reflexión teológica como en la praxis pastoral.

En cierto sentido, quizás puedan constituirse en una excepción en este panorama las llamadas “teologías de la liberación”, que en algunas de sus formulaciones fueron consideradas en la práctica como una reinterpretación política de las verdades evangélicas y luego de un desarrollo fulgurante entraron en una melancólica declinación. Si bien estas corrientes expresaron –según oportunas puntualizaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>7</sup> y del propio Papa Juan Pablo II– una voluntad de compromiso con la realidad, constituyeron, sin embargo, un camino ajeno a la verdad cristiana, al asumir elementos extraños a la ortodoxia de la fe. No obstante, es preciso reconocer que ellas brindaron –pese a sus errores– un nada desdeñable legado, al subrayar la mencionada vocación preferencial evangélica por los pobres como un rasgo tradicional y obviamente característico del espíritu auténticamente cristiano. Este recuerdo tan propio del

sentir cristiano de algún modo fundamenta la legitimidad histórica de la teología de la liberación globalmente considerada y expurgada de sus acen- tos heterodoxos.

La diferencia, en todo caso, reside en que en la versión *liberacionista* propia de algunas reinterpretaciones políticas de la fe, dicha opción reviste un sentido excluyente que la distingue del sentir auténticamente evangélico, donde el carácter de esa misma opción resulta preferencial, pero no exclusivo, según lo testimonio –aun teniendo en cuenta los fallos de los propios cristianos a lo largo de la historia– la preocupación de la Iglesia Católica de todos los tiempos.

Por otra parte, el Concilio trazó también algunas directrices que se refieren a las relaciones entre religión y política. En primer lugar –y se trata de un concepto clave para entender esta problemática–, puso de relieve la doctrina de la llamada “autonomía relativa de lo temporal”,<sup>8</sup> y también formuló los principios de “autonomía y cooperación”,<sup>9</sup> por los cuales debían entenderse o regir las relaciones entre la jurisdicción espiritual y el poder político, clásicamente inspiradas en la primigenia distinción evangélica entre Dios y el César.

Precisamente esta distinción, instituida por el mismo Jesucristo, constituye un punto de inflexión en las relaciones entre ambas jurisdicciones y es conocida como el “dualismo cristiano”, por oposición a los monismos religiosos o políticos que fueron una característica del período precristiano. Sin embargo, aunque fue una característica del poder político en el mundo antiguo, el monismo ha mostrado una sorprendente capacidad de supervivencia en el tiempo y, de hecho, ha configurado –aunque a través de diversas modalidades– una verdadera constante en la historia humana.

Vale la pena considerar aquí que el Concilio también supondría un auténtico cambio de la tradicional perspectiva de la doctrina de la confesionalidad,<sup>10</sup> por la cual durante siglos se había guiado el magisterio eclesiástico desde los primeros estadios de la era cristiana, situando desde entonces el punto de mira en la libertad religiosa.<sup>11</sup>

El detalle no es menor, porque cuando la confesionalidad desatiende la libertad religiosa y no responde a un dato sociológico, esto es, cuando la fe cristiana no ha sido sólidamente implantada en una sociedad, cuando se ha debilitado notoriamente en su vigencia social o cuando existe de hecho en ella un pluralismo de creencias religiosas de tal modo que no hay una religión predominante de notorio arraigo, entonces puede producirse una situación de violencia moral que lesione la libertad de las conciencias. Y el magisterio eclesiástico así lo ha reconocido de un modo realista desde hace ya unos cuantos años.

Por otra parte, es preciso reconocer que cuando el poder político se ha identificado con un signo cristiano, este hecho a menudo ha constituido una fuente de dolores más que de alegrías en la experiencia histórica de la Iglesia Católica. En esta situación puede decirse que, como ha sucedido tantas veces en el devenir histórico de los hombres, la Iglesia también ha aprendido de sus errores.

No obstante, debe advertirse que desconocer la tradición multiseccular de una cultura cristiana allí donde ésta ha sido adecuadamente construida, como si ella no hubiera existido en cuanto tal, constituye una verdadera injusticia y la negación de una realidad que también violenta la naturaleza de las cosas.

Finalmente, el Concilio confirmó el criterio de que constituye un deber moral de los fieles cristianos su participación en la vida pública.<sup>12</sup> No es gratuita en modo alguno esta insistencia conciliar, por cuanto se trata de un asunto que, por diversas razones, los propios cristianos no han atendido debidamente en los últimos siglos. Es éste un problema que ellos mismos deben determinarse a resolver, en tanto se encuentra directamente relacionado con la “nueva evangelización” a la que ha exhortado reiteradamente Juan Pablo II en los últimos años de su pontificado, y donde se juega el futuro mismo de la vigencia de los principios religiosos en la sociedad civil.

Se trata de un deber de ciudadanía pero también de un imperativo de la fe.<sup>13</sup> Estamos aquí ante una responsabilidad que en ocasiones puede constituir un grave deber, y que de ordinario también reviste las condiciones de una exigencia moral seria que los cristianos han asumido históricamente con cierta liviandad. Una errónea predicación sobre la naturaleza del poder presentándolo como poseedor de una naturaleza satánica, no ha sido completamente ajena a esta omisión.

Esta misma ausencia participativa ya enfatizada por distintos pontífices desde León XIII<sup>14</sup> y especialmente por su antecesor Juan XXIII,<sup>15</sup> sería ratificada por Juan Pablo II en varias ocasiones. Por ejemplo, en la exhortación apostólica *Christifideles Laici*; más recientemente, al declarar a Santo Tomás Moro como patrono de los políticos y los gobernantes;<sup>16</sup> y finalmente, en la aquí comentada nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe, entre otras muchas.

Llegados a este punto, merece considerarse que uno de los conceptos centrales de este documento –enunciado primeramente en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II–, que guarda directa relación con la actuación temporal de los cristianos, es el de la “autonomía relativa de lo temporal”.

### III. La política como tierra de nadie

Etimológicamente, “autonomía” es la ‘capacidad de regirse (*auto*) por sus propias normas (*nomos*)’. O sea que, según el criterio de autonomía, el hombre es su propia ley para sí mismo. En un sentido similar, “autarquía” es el ‘gobierno o principio (*arjé*) de sí mismo (*auto*) sin referencia a otro’, lo cual quiere decir que el hombre es para sí su principio y fuente o, dicho de otro modo, es la afirmación del hombre como un ser autosuficiente.

La Creación posee sus propias leyes, que toca al hombre descubrir, y esa autonomía es absolutamente legítima porque responde al gobierno divino del mundo. Desde un cierto punto de vista, las ciencias humanas constituyen la descripción de tal autonomía; y, desde luego, ellas no forman una parte de la teología.

Si bien la reflexión teológica ha tenido la sabiduría de reconocer que en las cosas creadas el mismo Creador ha impreso una huella de su divinidad, la doctrina cristiana es clara también al negar que ellas sean la divinidad misma o que revistan en sí mismas una naturaleza sagrada. Dios las ha creado –por así decir, las ha hecho de su mano– y les ha señalado unos fines existenciales, de tal manera que, cumpliendo su propio estatuto creacional dado por Dios, todas las cosas creadas alcanzan su justificación ontológica o, dicho de otro modo, su verdadero fin.

Como las demás criaturas, la persona humana ha recibido su estatuto creacional del mismo Dios; pero a diferencia de ellas, le fue dado el don de la libertad para realizar o llevar a su cumplimiento dicho estatuto o, por el contrario, incumplir tal designio divino. En este punto reside todo el misterio del hombre y de su actuación en el mundo a lo largo del tiempo, y ésta es la historia de la felicidad y la infelicidad humana. ¿Por qué? Porque ése es, precisamente, el valor de la libertad: la posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Dicho designio se expresa en la ley divina, tanto positiva como natural, según la constante enseñanza de la Iglesia en su peregrinar histórico.

Por constituir una regla que expresa las exigencias fundamentales de la naturaleza humana, esto es, por tratarse de una expresión del ser del hombre, esta ley reviste un carácter necesariamente vinculante para todos los seres humanos sin excepción, independientemente de sus propias creencias religiosas. En la ley natural, el hombre se realiza como tal; sin ésta, se desrealiza. Por eso puede decirse que ella constituye el límite irrenunciable de su dignidad.

¿Qué significa, entonces, que existe una autonomía y que ella es relativa? ¿Cuándo la autonomía es absoluta y cuándo es relativa? El dato magisterial del Concilio consiste en especificar que si bien la autonomía de los asuntos temporales es absoluta respecto de la jurisdicción eclesiástica en cuanto lo espiritual y lo temporal pertenecen a dos órdenes claramente diferentes sujetos a sus propias leyes, el orden temporal no se encuentra absolutamente divorciado del espiritual. Este punto de conexión entre ambos es el orden moral expresado en la ley natural.

La relatividad de la autonomía consiste, entonces, en la afirmación de que lo temporal no posee tal autonomía absoluta en lo que se refiere a su dimensión moral. En cambio, esta soberanía de lo temporal es absoluta respecto del orden estrictamente religioso y eclesiástico, cuya jurisdicción se encuentra en el estricto ámbito de las conciencias y es abarcadora de todos los fieles en cuanto miembros de la comunidad eclesial, pero su jurisdicción religiosa no se extiende a los miembros de la ciudad en cuanto tales.

La autonomía de lo temporal no es, por lo tanto, absoluta respecto de la generalidad de los hombres, sino relativa, en cuanto todo lo creado importa en sí mismo una implícita referencia al Creador en lo que se refiere a su estatuto creacional, que es la dimensión moral. Ese ámbito en el que el hombre se vincula con la ley natural es el orden moral, que también constituye el terreno propio de la doctrina de la Iglesia, además del estrictamente religioso, en cuanto ella no lo crea, sino que discierne sus exigencias propias y lo enseña a los hombres para ayudarles a conseguir sus propios fines existenciales.

En esta misma dirección, el nuevo documento viene a precisar ahora algunos conceptos relacionados con la actuación de los fieles cristianos en la vida pública, y no se refiere, por lo tanto, a una definición dogmática sino moral, es decir, relativa al comportamiento de las personas que, independientemente de sus creencias religiosas, siempre han de estar sujetas a un orden moral objetivo. Se trata, entonces, de devolverle a la ética su primacía en la política,<sup>17</sup> superando el divorcio de la modernidad.

Estamos aquí en el ámbito teológico-moral que estudia los actos humanos en relación a su último fin. Se trata, por lo tanto, de un pronunciamiento de naturaleza moral que incumbe a la jerarquía eclesiástica, que si bien de ordinario no se pronuncia infaliblemente en esta materia, no por ello deja de constituir un magisterio auténtico sobre una cuestión de orden práctico, y del que de ningún modo está exento del asentimiento de los fieles.

Por otra parte, en cuanto este mismo Magisterio asume criterios morales objetivos, sus enseñanzas resultan plenamente aplicables a la entera comunidad humana. El hecho de ser expresados por la autoridad eclesiástica no los reduce a la específica jurisdicción religiosa: la prohibición de matar configura una norma válida para cualquier integrante del género humano, y no sólo para quienes profesan una determinada confesión o culto. Ellos pertenecen al patrimonio moral de la humanidad. El oscurecimiento que una generación pueda sufrir sobre tales criterios no inhibe en absoluto su validez, aunque una mayoría circunstancial pueda desconocerlos impunemente.

#### IV. La alianza entre el relativismo y la democracia

La historia de las relaciones entre la Iglesia Católica y la democracia reconoce cambiantes alternativas.<sup>18</sup> Una razón histórica explica los motivos por los cuales el Magisterio eclesiástico observó con una desconfiada reserva el advenimiento de la democracia moderna. Ésta nació históricamente de una matriz claramente hostil a la concepción cristiana, constituida por las ideologías de la Ilustración y, como tal, informada por un humus cultural conformado por el individualismo, el materialismo, el naturalismo, el indiferentismo y en general por un conjunto de corrientes representativas de una antropología extraña y aun opuesta a los valores propiamente éticos y religiosos tradicionalmente sostenidos por la Iglesia. Por otra parte, tampoco puede desconocerse que no es ajena a esta situación una cierta identificación de la jerarquía eclesiástica con las estructuras políticas del *ancien régime*.

Pero aunque ésa es una vieja historia que hoy puede considerarse definitivamente superada, sin embargo, las rispideces de la relación entre el mensaje evangélico y la organización de la comunidad política no han desaparecido ni mucho menos. El nuevo punto de dolor, como ha quedado registrado a lo largo de esta glosa, viene localizado por la alianza entre democracia y relativismo ético, que hoy por hoy y cara al futuro constituye el modo universalmente aceptado de convivencia social, en lo que se considera como el paradigma político de la posmodernidad.

Esta vinculación surge de la extinción o la desaparición de una instancia moral superior al criterio de las mayorías en la vida social y su matriz es la primacía de la conciencia individual. Ya hace unos años, la encíclica

*Veritatis Splendor* observaba que se ha atribuido a la conciencia individual las funciones que propiamente pertenecen a la decisión última de una instancia suprema del juicio moral, que define y establece sin error el bien y el mal.<sup>19</sup> En esta alianza queda diluida cualquier relación objetiva entre ética y política, con el consiguiente riesgo de totalitarismo ya señalado.<sup>20</sup>

Es por otra parte evidente que la mayoría no puede ser un criterio suficiente para definir un valor moral. La humanidad lo ha demostrado reiteradamente y hasta el hartazgo a lo largo de su historia, uno de cuyos ejemplos más resonantes y cercanos es el nazismo.

El solo dato del número en cuanto tal no expresa necesariamente los valores fundamentales<sup>21</sup> ni puede constituirse en un criterio absoluto sin contradecir las reglas básicas de la racionalidad. Esta circunstancia no escaparía al mismo Jorge Luis Borges, quien acertó en definir con su natural gracejo esa versión relativista de la democracia como la superstición de la estadística.

Por lo mismo, al profundizarse el proceso de secularización y diluirse el piso o sustrato cristiano todavía subyacente hasta hace pocos años en diversos países y ser éste progresivamente reemplazado por los criterios subjetivistas de los nuevos relativismos, parece bastante probable que las fórmulas más arbitrarias puedan llegar a adquirir un estatuto de legalidad. Esta posibilidad abre un inquietante interrogante que no resulta fácil despejar.

Por otro lado, dicha nueva alianza ha adquirido la fuerza de un principio dogmático, acercándose a los ya apuntados proféticos planteos de Tocqueville. Asistimos así a la entronización de una nueva fórmula de religión política: la democracia relativista. Esta religión social o religión política, como sucediera ya en las antiguas religiones políticas del período precristiano, no es inocua, sino que alberga un contenido trágico. A tal punto esto es así, que este contenido trágico ha sido calificado por el mismo Juan Pablo II en reiteradas ocasiones como la “cultura de la muerte”. El *rigor mortis*, del cual nuestra sociedad ha comenzado a dar limitadas aunque concretas muestras, es el capítulo final del nihilismo.<sup>22</sup>

Ante esta incierta realidad, el cristianismo ha de seguir mostrando –como siempre lo ha hecho a lo largo de su peregrinar histórico desde hace dos mil años– la fuerza redentora de su patrimonio de verdad. Pero ante un clima social inclemente, los fieles cristianos han de evitar la tentación del aislamiento en esta hora no exenta como tantas otras de un vibrante dramatismo.

Los cristianos no han de dejar arrinconarse a un oscuro hueco de privación despojando su propia fe de sus virtualidades más dinámicas. Si así su-

cediere, en cierto sentido denunciaría que habrían terminado descreyendo de la validez universal de sus propias creencias. Como ha expresado en distintas ocasiones el mismo Juan Pablo II, una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida.

La libertad de las conciencias no suprime la objetividad moral como pretende hacer creer el relativismo.<sup>23</sup> Esta realidad encuentra su fundamento en una de las notas más importantes del patrimonio cristiano, que es la universalidad del mensaje social contenido en la revelación. Es también en este sentido que ha afirmado Juan Pablo II que no hay solución a la cuestión social fuera del Evangelio. La naturaleza humana no renuncia a su existencia en el encuentro con la dimensión religiosa, sino que, por el contrario, ella alcanza su plena expresión en su transfiguración hacia la trascendencia.

Estamos aquí ante el concepto de coherencia expresado en la noción de “unidad de vida”, a partir de la cual puede comprenderse más acabadamente la lógica de la fe. Mediante la coherencia entre la fe que se profesa y la praxis temporal informada por esa misma fe es que el designio de Dios sobre la creación se realiza como tal. El patrimonio antropológico del cristiano asume todo lo que pertenece al orden natural y le confiere su sentido más prístino, esto es, real plenitud.<sup>24</sup> En el concepto de unidad de vida se realiza la existencia virtuosa, es decir, la santidad; y a través de ella, la santidad del mundo creado, que el hombre con su trabajo completa y lleva a su perfección.

El advenimiento de una mejor calidad de vida democrática no ha de venir entonces sino de la mano de una recuperación de las virtudes. No son pocos quienes en la historia del pensamiento político, desde los tiempos antiguos, han caracterizado al buen ciudadano como el hombre virtuoso.<sup>25</sup> Éste es un ideal que la sociedad civil debe retomar si quiere lograr una vida buena, y así ha comenzado a advertirlo la reflexión de la filosofía política en nuestros días.<sup>26</sup> Es cada vez más evidente que ésta no puede ser genuinamente alcanzada mediante la multiplicación de los resortes represivos, siempre falibles e insuficientes, y en última instancia debe reconocerse que cuando a ellos se recurre, siempre lo es a costa de otros valores sociales tan importantes como la libertad.

De esta suerte puede comprenderse que la virtud en cuanto tensión hacia la verdad pueda ser considerada como la puerta o la ganancia de la libertad, y expresar de este modo la plena realización del ser del hombre, la perfección de la persona humana.<sup>27</sup>

El cristianismo no puede renunciar sin negarse a sí mismo a una información evangélica del orden temporal, no sólo el privado sino también el

público. La fe cristiana no ha colocado –con excepción de desgraciadas heterodoxias doctrinales siempre condenadas por el Magisterio– su mesianismo en el ámbito político o temporal, dejando lo político a la esfera de la racionalidad ética.<sup>28</sup> En esta misión, el mensaje cristiano ha de seguir confiando en la fuerza eterna de la verdad, una verdad ciertamente universal, que responde a las más profundas aspiraciones del corazón humano y que no se impone sino en virtud de sí misma.

Se trata de la revinculación entre virtudes privadas y virtudes públicas<sup>29</sup> que es, en definitiva, el eje de la articulación entre la moral y la política, y éste es precisamente el sentido de la nota doctrinal de la Santa Sede y de toda la Doctrina Social de la Iglesia Católica.

### Notas

1. Sobre la relación entre libertad y verdad, cfr. Ollero Tassara, Andrés, “Verdad y consenso democrático” y Gómez Pérez, Rafael, “Creer no es “fundamentalismo”. Algunas ideas para la renovación del pensamiento político”, en AAVV, *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, Unión Editorial, Madrid, págs. 295-321 y 323-331.
2. Cfr. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 46.
3. Cfr. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, [trad.cast.: *La democracia en América*, I, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1985, pág. 236 y subs.]; o bien, *Igualdad social y libertad política. Una introducción a la obra de Tocqueville*, Textos seleccionados y presentados: Pierre Gibert, Emesa, Madrid, 1978, pág. 79 y subs. Sobre Tocqueville puede consultarse: Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Presses Universitaires de France, 1970 [trad. cast.: *Libertad en la sociedad democrática*, Eunsa, Pamplona, 1976].
4. Cfr. Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 1.
5. Cfr. Juan Pablo II, *Christifidelis Laici*.
6. Cfr. Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem y Lumen Gentium*, especialmente cap. V y 43.
7. Cfr. Congregación para la doctrina de la fe, *Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia*.
8. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 36.
9. Cfr. Concilio Vaticano II, op. cit. 76.
10. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 76 in fine y *Dignitatis Humanae*, 6.

11. Cfr. Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*.
12. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, IV.
13. Cfr. Ayuso Torres, Miguel, “La política como deber: sentido y misión de la caridad política”, en AAVV, *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 349-387.
14. Cfr. Benzo Mestre, Miguel, “El cristiano en la vida pública”, en AAVV, *Comentarios a la Pacem in Terris*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pág. 593.
15. Cfr. Juan XXIII, *Pacem in Terris*, V.
16. Cfr. Juan Pablo II, *Carta Apostólica en forma de Motu Proprio para la proclamación de Santo Tomás Moro como Patrono de los gobernantes y de los políticos*.
17. Cfr. Ratzinger, Joseph, *Wendezeit fur Europa?* [trad. Cast: *Iglesia y modernidad. La Iglesia frente a los cambios sociopolíticos en el mundo*, Ed. Paulinas, Bs. As., 1992, págs. 119-121].
18. Cfr. Andre Gamba Gutiérrez, “Los católicos y la democracia”, en AAVV, *Los católicos...*, op. cit., págs. 111-284. Para una reseña de los principales problemas actuales de este ámbito, cfr. Pietri, Gastón, *Le catholicisme à l'épreuve de la démocratie*, Les Editions du Cerf, París, 1997 [trad. cast.: *El catolicismo desafiado por la democracia*, Sal Térrea, 1999].
19. Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 32.
20. Cfr. Possenti, Vittorio, “La ‘Veritatis Splendor’ y la renovación de la vida social y política”, en AAVV, *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, págs. 739-754. Sobre las relaciones entre ética y democracia, cfr. AAVV, *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
21. Cfr. Ratzinger, Joseph, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 1995, pág. 150.
22. Sobre estos aspectos del problema de las relaciones entre democracia y relativismo pueden consultarse tres importantes trabajos publicados en la obra colectiva: AAVV, *Comentario interdisciplinar a la “Evangelium Vitae”*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996: García Ramos, José Manuel, “La cultura democrática, la ley de la mayoría, la tolerancia”, págs. 284-295; Anderson, Carl A., “La ‘Evangelium Vitae’ y el ideal democrático”, págs. 521-533; D’Agostino, Francesco, “Relación entre ley moral y ley civil”, págs. 493-500.
23. Cfr. Delhaye, Philippe, *Discerner le bien du mal dans la vie moral et sociale* [trad. cast.: *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1990, págs. 77-96].
24. Cfr. Aranda, Antonio, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona, 2000, pág. 145.
25. Entre ellos, por supuesto, también encontramos a Alexis de Tocqueville.

26. Cfr. Etzioni, Amitai, *The Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, 1996 [trad. cast.: *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Bs. As., 1996].
27. Cfr. Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, pág. 200.
28. Cfr. Ratzinger, Joseph, *Kirche, Okumene und Politik* [trad. cast.: *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, págs. 223-242].
29. Cfr. Elosegui, María, "La socialdemocracia", en AAVV, *Veinte claves para la nueva era*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 50.

## RESUMEN

El documento sobre los católicos y la política de la Santa Sede apunta a brindar un instrumento de tipo pastoral que ilumine algunas áreas de la realidad social donde se han presentado confusiones en relación a la perspectiva de la fe. El principal núcleo teológico-filosófico del documento reside en la relación entre democracia y relativismo. El problema central del mundo moderno es de naturaleza esencialmente teológica y consiste en la renuncia a la verdad, y no se trata de una cuestión meramente especulativa, sino que ella importa consecuencias de la mayor gravedad en la convivencia social. Según el documento, el puro criterio de la mayoría no puede ser un argumento suficiente para definir un valor moral que asegure una garantía eficaz de la dignidad de la persona, como por otra parte la humanidad lo ha demostrado a lo largo de su historia. Ante una incierta e inquietante realidad donde no dejan de asomar amenazadoras perspectivas desconocedoras de la dignidad de la persona y de su libertad, el mensaje cristiano ha de seguir mostrando –como tantas veces lo ha hecho a lo largo de su peregrinar histórico desde hace dos mil años– la fuerza auténticamente liberadora de su patrimonio espiritual.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - Nº 4 - Diciembre, 2003

# La misión de las Iglesias en el proceso de unificación europea\*

Manfred Kock

**L**a visión de una “Europa con rostro humano” guía desde tiempo atrás tanto a los habitantes del continente como a quienes están dedicados a la labor eclesial. Por espacio de cuarenta años, la frontera que dividía Alemania simbolizó también la división del mundo en dos partes. Muchos miembros de nuestra Iglesia no se dejaron amedrentar por esa frontera y buscaron caminos hacia el encuentro y la reconciliación. Y del otro lado de la línea divisoria encontraron siempre hombres y mujeres dispuestos a escucharlos.

En ese momento, Europa no constituía una dimensión propia en la labor eclesial. El desafío sobrevino sólo a partir de la caída del muro. El proceso de unificación europea no se agota en su aspecto económico, también abarca dimensiones culturales e históricas. Concluida la unificación del país, la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) interpreta que en el nuevo contexto su misión específica consiste en reafirmar la necesidad de que el proceso de unificación europea no quede limitado a los países de Europa Occidental.

\* Conferencia pronunciada el 10 de noviembre de 2002 en la Evangelische Akademie, en Graz.

MANFRED KOCK

Estudió teología evangélica en Bethel, Münster y Tübingen. Desde 1962 ha tenido una activa vida religiosa dentro de la Iglesia Evangélica Alemana, que lo condujo a ser elegido presidente de su Consejo Nacional en 1997. Los objetivos más importantes de su trabajo político eclesial son, entre otros, la reforma de las estructuras eclesiásticas, la transformación de la labor misionaria de la Iglesia en las sociedades modernas mediante la utilización de los nuevos medios masivos de comunicación, y la configuración futura del protestantismo en Europa.

Deberá incluir a los países vecinos de Europa del Este e incorporar la herencia cultural y el compromiso histórico de las terribles experiencias que significaron el nacionalsocialismo y el socialismo realmente existente.

En síntesis, una serie de países de Europa del Este se sumarán a la UE en calidad de nuevos miembros. Se trata, ante todo, de un importante proceso económico. Traduce, además, la responsabilidad cultural compartida, comprendida como reafirmación de la futura convivencia pacífica en el continente europeo, que carga sobre sus espaldas una historia secular de enfrentamientos bélicos. Es de esperar que el proceso iniciado prospere. Un retorno a la política de los estados nacionales tendría consecuencias nefastas. Al respecto, y en una resolución que lleva por título “Contribuir a construir Europa - Una tarea para cristianos, comunidades e Iglesias”, el sínodo regional de la Iglesia Evangélica realizado en 1996 en Renania se manifiesta en los siguientes términos: “La misión de los cristianos y de las Iglesias que creen en la promesa de una nueva Creación como parte de su profesión de fe, es incorporar a la arquitectura de la nueva Europa su visión de un mundo justo, pacífico y respetuoso del medio ambiente.”

Tomo esta referencia teológica, que nos invita a seguir con atención los acontecimientos que se desarrollan en Europa, como punto de partida para mis reflexiones.

En particular se plantean los siguientes interrogantes:

1. ¿Qué debemos hacer para que Europa no se vea dominada exclusivamente por el espíritu de la economía?
2. ¿Cómo podrá garantizar la política europea una economía sustentable, dispuesta a asumir su responsabilidad ante las generaciones futuras?
3. ¿Cuáles son las medidas políticas y económicas que coadyuvan a un orden económico mundial más justo para que la brecha de pobreza y hambre no derive en un movimiento migratorio masivo desde las regiones más pobres, impulsado por las condiciones de miseria reinantes?
4. ¿En qué coordenadas y en qué contexto se inserta una Carta Social Cristiana para Europa que ayude a impedir que ese continente se convierta en una fortaleza de bienestar?
5. ¿Qué forma debe adoptar la política de refugiados e inmigrantes diseñada por la Comunidad Europea y practicada en sus países miembros?

Al focalizar la labor eclesial en estas cuestiones, damos claro testimonio de que no se trata de alentar un movimiento de restauración europea y occidental. La sangrienta historia de Europa muestra que las Iglesias cristianas no son, por su mera existencia, garantes de una Europa con corazón y alma. El rostro humano de Europa implica la necesidad de aceptar con realismo que su dominio triunfalista de raíces cristianas también está entrelazado con el oscuro destino de Europa.

Europa es más antigua que las Iglesias, engloba la herencia germana, judía y eslava; también han nutrido el desarrollo europeo la antigüedad griega y romana, así como la cultura árabe sarracena.

Las Iglesias cristianas pueden realizar un aporte al desarrollo y la preservación de la paz y la justicia en Europa, si reafirman lo central de su mensaje, pues de él provienen la apertura y la reconciliación. Las Iglesias deben contribuir a impedir que la religión sea usada con fines ajenos a su misión. En los últimos meses, esta temática cobró nueva relevancia. En ciertas regiones de Europa continúan desarrollándose conflictos sangrientos que usan antagonismos religiosos para fundamentar la violencia y el terror ideológicos. En Irlanda del Norte son las tradiciones católicas y protestantes; en los países de la ex Yugoslavia, donde actualmente reina una paz precaria bajo el escudo de las fuerzas militares multinacionales, a la contraposición entre las comunidades de católicos romanos y ortodoxos se suma la tensión en la relación con los grupos de tradición musulmana.

Los conflictos étnicos pueden irrumpir en cualquier momento. Un crecimiento conjunto sólo será posible en la medida en que se respete la diversidad. Así como la comprensión protestante de lo ecuménico parte de la unidad en la diversidad, una unidad política sólo es imaginable en la medida en que respete las diferentes culturas y formas de vida. Se abusa de la religión y de la cultura cuando esas diferencias se erigen en banderas que se enarbolan para perpetuar la desigualdad económica y la exclusión política, o para ocultar inseguridades y otros complejos. ¿Cómo pueden contribuir las Iglesias al futuro de Europa en este contexto?

Me permito resumir los aspectos esenciales de esta temática en tres puntos.

## I. La reconciliación en Europa

En lo que se refiere a los impulsos cristianos, Europa adoptó, en su parte oriental, las corrientes bizantinas ortodoxas, en tanto que en la parte occidental prevalecieron el catolicismo romano y protestantismo reformista. Los diferentes espacios confesionales desarrollados a lo largo de los siglos, se hacen sentir hasta el presente. Ellos influyen –unidos con los efectos de la ilustración moderna– la cultura y el sentido de la vida de los hombres. A eso hay que agregar la impronta esencial del judaísmo en Europa.

El crecimiento de la Unión Europea conduce también a centrar la mirada particularmente en el aporte del Islam a la cultura. Actualmente viven unos 15 millones de musulmanes en Europa. Tan sólo en Alemania son más de 3 millones.

Los contactos con las comunidades musulmanas demostraron su solidez luego de la conmoción que significaron los atentados del 11 de septiembre de 2001. Pero apenas estamos en los comienzos del diálogo con el Islam. Probablemente, la falta de afianzamiento de la propia identidad cristiana paraliza una adecuada integración. En esas circunstancias se opta por buscar refugio en el propio ambiente socialmente definido. Nuestra vida comunitaria evangélica no admite ni el aislacionismo ni la arbitrariedad. Es preciso que en nuestras comunidades hagamos más por el afianzamiento de nuestra identidad. Sólo entonces podremos también descubrir el enriquecimiento que significa la presencia de otras religiones para nuestro país. “En lugar de hablar de una ‘lucha entre culturas’, deberíamos iniciar la lucha por la cultura”, señala una reciente publicación de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) dedicada a labor cultural.

El diálogo con los musulmanes no se ha vuelto más sencillo. No está claro quiénes son las autoridades que efectivamente pueden hablar en representación del Islam o de alguno de sus grupos. Nos encontramos con una parte de los musulmanes que muestra predisposición al diálogo; otros se aíslan totalmente. Hay un sector de la opinión pública que considera que existe una incapacidad básica del Islam para el diálogo.

El historiador Hans-Ulrich Wehler considera que la diáspora musulmana/turca “no es en principio integrable” (entrevista en el *F.A.Z* del 10.9.92). Hans-Peter Raddatz, especialista en estudios orientales, advierte que sería un error atribuir la predisposición al uso de la violencia y el odio contra los llamados “infieltes”, entre quienes se cuentan los judíos y

cristianos, exclusivamente a los fundamentalistas, y llevar adelante un diálogo oficial basado en lo que en principio no pasaría de ser una “ficción islámica” (según señalara en *Die Welt* del 11.9.02). Otros hacen referencia a que los imanes en las mezquitas y los docentes en las escuelas del Corán, predicarían el odio hacia el mundo occidental o que basarían su programa educativo en el *wahhabismo*, que tendría su más poderosa realización en la casa real de Arabia Saudita.

Si bien estas voces merecen ser escuchadas, no contribuyen a resolver nuestro problema de integración en Europa. No hay alternativa al diálogo. Es el único camino imaginable en el futuro. En este diálogo, sin embargo, no debemos cometer el error de declarar irrelevantes los diferentes orígenes religiosos. La nivelación y la asimilación no constituyen ninguna solución.

En todos los encuentros que mantenemos con musulmanes, requerimos de nuestra capacidad de diálogo y de nuestra percepción crítica. Incorporamos al diálogo con los musulmanes las experiencias recogidas en la historia de nuestra Iglesia y nuestro país, que en partes sustanciales resultan de la Reforma y el debate con la Ilustración. Entre estas contribuciones cabe señalar:

- Que nosotros hemos estado a favor de la separación organizativa entre Iglesia y Estado y que en la cooperación entre Estado e Iglesia se ha fundado un modelo efectivo que promueve la libertad de culto y redundando en beneficio de la sociedad en su conjunto.
- Que nosotros relativizamos la autoridad estatal como la espiritual y, contra las pretensiones de la comunidad, privilegamos la libertad personal y los principios del estado de derecho como base de la convivencia democrática.
- Que nosotros reconocemos que el Estado detenta el monopolio de la violencia.
- Que la libertad del individuo siempre tiene que estar ligada a la predisposición para asumir su responsabilidad.
- La igualdad de derechos entre hombres y mujeres.
- Que nosotros, a partir de nuestra convicción cristiana, abogamos por estructuras sociales justas en defensa de los menos favorecidos, y apoyamos la paz y la preservación de la Creación.

La tarea de reconciliar pueblos y culturas en Europa exige un esfuerzo importante, pero la reconciliación, la libertad y la justicia son esenciales al

mensaje cristiano. Es en función de esa vocación cristiana que tenemos el deber de incorporar al diálogo nuestra contribución en el ámbito de la ética, la cultura, la educación, la política y la economía. El protestantismo puede realizar un aporte específico al proceso de unificación europea a partir de la libertad evangélica redescubierta en el testimonio bíblico: “Un cristiano no vive en sí mismo sino en Cristo y en su prójimo, en Cristo a través de la fe, en el prójimo a través del amor” (Martín Lutero en: *Pequeño tratado de la libertad cristiana*, 1520).

Las Iglesias también pueden mostrar a los pueblos de Europa cómo hablan acerca del pecado en el contexto de la reconciliación, es decir, cómo elaboran la historia de su división.

- Con su división, las Iglesias suministran una imagen negativa en la opinión pública, que debilita la credibilidad de su misión. En la medida en que las Iglesias confronten agresivamente las diferencias tradicionales o permitan que las diferentes procedencias sean empleadas como armas ideológicas para la lucha entre diversos intereses económicos, constituyen un obstáculo para el proceso de unificación europea.
- Los pasos de unificación de la Iglesia son, por lo tanto, expresión de arrepentimiento que se dirige hacia una comunidad caracterizada por su reconciliación en la diversidad. Las Iglesias reformistas encontraron en el Concordato de Leuenberg un espacio para el diálogo con las otras dos familias confesionales. Hay señales que alientan la esperanza sobre el futuro desarrollo de este diálogo. Los posibles reveses no deben desanimarnos. La implementación de la *Charta Oecumenica* es un objetivo de esta naturaleza.
- Muchas Iglesias en Europa han participado del dominio colonialista, han legitimado la destrucción de culturas en el mundo y han guardado silencio cuando se aceptaba el exterminio de grupos humanos. Un “delirio de superioridad” en los pueblos europeos les asegura hasta la fecha el dominio sobre las riquezas y los mercados de otros pueblos. Las Iglesias están dispuestas a desandar ese camino, como lo demuestra su lucha contra el hambre en el mundo y la defensa de la justicia, que muchas de ellas practican activamente y reclaman ante los gobiernos de sus países.
- Las Iglesias también deben arrepentirse por su actitud respecto de la relación entre hombres y mujeres. A lo largo de los siglos, vivieron en

estructuras patriarcales que caracterizaron la vida social. Pese a un evidente proceso de cambio, sigue habiendo discriminación, remuneración desigual, una equivocada distribución de los beneficios y una inadecuada participación en la responsabilidad de la conducción. Las Iglesias deben aceptar la participación de la mujer e incorporar sus experiencias al proceso ecuménico. En ese sentido, el protestantismo europeo debe realizar un aporte especial y mantener la posición alcanzada por la mujer en relación a su participación en el oficio religioso.

- El arrepentimiento se relaciona también con haber fallado en la misión de cuidar la Creación. La misión de las Sagradas Escrituras de cultivar la tierra ha sido malinterpretada como derecho para sojuzgarla. Las consecuencias son evidentes.
- Pero el arrepentimiento no “es un sustituto de la justicia y la verdad” (documento de clausura de la asamblea ecuménica de Graz, 1997), sino su presupuesto.

## II. Justicia social en Europa

El desarrollo económico caracterizado por el concepto de “globalización” no puede desarticular la responsabilidad social inherente a toda actividad económica. El gran teólogo, científico social y jurista Oswald von Nell-Breuning ha dicho: “La economía está allí para el hombre y no el hombre para el buen funcionamiento de la economía.”

El mercado no es verdadero. Existen acuerdos entre consorcios, que en muchos casos se pactan en secreto y que son difíciles de demostrar. El mercado es ante todo ficticio, porque no todos los costos en los que incurren las empresas son asumidos por ellas. A menudo la sociedad en su conjunto debe hacerse cargo de las pérdidas, financiar la infraestructura necesaria y, sobre todo, soportar el deterioro ecológico provocado por las actividades económicas. La economía capitalista en Europa necesita ser domesticada. Las Iglesias cristianas han de recordar al respecto: el hombre no es propietario de la tierra, sino su fiel custodio. Pero la globalización hace del mundo un único mercado.

Así lo experimentan en la actualidad y de la manera más difícil y dolorosa los pueblos de Europa oriental. Muchos hombres, grupos de profesionales e incluso regiones enteras son marginados del desarrollo económico.

En consecuencia, de los éxitos alcanzados por el desarrollo económico, no participan de ninguna manera todos los sectores sociales.

Ante esta situación, es necesario que las Iglesias se pronuncien. No se trata de los intereses eclesiales, sino de la fuerza aglutinante del mensaje: “¡Tú no estás aquí para ti mismo!”

En los desarrollos económicos, las Iglesias son defensoras de la vida, de los que padecen, de los moribundos, de los lisiados. El mensaje de la redención de Cristo nos llena de esperanza. Nos libera de cargas y nos permite soportar los padecimientos.

La Biblia no sólo ansía la redención del hombre, sino también su bienestar. Por eso las Iglesias deben reclamar lo que necesita Europa: parámetros internacionales de protección ecológica y social. Son las relaciones ecuménicas, más allá de las fronteras, las que deben generar el espacio que les permita a las Iglesias asumir su responsabilidad a nivel internacional.

### III. Aspectos de una ética de la paz

En este campo, las coincidencias entre las diferentes Iglesias son especialmente importantes. Su pertenencia común supera los límites entre los pueblos. La paz, “que es superior a toda razón”, tiene la capacidad de mostrarle al hombre nuevamente el camino hacia Dios y hacia el prójimo. Testimoniario así es la función central de las Iglesias y su deber para con las naciones que se suman a Europa. Las Iglesias deben crear espacios donde puedan refugiarse las víctimas de conflictos; deben unirse a los reclamos, denunciar los crímenes y abogar para que el peso de la justicia, nacional o internacional, recaiga sobre los verdaderos criminales; deben abogar por una política de seguridad que limite a los estados nacionales en su capacidad de iniciar conflictos bélicos. Es nuestra obligación insistir en que debe privilegiarse la solución política de los conflictos, asegurando que la violencia sea el recurso de última instancia, usado en la menor medida posible. Es necesario superar la situación actual en que la política recurre a la opción militar como única alternativa para la solución de conflictos, en particular, para luchar contra el terrorismo. Europa debe orientar su política de seguridad en esa dirección. Sus sistemas de seguridad deben concentrarse en misiones de preservación y mantenimiento de la paz.

“A Europa le falta un corazón y un alma”, dijo en una oportunidad Jacques Delors. Pronunció esta sentencia como una convocatoria a las

Iglesias a participar más activamente en el debate intelectual y espiritual sobre el futuro de Europa. Las Iglesias cuentan ya con una experiencia ecuménica de 50 años, mantuvieron vínculos durante los tiempos de la división de Europa más allá del muro. Hoy deben fortalecerlos y profundizarlos.

Con la incorporación de nuevos países, la UE enfrenta la tarea de impedir que las personas y los pueblos que habitan fuera de sus límites queden excluidos de la solidaridad. La cuestión acerca de quién pertenece a Europa y quién no, no debe enrarecer el clima entre unos y otros.

### IV. ¿Qué podemos aportar juntos?

Por un lado, cabe fortalecer los instrumentos de la cooperación ecuménica existentes en Europa. Menciono en primer lugar la Conferencia Europea de Iglesias, con sus diferentes niveles de trabajo. Especialmente eficaz es el grupo de trabajo permanente de KEK y CCEE. Asimismo, debe continuar el diálogo entre las Iglesias de tradición occidental y las de tradición oriental. En particular se destaca la urgente tarea que debe encararse a nivel del Consejo Ecuménico de seguir mejorando la relación de la Iglesia Ortodoxa Rusa con las Iglesias occidentales. Es dable observar que existen tensiones entre la Iglesia Ortodoxa Rusa y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Los acuerdos encontrados en la Comisión Central son poco satisfactorios y nos remiten a situaciones previas a las coincidencias alcanzadas. Espero que estos resultados intermedios sirvan de base para encontrar más puntos de contacto.

Sin embargo, no basta con que en Europa existan canales y vías diplomáticas “oficiales” de comunicación entre las Iglesias. Además, es importante promover e iniciar proyectos de reconciliación. Muchas de las actividades existentes deben centralizarse e interconectarse; hacen falta nuevas iniciativas de reconciliación que tengan en cuenta adecuadamente las tensiones existentes en determinadas regiones y sean respetuosas de las diferentes tradiciones. Esto es así en particular para las Iglesias y las religiones en la ex Yugoslavia. También en los años pasados de crisis y guerra, la EKD preservó e incluso amplió sus contactos con las Iglesias evangélicas y ortodoxas de la República Federal de Yugoslavia (Serbia) y con las organizaciones sociales y humanitarias de aquel país. Sin embargo, una sola Iglesia se ve superada por la magnitud de la tarea. De allí

que celebremos el programa SEEEP (South East European Ecumenical Partnership) del V Consejo Ecu­ménico de las Iglesias y de la KEK. La *Charta Oecumenica* describe en la Parte III.7 los objetivos de la cooperación ecuménica: “(...) hemos de hacer frente al peligro de una Europa que se desarrolle con un Oeste interesado y un Este desinteresado (...). Simultáneamente, es preciso evitar todo eurocentrismo.”

Si queremos que la acción eclesiástica se proyecte en una dimensión europea, necesitamos encontrar reglamentaciones y estructuras adecuadas en la Unión Europea. Por lo tanto, las deliberaciones sobre una convención para la futura Unión Europea son de gran importancia. Es importante que las Iglesias se pronuncien aquí con una sola voz y procuren ser escuchadas. Tanto en el seno de la KEK (Conferencia de las Iglesias Europeas), que reúne a Iglesias ortodoxas y comunidades de la Reforma, como también dentro de la Comisión de Episcopados Católicos de Europa (COMECE), existe un elevado grado de coincidencia. Básicamente, se trata de asegurar la libertad religiosa plena y la autonomía de las Iglesias en la Unión Europea. Es importante que en los futuros instrumentos contractuales quede expresamente aclarado que las Iglesias pertenecen al ámbito de jurisdicción de los estados miembros. También es conveniente que la Carta de los Derechos Fundamentales en la Unión Europea proclamada en Niza 2000 sea integrada en la próxima Constitución Europea y adquiera fuerza de ley, a pesar de algunas deficiencias que se plantean desde la perspectiva eclesiástica.

Es esencial que las Iglesias en Europa se mantengan recíprocamente informadas acerca de la situación que viven en cada uno de los países, con el objeto de desarrollar ideas y estrategias comunes. Fortalezcamos nuestra cooperación y aprovechémosla para una convivencia libre y pacífica en Europa.

Este aporte tendrá mayor importancia en la medida en que manifestemos con claridad la relación que nos une con el fundamento de nuestra fe.

Esta base, este fundamento, es lo que necesitamos cuando se trata de la dignidad del ser humano, que para nosotros está representada en Cristo. Es precisamente esta dignidad la que debemos preservar también en los límites de la existencia humana, allí donde comienza y donde termina la vida. Sin este fundamento no podremos encontrar una respuesta adecuada a nuestra relación con el placer y el sufrimiento, la salud y la enfermedad, el nacimiento y la muerte. Una sociedad que deja de preguntarse por el fundamento de su imagen del hombre, termina por extinguirse a causa de su irresponsabilidad. En cualquier caso, no existen muchas alternativas al mensaje

del amor a Dios en Jesucristo que hayan demostrado ser capaces de resistir las amenazas que acechan la dignidad humana.

La lealtad hacia el fundamento sobre el que se erige nuestra fe es algo totalmente distinto a la restauración: la lealtad a los principios sólo puede preservarse, según la comprensión evangélica, en el *aggiornamento*, en el testimonio de Cristo traducido al presente. Esta renovación se opone a todo fundamentalismo, es decir, aquella actitud hostil a toda ilustración que se esconde detrás de los muros de dogmas simplificados que con intolerancia y ergotismo interrumpe todo diálogo. Y que, según sea su tendencia, origina además un fanatismo que no se detiene hasta la violencia psíquica o física.

Resumo así nuestro objetivo:

- Las Iglesias desean contribuir activamente al proceso de unificación europea y aspiran a participar de los procesos políticos a nivel comunitario a través de un proceso de consultas periódicas.
- Las Iglesias desean realizar un aporte constructivo a la formación de valores comunes dentro de la Unión Europea. Interpretan que los valores fundamentales constituyen un pilar irrenunciable de los valores europeos. En ese sentido, abogan firmemente por la incorporación de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea a un nuevo tratado que les confiera fuerza de ley.
- Las Iglesias celebran la reivindicación de raíces religiosas y culturales en Europa. Sin embargo, sería deseable que en el preámbulo de un futuro tratado la participación del cristianismo en la arquitectura de Europa quedara más claramente expresada de lo que indican los actuales borradores. Debe darse adecuada cabida a la convicción religiosa de la población europea, mayoritariamente cristiana, como fuerza integradora. Los cristianos desean identificarse con Europa y la Unión Europea como tal depende de esa identificación.

## RESUMEN

Reafirmando lo central de su mensaje, las Iglesias cristianas pueden aportar al desarrollo y la preservación de la paz y la justicia europeas, pues es de dicho mensaje que provienen la apertura y

la reconciliación. En algunas regiones de Europa aún persisten los conflictos sangrientos que utilizan los antagonismos religiosos para fundamentar la violencia y el terror ideológicos. Las Iglesias cristianas deben contribuir a impedir que la religión sea usada con fines ajenos a su misión. La unidad política sólo es imaginable si se respetan las diferentes culturas y formas de vida. Las Iglesias pueden realizar importantes aportes al futuro de Europa: contribuir al proceso de unificación europea participando en procesos políticos a nivel comunitario a través de un proceso de consultas periódicas; aportar a la formación de valores comunes dentro de la Comunidad Económica Europea, a través de la incorporación de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea a un nuevo tratado que les confiera fuerza de ley; celebrar la reivindicación de raíces religiosas y culturales europeas dando adecuada cabida a la convicción mayoritariamente cristiana de la población europea como fuerza integradora.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - Nº 4 - Diciembre, 2003

# Democracia, valores cristianos y ética ciudadana

Carlos Eduardo Mena

## I. Introducción

Pretender analizar la vastedad y variedad de desarrollos filosóficos, teóricos, y de las diversas concepciones respecto de la teoría democrática y su evolución histórica escapa, naturalmente, a las pretensiones de este artículo. Sin embargo, creo indispensable hacer algunas reflexiones preliminares que proporcionen la sustentación a por qué, para los humanistas cristianos, la democracia está fundada en valores, los cuales provienen de una concepción del hombre, de sus características esenciales y del desarrollo histórico de las sociedades.

En el fondo, si los valores no impregnan las concepciones democráticas, es la política la que resulta afectada. Es indispensable que reconozcamos con hidalguía que en muchos de países de América Latina, y tal vez del mundo, la actividad política se ha convertido en algo que la gente mira con sospecha

CARLOS EDUARDO MENA

Abogado y politólogo. Funcionario internacional para el PNUD (1978-2000) y la CEPAL (1986-1990). Presidente del Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH, 1993-2000). Secretario técnico de la Red de Cooperación de Ministros de las Presidencias Iberoamericanas (1998-2000). Vice ministro del Ministerio de Defensa Nacional (1994-1996) y embajador de Chile en Brasil (2000-2003). Actualmente es consultor de las Naciones Unidas y de la OEA. Profesor de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez y autor de diversas publicaciones sobre partidos políticos, gobernabilidad y democracia.

y desconfianza, como producto de que se la vincula con el “asalto al Estado” para obtener prebendas y dividendos personales o de grupos. No cabe duda de que esta percepción colectiva debilita la actividad política, la democracia, y degrada la función pública. Es indispensable, por lo tanto, hacer un esfuerzo muy profundo por cambiar aquella concepción de la política de “quién consigue qué y cómo”. Para ello, es necesario que en nuestras sociedades, convulsionadas por una vertiginosa secuencia de acontecimientos, recalquemos nuevamente la importancia de la continuidad de los valores, de las creencias y la firmeza de las convicciones. No es que las rupturas y los cambios no sean relevantes. Pero serían fútiles si no estuvieran fundados en creencias y valores que trasciendan las circunstancias históricas. La lucha política no puede estar siempre mediatizada por cálculos o por estrategias de poder. Es cierto que especialmente a partir de mediados de la década del 70 adquirió preeminencia en el debate político de América Latina la tesis de la “crisis de las ideologías” y el derrumbe de los paradigmas ideológicos predominantes a partir de la Segunda Guerra Mundial, que estuvo en el trasfondo del debate político en los últimos cuarenta años del siglo XX. Esto se acentuó a partir del desplome de los llamados socialismos reales.

En el transcurso de la década del 80 nos enfrentamos de nuevo al interrogante de “qué es lo que se ha agotado”. Si no es la reserva de las ideologías, es la de las ideas. Es cierto que los ideales occidentales son cada vez menos “ideales”, es decir, creencias valorativas en el sentido moral del término. Es un hecho que el hombre de Occidente ha ido transformándose generación tras generación y de manera creciente en un hombre económicamente mentalizado. No se puede aspirar a construir una sociedad buena sin un “bien”; y éste no puede existir allí donde la política se reduce a la economía, los ideales a las ideologías y la ética al cálculo. Si la política no es ética, la sociedad necesita, sin embargo, un hombre moral junto al hombre político.

Si distinguimos entre ideas e ideales, se puede señalar que la crisis de la civilización en la cual está envuelta el ideal democrático, es tal vez una crisis de ideales. El hombre es un ser que siempre busca ideales. Una vida sin ideales es una vida gris. El hecho de distinguir entre ideales e ideas no quiere decir que ambas dimensiones no se comuniquen. Los ideales no nos lueven del cielo. Son parte integrante de una cultura. Concretamente, los ideales democráticos fueron trabajados por los filósofos y las naciones en el transcurso de la elaboración de las ideas. Las ideas son susceptibles de rectificación y de mejora más fácilmente que los ideales. La crisis de los ideales refleja, al menos

en parte y a la larga, ideas defectuosas. Como ninguna otra empresa humana, la política democrática ha dependido de manera tan definida de la fuerza de las ideas. No es, pues, extraño, que la democracia sufra más que ninguna otra forma ético-política las consecuencias del debilitamiento o del cuestionamiento de las ideas. Si no creemos en el valor de las ideas, es difícil entender cómo puede sobrevivir adecuadamente una realidad democrática.

Por otra parte, si la acción política no está fundada en valores y creencias sólidas, se puede caer en la falacia de la lógica del relativismo cultural, que consiste en deducir la validez moral de toda costumbre o tradición por el solo hecho de ser aprobada en un determinado contexto histórico o en una determinada cultura, es decir, por el solo hecho de existir. De este modo, se subordina la ética al poder constituido o, por lo menos, al éxito. La falacia consiste en deducir el juicio normativo del juicio fáctico (el deber ser, del ser), al justificar toda norma ética, cualquiera que fuere, por el solo hecho de ser aceptada por la mayoría de una comunidad. Si toda ética está justificada por formar parte de una determinada “identidad cultural”, el error y la maldad no tienen lugar y parecería que los hombres hicieran siempre lo que deben hacer. No hay criterio válido para las opciones, ni para la propuesta de una ética alternativa.

El hombre no puede vivir sin expresar y aplicar juicios de valor. Además, los valores no son algo dado que manifiesten lo que somos, sino lo que no somos, lo que queremos ser, lo que buscamos ser, lo que pensamos que debemos ser. Los valores humanos no pueden tampoco ser deducidos de las estructuras, porque la acción de los hombres no es una respuesta mecánica a una situación dada, sino que, por el contrario, es un intento de superar esta situación, de romper con las estructuras que la condicionan.

## II. Definiciones normativas y empíricas de democracia

El término “democracia” aparece por primera vez en Herodoto y significa, traducido literalmente del griego, ‘poder (*cratos*) del pueblo (*demos*)’. Pero aproximadamente desde el siglo III a.c. hasta el siglo XIX, la democracia sufrió un largo eclipse. La experiencia de las democracias antiguas fue relativamente breve y tuvo un recorrido degenerativo. Aristóteles clasificó la democracia entre las formas malas de gobierno, y la palabra democracia se convirtió durante dos mil años en una palabra negativa, derogatoria. Durante

milenios, el régimen político óptimo se denominó “república” (*respublica*, cosa de todos) y no democracia. Kant repite una opinión común cuando escribe en 1795 que “la democracia es necesariamente un despotismo (Sartori, 1988, pág. 27); y los padres constituyentes de los Estados Unidos eran de la misma opinión. En *El Federalista* se habla siempre de “república representativa”, y nunca de democracia, salvo para condenarla. Incluso la Revolución Francesa se refiere al ideal republicano, y sólo Robespierre en 1794, utilizó democracia en un sentido elogioso, asegurando así la mala reputación de la palabra durante otro medio siglo. ¿Cómo ocurrió que a partir del siglo XIX en adelante la palabra adquiriese un nuevo auge y, poco a poco, un significado elogioso? La respuesta hay que verla en la democracia que se practica actualmente, y no en la de los antiguos.

La democracia de los antiguos era relativamente simple, el discurso sobre la democracia de los modernos es complejo. Es preciso distinguir tres aspectos: en primer lugar, la democracia es un principio de legitimidad. En segundo lugar, es un sistema político llamado a resolver problemas de ejercicio, y no únicamente de titularidad del poder. Y en tercer lugar, la democracia en un ideal.

La legitimidad democrática postula que el poder deriva del *demos* del pueblo, es decir, que se basa en el consenso verificado (no presunto) de los ciudadanos. La democracia no acepta auto-investiduras ni tampoco acepta que el poder derive de la fuerza. En las democracias, el poder está legitimado además de condicionado, revocado por elecciones libres y periódicas. Pero hasta aquí hemos señalado que el pueblo es titular del poder. Y el problema del poder no es únicamente su titularidad; es, sobre todo, de ejercicio.

En la medida en que una experiencia democrática se aplica a una comunidad concreta de presentes, de personas que interactúan cara a cara, hasta ese momento la titularidad y el ejercicio del poder pueden permanecer unidos. En este caso, la democracia es verdaderamente auto-gobierno. ¿Pero hasta qué número nos podemos auto-gobernar verdaderamente? Se estima que los atenienses que deliberaban en la plaza pública sumaban, en total, alrededor de las mil y dos mil personas. ¿Pero qué ocurre cuando el pueblo se compone de decenas, e incluso de centenas de millones de personas? ¿Cuál es el gobierno que puede resultar de ellos? Éste es el problema que se ha replanteado con el surgimiento de la fórmula de la democracia “participativa”. El ciudadano participante es el que ejerce en nombre propio, y por la cuota que le corresponde, el poder del que es titular. Sin embargo, la pregunta sigue siendo:

¿cómo es de grande o de pequeña la cuota de ejercicio de poder que espera el ciudadano que se auto-gobierna? En definitiva, la democracia ya no puede ser más una democracia representativa que separa la titularidad del ejercicio para después vincularla por medio de los mecanismos representativos de transmisión del poder. El que, como algunos autores señalan, se añadan a éstos algunas instituciones de democracia directa como el *referéndum* y la iniciativa legislativa popular, no es óbice para que las democracias contemporáneas sean democracias indirectas gobernadas por representantes.

A esta constatación de la democracia como es en la realidad se puede señalar la objeción de que ésta no es la democracia como debería ser, y que la democracia es, ante todo y por encima de todo, un “ideal”. En gran medida, esto es la democracia como auto-gobierno, como gobierno del pueblo en primera persona sobre sí mismo. Así es la democracia igualitaria, es decir, reducida a un ideal generalizado de progresiva mayor igualdad. En este contexto, es evidente que es un ideal, pues un elemento ideal o normativo es ciertamente constitutivo de la democracia: sin tensión hacia un ideal, una democracia no nace; y una vez nacida, rápidamente se distiende. Más que cualquier otro régimen político, la democracia va contracorriente, contra las leyes de la inercia que gobiernan las sociedades. Y es que sin democracia ideal no existiría democracia real. El problema se convierte en: ¿cómo es que los “ideales” se vinculan con la realidad?, ¿cómo es que un deber ser se convierte en ser? Gran parte del debate sobre la democracia contemporánea se vuelca de manera más o menos consciente sobre este tema. Si se realizara un ideal democrático, ya no sería tal.

Es evidente que el término democracia se ha usado con los significados más diversos y opuestos. No sólo porque se repite en la batalla política y porque numerosas fuerzas políticas de los distintos países, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la han usado como símbolo, como palabra mágica en torno a la que se agregan los mayores consensos posibles, sino también porque desde hace siglos ha sido objeto de la tensión y reflexión del pensamiento político occidental. La diversidad de significados y la ambivalencia ideológica que el término sigue teniendo aún hoy, ha llevado a algunos autores a proponer su abandono cuando se trata de traducirlo al plano empírico. No es ésta la ocasión, y escapa a los límites de este artículo el tratar de reconstruir los distintos significados dados al término “democracia” por las diferentes ideologías. Sin embargo, hay que señalar lo recordado por Sartori: el término democracia “indica abrir un conjunto de

ideales, así como un sistema político, características que comparte con los términos comunismo y socialismo. A diferencia de esto, la democracia no se ha identificado nunca con una corriente concreta de pensamiento: es más bien el producto de todo el desarrollo de la civilización occidental. Y la democracia, cuanto más ha asumido un significado elogioso universalmente reconocido, más ha sufrido una evaporización conceptual, convirtiéndose en la etiqueta más indefinida de su género. No todos los sistemas políticos se llaman socialistas, pero incluso los sistemas comunistas afirmaban ser democráticos. La democracia resume todo” (Sartori, 1988, pág. 48).

Si, en cambio, el concepto se delimita y se refiere más bien a una definición de democracia como régimen político, es posible tratar de establecer tanto definiciones de democracia como régimen ideal como definiciones empíricas sobre las realizaciones concretas del principio democrático. Una definición normativa que es capaz de recoger mucho consenso entre los estudiosos es la siguiente: “la democracia es aquel régimen político que postula una necesaria correspondencia entre los actos de gobierno y los deseos de aquellos que son afectados por ellos” (Dahl 1971, pág. 23). Una versión un tanto distinta sería la que señala que “es un régimen político caracterizado por la continua capacidad de respuesta del gobierno a las preferencias de sus ciudadanos considerados políticamente iguales”.

Robert Dahl plantea dos postulados distintos para superar los problemas empíricos y las definiciones normativas. El primero sería el hecho de que para que un régimen sea capaz de respuesta en el tiempo, todos los ciudadanos deben tener oportunidades semejantes de: a) formular sus preferencias; b) expresar esas preferencias a los otros y al gobierno mediante una acción individual o colectiva; c) lograr que las propias preferencias sean consideradas o pesadas por igual, sin discriminaciones en cuanto a sus contenidos y origen. El segundo postulado es que para que existan estas tres oportunidades en los estados-naciones tienen que existir al menos las siguientes ocho garantías institucionales: a) libertad de asociación y organización; b) libertad de pensamiento y expresión; c) derecho de voto; d) derecho de los líderes políticos a competir por el apoyo electoral; e) fuentes alternativas de información; f) posibilidad de ser elegidos para cargos públicos (electorado pasivo); g) elecciones libres y correctas; h) existencia de instituciones que hacen depender las políticas gubernamentales del voto y de otras expresiones de preferencia. En otras palabras, Dahl traduce en dos temas precisos la sustancia de todo lo que ha mantenido la doctrina liberal

constitucional acerca de la correspondencia entre responsabilidad-representación-elección, y se asume que la responsabilidad se tiene que hacer valer mediante la capacidad de sanción del que vota, quien podrá evaluar autónomamente la congruencia de las respuestas gubernativas con sus propias preferencias: el grado de responsabilidad de este concreto régimen democrático. Al proponer estos temas, se ha pasado de la democracia ideal (convertida en liberal-democracia ideal) a la valoración de la liberal-democracia de masas, que se han plasmado concretamente en el mundo occidental y que se basan en aquella doctrina liberal, realizando más o menos completamente las ocho las garantías constitucionales mencionadas más arriba. Además, se ha planteado como condición esencial, necesaria aunque no suficiente de la democracia de salida, en el momento en que se toman y se ejecutan las decisiones, el respeto de aquellas garantías liberales, o bien la existencia de una (liberal-democracia) de “entrada”, es decir, en la fase de formulación, expresión y consideración de las preferencias individuales.

De esta manera, sólo sería posible una definición empírica para regímenes políticos liberal-democráticos. De las democracias a secas sólo se puede discutir a nivel de claridad normativa; e incluso en este caso, como se ha señalado, se acaba por recaer en la solución liberal democrática. Para que tal definición sea relativamente exhaustiva y satisfactoria, se tienen que indicar al menos los principales mecanismos de formación de la demanda y de toma de decisiones. Entre las distintas definiciones empíricas propuestas, la que más se acerca a los requisitos que acabamos de señalar fue formulada por Schumpeter hace ya algunos decenios: “el método democrático es el instrumento institucional para llegar a decisiones políticas, en virtud del cual cada individuo logra el poder de decidir mediante una competición que tiene por objeto el voto popular”. Siguiendo a este autor, Sartori prefiere poner el acento no sólo sobre la competición, sino también sobre los valores, sobre la existencia de mayorías y minorías y sobre sus relaciones. De esta manera señala: “definiré pues la democracia como el sistema ético-político en el que la influencia de la mayoría está confiada al poder de minorías concurrentes que la aseguran, precisamente mediante el mecanismo electoral” (Sartori, 1988).

A partir de estas definiciones, tenemos una primera indicación clara de los elementos esenciales de un régimen democrático: surge el carácter central de la competencia y de la existencia de una oposición; la existencia de más minorías; y, por último, el papel clave del voto popular. Además,

recordando a Sartori, conviene dejar también claro el contenido ideal que tiene todo régimen democrático real y, en este sentido, los lazos difícilmente destruibles entre la dimensión normativa y la dimensión empírica de las democracias.

### III. Los valores cristianos y la democracia

Luego de haber descrito sucintamente las visiones empíricas y normativas de la democracia, es preciso clarificar aún más el tema del aspecto normativo de la democracia y, por lo tanto, los valores que subyacen en este sistema político.

En este contexto, habría que señalar que los valores cristianos que inspiran un régimen democrático surgen de una determinada concepción del hombre, de la sociedad y del desarrollo histórico. Es decir, la democracia, en este marco, no es solamente un procedimiento para asignar el poder o para distribuir sus beneficios, sino que, fundamentalmente, es una manera y forma de vida, de interrelación de las personas en sociedad.

La democracia tiene ciertamente que constatar de un modo realista cuál es la situación altamente ambivalente del hombre y de su mundo. Pero no puede olvidar, mientras tanto, cuál debe ser la humanidad en el hombre, las grandes e inmutables posibilidades del ser humano, y justamente en su relación con el poder. Lo que ha de constituir la norma suprema e incluso de la acción política no es la realidad que en política también puede llegar a ser lo anti-humano, sino la humanidad que en definitiva es la culminación de la moralidad. En la democracia, en consecuencia, no se trata solamente del poder y de los sistemas en sí, sino de los hombres y las personas. Por consiguiente, tomando en consideración todas las experiencias de la modernidad, se impone un nuevo paradigma humano de la política y de la democracia basado en la ética.

Este nuevo paradigma parte necesariamente de dos visiones, o de los relatos acerca de las vinculaciones entre los hombres o de las relaciones entre las personas.

En un trabajo denominado "Rebuilding Civil Society", el jefe de los rabinos de Gran Bretaña, Jonathan Sacks, hace una reflexión muy sugerente: señala que hay dos modos fundamentales y diferentes de pensar sobre los lazos que unen a los seres humanos entre sí. Uno de ellos tiene como base

pensar la idea del hombre como un animal político; el otro, la del hombre como un animal social. De esta diferencia surgen dos relatos bien distintos respecto de la condición humana, dos relatos que serían verdaderos, pero que se centran en aspectos diferentes o diversos de la vida colectiva y que son complementarios y dan lugar, a la vez, a instituciones diversas.

Sacks señala que "el hombre como animal político, crea las instituciones propias de la sociedad política, que son los estados, los gobiernos y los sistemas políticos. Como un animal social, crea las instituciones propias de la sociedad civil, como la familia, las comunidades, las asociaciones voluntarias y las tradiciones morales" (Sacks, 1996-97, pág. 11).

Las relaciones entre las instituciones políticas y las sociales, o entre la sociedad política y la sociedad civil, son extremadamente densas a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, pero no pueden entenderse cabalmente si no nos remontamos a su origen, es decir, hasta el comienzo de la historia, hasta el momento de la creación como la narra el libro del *Génesis*.

En el *Génesis* se señala que, al comienzo, Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza y que, por lo tanto, gozó de compartir con él desde ese mismo instante la santidad que tanto a él como a Dios correspondía. La santidad de la persona, ese carácter de ser sagrado, inviolable, contagiado por Dios, es desde entonces una de aquellas características de la persona que más tarde la Ilustración traducirá en la versión secular como valor "absoluto", es decir, el hombre es sagrado para el hombre. La persona es lo absolutamente valioso; por lo tanto, ésta no puede ser jamás instrumentalizada, cualquiera sean los fines o propósitos para los cuales esto se haga.

Esta historia de la inviolabilidad del hombre o de su dignidad como persona, que es el fundamento de los valores democráticos, recorre la historia humana hasta nuestros días. Pero también desde el comienzo se reconoce que era indispensable, para que el hombre fuera persona, que el ser humano tuviera un carácter racional, lo que pone en evidencia las insuficiencias de cualquier individualismo egoísta. Al comienzo no fue ni la sociedad tribal, ni tampoco fue la comunidad: fue la persona en relación con otra persona.

La pregunta que surge y que se plantea Sacks es cómo moldear una forma de asociación que haga soportable la vida en la Tierra una vez que ha germinado la semilla del conflicto. A partir de esta pregunta se empiezan a contar dos historias paralelas muy diferentes entre sí. Una de ellas, la más moderna, se relata en el *Leviatán* de Thomas Hobbes. La otra es la continuación del relato del Antiguo Testamento.

En el más famoso de sus libros, *Leviatán* (1651), Thomas Hobbes se refiere al nacimiento del Estado, al nacimiento de la comunidad política, y señala que ésta surge de un contrato entre individuos libres con capacidad para firmar. La comunidad política, señala Hobbes, no se forma de modo natural; los seres humanos no son por naturaleza animales políticos. Así lo había creído Aristóteles, pero se equivocaba. El Estado es creado artificialmente por los hombres, es un monstruo, un leviatán, un hombre artificial aunque de mayor estatura y robustez que el natural.

Lo que interesa descubrir en los seres humanos es la motivación para firmar este contrato, ya que sólo si el interés es verdaderamente fuerte cabe suponer que las partes mantendrán lo pactado. La historia del *Leviatán* nos cuenta que el motivo por el que los hombres llegan a la convicción de que es conveniente establecer un pacto no es la generosidad ni la magnanimidad, sino el temor. Según esta versión pesimista de la naturaleza humana, los individuos son rapaces por naturaleza y cada uno de ellos desea poseer en exclusiva todos los bienes de la Tierra. Pero como supone que los demás son igualmente ávidos de bienes, teme perder la vida a manos de ellos. Cualquier hombre, hasta el más débil, puede quitarle la vida al otro; y esto es lo que significa que el hombre es “un lobo del hombre”. La razón práctica de cada persona, que según Hobbes es la razón calculadora, le aconseja sellar con los demás un pacto de no agresión, un acuerdo por el que cada uno renuncia a su avidez natural de poseerlo todo y entrar en una comunidad política en la que todos se someten a la ley dictada por el poder. La comunidad política, por lo tanto, no se forma de modo natural.

Cuando reconocemos que el impulso principal de la vida política es el autointerés, los conflictos resultan inevitables. Por tanto, el paso siguiente es que el poder se ejerce básica o primordialmente a través de la coacción. Este contexto, las claves de la vida política son, entonces, el individualismo, la razón calculadora, el contrato autorizado, la mercantilización de la vida compartida, el conflicto latente y la coacción. Estos factores, que sin duda han estado presentes en la vida política en el siglo XX y en los comienzos del XXI, son la base de los autoritarismos, y no de la democracia.

Pero es ésta, realmente, la única forma de establecer vínculos entre los seres humanos de manera que se evite la violencia, ya sea la que experimentó el autor del capítulo seis del *Génesis* o la que vivió Hobbes en Inglaterra a mediados del siglo XVII. No hay otro modo de enlazar a los seres humanos

que se dicen y quieren ser libres impidiendo los conflictos o aminorándolos para evitar que se destruya la convivencia humana.

El otro relato que nos ofrece Jonathan Sacks acerca de los vínculos humanos es lo que se llama la versión de la alianza frente a la del contrato. Éste es el relato del reconocimiento mutuo, la narración no del pacto, sino de la alianza entre quienes toman conciencia de su identidad humana. Se abre así una nueva perspectiva que es la del personalismo dialógico, porque el ser humano tiene que pronunciar el nombre del otro ser humano antes de conocer su propio nombre, tiene que decir tú ante de poder decir yo, reconoce su propia identidad a través de la relación con otro idéntico o, al menos, en parte. De esta manera, surgen aquí otros tipos de obligaciones, que no son estipulaciones de un contrato. Quien firma un contrato se desliga de él cuando deja de interesarle; y es posible hacerlo, cosa que suele ocurrir justamente en los tiempos difíciles. Mientras que, quien reconoce al otro como parte suya y es consciente de estar unido a él por una alianza, no rompe el vínculo en los tiempos difíciles, sino que, justamente, es en esos momentos cuando lo defiende con mayor interés o con mayor dedicación.

Puede señalarse que las diferencias entre estos dos tipos de vínculo es que, cuando el contrato no interesa, se mantiene por la fuerza externa, por la coacción. Mientras que la alianza se mantiene por un sentido internalizado, personalmente asumido, de identidad de lealtad, de obligación, y de reciprocidad. Ésta es la base de la comunidad y de la sociabilidad humana, que a la vez es la base del gobierno primordialmente por consenso en el cual se fundamenta el régimen político democrático.

No cabe duda de que el deber de no dañar a nadie es una vieja conquista social que figura en el comienzo de los códigos de derecho moderno, pero viene, por lo menos, del derecho romano. En la familia, en la vecindad, en las iglesias y otras instituciones religiosas o en las relaciones entre gente de países distintos, ninguna persona tiene derecho de dañar a otra. Pero configurar esta mentalidad según la cual nadie está ligado a otros si no es por lazos contractuales de derechos y deberes, es una forma infalible de disminuir las fuentes de la vida compartida, un modo implacable de borrar poco a poco el gozo de una mutua relación, justamente, cuando los vínculos entre los seres humanos son gratificantes, cuando la permanencia no viene exigida por la coacción, ni siquiera por la coacción voluntariamente admitida.

Por lo tanto, para tener sentido, el relato sobre el contrato y los derechos necesita presuponer el relato de la alianza y de la obligación hacia el

reconocimiento recíproco. Si este relato y esta obligación no existen, la afirmación de los derechos humanos acaba por no tener una respuesta que se encuentre en el fundamento, en la raíz. Vivir sin respuesta no es una buena cosa para los seres humanos, que acaban no creyendo en las respuestas que no tienen raíces profundas. Es evidente que a la pregunta de por qué debo respetar los derechos humanos, pase fundamental de los valores cristianos de la democracia, cabe responder: porque a fin de cuentas te interesa, porque tus derechos estarán mejor protegidos en una sociedad en que todas las personas se respeten mutuamente, que en una en que no lo hagan. Y este tipo de respuesta es el que pone en marcha todo el mundo de las teorías de la decisión racional, en la que se trata de generar círculos virtuosos frente a círculos viciosos: quienes experimentan las ventajas del respeto mutuo, reforzarán los buenos hábitos de respeto, y en una sociedad semejante resultará razonable cooperar; por el contrario, allí donde la gente se maltrata, respetar a los demás puede llegar a ser irracional, con lo cual los individuos reforzarán su conducta de no respetarse, generándose así un círculo vicioso, situado en las contradicciones del anterior, que era un círculo virtuoso. Importa, por lo tanto, interesar a las personas para que se respeten, para que se reconozcan como respetables.

El politólogo suizo Alois Riklien explica con notable claridad sistemática con qué procedimiento han tratado los hombres el uso del poder, desde los orígenes de la civilización occidental a la antigua Grecia. Después de un proceso de casi diez mil años de ensayo y error, Europa llegó a seis grandes procedimientos contra los abusos del poder, los cuales constituyen hoy el núcleo central de las democracias constitucionales y sociales.

Primer procedimiento: control del poder mediante constituciones y leyes. En este caso, la moderación del poder se realiza mediante la vinculación de los gobernantes a las leyes. Fue Platón quien fundamentó filosóficamente el imperio de la ley (monocracia) en lugar de un gobierno arbitrario, y Aristóteles amplió esta idea con la distinción entre ley y constitución inicialmente todavía no escrita.

Segundo procedimiento: división del poder o división de poderes. La constitución mixta sobre elementos monocráticos y/o democráticos en el ordenamiento fundamental del Estado ya había sido fundada igualmente por Platón, desarrollada posteriormente por Aristóteles, por Olivio, Cícero, Tomás de Aquino y algunos pensadores del Renacimiento italiano. Esta división de poder entre varios organismos que ejercen un mutuo control

fue descrita con todo realismo en el siglo XVI por Donato Gianotti distinguiendo las funciones del Estado. En el siglo XVIII será Montesquieu quien, con potente visión histórica, propondría su forma moderna, aunque sin emplear todavía el concepto de separación de poderes estrictamente entre el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. Todo poder incontrolado, toda concentración de poderes y, particularmente, todo monopolio del poder, pone en peligro la libertad de los individuos, por lo que el poder ha de ser controlado por el poder.

Tercer procedimiento: limitación del poder por medio de derechos fundamentales e inviolables. La realidad sustancial de los derechos fundamentales inviolables e inalienables fundados en la misma naturaleza humana anteriores al Estado y por encima del mismo, pero que han de ser salvaguardados por él, no ha contado con una formulación explícita hasta la Ilustración, aun cuando sus raíces se hundan ya en la antigüedad y el cristianismo. Estos derechos los hallamos en John Locke y, con su influencia, en la declaración de la independencia norteamericana de 1776, de la que Thomas Jefferson conscientemente dejó fuera el derecho a la propiedad que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa (1789). La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue proclamada por las Naciones Unidas en 1948. De esta manera, los derechos humanos se encuentran hoy en casi todas las constituciones modernas, y fue Juan XXIII, con el Concilio Vaticano II (1962-1975), quien las incorporó por fin a la Iglesia Católica.

Cuarto procedimiento: moderación del poder mediante el principio de la proporcionalidad. El Estado, y en general todo gobernante, sólo ha de utilizar medios justos para la consecución de fines legítimos. Esto es lo que ha de garantizar el principio de proporcionalidad de los medios, la prohibición del exceso, tal como se ha desarrollado en el moderno derecho penal, y que tiene su aplicación al derecho internacional, sobre todo con respecto a la autodefensa estatal con medidas de retaliación, represalia y derecho a la defensa. En la actualidad, el principio de proporcionalidad constituye el fundamento jurídico de toda legislación, de toda práctica del derecho de administración de la justicia.

Quinto procedimiento: participación en el poder por parte de los ciudadanos. Se trata de la democracia, que fue inventada ya por los atenienses, en cuanto a una identidad al menos parcial entre los mandatarios del poder y sus destinatarios. Esta concepción se impuso sólo a partir de la Modernidad,

particularmente a través del parlamento inglés, la revolución americana y la Revolución Francesa. En el siglo XX alcanza su forma más plena a través del sufragio universal y, finalmente, de la incorporación de sectores cada vez más vastos, incluyendo por cierto a la mujer en la ciudadanía.

Sexto procedimiento: nivelación del poder mediante la disminución de las barreras del poder. Disminuir las barreras que existen entre individuos fuertes y débiles, entre los privilegiados y los carentes de privilegios, entre empresarios y trabajadores, productores y consumidores, los que poseen una empleo y los despedidos del proceso laboral, todo ello es común exigencia de la justicia. Esto exige una intervención niveladora por parte del Estado y de otras instituciones. Para ello, es preciso encontrar un camino entre un igualitarismo formalista y un utilitarismo social del tipo darwinista, como ha intentado demostrar en nuestro siglo el relevante teórico de la justicia John Rawls.

Como mínimo, estos seis principios o estas seis proposiciones constituyen los fundamentos éticos de la democracia prescriptiva, es decir, de una democracia fundada en valores, que encuentra en la concepción de la sociedad y del hombre como ser trascendente (fundamento de la inspiración cristiana) una importante base de sustentación.

#### IV. Democracia y ética cívica

Resulta difícil, y tal vez no conveniente, entrar a definir términos como “ética”. Tratar de fijar específicamente su significado puede resultar empobrecedor de un concepto que ha ido enriqueciéndose a través del tiempo. Sin embargo, es conveniente aclarar desde el comienzo el significado que le damos a este término, con el objeto de poder entenderlo, aun a riesgo de entrar en formulaciones esquemáticas.

Hecha esta advertencia, creemos adecuada la definición de Adela Cortina, que señala que “la ética es un tipo de saber de los que pretende orientar la acción humana en un sentido racional; es decir: pretende que obramos racionalmente”. Por tanto, la ética sería un tipo de saber que está orientado a la acción. Es esencialmente un saber para actuar de un modo racional. Pero este saber para actuar está referido no a un determinado momento específico, como sería conseguir un efecto determinado tal como ocurre con el saber técnico, sino para actuar racionalmente en el conjunto

de la vida consiguiendo de ésta lo más posible, para lo cual es necesario ordenar las metas individuales de manera inteligente.

Estas aparentemente sencillas expresiones, “racional” y “obrar racionalmente”, son bastante más complejas de lo que pueden parecer, ya que en el transcurso de la historia han tenido una multiplicidad de significados que son los que han hecho que el saber ético se entendiera de diferente manera.

Obrar racionalmente significa, en principio, saber deliberar adecuadamente antes de tomar una decisión, con el propósito de realizar la elección más adecuada, que es actuar según lo que se haya elegido. Quien no reflexiona antes de actuar sobre los distintos cursos de acciones y sus resultados, quien no pondera cuál de ellos es el más conveniente, y quien, por último, actúa en contra de la decisión que él mismo reflexivamente ha tomado, no obra racionalmente. En este sentido, la ética tiene como fin mostrarnos cómo deliberar bien, con el objeto de hacer buenas elecciones. Pero, como se ha señalado, se trata de elegir bien no solamente en un acto concreto o específico, sino en el transcurso de toda la vida. Así entendida, la ética pretende orientarnos para hacer buenas elecciones y tomar decisiones prudentes. Quien consiga esto será, sin duda, un hombre sabio, pero no en el sentido de un hombre que acumula conocimientos o que pretende deslumbrar a sus semejantes con elevadas reflexiones, sino sabio por ser prudente, por saber hacer buenas elecciones. En este contexto, la ética se propone aprender a vivir bien.

Habitarse a hacer buenas elecciones significa más bien ser consciente de los fines últimos que se persiguen, acostumbrarse a elegir en relación con estos fines y tener la suficiente habilidad para optar por los medios más adecuados para alcanzarlo.

Se puede señalar que la ética es un tipo de saber práctico preocupado por averiguar cuál debe ser el fin de nuestra acción, para poder decidir qué hábitos se han de asumir, cómo ordenar las metas intermedias, cuáles son los valores por los que hemos de orientarnos, qué modo de ser o carácter hemos de incorporar con el objeto de obrar con prudencia, es decir, con el objeto de tomar decisiones acertadas.

El hecho de que exista el saber ético, indicándonos cómo debemos actuar, es una muestra evidente de que se es libre para actuar en un sentido o en otro, por muy condicionada que esté la libertad. La libertad es un elemento indispensable del mundo ético, y está estrechamente vinculada, obligada por la responsabilidad, ya que quien tiene la posibilidad de elegir

en un sentido u otro, es responsable de lo que ha elegido y tiene que responder por su elección, porque también está en sus manos evitarla.

La ética cívica es una concepción relativamente reciente, que nace en los siglos XVI y XVII a partir de una experiencia muy positiva, que se refiere a que es posible la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y unas normas mínimas.

Las guerras religiosas, que habían sido especialmente crueles en Europa en esa época, demostraron lo nefasto de la intransigencia de quienes eran incapaces de admitir que alguien pensara de manera distinta. Sin embargo, como es sabido, las razones últimas de estas confrontaciones no siempre fueron religiosas, sino que en la mayoría de los casos fueron razones políticas, económicas o provocadas por la psicología de personajes poderosos. De estos diferentes actores se sirvieron las cosmovisiones para condenar espiritual y físicamente a los adversarios, con la pretensión de impedir a toda costa el pluralismo. La experiencia del pluralismo nace con esta incipiente ética cívica, porque esta ética consiste en un mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten, sean cuales fueren sus cosmovisiones religiosas, agnósticas, ateas o filosóficas, políticas o culturales. Es este mínimo de valores lo que nos lleva a comprender que la convivencia de concepciones diversas, base de la convivencia democrática, es fecunda y que cada quien tiene derecho a intentar llevar a cabo sus proyectos personales de felicidad, siempre que no imposibiliten a los demás llevarlos también a la práctica.

Adela Cortina distingue, en consecuencia, entre lo que llama las “éticas de mínimo” y las “éticas de máximo”: “Que la ética ha sido y es una ética de mínimo significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad moderna, no son determinados proyectos de felicidad que son más bien personales, ya que cada persona tiene su propia idea de vida buena dentro del marco de una cierta concepción religiosa, agnóstica, filosófica, etc. Por tanto, nadie tiene derecho a imponer esta determinada visión a los otros. En cambio, las posiciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propugnan un modelo de vida feliz, constituyen lo que se ha llamado las éticas de máximo, y en una sociedad moderna éstas son esencialmente plurales. Por eso es posible es hablar en ellas de un pluralismo moral” (Cortina, 1994).

Una sociedad pluralista es, entonces, aquella en la que conviven personas y grupos que se proponen distintas “éticas de máximo”, de modo que ninguno de ellos pueda imponer a los demás sus ideales de felicidad, sino

que, a lo sumo, pueda invitarlos a compartirlos a través del diálogo y el testimonio personal. Ésta es una sociedad auténticamente democrática. Por el contrario, es totalitaria una sociedad en la que un grupo impone a los demás sus “éticas de máximo”, su ideal de felicidad, de tal manera que quienes no lo comparten se ven coaccionados y discriminados.

Sin embargo, el pluralismo no significa que no haya nada en común. Por el contrario, precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales distintos, tienen también en común unos mínimos éticos que les parecen innegociables y que no son compartidos porque algún grupo los haya impuesto por la fuerza, sino porque los distintos sectores han llegado a la convicción por ellos mismos de que son valores y normas a los que la sociedad no puede renunciar sin dejar de ser una sociedad verdaderamente humana y democrática.

La ética de los ciudadanos no es una ética de súbditos, precisamente porque es un tipo de convicción al que nos lleva la experiencia propia o ajena, pero sin imposición. La ética cívica sólo ha sido posible en forma de organización política-democrática que sustituye el concepto de súbditos por el de ciudadanos. Porque mientras se considere a los miembros de una comunidad política como súbditos, es decir, como subordinados a un poder superior, resulta difícil, por no decir imposible, pensar que tales súbditos van a tener capacidad suficiente como para poseer convicciones morales propias en lo que respecta a su modo de organización social.

¿Qué razones existirían para colocar en el tapete de la discusión pública este concepto bastante antiguo de ciudadanía? Dentro de las múltiples razones hay una que parece constituir el cimiento sobre las cuales las otras se fundamentan: la necesidad de las sociedades modernas, post-industriales, de generar entre sus miembros un tipo de “identidad” en la cual estos se reconozcan y se sientan pertenecientes a ellas. Es evidente que en la sociedad moderna hay un déficit de identidad, hay un “descentramiento” de la sociedad. Se ha perdido la noción de sociedad en cuanto a “identidad social”. En la actual sociedad individualista, los individuos, movidos únicamente por el interés de satisfacer deseos y aspiraciones individuales, no sienten el menor afecto o la necesidad de constituir comunidades y, por ende, no están dispuestos a sacrificar o postergar sus intereses personales o individuales en aras de un bien común o de la cosa pública.

Pero, tal como lo señala Daniel Bell, “si los ciudadanos no están dispuestos a compartir activamente las cargas de su vida común, quedan en

peligro los dos logros de la modernidad, que son la democracia liberal y el capitalismo. El sistema político y económico están, pues, dependiendo de una revolución cultural que asegure la civilidad, la disponibilidad de los ciudadanos a comprometerse con la cosa pública. De aquí que uno de los grandes problemas del capitalismo tardío consiste en conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad política, ciudadanos únicamente preocupados por satisfacer sus deseos individuales” (Bell, 1977, pág. 87).

Las ciudadanías son, originaria y principalmente, una relación política entre el individuo y una comunidad política en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente. En consecuencia, el estatuto de ciudadano es el reconocimiento de la integración del individuo de la comunidad política. El vínculo político en el cual consiste la ciudadanía constituye a la vez un elemento de identificación social para los ciudadanos. Es uno de los factores que constituye su identidad. Y en este aspecto está el origen de las fortalezas o debilidades del concepto, porque la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo; pero, a la vez, tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos. De esta manera, las ciudadanías se forman con dos tipos de miembros: aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes. El concepto de ciudadanía se genera, por lo tanto, desde una dialéctica interno-externo, desde esa necesidad de unión con los semejantes que implica la separación de las diferentes necesidades que se viven como un conflicto permanente.

Desde esta perspectiva, el ciudadano es el que se ocupa de las cuestiones públicas y no se contenta con dedicarse a los asuntos privados. Además, sabe que la deliberación es el procedimiento más adecuado para tratar las cuestiones públicas, más que la violencia o la imposición; más, incluso, que el procedimiento de votación, que no es sino el recurso último, cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la argumentación. La sociabilidad es la capacidad de convivencia, pero también la de participar en la construcción de una sociedad justa, en la que los ciudadanos puedan desarrollar sus cualidades y adquirir virtudes. Por eso, quien se recluye en sus asuntos privados acaba perdiendo no sólo su ciudadanía real, sino también su humanidad. No es extraño, entonces, que la tradición liberal haya asumido la liberación como condición indispensable de una auténtica vida democrática. Ni tampoco que autores comunitarios la consideren como el

medio adecuado para generar desde las preferencias individuales una voluntad común.

Los partidos políticos deben ser impulsores de la civilidad en la sociedad. Esta civilidad no nace por generación espontánea, sino que se requiere una sintonía entre los diversos actores sociales, que entran en interacción, entre la sociedad y cada uno de sus miembros. En la actual organización de la sociedad, marcada por un creciente individualismo, con una autonomía significativa de los diversos subsistemas sociales cada uno obedeciendo sus lógicas específicas (el subsistema económico, el subsistema cultural, el subsistema científico tecnológico, etc.) y habiendo la política perdido la capacidad ordenadora de la sociedad y, por lo tanto, su centralidad, es indispensable que los partidos se conviertan en instrumentos de la cohesión social con el propósito de que la sociedad y cada uno de sus miembros puedan compartir un proyecto común. En consecuencia, el reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y la consecuente adhesión de éstos a los proyectos comunes son dos caras de la misma moneda, que forman parte del concepto de ciudadanía que la totalidad del sistema de partidos políticos en una sociedad democrática debe desarrollar e impulsar.

### Referencias bibliográficas

- BELL, D. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid.  
 CORTINA, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*, Madrid.  
 DAHL, R. (1971). *Poliarchy: Participation and Opposition*, New Haven.  
 SACKS, J. (1996-97). "Rebuilding Civil Society", en *The Responsive Community*, vol. 7.  
 SARTORI, G. (1988). *Teoría de la Democracia*, Madrid.  
 — (1992). *Elementos de Teoría Política*, Madrid.

### RESUMEN

Para los humanistas cristianos, la democracia está fundada en valores, los cuales provienen de una concepción del hombre, de sus características esenciales y del desarrollo histórico de las sociedades. De tal forma, que si los valores no impregnan las concepciones democráticas, es la política la que resulta afectada. Es indispensable,

por lo tanto, hacer un esfuerzo muy profundo por cambiar aquella concepción de la política de “quién consigue qué y cómo”. Para ello, es necesario que en nuestras sociedades, convulsionadas por una vertiginosa secuencia de acontecimientos, recalquemos nuevamente la importancia de la continuidad de los valores, de las creencias y la firmeza de las convicciones. No se puede construir una sociedad buena sin un “bien”. Y no puede existir un bien donde la política se reduce a la economía, los ideales a las ideologías y la ética al cálculo. Si la política no es ética, la sociedad necesita, sin embargo, un hombre moral junto al hombre político.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - N° 4 - Diciembre, 2003

# ¿Es conservadora la Doctrina Social de la Iglesia?

Josef Thesing

## I. Introducción

Formulado como un interrogante, el tema posee un fondo muy vasto si se lo contempla, como es mi intención, en el contexto del actual desarrollo espiritual, cultural, económico y político en Europa y en el mundo. No es necesario detenerse demasiado para demostrar el hecho de que los tiempos presentes traen consigo grandes cambios, tanto a nivel nacional como internacional. El hecho es evidente. La globalización –prefiero por mi parte hablar de globalidad–, los conflictos bélicos, el terrorismo como fuente permanente de peligro y amenaza, el contraste cada vez mayor entre pobreza y riqueza, la comunicación mundial y constante a través de las nuevas tecnologías, el avance arrollador de la ciencia en la existencia humana, todos estos factores representan tan sólo una relación incompleta de las transformaciones que venimos observando, viviendo y protagonizando todos los días. Todos ellos entrañan mucha agitación e incertidumbre. Faltan aún las soluciones para afrontar lo nuevo. Lo que sí permanece invariable es una circunstancia: el hombre sigue siendo el eje de todo acontecer, su condición humana no cambia. Es él el único actor capaz de ordenar y regular todo lo

JOSEF THESING

Estudió Ciencias Políticas en la Universidad de Munich. Desde 1965 ha sido colaborador de la Fundación Konrad Adenauer hasta diciembre de 2002, de donde se retiró como director del Área de Cooperación Internacional. Profesor universitario y doctor *honoris causa*. Autor de una importante cantidad de publicaciones sobre problemas políticos y económicos de Latinoamérica.

que está ocurriendo en nuestros países y sociedades para que le dé sentido a su vida y contribuya a su bienestar. Me gustaría, por lo tanto, reformular el tema en cierta medida: la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSIC) –éste y solo éste será el tema de mi reflexión–, ¿avanza por el camino correcto y acorde con los tiempos ofreciendo sus conclusiones, postulados y propuestas para afrontar los problemas contemporáneos? ¿Aquello que anuncia y ofrece como interpretación de la realidad y como solución es útil y sirve de guía a sus creyentes y a los pueblos del mundo? Soy consciente, por supuesto, de no poder abordar o contestar con amplitud estas preguntas. Debo limitarme, pues, a unos cuantos puntos, ideas y reflexiones.

## II. Doctrina Social y conservadurismo

Permítaseme aclarar de entrada los conceptos aplicados. La claridad de conceptos aporta claridad al diálogo. Es indispensable porque en el debate se menciona la anunciación social, la doctrina católica y cristiana y, con creciente insistencia, la ética social.<sup>1</sup>

Prefiero no entrar a debatir los conceptos pertinentes porque la discusión se desarrolla con un trasfondo científico que no contribuye gran cosa a la aplicación práctica de las teorías elaboradas. Por mi parte, soy de los que no declinan los enfoques puramente teológicos o científicos, sino de aquellos que siempre se preguntan, como cuestión de principio, cómo han de hallar aplicación práctica las conclusiones y resultados de la ciencia. Vista así, la ciencia tiene que ser al mismo tiempo una actividad práctica y aplicable. Esto reviste una importancia especial para el tema que ocupa nuestra atención. A fin de cuentas, hay que tener presentes las justas expectativas existentes en torno a la manera de solucionar los problemas tan prácticos que ocupan a los seres humanos.

La noción de “doctrina social” la aplico en los siguientes términos: la Doctrina Social Católica es una reflexión en torno a las normas y estructuras sociales que se realiza a partir de la fe católica. Su misión consiste en proponer normas de orientación y actuación para configurar la sociedad y el mundo entero como una sociedad humana. La Doctrina Social Católica (DSC) tiene que ocuparse de la juridificación de la existencia y de las relaciones humanas, contemplándola bajo el aspecto de la calidad moral, y participar en el discurso político. Una de sus funciones esenciales consiste en incorporar contenidos y

convicciones en los procesos normativos actuales en los que se forjan las opiniones y hacerlos comprensibles incluso a los no cristianos. La DSC debe analizar igualmente las cuestiones relativas a la implementación de sus propias conclusiones. De lo contrario, sus efectos no serán sostenibles.

El otro concepto que conviene clarificar es el “conservadurismo”. Se trata de un concepto político polémico que se maneja de múltiples maneras, algunas de ellas abusivas. No todo lo que se califica de conservador lo es en realidad. En el debate político se suele recurrir a este concepto para caracterizar una actitud retrógrada contraria al espíritu de la época o la incapacidad para resolver los problemas “modernos”. La modernidad es la otra corriente. El conservadurismo y la modernidad se interpretan a menudo como términos antagónicos. No quiero polemizar sobre lo cierto o falso de esa interpretación porque esas polémicas suelen ser muy superficiales y de contenido más bien pobre. En principio, no debe aceptarse ese antagonismo. Yo, por ejemplo, puedo imaginar perfectamente un conservador moderno. Es un concepto con el que simpatizo mucho.

Lo que me interesa es forjar mi propio concepto de conservadurismo. Es útil de primera intención buscar las raíces lingüísticas de esta palabra. La etimología es latina y se basa en el verbo *conservare*. El conservar lo que ha probado su utilidad es un elemento sustancial del conservador. Por eso no hay que confundir conservadurismo con tradicionalismo. El conservador es consciente de la aceptación que merecen las innovaciones en el mundo, en el que se operan todo el tiempo cambios numerosos: los factores económicos y políticos, las escalas de valores y el comportamiento de los seres humanos. En ese proceso de metamorfosis se produce una tensión entre lo establecido y la búsqueda de lo nuevo, generalmente sin que se sepa lo que éste traerá consigo, aunque el efímero encanto de un nuevo espíritu de la época que propagan los medios de comunicación no deja de surtir efecto. Precisamente, en medio de un reajuste cultural desordenado e imposible de abarcar acecha el peligro de que se destruyan los valores y paradigmas vitales que ya han probado su bondad. El conservador auténtico hará bien en ser escéptico frente a semejantes cambios y en ponerse en guardia ante un optimismo demasiado ingenuo y superficial basado en el progreso.

El conservadurismo es para mí una actitud humana de principio que descansa en normas y ordenamientos de probada utilidad y que, colocada ante el cambio social, refleja la necesidad de continuidad, identidad y seguridad. Lo nuevo, si es necesario, no se rechaza, pero se contempla como la continuación

de lo que ha tenido efectos benéficos en el pasado. La necesidad de reformas no se pone en tela de juicio. También el conservador se suma a ellas. Sabe que el proceso evolutivo es una necesidad histórica del desarrollo de una sociedad. El Estado, la sociedad, el derecho y la cultura han emergido a lo largo de la historia, son entes sujetos a una evolución orgánica que se basan en normas dignas de conservación que son garantes de lo permanente, llámense Iglesia, familia, derechos humanos, propiedad, etc., y de las cuales ha surgido el poder de cohesión. En correspondencia con ello surge cierto grado de seguridad frente a la destrucción y la disolución de la sociedad. Lo que vale la pena conservar y defender lleva incorporado lo nuevo, si lo nuevo es necesario y razonable: es así como me figuro un conservadurismo moderno.

Tras adelantar estas explicaciones, paso a examinar la cuestión de si la DSC es o no conservadora. A modo de aclaración me propongo abordar algunos principios y temas elementales.

### III. Temas de la Doctrina Social

El hombre es el eje y el actor de la realidad social. Está dotado de libertad y razón. Es imprescindible hacerse una idea de él para entender su papel y la responsabilidad que le corresponde en la sociedad. Nuestro concepto del hombre es cristiano. Conforme a la fe judeocristiana, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. La vida humana es más que un mero hecho biológico. También es más que una cosa que uno pueda manejar a su antojo. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Su vida es sacrosanta. La dignidad del hombre radica igualmente en su semejanza a Dios. La dignidad del hombre es intocable. La vida, por lo tanto, escapa a la disposición del hombre. Esta afirmación es de gran actualidad. El desarrollo de la tecnología genética entraña el peligro de que la ciencia traspase las fronteras de la ética, lesionando así en lo más profundo la dignidad del hombre. En vista de todo lo que la biotecnología lleva descubierto y de lo que seguirá descubriendo en el futuro, será indispensable imponer claros límites éticos a su actividad.<sup>2</sup> El valor y el sentido que tiene la vida humana es cosa que el hombre debe preguntar sólo a Dios y aceptar su mensaje con fe y humildad. La imagen bíblica del hombre y la dignidad del hombre asociada a su imagen configuran el marco del quehacer humano. Hoy en día es indiscutible que hasta las doctrinas no teológicas llegan a la conclusión de que la dignidad del hombre proviene de su

condición humana. Ella prevalece sobre todas las normas jurídicas. La dignidad del hombre tiene un asidero que es el derecho natural. Su calidad de inviolable está consagrada también en una serie de constituciones democráticas. El cardenal Karl Lehmann lo pone de manifiesto en términos muy convincentes: “El hombre no es un mero ser espontáneo y silvestre sino al mismo tiempo una fuerza que da forma y vive creando cultura (...). La imposibilidad de disponer de la vida revela su razón final en el pensamiento y en la fe. Dios es el creador, el guardián, el dueño y señor de la vida (...). El hombre, en primer lugar, es la persona instalada en sí misma, y no una mera función al servicio de un tercero. Allí reside la dignidad del hombre.”<sup>3</sup>

El principio de la personalidad es un terreno importante para la reflexión de la DSC. Me parece que en los momentos actuales es de nuevo imprescindible reflexionar mucho más intensamente. Hay que poner de relieve las relaciones existentes con los retos que el hombre debe afrontar en la fase actual de transición y cambios. ¿Cómo garantizar y hacer que prevalezca la dignidad del hombre ante los peligros que entrañan las manipulaciones genéticas, el consumo material exagerado, el desarraigo religioso y cultural y la ausencia de perspectivas sociales y económicas? Éstas son las vastas problemáticas en cuya solución deberá ejercer una labor ingente y profunda la DSC.

El cambio vertiginoso que se opera en la actualidad conlleva alteraciones en las estructuras sociales que se pueden comparar perfectamente con las acaecidas a lo largo del siglo XIX. La transición hacia la sociedad globalizada de servicios plantea grandes exigencias a la disposición de cambio por parte de cada uno de nosotros. Son muchas las novedades que invaden a la gente en su propia sala de estar. Una globalidad desordenada penetra en la intimidad del hogar a través de una comunicación que abarca todo el planeta. Allí, hace impacto en personas inseguras que no están preparadas para semejante invasión. Los modos de pensar que se han venido forjando en el pasado se ven tomados por sorpresa y ceden paso a la incertidumbre. De ahí la necesidad de brindar orientación intensiva para la conducta personal. Permítanme exponer dos principios que revisten gran importancia para la DSC. Voy a referirme brevemente a la subsidiariedad y a la solidaridad, dos principios elementales que han venido perdiendo influencia en las últimas décadas, pero que deberán adquirir nuevamente un peso considerable en el porvenir.

Toda sociedad democrática está condicionada por la conducta y el desempeño de cada uno de sus ciudadanos. En los tiempos en que se multiplican los problemas sociales y el Estado ya no puede hacer por nosotros

todo lo que ha venido haciendo hasta la fecha, llega la hora de reclamar un grado mayor de responsabilidad individual por parte de cada ciudadano. Por esta razón, va creciendo otra vez la importancia que tienen los principios de la subsidiariedad y la solidaridad.

En la encíclica social *Quadragesimo Anno* se define la subsidiariedad en los siguientes términos: “(...) sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, es subsidiaria; debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos.”<sup>4</sup> Este principio conserva su plena actualidad aún hoy. No se circunscribe a la persona, sino que cubre estructuras completas. Roman Herzog lo ha dicho con toda claridad: “El principio de la subsidiariedad no afecta sólo la estructura sino, simple y llanamente, la esencia de toda colectividad. Existe por supuesto una serie de razones pragmáticas capaces de convencer de lo sensato que es este principio: las unidades menores responden con mayor flexibilidad a nuevos retos que la pesada nave del Estado; la participación del ciudadano puede resultar más eficaz en un círculo más reducido que hace innecesarias las costosas y complejas transferencias de costos, por lo que es sencillamente más barata: de esta manera o de una manera similar es posible la argumentación pragmática.”<sup>5</sup> La relación entre el individuo y la sociedad es la marca conceptual más importante que establece la subsidiariedad. A partir de la imagen cristiana del hombre, aquélla resulta de su personalidad y su individualidad. El hombre es el titular, el creador y el destinatario de todas las instituciones sociales. Roman Herzog añade al respecto: “De acuerdo con esa imagen del hombre, el objetivo del quehacer social es la persona como individuo, su desarrollo, su educación y su bienestar, su libertad y su responsabilidad autónoma. La subsidiariedad significa que la sociedad existe para ayudar al individuo a desplegar sus fuerzas y a lograr sus propósitos, no para subyugarlo y tutelarlos.”<sup>6</sup>

El individuo vive en el seno de la sociedad. La convivencia con los demás no es posible sino en una sociedad solidaria. Por eso, la subsidiariedad y la solidaridad son un binomio inseparable, ambas son gemelas. En su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, el Papa Juan Pablo II define la solidaridad como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es

decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”.<sup>7</sup> El principio de la solidaridad guarda relación con el fin natural de la vida de una sociedad, fin que obedece a la voluntad divina. Este fin consiste en el bienestar de todas las partes involucradas. Heinrich Pesch afirma que “la subordinación al ente social en su conjunto tomando en consideración el fin que éste persigue; la colaboración positiva en aras de ese fin, que indirectamente hace la felicidad de cada individuo, ésa es la solidaridad como principio, como deber moral”.<sup>8</sup> La solidaridad es un principio social sustantivo. El Papa Juan Pablo II se refiere en la citada encíclica a la virtud cristiana de la solidaridad.

Los dos principios, el de la subsidiariedad y el de la solidaridad, poseen un valor muy especial para las transformaciones que están ocurriendo en casi todos los países y sociedades. Son muchas las cosas que están cambiando. Hoy, por ejemplo, se perciben cada vez más ingresos fuera del trabajo remunerado. Va en aumento la renta proveniente de la propiedad inmobiliaria (alquiler) y de capitales. El Estado social ha venido satisfaciendo durante largo tiempo las reivindicaciones de la gente, incluso las exageradas. Hoy en día ya es incapaz de costearlas. La práctica habitual hasta la fecha ha generado expectativas y mentalidades propias de beneficiarios pasivos. El individuo acepta con gusto las ventajas que se le ofrecen pero no quiere más riesgos ni mayor responsabilidad. Cada cual desea ver aseguradas sus ventajas, pero descargando en la colectividad todos los riesgos que la vida implica. Eso, sin embargo, ya no puede seguir así. Ha llegado la hora de redefinir los valores y sistemas ya anacrónicos de la justicia y de la solidaridad. El Estado se ha hecho cargo de demasiadas funciones que ya es incapaz de ejercer. El individuo está llamado a hacer más para sí mismo y para la colectividad. Reinhard Marx insinúa el nuevo rumbo en los siguientes términos: “Hay que organizar y desarrollar una comunidad que mantenga la perspectiva de la justicia social de una forma reconocible y palpable para nuestros conciudadanos.”<sup>9</sup>

En la DSC se dan la mano dos instituciones naturales: la familia y el Estado. Sin ellos es impensable una vida digna y justa para los seres humanos. Ambas instituciones no surgen espontáneamente, sino que dependen de las decisiones tomadas en libertad. La fundación de una familia es consecuencia de una decisión que muchas personas toman libremente y con sentido de la responsabilidad. Y el Estado no es una institución que funciona por sí sola, pues depende de la actividad y del asentimiento de la ciudadanía. Todo ello corre peligro cuando se ven amenazados estos dos pilares

de la comunidad. Lo que hace falta no es un estado democrático agobiado por muchas leyes bajo una torpe burocracia. Lo que se necesita es un estado democrático, un estado de derecho capaz de ofrecer perspectivas a largo plazo, sobre todo sociales y económicas, que haga realidad el principio ético de la justicia, que impulse el progreso y proporcione seguridad. El Estado en cuanto Estado social necesita, al mismo tiempo, trazarse sus propios límites. No puede suplir lo que la familia no proporciona o ya no puede proporcionar. Esa tarea desbordaría las posibilidades del Estado. Allí radican las grandes áreas conflictivas que afectan la sociedad de nuestros tiempos. Cabe por ello plantearse una cuestión: ¿cómo hacer justicia en una sociedad en la que han dejado de existir algunos fundamentos del antiguo estado social?, ¿qué características ha de tener el estado moderno? Lo que necesita, sin duda, son valores fundamentales que compartan todos los miembros de la sociedad. Tampoco puede prescindir de la religión como punto de anclaje. Es indudable que en Europa seguimos nutriéndonos de los recursos éticos que encierra la fe judaico-cristiana. ¿Cuál será el rumbo a seguir? Reinhard Marx describe así el itinerario del futuro: “La solidaridad y la subsidiariedad tienen que experimentar un reajuste (...). Hay que poner en claro que nuestra colectividad no es una aglomeración de individuos, sino que debe ir precedida de la creación de redes de colaboración, de la solidaridad. Nosotros somos todo uno. Estamos en el mismo bote, comprometidos los unos con los otros: los jóvenes con los viejos; los sanos con los enfermos; los ricos con los pobres. Es preciso analizar desde una nueva óptica la manera de organizar la convivencia y la asistencia mutua dentro de esta comunidad. A tal efecto es determinante el principio de la subsidiariedad. En otras palabras: la ayuda para la autoayuda. Lo que pueda hacer el individuo, el grupo poco numeroso, la familia, deberán hacerlo por sus propias fuerzas, en aras incluso de su propia dignidad. Donde haga falta ayuda, ésta deberá brindarse de forma que fomente el principio de la justicia participativa antes que el de la justicia distributiva. Vista así, es ciertamente correcta la idea de fortalecer el sentido de la responsabilidad de los individuos y de la familia, poniéndolos en condiciones de manejar sus vidas sin ayuda ajena.”<sup>10</sup>

Sólo quisiera mencionar que se plantean aún muchos problemas interesantes que ofrecen a la DSC un vasto campo de interpretaciones y análisis.

Quisiera todavía referirme en pocas palabras a un tema que siempre ha opuesto dificultades a la Doctrina Social, aunque debo admitir de buena gana

que en este aspecto se ha producido un cambio positivo en los tiempos recientes. Se trata de la relación y la interpretación de la política, el poder y la democracia.<sup>11</sup> Es cierto que la DSC emprendió un cambio de rumbo con las enseñanzas del Papa Juan XXIII. La Doctrina Social de fecha reciente ya no se dirige exclusivamente a los católicos, sino a “todos los hombres de buena voluntad”. El cristiano recibe más orientación en su trato con la democracia, la Constitución y el estado de derecho, con el régimen económico y social, así como con el pluralismo social y político. Esto es encomiable, pero en este terreno hay todavía bastante que hacer. ¿Qué es la política y lo político para el cristiano?<sup>12</sup> La política está en el deber de organizar la convivencia social y resolver los conflictos. Para eso tiene el poder a su disposición. ¿Dónde están las directrices éticas en un sistema democrático? ¿Qué fuerzas aglutinantes de tipo religioso, cultural y ético necesita un sistema democrático moderno? ¿Cómo debe ser el nuevo modelo consensuado de justicia social bajo las nuevas circunstancias sociales, económicas y políticas? ¿Cómo ha de diseñarse un nuevo orden democrático mundial? He aquí sólo unos cuantos de los planteamientos de los cuales tendrá que ocuparse la DSC. La política no lo es todo, pero la política está en todo, nos advierte Emmanuel Mounier. Es en este sentido que la DSC deberá politizarse más.

#### IV. Conclusión

Para concluir, me gustaría abordar dos temas que guardan una relación muy práctica con el que encabeza esta ponencia. Primero voy a analizar la cuestión de si la DSC debería interpretarse como una doctrina hermenéutica. La hermenéutica es el arte de la comprensión y la interpretación. El hecho de comprender quizás sea más importante aún que el de fundamentar. Puesto que la Doctrina Social necesita presentar conclusiones asociadas a la práctica y susceptibles también de poner en práctica, éstas deberán estar interrelacionadas con la práctica y la vida de una sociedad en su conjunto. Dicho en términos más sencillos: primero hay que comprender la naturaleza de los temas y planteamientos y las orientaciones que subyacen en ellos. La DSC, toda vez que reclama para sí calidad de ciencia, es también en todo momento una ciencia normativa y relacionada con la acción. Precisamente, la interpretación ético-social –la política, el derecho, la economía, el medio ambiente, las tecnologías son objetos importantes de la misma– apunta

hacia el componente social, procura entenderlo y abarcarlo con recursos normativos. En este quehacer no es fácil separar el aspecto individual del aspecto social. Toda problemática ética puede interpretarse en términos de ética individual o de ética social. Cualquier clasificación rigurosa es prácticamente imposible. De buena gana acepto la propuesta de Reinhard Marx en el sentido de asumir la ética como un concepto general, situando dentro de él dos disciplinas: la ética individual y la ética social. El código ético-social se ocupa de lo justo o lo injusto, mientras que el código ético-individual distingue entre lo bueno y lo malo. Esta distinción es útil y práctica. De ahí la demanda de más hermenéutica.<sup>13</sup>

Lo único que queda es responder al interrogante que encabeza esta exposición. Antes de hacerlo, permítaseme señalar que la DSC ha hecho notables contribuciones en el pasado. Basta para probarlo con citar las numerosas encíclicas papales, que han venido marcando pautas desde 1891. Voy a recordar las siguientes: *Rerum Novarum*, 1891; *Quadragesimo Anno*, 1931; *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963; *Populorum Progressio*, 1967; *Laborem Exercens*, 1981; *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987. Es significativa también la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.

Nuestra obligación actual consiste en reunir las ideas, conceptos, conclusiones y visiones que se han desarrollado a partir de lo que tuvo efectos positivos en otros tiempos y confrontarlos con lo nuevo que es aportado por la transformación en globalidad, para ofrecer las respuestas adecuadas. Estamos ante un vasto campo de acción que es necesario investigar y ordenar. Es posible que en los últimos tiempos nos hayamos ocupado a veces con demasiadas reticencias de lo nuevo. Ya no hay motivo alguno que justifique esas reservas y vacilaciones.

¿Es conservadora la DSI? Responder sencillamente con un “no” o con un “sí” sería tal vez insuficiente. Prefiero recurrir a Anton Rauschner para responder a la pregunta con más detalle: “La Doctrina Social Católica no debe conformarse con insistir en la continuidad de sus principios. Su contribución al diseño de las condiciones económicas, sociales y políticas no consiste en aplicar simplemente los principios a la realidad, sino en configurar la realidad concreta con arreglo a esos principios. Esto implica que la Doctrina Social Católica debe procurar en todo momento que los principios aún vigentes continúen guiando las acciones de la gente aun cuando la situación haya cambiado. Dicho en otros términos: sin dejar de ser fiel a los principios, tiene que poseer sensibilidad frente al cambio permanente que

experimentan las condiciones reinantes en la sociedad; sólo así podrá evaluarlas, emprender las tareas que se plantean sin cesar y aportar su capacidad para la resolución de los problemas sociales.”<sup>14</sup>

## Notas

1. Véase: Mack, Elke (2002). *Gerechtigkeit und Gutes Leben-Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn-München-Wien-Zürich; Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.) (1997). *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-München; Rauscher, Anton (1989). *Katholische Soziallehre. Entwicklungen, Probleme, Aufgaben*, Köln; Heimbach-Steins, Marianne (2002). „Sozialethik als kontextuelle Ethik. Eine programatische Skizze“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Münster, 43. Bd.; S.46-64.
2. Véase: Mieth, Dietmar (2002). *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg i.B.
3. Cardenal Karl Lehmann (2002). „Das christliche Menschenbild als die grundlegende ethische Ressource“, en: Langer, Michael u. Laschet, Armin (Hrsg.). *Unterwegs mit Visionen – Festschrift für Rita Süssmuth*, Freiburg i.B., S.48-55.
4. Pius XI (1931). „*Quadragesimo Anno*“, Nr.79, en: Gundlach, Gustav (Hrsg.) (1933). *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI*, lat/dt, 2. Aufl. S.64-157;
5. Herzog, Roman (1997). En la Universidad de Padua, 24-9-97, en: *Bulletin der Bundesregierung* n. 78 vom 6.10.1997, S.914-917.
6. Herzog, Roman. *Ibid.*
7. Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.
8. Pesch, Heinrich (1905). *Lehrbuch der Nationalökonomie, 1*, Grundlagen, S.30f.
9. Marx, Reinhard (2003). „Die neue soziale Frage“, en: *Rheinischer Merkur*, n. 16 vom 17.4.2003.
10. Marx, Reinhard. *Ibid.*
11. Véase: Höffe, Otfried (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
12. Dan aportes importantes sobre este tema: Uertz, Rudolf. „Christliche Sozialethik und Christliche Demokratie. Zur Zukunftsfähigkeit des sozialetischen Dialogs“, en: *Historische Politische Mitteilungen - Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung*, hrsg. Von Buchstab, Günter u. Kleinmann, Hans-Otto, Köln, 8. Jahrgang, 2001, S.267-290; zum Thema: Der Beitrag der Christen als Staatsbürger und

- Europäer, Dylus, Aniela u. Juros, Helmut (2002). „Nation im Widerspruch“, en: Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Glatzel, Norbert (Hrsg.). *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos, Graftschaft, S.323 ff.
13. Marx, Reinhard (2002). „Sozialethik als hermeneutische Ethik - Bedenkenswerte Aspekte“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Münster, Bd. 43, S.241-247.
14. Rauscher, Anton (1991). „Kontinuität und Wandel in der Katholischen Soziallehre“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 32, Münster, S.41.

## RESUMEN

Los tiempos presentes traen consigo grandes cambios, tanto a nivel nacional como internacional: globalización, guerras, terrorismo, pobreza y riqueza extremas, comunicaciones mundiales y constantes a través de nuevas tecnologías, avance arrollador de la ciencia. Frente a la agitación e incertidumbre que entrañan estas transformaciones, el hombre sigue siendo el eje de todo acontecer, su condición humana no cambia. Es él el único capaz de ordenar y regular todo lo que está ocurriendo para darle sentido a su vida y contribuir a un mayor bienestar. La Doctrina Social de la Iglesia Católica, ¿avanza por el camino correcto y acorde con los tiempos ofreciendo sus conclusiones, postulados y propuestas para afrontar los problemas contemporáneos? ¿Aquellos que anuncia y ofrece como interpretación de la realidad y como solución es útil y sirve de guía a sus creyentes y a los pueblos del mundo? Sin dejar de ser fiel a los principios, la Doctrina Social de la Iglesia Católica tiene que ser sensible frente a los cambios experimenta la sociedad, para así poder evaluarlos y aportar su capacidad para la resolución de los problemas sociales. Su aporte no sólo consiste en insistir en la continuidad de sus principios, sino en configurar la realidad concreta de acuerdo con esos principios.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - Nº 4 - Diciembre, 2003

## DOCUMENTOS

# Encuesta Religión - Política - Sociedad\*

Johannes Cristian Koecke  
Matthias Sachs

## Principales resultados

### I. Datos de la encuesta

- **Consultora:** Institut für Markt- und Politikforschung dimap
- **Fecha de la encuesta:** diciembre de 2002
- **Encuestados:** muestra representativa de 1000 ciudadanos mayores de 16 años oriundos de los estados alemanes occidentales, e igual número de encuestados oriundos de los estados alemanes orientales.
- **Modo:** entrevistas telefónicas
- **Criterios utilizados para la evaluación de los resultados:** origen por estados alemanes occidentales u orientales, edad, género, nivel educativo, profesión, nivel de ingresos, preferencia partidaria, vinculación con la Iglesia.

En total se formularon 70 preguntas respecto de las siguientes temáticas:

- Fe y religiosidad
- Rol e importancia de las Iglesias
- Valores cristianos en la política
- La "C" de cristiano en las siglas de CDU/CSU
- Islam y musulmanes

\*Investigación realizada por la Fundación Konrad Adenauer en Alemania.

## II. Fe y religiosidad

- El número de quienes se definen como “muy” o “bastante *religiosos*” es de un 43 %, lo que representa un índice elevado. Sólo el 18 % afirma ser “nada religioso”. Sin embargo, son mayoría (56 %) quienes afirman ser “poco religiosos” o bien “nada religiosos”.
- Apenas el 30 % afirma creer en un *Dios* personal. Si, en cambio, se suma el 40 % que afirma creer en un “ser supremo”, el 70 % acepta que existe una trascendencia, y sólo el 17 % niega ese concepto.
- Los *dogmas cristianos* tradicionales, como la divina trinidad merecen la aceptación de algo menos del 50 % de los encuestados, por lo que ya no cuentan con un respaldo mayoritario entre la población.
- En la población son mayoría quienes se consideran religiosos y creen en la trascendencia, pero existe un cierto cuestionamiento en cuanto a los dogmas cristianos tradicionales.

## III. Rol e importancia de las Iglesias

- La mayoría de la población se siente *vinculada a la Iglesia* aunque con diferente grado de intensidad. El 5 % afirma sentirse “muy estrechamente vinculado”; el 16 %, “estrechamente vinculado”; y el 49 %, “algo vinculado”. Un 30 % dice no “estar nada vinculado”.
- Gran importancia tiene *la iglesia local* el 43 % dice haber mantenido alguna entrevista más prolongada con el sacerdote o el pastor / la pastora. El 54 % de ellos indica que le gustaría repetir la experiencia más a menudo.
- La población le asigna importancia fundamentalmente a las *tareas centrales de la Iglesia*: celebración de misas, actividades pastorales, ayuda para familias necesitadas, cooperación internacional, son todas tareas con altos índices de aprobación, incluso superiores al 70 %.
- La administración de *escuelas* apenas concitó un 28 % de adhesión. En general se considera que las escuelas públicas y religiosas son igualmente reconocidas.
- La fortaleza de las Iglesias es su *competencia ética*. El 64 % opinó que las Iglesias deben pronunciarse con mayor firmeza sobre cuestiones éticas.

- No todos los temas concitan la misma adhesión: fundamentalmente se privilegia *pronunciamientos de la Iglesia* respecto de temas tales como respeto por los derechos humanos (92 %), la guerra y la paz (87 %), eutanasia (85 %), defensa del matrimonio y la familia (72%). Es probable que se considere que estos temas hacen a la competencia central de las Iglesias. En cambio, no cuentan con mayor respaldo pronunciamientos respecto, por ejemplo, del orden económico, que apenas concita un 34 % de aprobación.
- No es lo mismo asignar una cierta tarea a las Iglesias que efectivamente utilizar los mensajes que ofrecen. Apenas el 19 % de los encuestados indicó guiarse en sus *opiniones* por las declaraciones de las Iglesias. El 81 % indicó no haber tenido en cuenta los pronunciamientos de la Iglesia. Apenas el 40 % logró recordar algún pronunciamiento formulado más recientemente. Los temas más mencionados fueron el aborto y la bioética.
- Existe aprobación, en parte tácita, en parte *explícita, de las particularidades alemanas en la relación* entre Estado e Iglesia. En particular, goza de gran aprobación la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

## IV. Valores cristianos en la política

- La *imagen cristiana del hombre* cuenta con más respaldo entre la población que los dogmas cristianos. Una mayoría del 60 % reafirma que Dios está presente en todo ser humano. El 52 % cree que el hombre fue creado por Dios.
- Sólo un 18 % rechaza una *ayuda activa para morir*.
- Un 77 % de los encuestados considera que en adelante sería conveniente que los *valores cristianos* jugaran un papel más importante (33 %) o similar al actual (44 %) en la política.
- Esto no significa automáticamente una *proximidad con la Iglesia*: el 62 % opina que las Iglesias no deberían tratar de influir sobre las decisiones de los gobiernos.
- En su evaluación de la política práctica, los alemanes se guían fuertemente por determinados valores: el 92 % está a favor de que Alemania brinde cooperación internacional, un 70 % está en contra de que Alemania comercie con países que violan los derechos humanos.

## V. La "C" de cristiano en la sigla CDU/CSU

- La población acepta en su mayoría (60 %) la palabra "cristiano" en las siglas de la Democracia Cristiana y descarta que sea un abuso (sólo un 29 % expresa su disconformidad). Por lo tanto, la "C" forma parte de la identidad de los partidos demócrata cristiano y social cristiano.
- Sin embargo, un 73 % indica que el partido *no concreta* esa pretensión. Sólo un 16 % considera que el partido ha concretado esa reivindicación.
- Es obvio que en este caso los adversarios políticos son los más críticos. El 86 % de los simpatizantes del SPD, e incluso el 89 % de los Verdes, consideran que la Democracia Cristiana no ha concretado los valores cristianos. Por otra parte, entre los simpatizantes de los partidos demócratas cristianos sólo un 30 % considera realizados los valores cristianos.
- Sólo el 36 % opina que las Iglesias deberían tener una mayor influencia en la CDU/CSU, lo que se corresponde con el escepticismo general que despierta una influencia directa de las Iglesias sobre la política.

## VI. Estados alemanes occidentales vs. estados alemanes orientales

- *No existe una diferencia general entre alemanes occidentales y alemanes orientales*: estos últimos coinciden con sus pares alemanes occidentales en cuanto a aprobar los pronunciamientos de la Iglesia sobre determinados temas.
- Las diferencias surgen cuando se pregunta *explícitamente* por temas cristianos. En Alemania Oriental la aprobación de los dogmas cristianos se ubica un 25 % por debajo de los valores alcanzados en Alemania Occidental.
- Los alemanes orientales también *cuestionan en mayor medida* ciertos aspectos que hacen a la relación tradicional entre el Estado y la Iglesia: un 58 % rechaza la presencia de símbolos cristianos en lugares públicos.

- En cambio, los alemanes orientales tienen una *afinidad igualmente fuerte con una política basada en valores*. Por lo tanto, no existe un problema de valores entre alemanes occidentales y orientales. Sólo existe una diferencia en cuanto a su deducción: los alemanes occidentales se basan más en su tradición cristiana, en tanto que los orientales se remiten en su mayoría a una tradición secular humanista.

## VII. Juventud

- Los resultados obtenidos entre los encuestados más jóvenes se comparan con los de Alemania Oriental. En efecto, en cuanto se manifiesta una alusión directa a lo cristiano o eclesial, descienden los niveles de aprobación.
- En cambio, los jóvenes asignan mayor importancia a una *política basada en valores*.

## VIII. Preferencia partidaria

- Existen claramente *dos grupos* en la encuesta: CDU/CSU, SPD y Verdes conforman el grupo de los que muestran mayores niveles de aprobación; en cambio, el FDP y el PDS muestran valores claramente más bajos.
- Los simpatizantes de CDU/CSU exhiben en todas las cuestiones referidas a la fe y la religiosidad *valores más altos* que los simpatizantes de la Socialdemocracia y de los Verdes.
- En la *relación con las Iglesias* las cifras no son tan claras. Así, por ejemplo, los Verdes manifiestan un alto grado de aprobación por los pronunciamientos de la Iglesia.
- Los simpatizantes de CDU/CSU aprueban en mayor medida que los socialdemócratas la visión *cristiana del hombre*. Los Verdes, en cambio, se aproximan más a los demócrata cristianos.
- También en lo referente al futuro rol de los *valores cristianos* en la política, existe una mayor afinidad entre los simpatizantes de CDU/CSU y de los Verdes.

## IX. Conclusión

- Cabe distinguir entre lo cristiano y lo eclesiástico, por un lado, y la orientación hacia los valores, por el otro. Lo cristiano y directamente eclesiástico aún cuenta con un respaldo relativo en la población. Sin embargo, aumenta *la distancia* que guardan los jóvenes, los alemanes orientales y, en diferente medida, los simpatizantes de la mayoría de los partidos representados en el Parlamento.
- Por el contrario, *existe una amplia aceptación de las Iglesias en cuanto a su rol social*.
- Existe un amplio consenso en cuanto a una orientación general hacia los *valores*. La sociedad no muestra una decadencia en sus valores. Lo que se aprecia es un horizonte diferente y un cambio en las fuentes. Se recurre menos a las fuentes cristianas, en tanto que avanzan las fuentes seculares.

# Resultado de una encuesta representativa

## I. Introducción

La política es considerada el *arte* de lo posible, y más recientemente se la ha llegado a definir, incluso, como la *técnica* de lo posible: sería un sistema de procesos, decisiones, expedientes legitimadores. No hace falta recurrir a la tan mentada cita de Böckenförde: “El estado liberal vive de bases que él mismo no puede garantizar sin renunciar a su libertad”, para comprender que ya desde lo meramente sistemático se está incurriendo en una simplificación indebida del concepto. La política opera en un clima de convicciones, valores, decisiones fundamentales, que es lo que hace factible la técnica de lo posible. El arte radica en conocer estos fundamentos, seguir de cerca su transformación y reconciliarlos con lo posible.

Entre las bases fundamentales de la política se cuentan la fe, la religión y la relación entre Iglesia y Estado, además de los valores y las convicciones personales. Son estos elementos los que definen la atmósfera de la sociedad en la que se desenvuelve la política. De allí que resulte importante realizar en ciertos momentos una suerte de inventario.

En ese sentido, existe una serie de resultados aislados, obtenidos en diversas encuestas, que conjeturan sobre supuestas tendencias y desarrollos, que se ven relativizados a la luz de un análisis más completo. Para conocer con mayor exactitud estas tendencias, la Fundación Konrad Adenauer encomendó la realización de una encuesta propia. A tal efecto, en diciembre de 2002 se realizó una encuesta telefónica representativa dimap entre 1.000 personas mayores de 16 años en los estados alemanes occidentales e igual número en los estados alemanes orientales. En estos últimos se debió recurrir a un número de encuestados proporcionalmente más alto para obtener una muestra representativa. Seguidamente, se procedió a la ponderación de los resultados obtenidos.

El presente documento ofrece un resumen general de los resultados obtenidos en la encuesta. Las preguntas formuladas en la misma estuvieron referidos a los siguientes temas:

- Fe y religión
- Rol e importancia de las Iglesias
- Valores cristianos en la política
- Democracia cristiana y cristianismo

Entre los numerosos criterios seleccionados para diferenciar a los encuestados, se mencionarán sólo los siguientes:

- Origen de los encuestados por estados germanos occidentales y estados germanos orientales
- Edad de los encuestados
- Preferencia partidaria

Actualmente, la Fundación Konrad Adenauer se encuentra abocada a la tarea de elaborar una publicación más extensa, en la que se documenta la totalidad de los resultados de la encuesta.

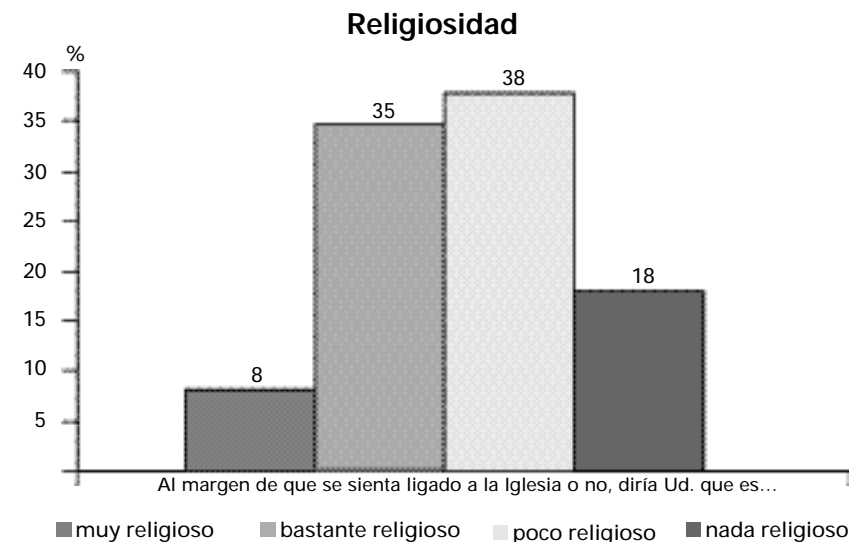
## II. Fe y religiosidad

En primer lugar se preguntó por la religiosidad en general. Llama la atención que un 43 % de los encuestados se califica a sí mismo de “muy” o “bastante religioso”. Apenas un 18 % declara decididamente no ser “nada religioso”, lo que se explica también en función del alto porcentaje de encuestados de los estados alemanes orientales (allí, 39%) que eligieron esta respuesta (Alemania Occidental: 13 %). Los alemanes occidentales constituyen la mayoría (39 %) de los que optaron por la respuesta “bastante religioso” (alemanes orientales: 19 %).

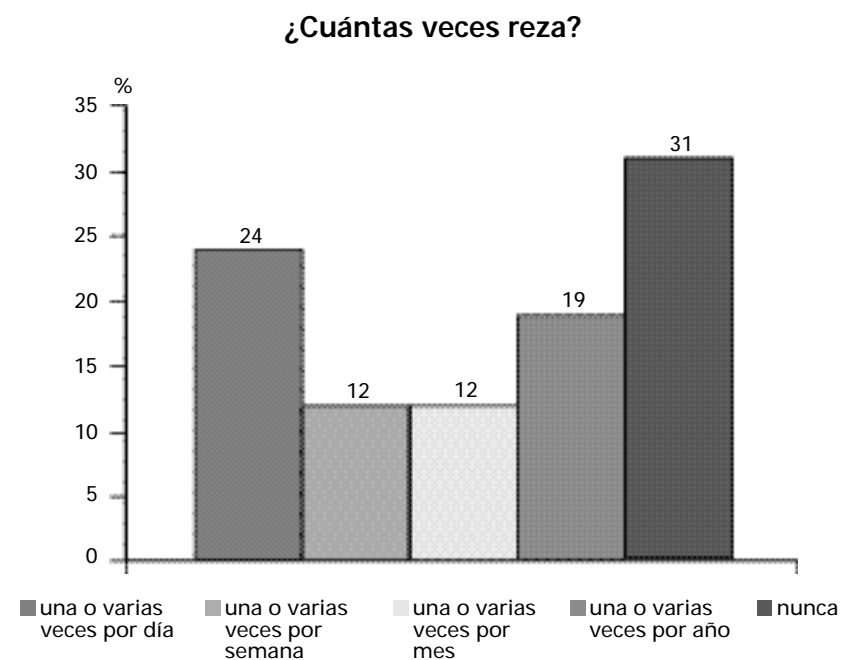
También se manifiestan diferencias entre alemanes del este y alemanes del oeste en cuanto a la frecuencia con que rezan. El total de alemanes que reza una o varias veces por día (24 %) es casi similar a aquellos que dicen no rezar nunca (31 %), sólo que la primera cifra se nutre de una alta proporción de alemanes occidentales (28 % respecto de 10 % en Alemania oriental), en tanto que la segunda cifra es resultado de la alta incidencia de alemanes del este (59 % vs. 23 % en Alemania Occidental).

Cabe destacar que el 76 % de los encuestados (en Alemania Oriental un 48 %) dice conocer la letra del Padre Nuestro, la plegaria cristiana de mayor difusión. Esto quiere decir que las oraciones son un bien cultural conocido, pero poco usado.

Las creencias religiosas personales también revelan que la práctica y el fundamento de fe son dos cosas diferentes. Un 70 % de los encuestados manifestó creer en un Dios personal o en ser superior, en tanto



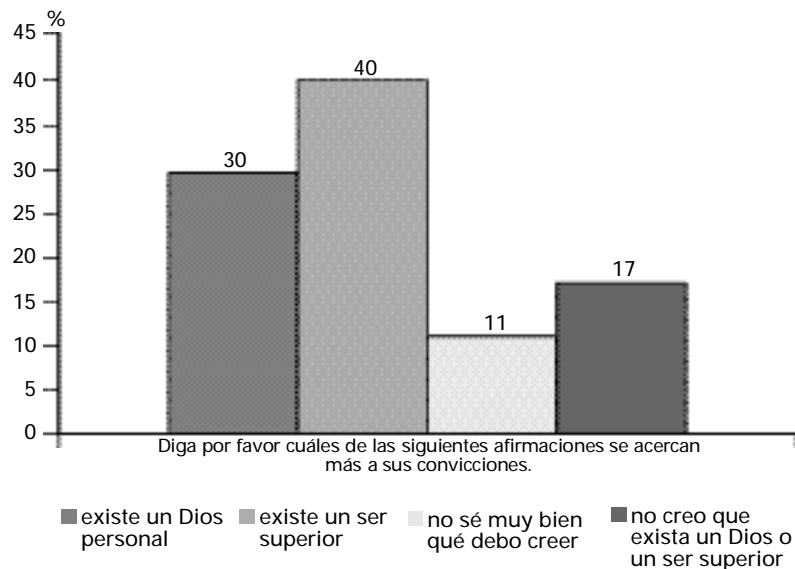
Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

que apenas un 17 % indicó no creer ni en lo uno ni en lo otro. Esta cifra se corresponde con el 18 % que indica no ser “nada religioso”. Visto sobre el conjunto, la proporción de ateos decididos no es muy importante en Alemania. Sin embargo, hay que recordar que apenas un 30 % eligió la idea cristiana del Dios personal, en tanto que el 40 % prefiere el concepto moderno de “ser superior”, que resume todo un conjunto de ideas.

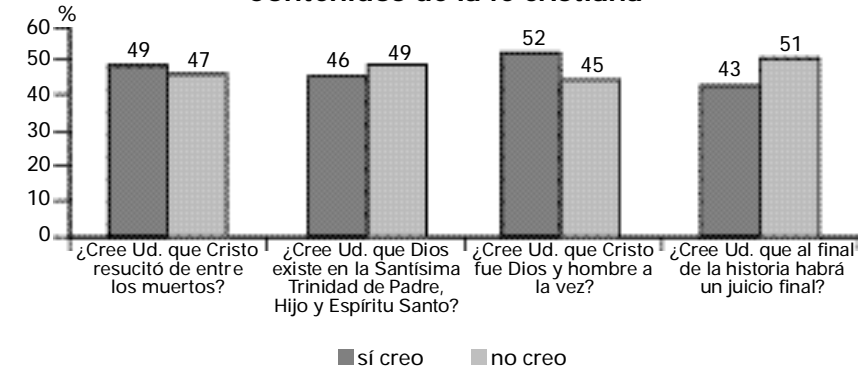
### Fe en Dios



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Cuando se pregunta por los contenidos clásicos del cristianismo, un 50 % dice conocerlos. Un resultado que, según desde la óptica que se mire, puede resultar poco o mucho. Si se toma a Alemania en su conjunto, existe aproximadamente igual número de rechazos que de aprobaciones respecto de elementos centrales de la fe cristiana (por ejemplo, “resucitado el tercer día” o “ vendrá para juzgarnos”), aunque en Alemania Oriental las diferencias son mayores (aproximadamente un tercio de aprobación y dos tercios de rechazos).

### Contenidos de la fe cristiana



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

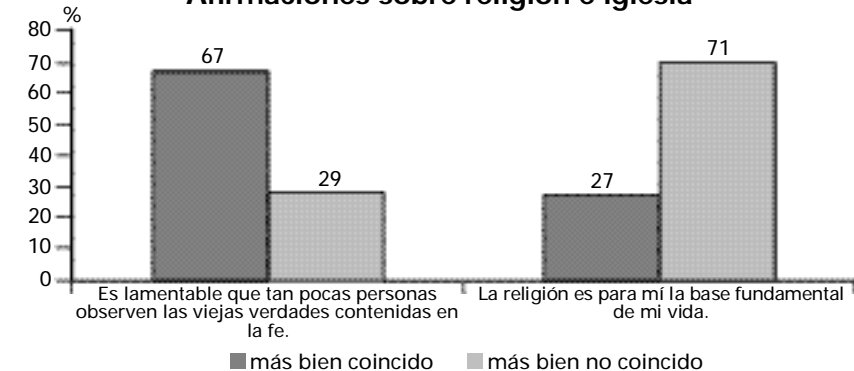
Vale arriesgar la hipótesis general de que la fe y la religiosidad, sobre todo en Alemania Occidental, tienen más bien algo de costumbre y convención. Se evita un rechazo frontal, pero se pierde el acceso directo a los contenidos dogmáticos de la Iglesia.

En esa misma línea se insertan otros dos resultados:

- El 67 % de los encuestados estuvo de acuerdo en señalar que es lamentable que ya no se tengan en cuenta los viejos contenidos de fe.
- Pero sólo para un 27 %, la religión es la base fundamental de su vida.

Se acepta la religión y el cristianismo como dimensiones sociales, pero se las considera menos como referencia personal.

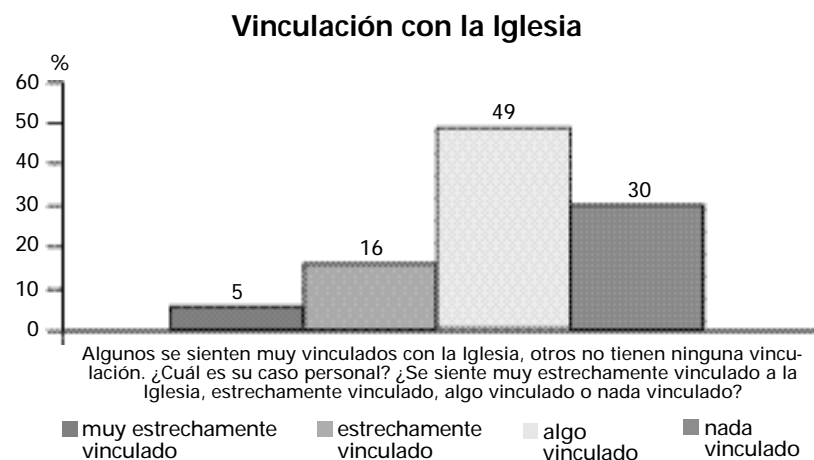
### Afirmaciones sobre religión e Iglesia



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

### III. Función e importancia de las Iglesias

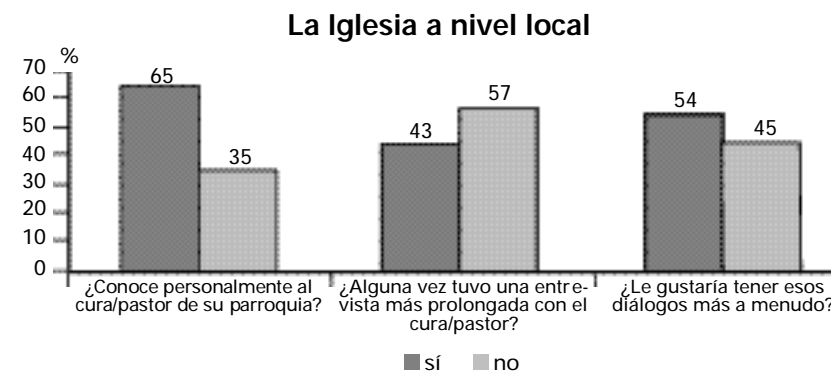
En sociología de la religión, uno de los temas centrales ha sido siempre la vinculación con la Iglesia. El estudio de la Fundación Konrad Adenauer no pudo confirmar los diagnósticos dramáticos de otros trabajos. Si bien es cierto que apenas el 21 % dice estar “muy estrechamente vinculado” o “estrechamente vinculado” con la Iglesia, tampoco es demasiado alto el porcentaje de quienes afirman “no sentirse nada vinculados con la Iglesia” (30 %). No obstante, es claramente más alto que el de quienes indican rechazar toda fe (18 %, según se indica más arriba). La mayoría (49 %) prefiere mantener abiertas todas las opciones respondiendo “algo vinculado”. No obstante, los resultados en Alemania Oriental indican otra realidad. Apenas el 11 % respondió “muy estrechamente” o “estrechamente vinculado”, en tanto que un 48 % dice no estar “nada vinculado”.



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Sin embargo, es necesario hacer una salvedad: uno de los resultados más llamativos del estudio es la importancia que tiene la iglesia local, la parroquia. Además de una serie de afirmaciones comparables, el 65 % de los encuestados indicó conocer personalmente al cura/pastor de su parro-

quia. El 43 % de ellos indicó haber mantenido una entrevista más prolongada con él e incluso un 54 % expresó que deseaba charlar más a menudo con el cura o pastor. En general, los contenidos de las charlas eran temas personales (69 %) o religiosos (56 %), y en mucho menor medida temas políticos (33 %).

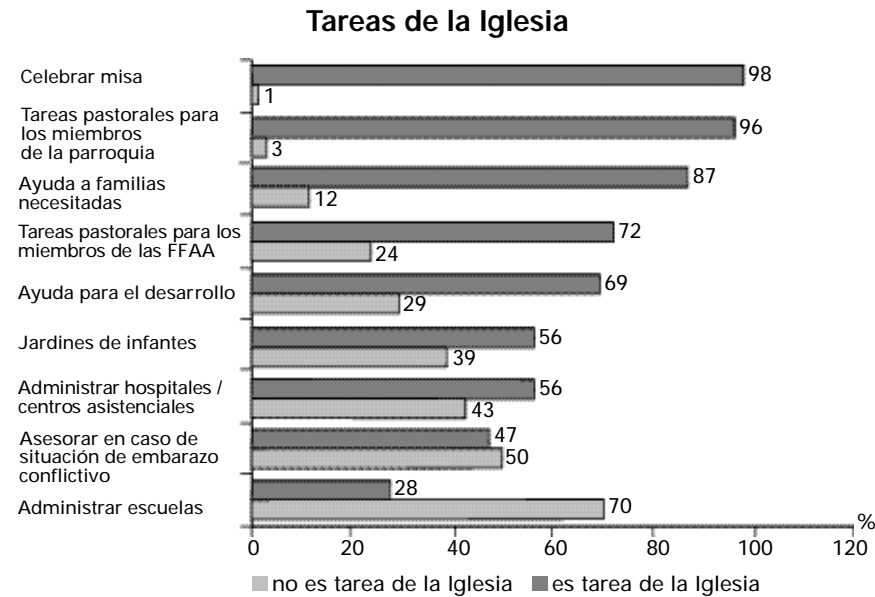


Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

En el nivel inmediatamente superior de la jerarquía eclesiástica, esta relación prácticamente se diluye. Apenas el 33 % conoce el nombre del obispo o del arzobispo, en tanto que el 66 % no sabe cómo se llaman los dignatarios eclesiásticos.

El rubro “iglesia local” marca también el hilo conductor que encontramos nuevamente en otras áreas temáticas.

Aprobación de la “iglesia local” significa también aprobación de las tareas originales de la Iglesia como celebrar misa, desarrollar la actividad pastoral, brindar ayuda a familias necesitadas, etc. Con abrumadora mayoría, los encuestados reafirmaron estas tareas de la Iglesia y, al mismo tiempo, rechazaron su participación en la diagramación de programas de radio y televisión, algo que apenas aprueba el 23 % de los encuestados. Se trata de un alegato en favor de las funciones centrales de las Iglesias entre las que, para sorpresa de muchos, figura también la acción pastoral entre las Fuerzas Armadas (72 %) y el funcionamiento de jardines de infantes (59 %), aunque esto último en menor medida.



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Los valores de aprobación alcanzados para las escuelas religiosas hablan otro lenguaje. Apenas concitaron el 28 % de aprobación frente a un 70 % de rechazo como función de la Iglesia, contradiciendo un prejuicio generalizado en cuanto a que la Iglesia debe gran parte de su reputación a sus colegios.

Una investigación más detallada confirma la impresión recogida. Apenas el 21 % de los encuestados considera que las escuelas religiosas son mejores que las estatales, en tanto que un 11 % considera que son peores y la mayoría (40 %) les otorga igual reconocimiento. ¿Por qué, entonces, deberían ser una tarea especial de la Iglesia? En cuanto a si enviarían a sus hijos a una escuela religiosa, la opinión de la población está dividida: un 48 % respondió en forma afirmativa, un 47 % lo hizo negativamente.

Es interesante ver qué fortalezas y qué debilidades se asignan a las escuelas religiosas y públicas, respectivamente. De todos modos, no es un mejor rendimiento el que lleva a la gente a preferir las escuelas religiosas. Un 52 % opina que las escuelas religiosas “más bien no son más eficientes” o “no son más eficientes”. En cambio, el 60 % dice estar convencido de que en las escuelas religiosas se desarrolla una mejor conducta social y

un 50 % opina que los chicos en las escuelas religiosas reciben una mejor preparación para la vida, gracias a una educación en los valores cristianos.



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

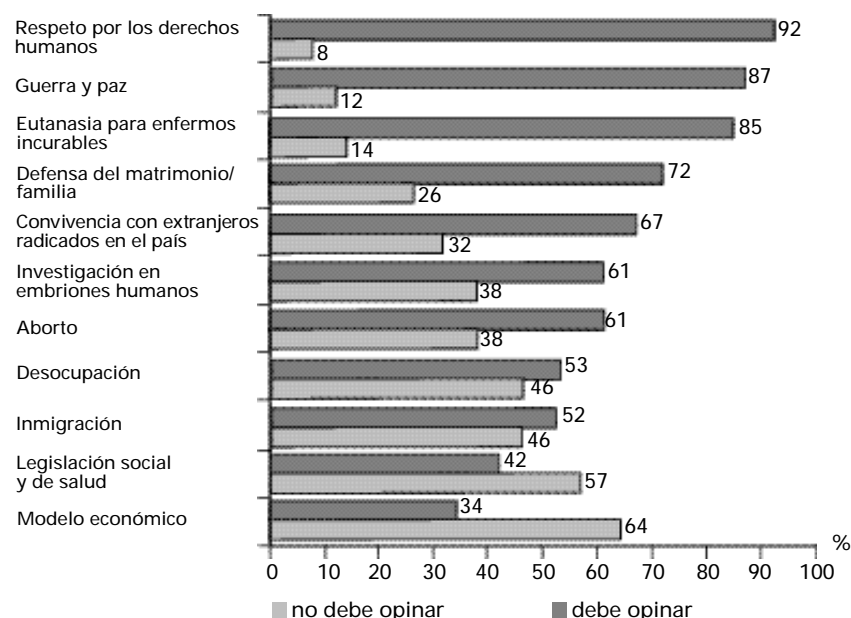
Al margen de estas consideraciones más detalladas, la Iglesia sigue gozando de una sólida confianza entre la población, por lo que puede brindar ayuda en temas que hacen al sentido de la vida y a cuestiones de orden moral. No se trata sólo de una generalidad, como muestran las respuestas a la pregunta: ¿Pueden las Iglesias ayudar en los problemas en el matrimonio o la pareja o en la educación de los chicos? Un 59 % respondió que “sí”, en tanto que sólo el 38 % lo hizo con “no”.

De las cifras señaladas surge una Iglesia totalmente diferente que la tan criticada “agencia social”. Es, más bien, la Iglesia dialoguista, caritativa y asistencial la que ocupa un importante lugar en la sociedad.

Estas conclusiones se ven confirmadas cuando analizamos la Iglesia como actor social en el escenario público. En general, merece amplia aprobación cuando las Iglesias se mueven en sus ámbitos originarios a la hora de hacer declaraciones públicas: respeto por los derechos humanos (92 %), la cuestión de la guerra y la paz (87 %, independientemente de la actual discusión en torno a la guerra de Irak –el relevamiento se hizo en diciembre de 2002–), eutanasia en caso de enfermos incurables (85 %), son los temas centrales sobre los cuales la población espera que las Iglesias se pronuncien. El segundo nivel está formado por temas tales como defensa del

matrimonio y la familia (72 %), trato de los extranjeros (67 %) y bioética (61 %). Menos aprobación merecen opiniones sobre cuestiones referidas a la legislación social (42 %) y el modelo económico (34 %). En estos casos se considera que son otros los actores sociales que poseen los conocimientos necesarios.

### Opiniones de la Iglesia



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

La encuesta también preguntó si los pronunciamientos de las Iglesias eran considerados para la formación de la propia opinión. La respuesta revela a todas luces cuál es el status que tiene la opinión de la Iglesia. El 81 % de los encuestados manifestó que *aún no había considerado* la opinión de la Iglesia para formar su propio juicio de valor. Es evidente que existe una diferencia entre el acceso personal y la asignación general dentro de la sociedad. Lo que en teoría se considera valioso, no necesariamente tiene que estar relacionado con la vida personal.

Lo dicho se ve confirmado cuando se pregunta a la gente si puede recordar una opinión vertida por la Iglesia: el 60 % indica que no puede recordar

un pronunciamiento en los últimos tiempos. Los encuestados que sí recuerdan pronunciamientos recientes mencionan fundamentalmente las declaraciones respecto del aborto (76 %) y la investigación en embriones humanos (69 %). En cambio, han caído más bien en el olvido las declaraciones de la Iglesia respecto del modelo económico (25 % puede recordarlo), desempleo (27 %) y legislación social (20 %).

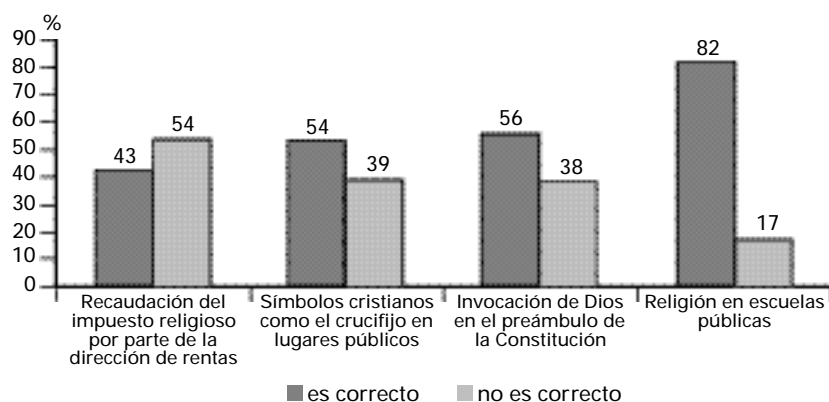
Esto refleja la verdadera situación del debate de los últimos meses, dominada por la bioética (¡aunque no por el aborto!), pero también se corresponde con la escasa predisposición a asumir la opinión de la Iglesia que señaláramos más arriba.

En el relevamiento también se preguntó por la actitud de la población respecto de las formas más conocidas de la relación típicamente alemana entre Estado e Iglesia. Las particularidades del derecho público eclesiástico han sido desde siempre objeto de especulaciones en cuanto a su aceptación en la sociedad. El estereotipo más habitual habla de un rechazo de esta cooperación, tal como se manifiesta, por ejemplo, en las clases de religión en las escuelas públicas.

Los datos relevados no confirman esta imagen. La referencia a Dios en el preámbulo de la Constitución concita una adhesión relativamente alta (56 %), aun cuando esto es consecuencia de la elevada aceptación en Alemania Occidental (60 %). En Alemania Oriental es de apenas el 39 %. Lo que llama particularmente la atención es la opinión positiva que merece el dictado de la materia Religión en los colegios (el 82 % respondió que considera en general "correcto" que en las escuelas públicas se impartan clases de religión). En los estados alemanes orientales la diferencia es muy poca. El 65 % considera incluso que es "correcto" que las Iglesias puedan definir el contenido de las clases. La disputa en torno a la presencia del crucifijo en las aulas suscitada unos años atrás parece haber tenido poca repercusión entre la población: un 54 % dice que es "correcto" que los símbolos cristianos aparezcan públicamente (aunque también en este caso hay una clara mayoría occidental: apenas el 39 % lo celebra en los estados alemanes orientales).

Las pocas respuestas positivas que ha merecido la recaudación pública del impuesto religioso (43 % a favor, 54 % en contra) bien podría estar relacionado con la escasa popularidad de la que gozan los impuestos y contribuciones en general.

### Iglesia y Estado



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

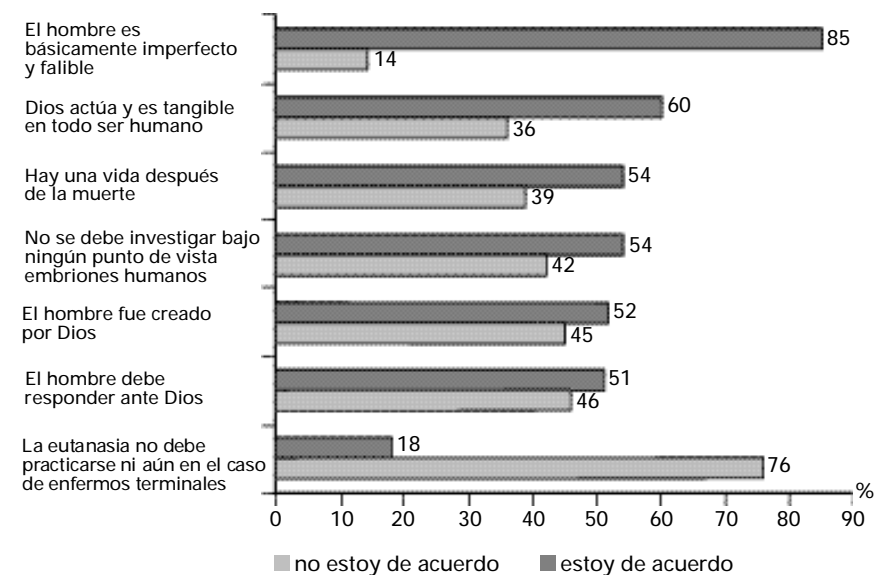
## IV. Valores cristianos en la política

El que la política pueda seguir apoyándose en un fundamento de valores cristianos depende en gran medida del respaldo que tenga la visión cristiana del hombre entre la población. La encuesta se preocupó en combinar aspectos formulados explícitamente en el lenguaje de la Iglesia Cristiana y que hacen a la visión cristiana del hombre (por ejemplo, “el hombre fue creado por Dios”) con enunciados de tipo más bien general que también pueden contar con apoyo humanista (por ejemplo, “el hombre es falible”).

Si bien este último ejemplo merece particular aprobación (85 %), los enunciados netamente cristianos también cuentan en general con una aprobación mayoritaria. No puede asumirse como natural que un 60 % coincida en señalar que “Dios actúa y es tangible en todo ser humano”. Pero tampoco se puede pasar por alto que existen fuertes desvíos del promedio. Los valores en los estados germanos orientales y entre los jóvenes son claramente más bajos en los aspectos que aluden en forma explícita a la imagen cristiana del hombre. La alta adhesión obtenida se basa en las respuestas dadas por la población occidental de edad media y avanzada.

El hilo conductor del relevamiento es la impresión de una falta de dramatismo en los resultados de la encuesta. El resultado es siempre un poco mejor que lo que se temía y siempre un poco peor de lo que se tenía la es-

### Imagen cristiana del hombre



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

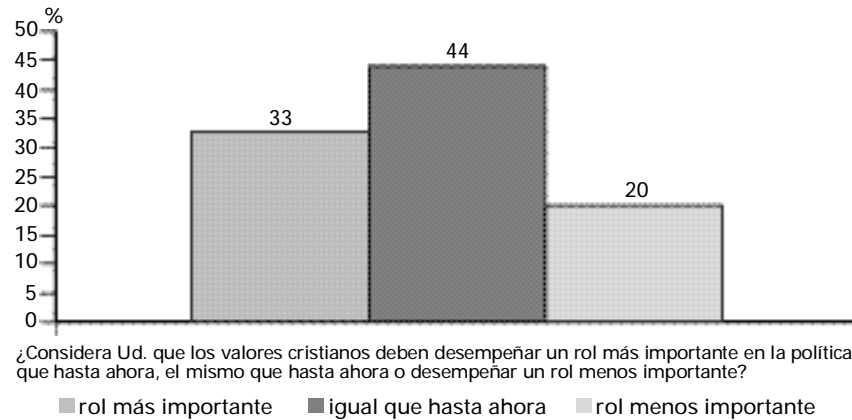
peranza que pudiera ser. La impresión dominante del análisis general es la aprobación del *status quo*.

También queda demostrado cuando se pregunta si los valores cristianos deben jugar un rol más importante, igual o menor en la política. Apenas el 20 % está convencido de que el rol debe ser menor. En cambio, el 44 % quiere que la influencia de los valores cristianos permanezca igual, e incluso el 33 % (los sectores más bien cultos de mayores ingresos y de edad mediana) respondió que esta influencia debe aumentar. A pesar de ligeras diferencias, esta distribución se mantiene entre todos los grupos de encuestados.

La población no sólo tiene ciertas ideas teóricas acerca de los valores que debe respetar la política, sino que también evalúa la política concreta de acuerdo con estos criterios.

El 92 % de aceptación que merece la ayuda al desarrollo y el escaso consenso de relaciones económicas con estados que violen masivamente los derechos humanos, revela que la población no está dispuesta a someter convicciones morales a intereses económicos.

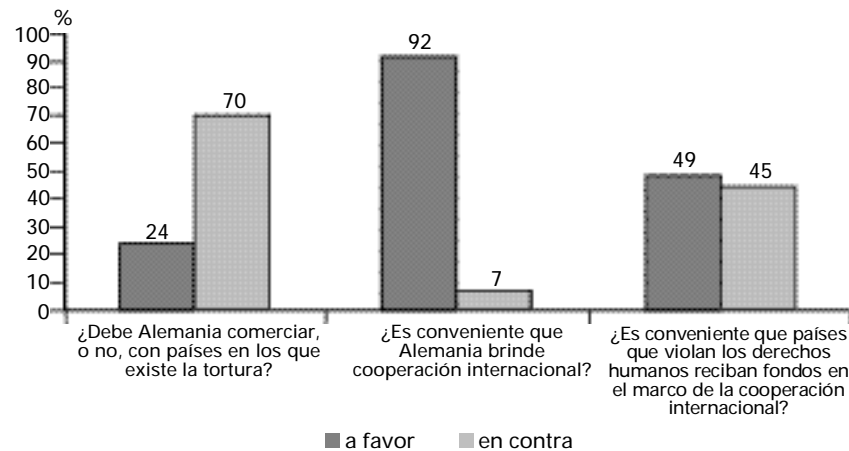
**Valores cristianos en la política**



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Cuando ambas actitudes se superponen, es decir, cuando se pregunta por la cooperación internacional con estados que violan los derechos humanos, queda de manifiesto el dilema con una distribución 50 - 50.

**Relación de Estados con tortura/cooperación internacional**

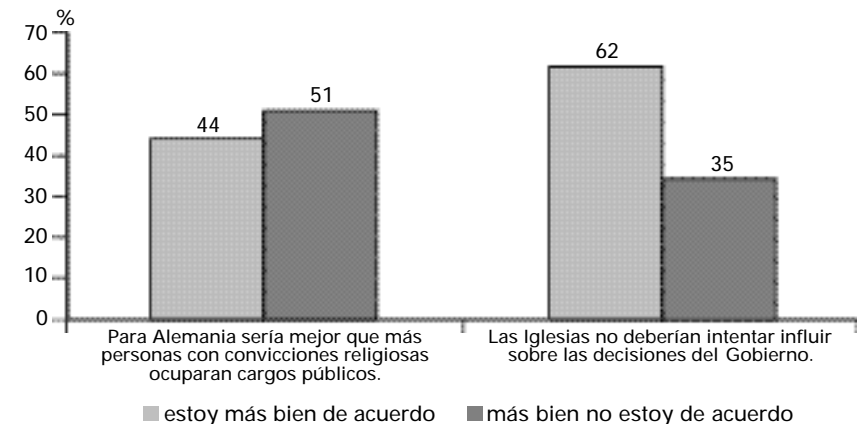


Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Las respuestas se tornan más críticas cuando existe una relación directa entre Iglesia y política. El 62 % coincide en que “las Iglesias no deberían intentar influir sobre decisiones del Gobierno”, lo que cuenta con el apoyo de los encuestados menores de 24 años en particular (72 %). Y con un 44 % tampoco es muy alto el apoyo que concita la idea de contratar “más personas con convicción religiosa en cargos públicos. En particular los alemanes del este y los más jóvenes (55 % y 71 % de rechazo, respectivamente) se muestran más reservados ante esta posibilidad.

Aparentemente, en estos grupos está más difundida la opinión de mantener lo religioso separado de lo político. En este punto es también donde parece manifestarse más fuertemente el rechazo contra la Iglesia como institución.

**Afirmación sobre religión e Iglesia**



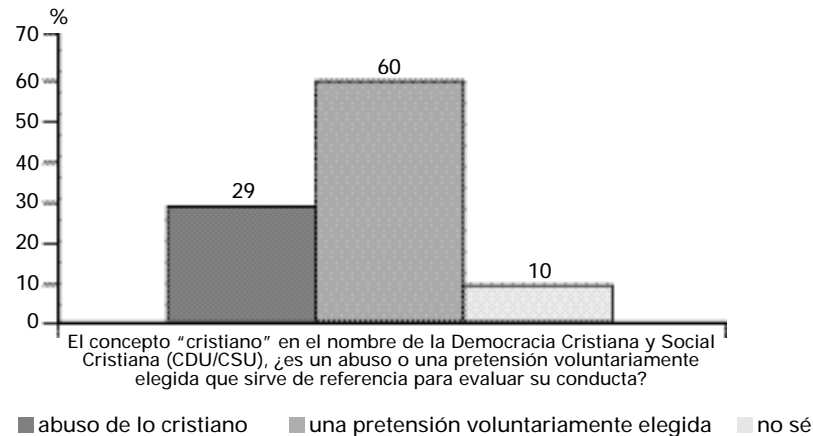
Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

**V. La democracia cristiana y la “C” de cristiano**

Es natural que la Democracia Cristiana sea la principal interesada en saber qué juicio le merece a la población la “C” que representa la pretensión cristiana en su nombre. Esta pretensión se cuestiona en el debate público en dos niveles: en primer lugar, por parte de algunos de los propios representantes de las Iglesias, que entienden que se trata de un rasgo arrogante y que contabilizan cada uno de los desvíos, inevitables en el

negocio político, de esta línea recta de convicciones cristianas como prueba de semejante arrogancia; y en segundo lugar, desde los sectores seculares que consideran toda unión de la esfera religiosa y eclesial con la política como equivocada y descontextualizada.

### La "C" de cristiano en la sigla CDU/CSU



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

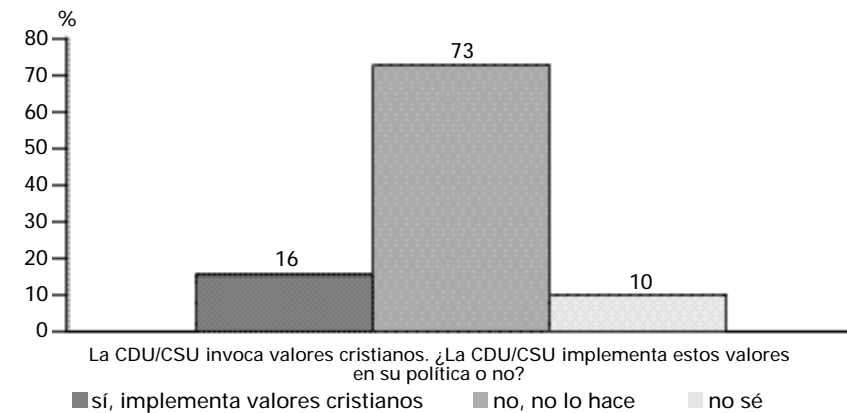
Se preguntó si la "C" era una pretensión elegida por propia voluntad y si, por ende, todo desarrollo del partido debía tomarla como parámetro, o si era un abuso de lo cristiano. El 60 % lo consideró una pretensión; algo notorio, dado el manejo que se está haciendo del debate en la opinión transmitida por los medios de comunicación.

Esta opinión refleja un consenso en Alemania Occidental y Oriental, así como en todos los grupos etarios. Un claro rechazo de la pretensión cristiana se manifiesta fundamentalmente entre los simpatizantes de otros partidos políticos (un 40 % de los socialdemócratas considera que la "C" es un abuso; esa misma opinión comparte el 48 % de los Verdes). También una mayoría musulmana (55 %) considera abusiva la "C"; y las apersonas que concurren a la iglesia más de una vez por semana. Ello refleja el movimiento de tenaza mencionado más arriba que está sufriendo el partido en ese sentido. El mayor apoyo de la pretensión de cristiandad se verifica, obviamente, entre los seguidores de la CDU/CSU (73 %),

pero también entre personas que van una vez por semana a la iglesia (y que en este punto se distinguen claramente del grupo de personas que concurren con gran frecuencia a la iglesia).

La verdadera imagen surge recién cuando se pregunta por la implementación y realización de la pretensión voluntariamente asumida de una política democrática realizada en los valores cristianos. El 73 % de los encuestados dijo que esta pretensión *no* era puesta en práctica y tan sólo el 16 % considera que la "C" se refleja en la política de la democracia cristiana. Es decir, que en opinión de la mayoría de la población existe una brecha entre la pretensión y la realidad.

### Implementación de valores cristianos por parte de CDU/CSU

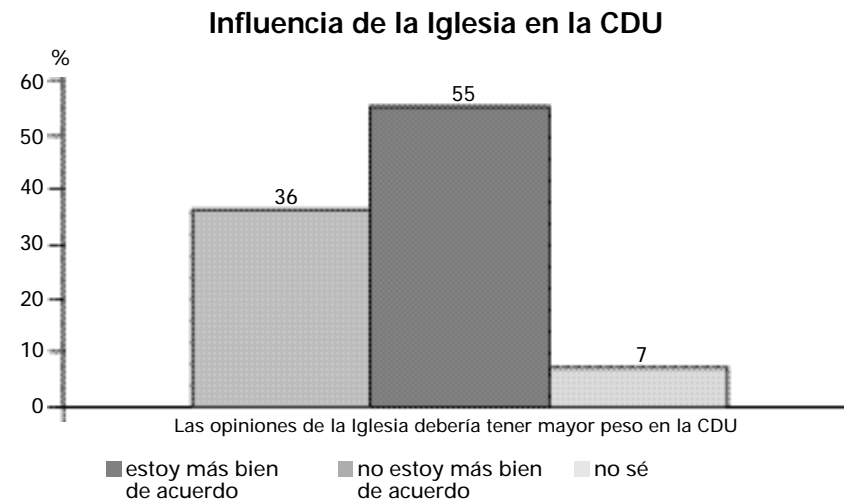


Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

El adversario político es el que trata a los partidos de la democracia cristiana más crudamente. El 86 % de los simpatizantes del SPD y el 89 % de los Verdes considera que la pretensión no se cumple. Los simpatizantes de CDU/CSU se muestran menos contundentes; pero aun así, un 59 % considera que la CDU/CSU no concreta los valores cristianos (30 % respondió que los concreta).

Estos valores deben evaluarse en otro contexto más analítico. De todos modos, llama la atención que la aprobación básica de los valores cristianos en la política no se traduce automáticamente en un beneficio para la Democracia Cristiana. En este punto es necesario preguntarse qué es, a juicio de la población, una política cristiana. ¿Acaso entienden que existen otros partidos que la

representan mejor? ¿Existe una convergencia entre la interpretación específica de justicia como justicia distributiva social y la interpretación actual de aquello que se define como “cristiano”?



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

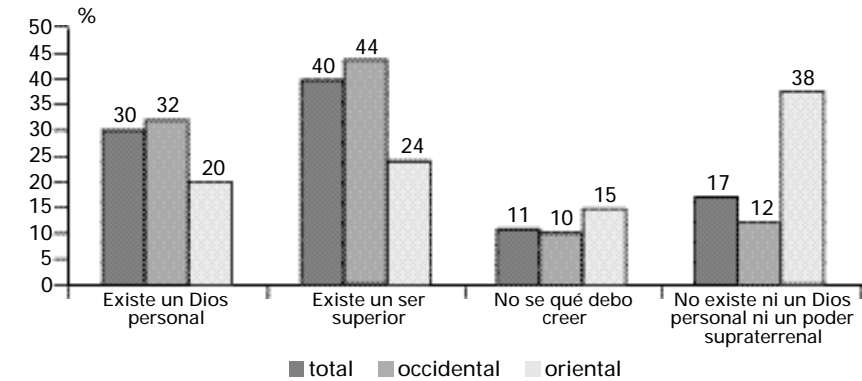
## VI. Grupos especiales

### A. Estados alemanes occidentales - estados alemanes orientales

Ya hicimos varias referencias a la diferencia que subsiste entre Alemania Occidental y Alemania Oriental, se hace sentir particularmente en el campo de investigación Fe y Religiosidad. El 39 % de los encuestados en Alemania Oriental se considera “nada religioso” (Occidente: 13 %); el 59 % indica no rezar “nunca” (Occidente: 23 %); el 38 % no cree ni en un Dios personal ni en un ser superior (Occidente: 12 %); los valores de aprobación de los contenidos de fe cristianos se ubica en promedio un 35 % por debajo de las cifras en la parte occidental del país.

La contraprueba confirma este panorama. No es correcto afirmar que la única diferencia reside en que en Alemania Oriental se evidencian anti-

### Fe en Dios/Ser superior



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

nomias más extremas y que falta el amplio espectro de los creyentes relativos. En efecto, apenas el 20 % (12 % menos que en la parte occidental) cree en un Dios personal, el 23 % (un 25 % menos respecto de la parte occidental) afirma ser “muy” o “bastante religioso”.

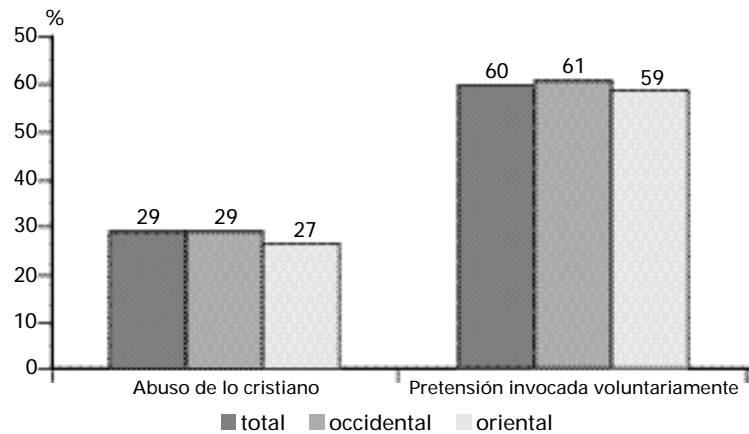
Otras diferencias entre la parte occidental y oriental del país se aprecian también en determinados aspectos que hacen a la relación con las Iglesias. En general, la vinculación con las Iglesias en los estados federados orientales es menor: el 48 % respecto del 26 % en Occidente dice no “estar nada” vinculado con las Iglesias. Entre las tareas preferentemente eclesíásticas, los alemanes orientales están mucho menos de acuerdo con que las Iglesias operen jardines de infantes (15 % menos que en la parte occidental), que asesoren en casos de embarazos conflictivos (14 puntos porcentuales menos), o que realicen acción pastoral entre las fuerzas armadas (7 % menos). Por otra parte, los habitantes de los estados orientales desean que la Iglesia se pronuncie más seguidamente respecto de cuestiones sociales (10 puntos porcentuales más) y sobre la integración de extranjeros (8 puntos porcentuales más).

Otra diferencia considerable es la clásica relación alemana entre la Iglesia y el Estado. Un 21 % menos en Alemania Oriental que en Alemania Occidental considera correcto que haya una referencia a Dios en el preámbulo de la Constitución; apenas el 37 % se expresó a favor de símbolos cristianos en lugares públicos, lo que representa también 21 puntos porcentuales menos que en la parte occidental del país. Los valores de aprobación de las

clases de religión en las escuelas públicas se ubican en un 14 % por debajo de la parte occidental.

Cada vez que se alude a un elemento específicamente cristiano, religioso, los valores de aprobación en la parte oriental del país declinan. Es el caso, por ejemplo, de la visión cristiana del hombre, donde apenas el 30 % dice creer que el hombre fue creado por Dios (Alemania Occidental, 57 %).

### La "C" de cristiano en el nombre de la Democracia Cristiana



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

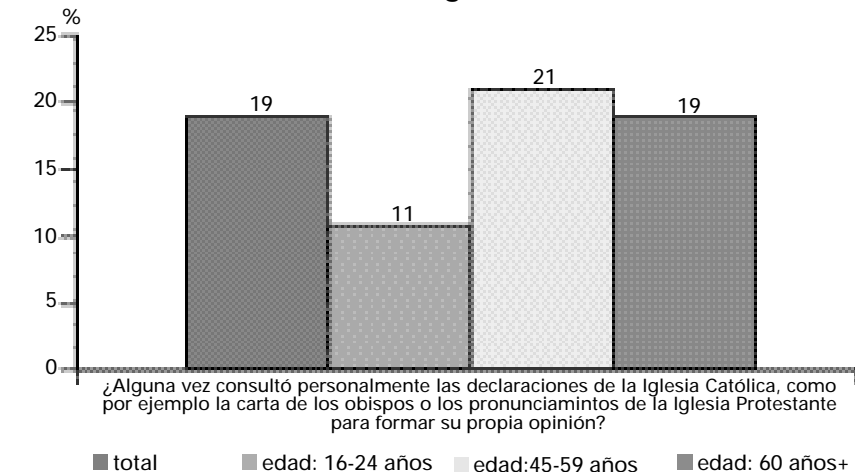
En cambio, no se constatan diferencias sustanciales en relación con el ítem "valores en la política" o evaluación de la "C" en las siglas CDU/CSU. La única excepción importante se observa en relación con la influencia de las Iglesias en la Democracia Cristiana. Sorprendentemente un 43 % de los alemanes orientales coincide en señalar que deberían aumentar su influencia, en tanto que entre los alemanes occidentales, apenas el 34 % comparte tal opinión.

No existe una discrepancia general entre los alemanes occidentales y orientales en lo que se refiere a su escala de valores. La diferencia radica, más bien, en que deducen esos valores de diferentes fuentes. Los alemanes occidentales se sirven de las tradiciones cristianas, en tanto que los alemanes del este lo hacen más a partir de una convicción humanista.

## B. Juventud

Sorprende que los jóvenes entre 16 y 24 años responden en buena medida en forma coincidente con los alemanes orientales, aun cuando sus puntos de vista son más moderados. Allí donde se alude en forma directa lo cristiano y lo eclesástico, declinan los valores de aprobación. En parte, esta declinación adquiere niveles drásticos.

### Formación de opinión con ayuda de pronunciamiento de la Iglesia



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

Apenas el 30 % (total: 43 %) se define como muy o "bastante" religioso; el 42 % indica no rezar nunca (total: 21 %). Sólo el 61 % conoce el texto del Padre Nuestro (total: 77 %). Los jóvenes indican en un 10 % más que el promedio no creer en un Dios personal ni en un ser superior. Incluso en el caso de los dogmas cristianos clásicos, los valores positivos de los jóvenes son sustancialmente más bajos: la Resurrección (12 puntos porcentuales menos), la Santísima Trinidad (14 puntos porcentuales menos) y la naturaleza de Jesús Cristo como hombre y Dios al mismo tiempo (24 puntos porcentuales menos) son dogmas de fe que los más jóvenes ya no comparten y que sólo entre el grupo etario de los cuarenta vuelven a acercarse a los valores medios. La

fe cristiana específica es sostenida fundamentalmente por la generación de mediana edad y de los mayores (en la parte occidental del país).

Entre los jóvenes también se manifiestan reservas frente a la Iglesia. Un 50 % no se siente vinculado a la Iglesia (total: 30 %). Sólo el 11 % de los encuestados más jóvenes (total: 19 %) registran los pronunciamientos de las Iglesias, pero mayormente tienen escasos valores de aprobación cuando se pregunta por los temas sobre los que debe pronunciarse la Iglesia. La mayor diferencia generacional se manifiesta con respecto a la relación entre el Estado y la Iglesia: son sustancialmente menos los jóvenes que abogan por mantener las clases de religión en los colegios (65 %, en tanto que el total es de 82 %). La aprobación de la referencia a Dios en el preámbulo de la Constitución es 10 puntos porcentuales inferior al promedio; en cuanto a la presencia de símbolos cristianos en salones públicos, la aprobación es un 9 % menor.

Los jóvenes tampoco comparten la visión cristiana del hombre en igual medida que la generación de mediana y tercera edad. Apenas el 36 % (frente al 52 % en promedio) cree que el hombre fue creado por Dios, también un 36 % (frente a 51 %) cree que el hombre debe responder por su vida ante Dios. Una excepción significativa surge en el caso del supuesto de una vida después de la muerte. Aquí los valores de aprobación de los más jóvenes se ubican 11 puntos porcentuales por encima del promedio. Sería interesante realizar una investigación más exhaustiva e indagar, por ejemplo, si esto se remite a influencias esotéricas.

Cuando se trata de los valores que debe respetar la política, las respuestas de los jóvenes se mantienen dentro de valores promedio, aunque se aprecia un ligero sesgo idealista. Sorprende que la "C" en la democracia cristiana merece una aceptación cercana al promedio. Cuando se pregunta por su implementación concreta, la aprobación incluso resulta un 5 % más positiva que el promedio.

### C. Preferencia partidaria

¿Qué efecto tienen las preferencias políticas sobre las actitudes respecto de la fe, la Iglesia y los valores? ¿Existe un perfil demócrata cristiano, socialdemócrata o verde? El estudio brinda múltiple material al respecto.

En esta sucinta presentación, sólo consideraremos a los simpatizantes del SPD, de la CDU/CSU y de los Verdes, ya que los simpatizantes del FDP y del PDS mantienen en todos los casos una relación distante con los temas tratados en el estudio.

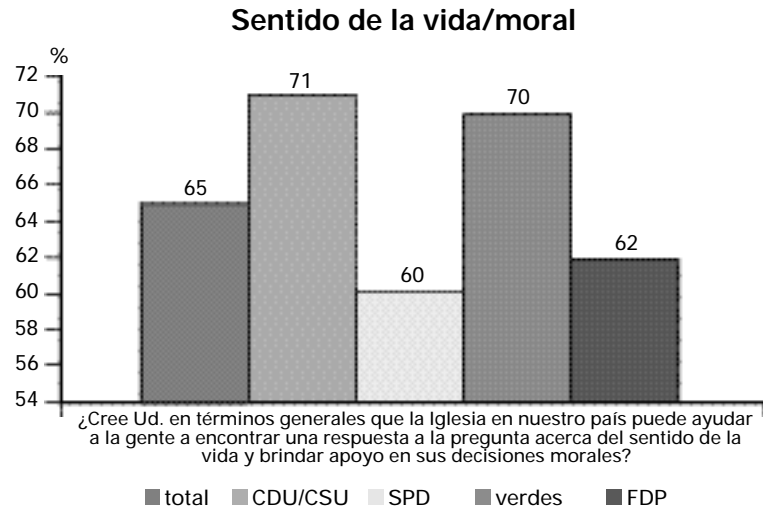
En el tema Fe y Religiosidad, se reconoce una alineación general de los simpatizantes de los diferentes partidos. Los simpatizantes de la CDU alcanzan, en todos los casos, valores superiores al promedio; en tanto que socialdemócratas y Verdes exhiben valores inferiores al promedio. El 38 % de los simpatizantes del SPD se considera "muy" o "relativamente religioso" (5 puntos porcentuales por debajo del promedio). Los simpatizantes de la CDU/CSU, en cambio, dicen serlo en un 51 % (7 puntos porcentuales por sobre el promedio), los Verdes lo son en un 40 % (3 puntos porcentuales menos que el promedio). Sólo el 23 % de los simpatizantes del SPD encuestados cree en un Dios personal (7 puntos porcentuales menos que el promedio), los Verdes alcanzan valores cercanos al promedio, en tanto que también sólo el 35 % de los simpatizantes de la CDU/CSU comparte esa noción de Dios (5 puntos porcentuales más que el promedio). Junto con el 44 % de los simpatizantes de la Democracia Cristiana que creen en un ser superior o poder supraterráneo (entre los simpatizantes del SPD se registran niveles similares), un nada despreciable 79 % cree en alguna forma de trascendencia.

Si analizamos los dogmas de la fe cristiana, las cifras de los simpatizantes de la Democracia Cristiana se ubican en todos los casos entre 7 y 12 puntos porcentuales *sobre* el promedio, en tanto que para los Verdes y el SPD los valores se ubican entre 5 y 13 puntos porcentuales *por debajo* del conjunto de los encuestados. Teniendo en cuenta una relación 50 - 50 de simpatizantes del SPD y de los Verdes, estamos en presencia de una clara mayoría que ya no comparte dogmas centrales del cristianismo.

El panorama es menos claro en lo que se refiere a la actitud respecto de las Iglesias, al menos entre los Verdes. En algunos casos, los simpatizantes de este partido político manifiestan una aprobación superior al promedio por las actividades que desarrollan las instituciones eclesásticas.

Un 29 % de los simpatizantes de la CDU dice sentirse "muy estrechamente" o "estrechamente" vinculado a la Iglesia, en tanto que entre los simpatizantes del SPD, quienes así piensan apenas suman el 19 %. Los Verdes se ubican en el valor promedio, que es de 21 %.

El cuadro es mucho más complejo cuando se pasa a preguntar por las tareas de las Iglesias. En general, los simpatizantes de la CDU exhiben valores positivos ligeramente superiores. Por su parte, los Verdes no tienen un discurso único: tienen una actitud positiva frente a la ayuda para familias necesitadas, el asesoramiento sobre el aborto y la cooperación internacional, pero reaccionan con rechazo ante la idea de que las Iglesias estén al



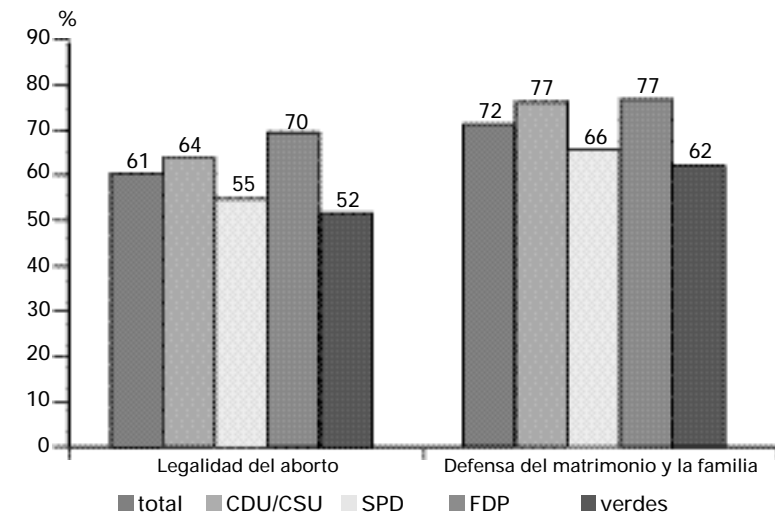
Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

frente de jardines de infantes (sólo el 49 % aprueba este punto frente a un 64 % de aprobación entre los simpatizantes de la CDU) y de colegios.

Entre los Verdes es importante la aprobación que merecen los pronunciamientos de las Iglesias sin distinción de temas. Los simpatizantes de la CDU hacen una mayor diferenciación. Manifiestan una menor aprobación cuando se trata de pronunciamientos relacionados con temas económicos y sociales. En cambio, su aprobación es mayor al promedio cuando se trata de pronunciamientos sobre el matrimonio y la familia. Los simpatizantes del SPD presentan respuestas positivas en un porcentaje ligeramente inferior al promedio.

En lo atinente a la relación entre Estado e Iglesia, los simpatizantes del SPD tienden más a rechazar el dictado de clases de religión en los colegios (6 % menos que el promedio), los símbolos cristianos en espacios públicos (12 % menos) y la referencia a Dios en el preámbulo de la Constitución (3 % menos que el promedio). Los simpatizantes de la CDU/CSU, en cambio, manifiestan una aprobación superior al promedio general: un 68 % de los encuestados que simpatizan con la democracia cristiana, es decir un 14 % más que el promedio, aprueba que se coloquen símbolos cristianos en espacios públicos. Un 87 % de los votantes demócrata cristianos están en favor de las clases de religión en la escuela pública, lo que significa 5 puntos porcentuales

**Pronunciamiento de la Iglesia sobre**



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

más que el promedio de todos los encuestados. Nuevamente, los socialdemócratas muestran un grado de aprobación menor (76 %).

La misma tendencia se observa en relación con las respuestas dadas en temas referidos a la imagen cristiana del hombre. Los simpatizantes de la CDU muestran una aprobación superior al promedio en cuanto a sus elementos esenciales: el 62 % opina que el hombre fue creado por Dios (promedio general: 52 %), el 61 % coincide en cuanto a que el hombre debe responder por sus actos ante Dios (promedio general: 51 %). Incluso en el tema de la eutanasia, la afirmación menos aceptada de todas, existe una aprobación superior al promedio entre los demócrata cristianos, aunque tampoco es significativa (20 %). Los simpatizantes del SPD nuevamente evidencian valores ligeramente inferiores al promedio, en tanto que los Verdes hacen una mayor diferenciación. Por ejemplo, coinciden en mayor medida con la idea de que Dios vive o actúa en el hombre (Verdes, 66 %; CDU, 68 %; SPD, 59 %), pero rechazan mayoritariamente la idea de la eutanasia, que apenas concita un 11 % de adhesión.

Un 82 % de los seguidores de la CDU opina que los valores cristianos deberían jugar un papel más importante (36 %) en la política o al menos mantener su actual papel (46 %). Apenas un 58 % de los seguidores del FDP

comparte esta opinión. Los Verdes llegan al mismo resultado que los demócrata cristianos, aunque las respuestas se integran de otra manera (34 % se expresa a favor de un rol más importante, un 48 % prefiere que tenga el mismo papel que hasta ahora). Como era de esperar, los Verdes asignan gran importancia a los valores en la política concreta. Un 7 % menos que el promedio de los encuestados (24 %) opina que es correcto comerciar con estados en los que se practica la tortura. Un 6 % más que el promedio, es decir, el 98 %, aboga por la cooperación internacional. En el tema de la ayuda para el desarrollo a estados que violan los derechos humanos, los Verdes se inclinan en mayor número por mantener la cooperación: un 54 % opina que este tipo de estados debe recibir ayuda para el desarrollo; entre los demócrata cristianos, sólo un 47 % comparte esta opinión, y entre los socialdemócratas lo hace el 50 %.

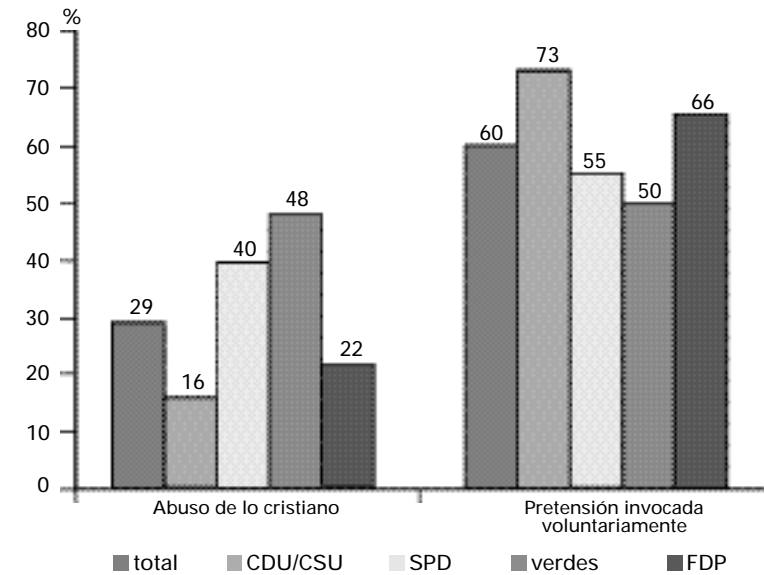
Obviamente, existe disparidad de criterios en cuanto al juicio que merece la "C" en el nombre partidario. Por lo tanto, se pueden anticipar ciertas tendencias. Es interesante conocer la aceptación que concita entre los propios demócrata cristianos y hasta dónde llega el rechazo de la "C" entre las restantes sectores.

Un 45 % de los votantes demócrata cristianos opina que las Iglesias deberían tener un mayor peso en la Democracia Cristiana, un 49 % rechaza esa idea. Los Verdes critican en un 72 % esta opinión, superando incluso a los simpatizantes del SPD, entre quienes el rechazo llega al 63 %. Entre los demócratas cristianos, un 73 % aprueba la "C" en el nombre (el 16 % lo desaprueba). Entre los Verdes existe un 48 % que sostiene que la "C" es un abuso, con lo cual el rechazo es incluso más fuerte que en el caso de los simpatizantes del SPD, de los cuales sólo el 40 % sostiene esa opinión.

En lo que se refiere al tema de la implementación concreta de una política cristiana por parte de la democracia cristiana, el 30 % de los simpatizantes de CDU/CSU opina que estos partidos implementan políticas cristianas, en tanto que el 59 % considera que existen falencias en ese sentido. Los sectores que simpatizan con otros partidos se muestran especialmente críticos: el 89 % de los Verdes considera que la política de la Democracia Cristiana no llega a concretar una política cristiana. En el caso de los simpatizantes del SPD, un 86 % se pronunció en ese mismo sentido.

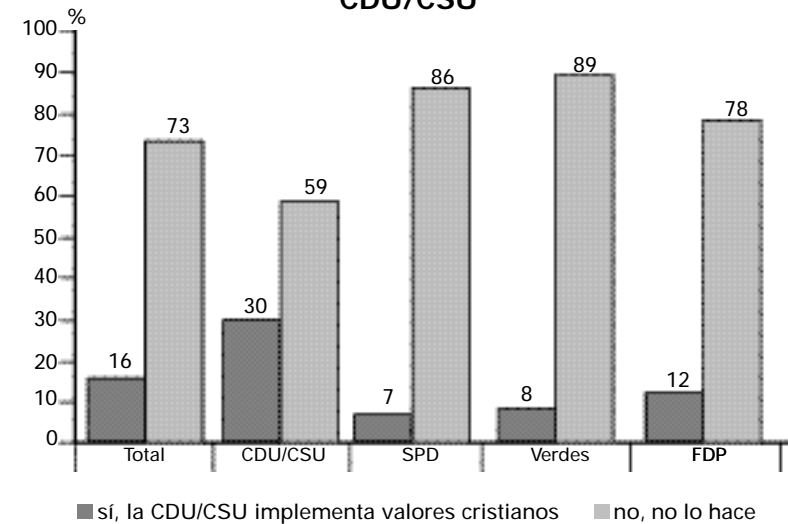
La descripción y el resumen de los datos recogidos a través de una encuesta sólo pueden ser una primera aproximación a su interpretación, aun cuando se ensaya algún comentario, como en este caso. El segundo paso es un análisis

**La "C" en el nombre de la Democracia Cristiana**



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

**Implementación de los valores cristianos a través de la CDU/CSU**



Fuente: datos propios, Fundación Konrad Adenauer 2002, N° de archivo 0201x0.

político más exhaustivo. Este análisis será objeto de una publicación más detallada que la Fundación Konrad Adenauer publicará en los próximos meses.

## RESUMEN

La consultora Institut für Markt- und Politikforschung dimap realizó en diciembre de 2000 una encuesta a 2000 ciudadanos alemanes, oriundos en idénticas proporciones de los estados orientales y occidentales. Se formularon 70 preguntas con respecto a fe y religiosidad, rol e importancia de las Iglesias, valores cristianos en la política, la "C" de cristiano en las siglas de CDU/CSU, y el Islam y los musulmanes, utilizando como criterios para la evaluación de los resultados, entre otros, edad, género, profesión, nivel de ingresos y preferencia partidaria. Los resultados obtenidos muestran que existe una amplia aceptación de las Iglesias en cuanto a su rol social y un amplio consenso en cuanto a una orientación general hacia los valores, relacionados menos con las fuentes cristianas que con las fuentes seculares.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - Nº 4 - Diciembre, 2003

# Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política\*

## Congregación para la Doctrina de la Fe

**L**a Congregación para la Doctrina de la Fe, oído el parecer del Pontificio Consejo para los Laicos, ha estimado oportuno publicar la presente *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. La Nota se dirige a los Obispos de la Iglesia Católica y, de especial modo, a los políticos católicos y a todos los fieles laicos llamados a la participación en la vida pública y política en las sociedades democráticas.

### I. Una enseñanza constante

1. El compromiso del cristiano en el mundo, en dos mil años de historia, se ha expresado en diferentes modos. Uno de ellos ha sido el de la participación en la acción política: los cristianos, afirmaba un escritor eclesiástico de los primeros siglos, “cumplen todos sus deberes de ciudadanos”.<sup>1</sup> La Iglesia venera entre sus Santos a numerosos hombres y mujeres que han servido a Dios a través de su generoso compromiso en las actividades políticas y de gobierno. Entre ellos, Santo Tomás Moro, proclamado Patrón de los Gobernantes y Políticos, que supo testimoniar hasta el martirio la “inalienable dignidad de la conciencia”.<sup>2</sup> Aunque sometido a diversas formas de presión psicológica, rechazó toda componenda, y sin abandonar “la constante fidelidad a la autoridad y a las instituciones” que lo distinguía, afirmó con su vida y su muerte que “el hombre no se puede separar de Dios, ni la política de la moral”.<sup>3</sup>

Las actuales sociedades democráticas, en las que loablemente<sup>4</sup> todos son hechos partícipes de la gestión de la cosa pública en un clima de verdadera

\* Extraída de [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

libertad, exigen nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos. En efecto, todos pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes y, a través de varios modos, a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común.<sup>5</sup> La vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todos, “si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades”.<sup>6</sup>

Mediante el cumplimiento de los deberes civiles comunes, “de acuerdo con su conciencia cristiana”,<sup>7</sup> en conformidad con los valores que son congruentes con ella, los fieles laicos desarrollan también sus tareas propias de animar cristianamente el orden temporal, respetando su naturaleza y legítima autonomía,<sup>8</sup> y cooperando con los demás ciudadanos según la competencia específica y bajo la propia responsabilidad.<sup>9</sup> Consecuencia de esta fundamental enseñanza del Concilio Vaticano II es que “los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política*; es decir, en la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*”,<sup>10</sup> que comprende la promoción y defensa de bienes tales como el orden público y la paz, la libertad y la igualdad, el respeto de la vida humana y el ambiente, la justicia, la solidaridad, etc.

La presente *Nota* no pretende reproponer la entera enseñanza de la Iglesia en esta materia, resumida por otra parte en sus líneas esenciales, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, sino solamente recordar algunos principios propios de la conciencia cristiana que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas.<sup>11</sup> Y ello porque, en estos últimos tiempos, a menudo por la urgencia de los acontecimientos, han aparecido orientaciones ambiguas y posiciones discutibles que hacen oportuna la clarificación de aspectos y dimensiones importantes de la cuestión.

## II. Algunos puntos críticos en el actual debate cultural y político

2. La sociedad civil se encuentra hoy dentro de un complejo proceso cultural que marca el fin de una época y la incertidumbre por la nueva que emerge al horizonte. Las grandes conquistas de las que somos especta-

res nos impulsan a comprobar el camino positivo que la humanidad ha realizado en el progreso y la adquisición de condiciones de vida más humanas. La mayor responsabilidad hacia países en vías de desarrollo es ciertamente una señal de gran relieve, que muestra la creciente sensibilidad por el bien común. Junto a ello, no es posible callar, por otra parte, sobre los graves peligros hacia los que algunas tendencias culturales tratan de orientar las legislaciones y, por consiguiente, los comportamientos de las futuras generaciones.

Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia.<sup>12</sup> Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescindan de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias,<sup>13</sup> como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos –incluidos los católicos– que renuncie a contribuir a la vida social y política de sus propios países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política. La historia del siglo XX es prueba suficiente de que la razón está de parte de aquellos ciudadanos que consideran falsa la tesis relativista según la cual no existe una norma moral arraigada en la naturaleza misma del ser humano, a cuyo juicio se tiene que someter toda concepción del hombre, del bien común y del Estado.

3. Esta concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas

y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado. La pluralidad de las orientaciones y soluciones, que deben ser en todo caso moralmente aceptables, surge precisamente de la concreción de los hechos particulares y de la diversidad de las circunstancias. No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas –y menos todavía, soluciones únicas– para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno. Sin embargo, la Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o la ley moral.<sup>14</sup> Si el cristiano debe “reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales”,<sup>15</sup> también está llamado a disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son “negociables”.

En el plano de la militancia política concreta, es importante hacer notar que el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos, explican el hecho de que generalmente pueda darse una pluralidad de partidos en los cuales puedan militar los católicos para ejercitar –particularmente por la representación parlamentaria– su derecho-deber de participar en la construcción de la vida civil de su país.<sup>16</sup> Esta obvia constatación no puede ser confundida, sin embargo, con un indistinto pluralismo en la elección de los principios morales y los valores sustanciales a los cuales se hace referencia. La legítima pluralidad de opciones temporales mantiene íntegra la matriz de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana. Sobre esta enseñanza los laicos católicos están obligados a confrontarse siempre para tener la certeza de que la propia participación en la vida política esté caracterizada por una coherente responsabilidad hacia las realidades temporales.

La Iglesia es consciente de que la vía de la democracia, aunque sin duda expresa mejor la participación directa de los ciudadanos en las opciones

políticas, sólo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la *persona*.<sup>17</sup> Se trata de un principio sobre el que los católicos no pueden admitir componendas, pues de lo contrario se menoscabaría el testimonio de la fe cristiana en el mundo y la unidad y coherencia interior de los mismos fieles. La estructura democrática sobre la cual un estado moderno pretende construirse sería sumamente frágil si no pusiera como fundamento propio la centralidad de la persona. El respeto de la persona es, por lo demás, lo que hace posible la participación democrática. Como enseña el Concilio Vaticano II, la tutela “de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública”.<sup>18</sup>

4. A partir de aquí se extiende la compleja red de problemáticas actuales, que no pueden compararse con las temáticas tratadas en siglos pasados. La conquista científica, en efecto, ha permitido alcanzar objetivos que sacuden la conciencia e imponen la necesidad de encontrar soluciones capaces de respetar, de manera coherente y sólida, los principios éticos. Se asiste, en cambio, a tentativas legislativas que, sin preocuparse de las consecuencias que se derivan para la existencia y el futuro de los pueblos en la formación de la cultura y los comportamientos sociales, se proponen destruir el principio de la intangibilidad de la vida humana. Los católicos, en esta grave circunstancia, tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad que todos tienen ante ella. Juan Pablo II, en línea con la enseñanza constante de la Iglesia, ha reiterado muchas veces que quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la “precisa obligación de oponerse” a toda ley que atente contra la vida humana. Para ellos, como para todo católico, vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos le está permitido apoyarlas con el propio voto.<sup>19</sup> Esto no impide, como enseña Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que esté por ser sometida a votación, que “un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública”.<sup>20</sup>

En tal contexto, hay que añadir que la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la Doctrina Social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad. Ni tampoco el católico puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del Evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada.

Cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas *exigencias éticas fundamentales e irrenunciables*, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona. Éste es el caso de las leyes civiles en materia de *aborto y eutanasia* (que no hay que confundir con la renuncia al *ensañamiento terapéutico*, que es moralmente legítima), que deben tutelar el derecho primario a la vida desde de su concepción hasta su término natural. Del mismo modo, hay que insistir en el deber de respetar y proteger los derechos del *embrión humano*. Análogamente, debe ser salvaguardada la tutela y la promoción de la *familia*, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuanto tales, reconocimiento legal. Así también, la libertad de los padres en la *educación* de sus hijos es un derecho inalienable, reconocido además en las declaraciones internacionales de los derechos humanos. Del mismo modo, se debe pensar en la *tutela social de los menores* y en la liberación de las víctimas de las *modernas formas de esclavitud* (piénsese, por ejemplo, en la droga y la explotación de la prostitución). No puede quedar fuera de este elenco el derecho a la *libertad religiosa* y el desarrollo de una *economía* que esté al servicio de la persona y del bien común, en el respeto de la justicia social, del principio de solidaridad humana y de subsidiariedad, según el cual deben ser reconocidos,

respetados y promovidos “los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones, así como su ejercicio”.<sup>21</sup> Finalmente, cómo no contemplar entre los citados ejemplos el gran tema de la *paz*. Una visión irenista e ideológica tiende a veces a secularizar el valor de la paz mientras que en otros casos se cede a un juicio ético sumario, olvidando la complejidad de las razones en cuestión. La paz es siempre “obra de la justicia y efecto de la caridad”;<sup>22</sup> exige el rechazo radical y absoluto de la violencia y el terrorismo, y requiere un compromiso constante y vigilante por parte de los que tienen la responsabilidad política.

### III. Principios de la doctrina católica acerca del laicismo y el pluralismo

5. Ante estas problemáticas, si bien es lícito pensar en la utilización de una pluralidad de metodologías que reflejen sensibilidades y culturas diferentes, ningún fiel puede, sin embargo, apelar al principio del pluralismo y autonomía de los laicos en política para favorecer soluciones que comprometan o menoscaben la salvaguardia de las exigencias éticas fundamentales para el bien común de la sociedad. No se trata en sí de “valores confesionales”, pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.

6. La frecuentemente referencia a la “laicidad”, que debería guiar el compromiso de los católicos, requiere una clarificación no solamente terminológica. La promoción en conciencia del bien común de la sociedad política no tiene nada que ver con la “confesionalidad” o la intolerancia religiosa. Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial –*nunca de la esfera moral*– es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado.<sup>23</sup> Juan Pablo II ha puesto

varias veces en guardia contra los peligros derivados de cualquier tipo de confusión entre la esfera religiosa y la esfera política. “Son particularmente delicadas las situaciones en las que una norma específicamente religiosa se convierte o tiende a convertirse en ley del Estado, sin que se tenga en debida cuenta la distinción entre las competencias de la religión y las de la sociedad política. Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables.”<sup>24</sup> Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos o para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos.

Una cuestión completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la “laicidad” indica, en primer lugar, la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Sería un error confundir la justa *autonomía* que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescindiera de la enseñanza moral y social de la Iglesia.

Con su intervención en este ámbito, el Magisterio de la Iglesia no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio –en cumplimiento de su deber– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La

enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia. “En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida ‘espiritual’, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida ‘secular’, esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. El sarmiento, arraigado en la vid que es Cristo, da fruto en cada sector de la acción y de la existencia. En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el ‘lugar histórico’ de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, situación, esfuerzo concreto –como por ejemplo la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura– constituye una ocasión providencial para un ‘continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad’.”<sup>25</sup> Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana.

En las sociedades democráticas, todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que en nombre del respeto de la conciencia individual pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de *laicismo* intolerante. En esta perspectiva, en efecto, se quiere negar no sólo la relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la misma posibilidad de una ética natural. Si así fuere, se abriría el camino a una anarquía moral, que no podría identificarse nunca con forma alguna de legítimo pluralismo. El abuso del más fuerte sobre el débil sería la consecuencia obvia de esta actitud. La marginalización del cristianismo, por otra parte, no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización.<sup>26</sup>

#### IV. Consideraciones sobre aspectos particulares

7. En circunstancias recientes ha ocurrido que, incluso en el seno de algunas asociaciones u organizaciones de inspiración católica, han surgido orientaciones de apoyo a fuerzas y movimientos políticos que han expresado posiciones contrarias a la enseñanza moral y social de la Iglesia en cuestiones éticas fundamentales. Tales opciones y posiciones, siendo contradictorias con los principios básicos de la conciencia cristiana, son incompatibles con la pertenencia a asociaciones u organizaciones que se definen católicas. Análogamente, hay que hacer notar que en ciertos países algunas revistas y periódicos católicos, en ocasión de toma de decisiones políticas, han orientado a los lectores de manera ambigua e incoherente, induciendo a error acerca del sentido de la autonomía de los católicos en política y sin tener en consideración los principios a los que se ha hecho referencia.

La fe en Jesucristo, que se ha definido a sí mismo “camino, verdad y vida” (Jn 14,6), exige a los cristianos el esfuerzo de entregarse con mayor diligencia en la construcción de una cultura que, inspirada en el Evangelio, reproponga el patrimonio de valores y contenidos de la tradición católica. La necesidad de presentar en términos culturales modernos el fruto de la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo se presenta hoy con urgencia impostergable, para evitar, además, entre otras cosas, una diáspora cultural de los católicos. Por otra parte, el espesor cultural alcanzado y la madura experiencia de compromiso político que los católicos han sabido desarrollar en distintos países, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no deben provocar complejo alguno de inferioridad frente a otras propuestas que la historia reciente ha demostrado débiles o radicalmente fallidas. Es insuficiente y reductor pensar que el compromiso social de los católicos deba limitarse a una simple transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles.

La fe nunca ha pretendido encerrar los contenidos socio-políticos en un esquema rígido, consciente de que la dimensión histórica en la que el hombre vive impone verificar la presencia de situaciones imperfectas y a menudo rápidamente mutables. Bajo este aspecto deben ser rechazadas las posiciones políticas y los comportamientos que se inspiran en una visión utópica, la cual, cambiando la tradición de la fe bíblica en una especie de

profetismo sin Dios, instrumentaliza el mensaje religioso, dirigiendo la conciencia hacia una esperanza solamente terrena, que anula o redimensiona la tensión cristiana hacia la vida eterna.

Al mismo tiempo, la Iglesia enseña que la auténtica libertad no existe sin la verdad. “Verdad y libertad, o bien van juntas, o juntas perecen miserablemente”, ha escrito Juan Pablo II.<sup>27</sup> En una sociedad donde no se llama la atención sobre la verdad ni se la trata de alcanzar, se debilita toda forma de ejercicio auténtico de la libertad, abriendo el camino al libertinaje y al individualismo, perjudiciales para la tutela del bien de la persona y de la entera sociedad.

8. En tal sentido, es bueno recordar una verdad que hoy la opinión pública corriente no siempre percibe o formula con exactitud: el derecho a la libertad de conciencia, y en especial a la libertad religiosa, proclamada por la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, se basa en la dignidad ontológica de la persona humana, y de ningún modo en una inexistente igualdad entre las religiones y los sistemas culturales.<sup>28</sup> En esta línea, el Papa Pablo VI afirmó que “el Concilio de ningún modo funda este derecho a la libertad religiosa sobre el supuesto hecho de que todas las religiones y todas las doctrinas, incluso erróneas, tendrían un valor más o menos igual; lo funda, en cambio, sobre la dignidad de la persona humana, la cual exige no ser sometida a contradicciones externas, que tienden a oprimir la conciencia en la búsqueda de la verdadera religión y en la adhesión a ella”.<sup>29</sup> La afirmación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, por lo tanto, no contradice en nada la condena del indiferentismo y del relativismo religioso por parte de la doctrina católica,<sup>31</sup> sino que le es plenamente coherente.

#### V. Conclusión

9. Las orientaciones contenidas en la presente *Nota* quieren iluminar uno de los aspectos más importantes de la unidad de vida que caracteriza al cristiano: La coherencia entre fe y vida, entre evangelio y cultura, recordada por el Concilio Vaticano II. Éste exhorta a los fieles a “cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivoquen los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas

temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno". Alégrense los fieles cristianos "de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios".<sup>31</sup>

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia del 21 de noviembre de 2002, ha aprobado la presente *Nota*, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de noviembre de 2002, Solemnidad de N. S. Jesús Cristo, Rey del universo.

CARD. JOSEPH RATZINGER

*Prefecto*

TARCISIO BERTONE, S.D.B.

Arzobispo emérito de Vercelli

*Secretario*

## Notas

1. Carta a Diogneto, 5, 5, Cfr. Ver también *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2240.
2. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Motu Proprio dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos*, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80.
3. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Motu Proprio dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos*, n. 4.
4. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 31; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1915.
5. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 75.
6. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, n. 42, AAS 81 (1989) 393-521. Esta nota doctrinal se refiere obviamente al compromiso político de los fieles laicos. Los Pastores tienen el derecho y el deber de proponer los principios morales también en el orden social; "sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos" (Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, n. 69). Cfr. Ver también Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 31-I-1994, n. 33.

7. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 76.
8. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 36.
9. Cfr. Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 7; Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 36 y Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, nn. 31 y 43.
10. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, n. 42.
11. En los últimos dos siglos, muchas veces el Magisterio Pontificio se ha ocupado de las cuestiones principales acerca del orden social y político. Cfr. León XIII, Carta Encíclica *Diuturnum Illud*, ASS 20 (1881/82) 4ss; Carta Encíclica *Immortale Dei*, ASS 18 (1885/86) 162ss, Carta Encíclica *Libertas Præstantissimum*, ASS 20 (1887/88) 593ss; Carta Encíclica *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890/91) 643ss; Benedicto XV, Carta Encíclica *Pacem Dei Munus Pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; PÍO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931) 190ss; Carta Encíclica *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 145-167; Carta Encíclica *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 78ss; PÍO XII, Carta Encíclica *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; *Radiomessaggi Natalizi 1941-1944*; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 401-464; Carta Encíclica *Pacem in Terris* AAS 55 (1963) 257-304; PABLO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, AAS 59 (1967) 257-299; Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.
12. Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867; Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 101, AAS 85 (1993) 1133-1228; *Discurso al Parlamento Italiano en sesión pública conjunta*, en *L'Osservatore Romano*, n. 5, 14-XI-2002.
13. Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitæ*, n. 22, AAS 87 (1995) 401-522.
14. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 76.
15. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 75.
16. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, nn. 43 y 75.
17. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 25.
18. Juan Pablo II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 73.
19. Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitæ*, n. 73.
20. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitæ*, n. 73.
21. Juan Pablo II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 75.
22. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2304.
23. Cfr. Juan Pablo II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 76.
24. Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1991: "Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre"*, IV, AAS 83 (1991) 410-421.

25. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, n. 59. La citación interna proviene del Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 4.
26. Cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, en *L'Osservatore Romano*, 11 de enero de 2002.
27. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88.
28. Cfr. Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis Humanae*, n. 1: "En primer lugar, profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica". Eso no quita que la Iglesia considere con sincero respeto las varias tradiciones religiosas, más bien reconozca "todo lo bueno y verdadero" presentes en ellas. Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, n. 16; Decreto *Ad gentes*, n. 11; Declaración *Nostra Aetate*, n. 2; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, nn. 2; 8; 21, AAS 92 (2000) 742-765.
29. Pablo VI, *Discurso al Sacro Colegio y a la Prelatura Romana*, en "*Insegnamenti di Paolo VI*" 14 (1976), 1088-1089.
30. Cfr. Pío IX, Carta Encíclica *Quanta Cura*, ASS 3 (1867) 162; León XIII, Carta Encíclica *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 170-171; Pío XI, Carta Encíclica *Quas Primas*, AAS 17 (1925) 604-605; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2108; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, n. 22.
31. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 43. Cfr. también Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 59.

## RESUMEN

A lo largo de la historia, el compromiso del cristiano en el mundo se ha expresado en diferentes modos. Uno de ellos ha sido el de la participación en la acción política. Las actuales sociedades democráticas exigen nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos. Sin la pretensión de replantear completamente la enseñanza de la Iglesia Católica en la materia, el objetivo de la *Nota* es recordar ciertos principios propios de la conciencia cristiana que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas. Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural,

que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, lo que ha dado lugar a afirmaciones según las cuales dicho pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Si bien no es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas o únicas para cuestiones temporales que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno, ésta tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exigen la fe o la ley moral. El cristiano debe "reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales", pero también está llamado a disentir de una concepción del pluralismo nociva para la misma vida democrática, ya que ésta necesita fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son "negociables".

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - N° 4 - Diciembre, 2003

## Glosario de la Nota doctrinal

Elaborado por Roberto Bosca

### I. Nota introductoria

Con el objeto de facilitar la comprensión de la “Nota doctrinal”, se presentan ahora una serie de conceptos relacionados con la temática allí tratada, que constituyen en su mayoría un pequeño catálogo de errores filosóficos desde la perspectiva de la doctrina de la Iglesia Católica.

Si bien en una primera impresión éstos pueden parecer hasta reiterativos, su inclusión responde a que designan distintos enfoques de disciplinas afines que subrayan matices útiles. Cabe acotar que, no obstante su número, se trata de una lista incompleta, pues se han dejado de lado algunos como “proporcionalismo”, “consecuencialismo”, “empirismo”, “utilitarismo” y otros cuya referencia a los contenidos del documento es menos directa.

Aunque no todos estos conceptos se hallan explícitamente tratados en el texto magisterial, resulta conveniente conocerlos por estar referidos de manera implícita y porque su significado no sólo no está precisado en el documento, sino tampoco en el lenguaje corriente. Este vacío constituye una frecuente fuente de equívocos y malentendidos que introducen confusión e inducen en muchos casos a conclusiones erróneas.

Por consiguiente, no se trata tanto de subrayar la polisemia o la significación multívoca de estos términos –que en casi todos los casos es bastante compleja y ciertamente excede ampliamente los límites de este trabajo– como de esclarecer su imprecisión, casi siempre debida a una utilización ligera del lenguaje técnico, no tanto de parte de autores especializados sino principalmente de los medios informativos.

Puede ilustrarse lo dicho con un ejemplo: una película basada en una obra literaria puede ser mejor comprendida si se conoce previamente la fuente, pero también el resto de la producción del autor de la obra, sus ideas y creencias, incluso su vida, y finalmente la importancia de su aporte a la cultura y el contexto histórico en el que su obra fue producida.

El objeto del presente trabajo se reduce, entonces, a esbozar una suerte de definiciones o conceptualizaciones de cada uno de esos términos. Cabe adelantar que se presta particular atención a algunos de ellos en su condición de ejes del documento o por ser objeto de preferente tratamiento.

Los términos que se estudiarán a continuación designan actitudes, sensibilidades y corrientes culturales que constituyen en realidad vicios de defecto y vicios de exceso en las relaciones entre espíritu y materia, entre fe y ciencia, entre religión y política, entre lo temporal y lo eterno, entre la cultura y la creencia; en definitiva, entre lo espiritual y lo temporal. Algunos de ellos son antiguos en la historia, y otros, relativamente recientes –al menos en su formulación–, pero prácticamente todos evidencian una común raíz antimetafísica.

Podrá extrañar la presentación de un catálogo de errores filosóficos o *index* lexicográfico. En efecto, la actual sensibilidad magisterial, a partir sobre todo del Concilio Vaticano II, apunta a presentar con un nuevo estilo el mensaje cristiano, sin poner el acento en el error y el pecado de los hombres. Se prefiere anunciar el bien antes que denunciar el mal. Sin embargo, ambas constituyen actuaciones legítimas y necesarias del *munus docendi* propio de la jerarquía eclesial.

Es conveniente recordar que una visión puramente positiva del actuar humano podría ser objetada también de irreal o de ingenuamente optimista si olvidara que el mal y el error son una realidad tan presente en la existencia de los hombres como lo son la verdad y el bien, y que del conocimiento del error es desde donde el hombre puede aprender el camino de la virtud.

Vale aclarar, por último, que si bien todos estos conceptos han sido objeto de oportunas consideraciones –en buena medida fuertemente críticas– así como de desautorizaciones e incluso condenas por parte de ese mismo Magisterio eclesial, no se hará referencia a estas fuentes, sino que se remitirá a la bibliografía final.

## II. Glosario

**Cientificismo:** Consiste en una nueva formulación del antiguo positivismo y del neopositivismo, con los cuales comparte el rechazo antimetafísico, y se caracteriza por admitir como fuente de verdad únicamente las propias de las ciencias positivas, excluyendo el conocimiento filosófico y teológico. En esta perspectiva, los valores éticos y estéticos no tendrían otra relevancia que la de constituir un ámbito irracional propio de la emotividad y del imaginario. Esta mentalidad se encuentra ampliamente difundida a nivel popular, expresándose en el temor reverencial ante una supuesta infalibilidad científica asumida como mito.

**Clericalismo:** En sentido lato comporta una intromisión de lo religioso en las cuestiones temporales, vulnerando su legítima autonomía. De otro modo, podría decirse que el clericalismo importa un desconocimiento o una ruptura del principio de subsidiariedad. Designa una instrumentación de la religión con fines ajenos a su naturaleza, que se explican por una voluntad exorbitante de poder. En esta pretensión, los objetivos políticos subordinan lo religioso a una voluntad de dominio temporal, poniéndolo a su ser-

vicio. El vicio del clericalismo como injusticia consiste en desconocer la libertad de los fieles laicos, instrumentándolos con fines de dominación ajenos al interés genuinamente religioso. En cuanto corruptela de la praxis cristiana, conforma una visión reductora de la comunidad religiosa centrada en los clérigos y una actitud negativa frente a las realidades temporales, consideradas como un obstáculo para la vida religiosa y un camino del pecado en el mundo.

**Confesionalismo:** No se trata propiamente de un movimiento, sino de una doctrina que sostiene como principio la legitimidad de la declaración religiosa por parte de la autoridad pública. La confesionalidad excluye la igualdad religiosa, estableciendo un régimen preferencial o privilegiado al situar –con fundamento dogmático o sociológico– una religión positiva en el rango de religión oficial del Estado, o bien proclamar algún signo de su institucionalización como el sostenimiento por parte del mismo o la exigencia de pertenecer a ella para ejercer cargos públicos, en cualquier caso con o sin reconocimiento de la libertad religiosa de los ciudadanos. Por lo dicho, esta preferencia o distinción puede tener su fundamento en una doctrina religiosa o en la

condición mayoritariamente religiosa de los ciudadanos o en la tradición cultural del país. La actitud confesional no es ni descartada *ab initio* ni sostenida como un criterio oficial por el actual magisterio eclesiástico.

**Deísmo:** Sostiene la creencia en un Dios creador, aunque sin reconocer su virtualidad en la existencia humana, en la vida concreta de los hombres, en la historia. La actitud religiosa deísta se opone por lo tanto al Dios personal y providente propio de la revelación cristiana. Esta corriente fue impulsada por el racionalismo, que admitía lo religioso pero no la posibilidad de su revelación positiva. La experiencia religiosa se inscribe para el deísmo en una naturaleza racionalista y se expresa en una religión natural o racional, como puede apreciarse en las fórmulas acuñadas por el movimiento revolucionario liberal a partir de la Revolución Francesa, luego difundidas en un amplio escenario cultural.

**Eclecticismo:** Constituye una corriente que denuncia una crisis por ausencia de creatividad, en cuanto expresa una sensibilidad que pretende básicamente reunir elementos conceptuales diversos pertenecientes a distintas vertientes heterogéneas.

Según la actitud ecléctica, dichos elementos son elegidos para conformar un cuerpo doctrinal único en virtud de una pretensión superadora que se acomode a las circunstancias. No se trata de una fusión de esos elementos, como sería el caso del sincretismo, sino de su armonización, respetando su autonomía. En la posmodernidad se ha conformado una reviviscencia del antiguo espíritu ecléctico y también del sincretismo. Al integrar ideas pertenecientes a diversas sensibilidades filosóficas sin discernir su coherencia o conexión sistemática interna ni su contexto histórico, la actitud eclectista eclipsa inevitablemente el sentido de la verdad, sumiéndose en una absurda confusión cuyo fin es el nihilismo o la nada.

**Escepticismo:** Sostiene la incapacidad de la razón para conocer la verdad, o más estrictamente, niega que la razón tenga capacidad para llegar a la verdad o falsedad de una proposición. Expresa una actitud abstencionista ante el juicio fundada en dicha incapacidad. Aun siendo muy antiguo en la historia de la especulación filosófica, su influjo se observa en diversas corrientes como el relativismo, el pragmatismo, el positivismo lógico y el materialismo.

**Espiritualismo:** Consiste en una corriente de pensamiento que atribuye al espíritu la explicación fundamental y radical de toda la realidad. Es una visión reductora que puede caracterizarse como un monismo prescindente de la temporalidad, de la realidad histórica y concreta de la vida humana en el mundo y, por lo tanto, constituye un abstractismo espiritual. La actitud espiritualista, consiguientemente, representa propiamente una alienación del espíritu que aparta a las personas de sus responsabilidades individuales y sociales en la vida presente. Así, puede decirse que al negarse a asumir la realidad, la espiritualidad se convierte en espiritualismo. Es un hecho que los espiritualismos se han mostrado tan lesivos de la libertad humana y tan negadores de la dignidad de la persona como los propios materialismos cerrados a la realidad del espíritu. Esta corriente ha reaparecido en múltiples expresiones de la *new age* y en general puede decirse que informa en la actualidad un amplio espectro de la religiosidad posmoderna.

**Fideísmo:** Consiste en un reduccionismo que sobredimensiona la fe en detrimento de la razón, a la que desprecia y niega como intrínsecamente opuesta a la verdad religiosa.

El fideísmo o el teologismo asumen en la especulación racional, particularmente filosófica, un peligro para la propia fe. Es una actitud presente en todos los fundamentalismos y, como ellos, también configura un desconocimiento de la autonomía de lo temporal, el cual queda subsumido en una visión espiritualista de la misma creencia sobrenatural. Se trata de una hipertrofia del sentimiento religioso debido a una sobrevaloración del misticismo, al que se reduce la totalidad de la dimensión trascendente de la existencia humana. El racionalismo es un sobredimensionamiento de la razón, así como el teologismo o el fideísmo lo son de la fe.

**Fundamentalismo:** Consiste en una formulación contemporánea del clericalismo en el ámbito social y público, y designa una mixtura entre lo político y lo religioso que comporta una temporalización y, más específicamente, una politización de la fe. En el fundamentalismo, los valores religiosos sustituyen los valores seculares en la organización de la sociedad, negando la autonomía de lo temporal. Como sucede en ciertas expresiones del clericalismo, en la actitud fundamentalista el ámbito político utiliza lo religioso como una ideología de poder a su propio servicio. En esta

sensibilidad monista está presente la pretensión de imponer el bien y la verdad por la fuerza, o al menos lo que se entiende como verdad y bien de acuerdo con los propios cánones ideológicos. No cualquier intolerancia o cualquier fanatismo deben catalogarse como fundamentalistas, sino la imposición coercitiva de la verdad religiosa integrada en un proyecto político. El fundamentalismo constituye una oposición refleja al proceso de secularización y expresa una desconfianza en los valores de la modernidad, pero asimila el progreso científico y técnico, aunque subordinándolos al planteo ético y religioso. En cuanto movimiento reactivo del relativismo, esta corriente se encuentra hoy en franco crecimiento, no solamente en los países de cultura islámica.

**Hierocratismo:** Es también denominado hierocracia, en la cual –como en el fundamentalismo– se confunden o fusionan lo sagrado y lo temporal con la consiguiente exclusión de sus respectivas autonomías. Esta mixtura subsume lo político en lo religioso, de tal modo que, en sus formulaciones más extremas, se adjudica al titular del poder una doble naturaleza profana y sagrada. La fuerte primacía de ésta produce una restricción de la libertad religiosa, aunque pueda darse una tolerancia

de otros cultos. Si bien el hierocratismo constituyó el sistema político propio de toda la sociedad antigua hasta el advenimiento del cristianismo, su influencia pervive en los modernos clericalismos de diverso cuño.

**Historicismo:** Consiste en un error inverso al moralismo y se expresa en la pretensión de establecer la verdad sobre el fundamento de su adecuación a un período histórico. En la actitud historicista, la verdad y la falsedad, o el bien y el mal, no poseen su entidad en relación a las circunstancias, sino que tienen un valor en sí mismos. Las posturas eclécticas suelen denunciar influencias de este signo. Aunque para comprender el pasado resulta necesario considerarlo en su contexto histórico y cultural, la valoración de la verdad o el error es independiente del dato temporal.

**Humanismo:** Contrariamente al humanismo personalista, designa en esta específica acepción un movimiento de matriz nominalista que se expresa en una doble dirección: hacia el racionalismo, por una parte, y hacia el empirismo, por la otra, para culminar con la Ilustración, que se continúa en las ideologías contemporáneas –como el liberalismo y el socialismo– y, más moder-

namente, en el existencialismo y en el neomarxismo. El contenido de este humanismo (que en los hechos ha devenido más bien un antihumanismo) consiste en un antropocentrismo mediante el cual el hombre se otorga las funciones de la trascendencia reemplazando al ser supremo, con sus consecuencias de autodivinización.

**Idealismo:** Designa aquí la corriente filosófica moderna que considera el ser como dado a partir de la conciencia y, por lo tanto, representa un opuesto al principio de la trascendencia. Al trasponer cualquier subjetividad, lo que sólo puede atribuirse propiamente a la divinidad, el idealismo se traduce en ateísmo o, en otras versiones, en panteísmo. En el realismo, lo esencial de la subjetividad es su receptividad, así como en el idealismo es su creatividad.

**Indiferentismo:** Distinto de la increencia o indiferencia religiosa, el indiferentismo consiste en un individualismo o un relativismo expresado en materia religiosa, y sostiene que todas las religiones son igualmente verdaderas, siendo la conciencia individual el único árbitro para definir su legitimidad. No se trata, por lo tanto, de la actitud diferente propia del secularismo,

aunque en el secularismo existe un contenido de indiferentismo. En una forma atenuada, el indiferentismo reconoce la legitimidad del hecho religioso, considerándolo exclusivamente en su virtualidad de religación del ser humano con el ser divino, así como que todas las religiones, en cuanto expresiones de esa religación, son fundamentalmente iguales. Esta visión se fundamenta en el racionalismo, por su rechazo de toda revelación divina o sobrenatural, y se correlaciona con el deísmo. En el pensamiento teológico, la sensibilidad indiferentista tuvo su expresión en el modernismo. Muy difundido ciertamente hoy en los ambientes científicos, en el indiferentismo, la religión es considerada en su perspectiva de mero dato cultural.

**Inmanentismo:** En su formulación moderna sostiene el llamado principio de inmanencia, que consiste en la reducción del ser a su presencia en el pensamiento. Consecuentemente, el inmanentismo comporta una directa negación de la divinidad en cuanto Dios es el ser subsistente por esencia. Consiste en la autoafirmación radical del pensamiento en sí mismo, por la cual la razón humana establece los principios del orden moral individual y social. Teológicamente, se ha expresado en las teolo-

gías de la muerte de Dios y en el modernismo.

**Individualismo:** Constituyó un movimiento reactivo contra la condición social de la sociedad bajomedieval, que desatendió las exigencias individuales en un esquema corporativo cerrado en sí mismo. Como contrapartida condujo a una exaltación irrestricta del individuo, con la consecuencia de una ruptura de su unidad esencial con la comunidad en la que se realiza. El individualismo es el presupuesto del relativismo. Según las doctrinas individualistas, la conciencia subjetiva es la creadora de la norma moral; dicho de otro modo, un juicio moral es verdadero por el hecho mismo de provenir de la conciencia individual, debiendo ser atendido como tal por las instituciones de la sociedad. El individualismo tiende a constituir modos de conducta que excluyen el ser del otro como si cada individuo viviera en solitario, en una burbuja autosuficiente, prescindiendo de la naturaleza intrínsecamente social de la persona. Esta concepción se encuentra presente en la base de la crisis de la familia y en general en la jurisprudencia de los tribunales que conceden una primacía al proyecto personal de vida por sobre las exigencias de la vida social.

**Integrismo:** Como el clericalismo, supone también una mixtura entre lo religioso y lo político, es decir, constituye –también de idéntico modo que el fundamentalismo– un monismo político-religioso; pero inversamente a él, su interés se centra en el ámbito teológico más que en el terreno político como ocurre con el planteo fundamentalista. El integrismo expresa una absolutización de la tradición, el orden y la autoridad (de ahí su preferencia por los regímenes autoritarios) y una correlativa desconfianza en la libertad como ocasión de desorden y, por lo tanto, de mal y de pecado. Consecuentemente, también importa una animadversión hacia los sistemas democráticos, a los que identifica esencialmente como expresiones políticas y culturales del relativismo y, consiguientemente, con la impiedad. Comporta una modalidad de clericalismo en el ámbito eclesiástico, como el fundamentalismo lo hace en el ámbito de la sociedad civil y política. La mentalidad integrista posee un contenido fuertemente fideísta.

**Laicidad:** Puede considerarse un punto intermedio entre el hierocracismo (y eventualmente el confesionalismo) y el laicismo, en cuanto sostiene una visión respetuosa de la autonomía de lo temporal sin ex-

clusión de la dimensión religiosa del ámbito público. Es decir, que al tiempo que reconoce la autonomía de lo político, no desconoce el dato sociológico, al establecer que la presencia de convicciones religiosas en la sociedad civil podría legitimar su expresión en las instituciones públicas con un signo preferencial para la religión mayoritaria, aunque respetando la libertad religiosa de las minorías.

**Laicismo:** Es una corriente de cuño racionalista que se desarrolló en paralelo y en complemento con el materialismo y el positivismo a lo largo del siglo XIX. Consiste en una visión dicotómica de la existencia humana que disocia lo público de lo privado y lo religioso de lo temporal, negando cualquier presencia de una religión determinada en el ámbito público –particularmente en la enseñanza– y admitiendo la libertad religiosa en el ámbito privado (aunque excluyéndola, como se ve, de la vida política). Postula la indiferencia o separación de la política respecto de lo religioso, especialmente ante una religión positiva, y el fundamento de la convivencia en una ética cívica o secular supuestamente neutral ante la religión. La mentalidad laicista tiende a considerar todo lo religioso como una forma de particularismo o fanatis-

mo y, por lo tanto, como un irracionalismo impropio de la naturaleza racional de la persona y consecuentemente de su dignidad. Su impronta se deja sentir aún hoy con fuerza en los ambientes progresistas y constituye un componente fundamental de la ideología oficial de la masonería.

**Liberalismo:** En el sentido con el que aquí se designa, su rasgo fundamental consiste en una hipervaloración de la libertad individual, entendida ésta como una independencia de cualquier poder ajeno al sujeto mismo, así como en la autonomía radical de la razón y la soberanía absoluta de la naturaleza. El orden religioso es considerado como extrínseco al hombre y consiguientemente debe ser negado o reducido a sus elementos racionales para que pueda ser subordinado al sistema político. Constituye en cierto modo la matriz de toda la cultura contemporánea.

**Materialismo:** Es la negación del ser espiritual, por lo que constituye un verdadero nihilismo del espíritu. Representa una de las corrientes más importantes de los siglos pasados en cuanto fue formulado de una manera sistemática y expresado ideológicamente en un régimen político que desarrolló un enorme poder a escala mundial. El materialis-

mo marxista es una radical negación de la religión, considerada un obstáculo de la libertad y la dignidad humanas, pero en realidad deviene en un reduccionismo en cuanto puro humanismo cerrado a las dimensiones más profundas de la existencia. Al producirse su colapso, y sustentado en un capitalismo salvaje, subsiste en la cultura un materialismo práctico insensible a cualquier realidad metafísica y religiosa, que se expresa en el moderno secularismo de nuestros días.

**Moralismo:** Puede considerarse como una versión laica del clericalismo, consistente en un reduccionismo ético que se origina en una ideología, no ya de la fe como en el caso del fundamentalismo, sino de la moral, y para el cual las decisiones políticas deben resolverse casi exclusivamente sobre la base de valoraciones éticas, quedando relegadas a un lugar intrascendente y sin operatividad las cuestiones meramente técnicas. El error del moralismo consiste en olvidar el carácter práctico y relativamente autónomo de la política. El desconocimiento de la realidad que esta actitud supone suele comportar grandes arbitrariedades que a menudo se traducen en un resultado opuesto al fin perseguido. Aunque en declinación, no puede descartarse que esta corriente

siga informando actitudes reactivas de la generalizada corrupción de la sociedad actual.

**Naturalismo:** Bajo esta denominación se reconoce una corriente filosófica que partiendo de una creencia en la bondad y pureza absolutas del hombre, considera la naturaleza como el principio único de lo real. Se trata de una visión del mundo que apunta a reducir la realidad exclusivamente al mundo natural, desconociendo en forma más o menos explícita la dimensión sobrenatural como si ella no existiera, o al menos considerándola algo yuxtapuesto a una naturaleza autosuficiente. En un sentido teológico, supone la negación del valor de la gracia y se expresó históricamente en el pelagianismo, además de otras corrientes modernas. El naturalismo tradicional es consiguientemente negador de la dualidad natural-sobrenatural, y modernamente se ha expresado en materialismos mecanicistas, como pueden serlo los actuales biologicismos. Esta negación de la dimensión trascendente de la persona se encuentra presente en el hedonismo y en el materialismo consumista de nuestros días, y cabe atribuirle constituir una matriz del secularismo posmoderno, a través del cual podría considerarse que se expresa hoy.

**Nihilismo:** Es una radical negación del ser que, siendo muy antigua en la historia del pensamiento, ha ejercido un considerable influjo cultural en los últimos siglos, particularmente mediante el positivismo y el neopositivismo lógico. Se encuentra en el planteo nietzscheano, en el anarquismo, en el existencialismo y también, desde luego, en el neanarquismo, presentándose con una nueva formulación en la posmodernidad. El nihilismo posmoderno está obviamente presente en la crisis de valores que recorre la cultura contemporánea, en el relativismo, y en la pérdida de sentido denunciada por Victor Frankl, entre otros. Más que una corriente definida, es una actitud o un nihilismo práctico el que informa la mentalidad de gran parte de la cultura de nuestro tiempo. Al negar el ser, el nihilismo comporta una radical negación de la verdad objetiva y, con ella, del fundamento de la dignidad de la persona.

**Positivismo:** Como en los otros casos, supone una postura negadora de la metafísica, que otorga entidad real solamente a los hechos en tanto ellos puedan ser objeto de verificación empírica. Si bien declinante incluso en la filosofía del derecho donde tuvo su momento de esplendor con Kelsen, su influencia se

mantiene, sin embargo, en la mentalidad científicista predominante de una manera difusa en bastantes ambientes académicos e intelectuales. El positivismo solamente acepta la realidad en cuanto objeto de verificación y cuantificación, y establece un principio de validez absoluta consistente en sostener la radical negación de todo principio metafísico. Esta afirmación antimetafísica y en general su exclusión de una dimensión auténticamente religiosa en la existencia humana, reconduce el pensamiento positivista al naturalismo, al materialismo o al nihilismo.

**Pragmatismo:** Esta corriente cultural considera que la verdad no es algo especulativo ni abstracto, sino meramente útil; y excluye, por lo tanto, cualquier valoración ética del obrar humano. Su influjo en la vida política ha sido ciertamente negativo, al transformar la convivencia democrática en una cuestión aritmética regida por el consenso, donde no tiene cabida ningún otro criterio que la utilidad política, tanto sea la razón de Estado como la de cualquier éxito particular. En la mentalidad pragmática, el concepto de bien común queda subsumido en una articulación funcional de intereses. En última instancia constituye una filosofía del poder, en cuanto tiende directamente a justi-

ficar las imposiciones arbitrarias de una persona o un grupo, en cuyo horizonte se perciben nuevas e inéditas formas de totalitarismo. Es la concepción que informa prácticamente la totalidad de la praxis política de nuestros días.

**Progresismo:** En el sentido en que aquí se trata, constituye una ideología o, más propiamente, una *formamentis* que absolutiza el progreso como una idea mítica de salvación. La mentalidad progresista tiende a idealizar el reformismo social como un bien en sí mismo, sin consideración de su conformidad con un orden moral objetivo, en la inteligencia de que la tradición es siempre negativa. Sus fundamentos filosóficos constituyen un entramado de ideas racionalistas, relativistas y a menudo laicistas, y designa una nueva formulación del núcleo ideológico liberalismo-socialismo. En sentido teológico, el progresismo tiene su antecedente en el modernismo y representa un reduccionismo socialista de la fe. Su opuesto en sentido político es el reaccionarismo y, en sentido teológico, el integrismo.

**Relativismo:** Se trata, seguramente, de la corriente cultural más importante de la posmodernidad; su rasgo más significativo consiste en una re-

nuncia a la verdad. En realidad, la actitud relativista no sostiene que la verdad no pueda ser conocida, como el escepticismo y el agnosticismo, sino que no hay una verdad objetiva. Tal como se difunde en nuestros días, es una versión actual del espíritu ilustrado cuyos postulados fueron condenados por el magisterio de los papas decimonónicos, con gran escándalo e incompreensión de los ambientes progresistas, que veían en esa actitud una actitud retrógrada hacia el progreso y la libertad, aunque sin percibir sus funestas consecuencias. El relativismo se expresa en múltiples formulaciones; por ejemplo, en la moral de situación, y aspira a conformar la estructura ideológica de la democracia. Según los sostenedores de esta corriente –coincidentes con los integristas que rechazan la democracia como inconciliable con el ideario cristiano–, ella no puede tener otro contenido que el relativismo. El magisterio de Juan Pablo II ha subrayado –por el contrario– que los valores cristianos constituyen el *humus* de la democracia, sin la cual ésta deviene en totalitarismo.

**Secularidad:** El secularismo es una ideologización o una absolutización del concepto de secularidad. Se refiere este último a la condición mundana o secular (de *saeculo*: siglo, el

mundo) propia de las realidades terrestres, por oposición a las eternas, o sea, relativas al otro mundo (o escatológicas o propiamente religiosas). Es una condición peculiar de los laicos, que por vocación específica tienen su ámbito propio en medio del mundo, distinguiéndose del estado religioso, el cual supone una salida del mundo (*fuga mundi*) para dedicarse, en virtud de una vocación peculiar, a la contemplación de las realidades típicas de la vida futura. La secularidad reconoce la legítima autonomía de las realidades mundanas (seculares) y expresa la idea de que el mundo es una entidad que posee un valor social en sí mismo y no es, por lo tanto, un objeto accidental y sin contenido real. El espíritu secular se expresa en una secularización o desconfesionalización del ámbito público, distinguiéndose del institucionalismo religioso o confesionalismo estatal, cuya dirección invierte, aunque no necesariamente opone. También puede entenderse la secularidad o mentalidad laical como una actitud inversa al clericalismo, como lo es el laicismo y, desde luego, el secularismo. Consecuentemente, la secularidad constituye una forma de ver las realidades seculares a la luz de la fe y del respeto de su autonomía propia.

**Secularismo:** Consiste en la organización de la convivencia humana

prescindiendo de Dios, esto es, los hombres viven como si Dios no existiera. Debe distinguirse el proceso de secularización del secularismo propiamente dicho. Contrariamente a éste, la secularización no puede identificarse exclusivamente con la desecristianización, en cuanto presenta un contenido ambiguo o dualista. En todo caso, su contenido no es unívoco, puesto que no sólo expresa una voluntad excluyente de la dimensión religiosa, como el secularismo, sino que constituye también un proceso de reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades temporales. En este sentido, podría denominarse con mayor propiedad desclericalización, en cuanto remite su jurisdicción propia al ámbito eclesiástico afectado de clericalismo. En el secularismo, en cambio, reside la explicación del mundo por sí mismo sin recurrir a Dios. De este modo, en un sentido negativo, mediante la secularización, el hombre reniega de su condición de criatura y de su religación trascendente; pero en otro, claramente positivo, ella traduce una afirmación de la legítima autonomía de lo temporal. El secularismo denuncia la resultante práctica de una serie de influencias ideológicas sedimentadas en los últimos siglos, como el indiferentismo y, en general, las reñadas en este glosario.

**Subjetivismo:** Como el relativismo, del cual resulta una forma, el subjetivismo afirma que la razón humana es incapaz de alcanzar la verdad, aunque la historia muestra que esta pretensión está inscripta de un modo indeleble en el corazón del hombre. La sensibilidad subjetivista considera al sujeto como el paradigma de la interpretación del mundo y de la existencia humana. Para esta corriente cultural, la realidad es subjetiva en cuanto existe en la medida en que es aprehendida por el sujeto. En este planteamiento, el bien y el mal, incluso los valores religiosos, no constituyen algo objeti-

vo, sino una creación del sujeto. El subjetivismo rechaza, por lo tanto, el fundamento objetivo de la verdad, sosteniendo que ella es inmanente al hombre. Este concepto llega a su punto máximo en el solipsismo, por el cual el sujeto es la única realidad existente. En su perspectiva ética, la mentalidad subjetivista –sin duda predominante en la cultura popular– sostiene que un acto es bueno no por su correspondencia con la moral objetiva, sino en tanto expresión de un obrar espontáneo del sujeto, al que se le otorga la categoría de sinceridad o autenticidad.

#### Referencias bibliográficas

- ARTIGAS, MARIANO (1992). "Los límites del lenguaje científico", en AAVV, *Veinte claves para la nueva era*, Rialp, Madrid, págs. 113-131.
- AAVV (1973). Voces "relativismo", "racionalismo", etc., en *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid.
- FAZIO, MARIANO (2002). *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*, Promesa, San José.
- FISICHELLA, RINO (1996). "El secularismo y la pérdida de Dios", en *Comentario interdisciplinario a "Evangelium Vitae"*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, págs. 263-284.
- FUENTES MAGISTERIALES. *Quanta Cura; Pascendi; Inmortale Dei; Libertas Praestantissimum; Diuturnum Illud; Gaudium et Spes; Centesimus Annus; Veritatis Splendor; Fides et Ratio; Evangelium Vitae; Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.
- HERVADA, JAVIER (1982). *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, nota introductoria.
- VILADRICH, PEDRO JUAN (1973). *Compromiso político, mesianismo, cristianidad medieval*, Eunsa, Pamplona.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - N° 4 - Diciembre, 2003

## ENSAYOS

# Chávez: una incisión en la historia de Venezuela

Erik Becker Becker

**A**sí como en la historia mundial reciente se habla del antes y después del traumático 11 de septiembre de 2001 como fecha que dejará por siempre una profunda huella en la humanidad, así mismo, la historia venezolana recordará por largo tiempo y también traumáticamente, el 11 de abril de 2002, como el antes y después de Chávez. Por ende, queremos presentar aquí algunos comentarios sobre el auge y caída del teniente coronel Hugo Chávez, presidente de Venezuela desde febrero de 1999.

En efecto, el propio actual presidente de Venezuela, Hugo Chávez, creó una ruptura en la historia venezolana al designar él mismo su elección presidencial de diciembre de 1998 como el comienzo de la “Quinta República”, para diferenciarse radicalmente de todo lo anterior, que él incluye en la llamada Cuarta República, la cual tiene su origen, según Chávez, en el año de 1830, cuando Venezuela se separó de la gran Colombia.

Chávez ha insistido sobre todo en diferenciarse de los últimos cuarenta años de esa Cuarta República, justamente, el período de la consolidación de

ERIK BECKER BECKER

Lic. en politología y psicólogo social. Profesor universitario e investigador social. Embajador de Venezuela en Alemania (1994-2000), anteriormente en Bulgaria y enviado plenipotenciario en Berlín Oriental. Vice Alcalde del Distrito Sucre (mitad oriental de Caracas). Presidente de la Federación de Psicólogos de Venezuela durante 10 años. Director de Relaciones Culturales y director de información exterior del Ministerio de Relaciones Exteriores de Venezuela.

la democracia en Venezuela, llamado también el período de “punto fijo” por el acuerdo firmado en 1958 por los tres partidos más grandes de Venezuela de entonces, a raíz de la caída de la última dictadura del general Marcos Pérez Jiménez.

De esa Cuarta República, Chávez tiende a resaltar positivamente las dictaduras del general Juan Vicente Gómez (1908-1935) y del general Pérez Jiménez (1948-1958), en particular por haber ellos combatido la existencia de los partidos políticos en esa época.

Ahora bien, con este trabajo queremos previamente resaltar dos tesis fundamentales: (1) la de la deuda histórica, y (2) la de que el problema y la causa de todo es más de orden psico-cultural que de orden socioeconómico.

## I. La deuda histórica

Queremos insistir en que las raíces básicas del proceso que estamos viviendo en la actualidad de Venezuela hay que remontarlas a lo que denominamos el “trauma de la conquista”, hace unos quinientos años, con la llegada de Cristóbal Colón al continente americano en 1492 (Colón visitó Venezuela en su tercer viaje, en 1498).

Eso que siempre, incluso románticamente, llamamos el “encuentro de dos culturas”, la hispana de Europa con la indígena de América, no es sino el origen, dicho en forma muy simple, de lo que hoy vemos con la división de nuestra sociedad (igual en Venezuela como en casi toda Latinoamérica) entre ricos y pobres.

En forma esquemática, queremos afirmar que los ricos de hoy son los descendientes de aquellos conquistadores españoles (y luego de tantos otros inmigrantes europeos) que traumatizaron a nuestras comunidades indígenas al provocar un verdadero genocidio cultural: estos conquistadores impusieron sobre todo su lengua europea y su religión cristiana, relegando o destruyendo las culturas indoamericanas, convirtiéndose así esa gran masa de indoamericanos en los pobres de hoy.

Está claro que esta afirmación no es tan rígida. Desde luego que hubo excepciones, como las famosas misiones jesuitas del Paraguay, y que hubo casos de movilidad social, o mejor dicho, “movilidad étnica”.

Con ello podemos ilustrar lo que ciertas personas en Venezuela han resaltado recientemente preguntando por qué, por ejemplo, en los altos niveles de

PDVSA (Petróleos de Venezuela) casi todos los directivos son de origen hispano o europeo, y casi ninguno es de piel oscura. Aquí surge un tema adicional al de los ricos y los pobres, cuando el mismo presidente Chávez ha hecho alusiones a diferencias étnicas o raciales que dividen nuestra sociedad.

El gran problema actual en Venezuela es que hasta ahora se vivía con una cierta armonía entre ricos y pobres, y con ello había también una armonía étnica incluso ejemplar: nos sentíamos hasta orgullosos por nuestro mestizaje. Pero lamentablemente, en estos últimos años se han despertado de pronto los resentimientos sociales y hasta étnicos, siendo incluso exaltados como temas de las confrontaciones políticas. A todo esto se agrega un grave aspecto de orden demográfico: justamente los descendientes de esta gran masa de los indígenas (y luego los emigrados del África), por ende los más pobres, se reproducen mucho más, mientras que los descendientes de los europeos, por ende los más ricos (los de clase media y de clase alta), se van reduciendo proporcionalmente, e incluso están comenzando a emigrar, bien a su vieja Europa, o bien a Estados Unidos y hasta a Australia. De modo que también por ello el equilibrio armónico que había entre nuestra población se está desajustando.

## II. Lo psico-cultural vs. lo socioeconómico

En todo este proceso de crisis y de fuertes enfrentamientos, la gran tendencia de muchos expertos e investigadores sociales es la de atribuir como génesis de todos los problemas simplemente las diferencias socioeconómicas en sí, y consideran que logrando equilibrar y hasta igualar las posibilidades económicas de cada habitante mediante una justa distribución de los bienes se logrará construir una nueva sociedad llena de justicia social. Esto es cierto, pero sólo en parte. Por ello queremos insistir en que, en el fondo, el verdadero origen de nuestras dificultades son más bien nuestras características psico-culturales. Es un problema de nuestra escala de valores. Es el gran reto a resolver.

Con ello pensamos en las herencias culturales de nuestros indígenas precolombinos (y de nuestros afroamericanos), así como en las herencias culturales de nuestros conquistadores hispanos. A manera de ejemplo, recordemos el empeño infructuoso del Che Guevara, de origen argentino-europeo, con una filosofía europea: el marxismo, tratando de convencer en balde a los indígenas de Bolivia, con sus arquetipos netamente indoamericanos y precolombinos.

Entre estas herencias culturales de la población venezolana nos encontramos como ejemplo con la fuerte carga del “machismo”, así como con la “viveza criolla” del “pájaro bravo”, o también la “resignación” como un supuesto valor religioso. Ni hablar del mundo mágico-religioso, con raíces tanto indígenas como africanas. Tal el culto de “María Lionza”, con todas sus supersticiones. Todo ello condiciona nuestra realidad y nuestros problemas.

### III. Hay dos Venezuelas

#### A. El colapso de los cuarenta años de democracia en Venezuela

Con gran dolor hay que constatar que en sus 40 años de sólida democracia surgida en 1958, Venezuela perdió su gran oportunidad de resolver sus grandes problemas sociales y económicos; pero, sobre todo, los humanos. Al decir sus problemas humanos más que sociales, queremos destacar que el fracaso más rotundo y grave ha sido la educación.

La existencia en la práctica de dos realidades distintas en la educación venezolana más bien profundizó y consolidó la enorme brecha que existe entre nuestra población, creándose así realmente dos Venezuelas: no solamente la de los ricos y la de los pobres sino, más grave aún, los mejor educados y los educados para la marginalidad; y esta diferencia no es tanto cuantitativa, sino esencialmente cualitativa.

La clases media y alta han disfrutado de la calidad de la educación privada, mientras que los más pobres sólo pueden ir a las escuelas públicas, y la educación pública se ha ido deteriorando en los últimos años, haciéndose sumamente deficiente. Peor aún: ya casi no transmite los valores fundamentales necesarios para que los nuevos jóvenes tengan autoestima y sientan el deseo de superarse. Por el contrario, dicha educación pública ha ido más bien “marginalizándose” cada vez más.

Esta última idea no es tajante: se refiere sólo a una tendencia creciente, sobre todo en esta última generación. Desde luego que hay numerosas escuelas o liceos públicos de alta calidad. En especial en el interior del país, en el pasado la educación pública era insigne. Y desde luego, también hay escuelas privadas fatales.

El gran reto de la democracia fue siempre resolver el terrible drama de la educación en Venezuela, pero no lo logró. No se logró que todos los venezolanos tuvieran la misma oportunidad y el mismo derecho a una verdadera educación integral y a un mismo nivel de alta calidad y excelencia. En estas dos realidades de la educación venezolana se encuentra una de las raíces fundamentales de todos nuestros males. Es aquí donde *más* se han separado las dos Venezuelas.

Igual ocurrió en todas las demás áreas: social, económica y culturalmente siempre se desarrollaron dos Venezuelas paralelas.

Otro ejemplo dramático de estas dos Venezuelas lo tenemos con la grave discriminación social que se produce a nivel de los soldados: el servicio militar obligatorio sólo es cumplido por los jóvenes de las zonas rurales más pobres o de las zonas marginales de las ciudades. En cambio, los jóvenes de las clases media o alta jamás lo cumplen, ya que siempre tienen cualquier subterfugio o excepción, incluso amparados por la ley. Desde luego, esto genera una gran injusticia social, que refuerza nuestro *leitmotiv* de las dos Venezuelas. En cualquier país desarrollado del mundo, en Alemania o en Estados Unidos, todos los jóvenes, incluso los universitarios, cumplen con esta obligación.

Éticamente, toda la población fue perdiendo sus valores, en todos los niveles sociales. La moral de trabajo casi desapareció. Incluso la nueva legislación del trabajo llegaba a premiar paradójicamente con doble y hasta triple indemnización al que actuara negligentemente en sus labores. El sentido de familia se fue perdiendo alarmantemente. La paternidad irresponsable ha llegado a extremos graves, multiplicándose los llamados niños de la calle. La tan positiva y necesaria presencia e influencia de la Iglesia mermó considerablemente. Culturalmente, Venezuela ha perdido mucho de su autoidentidad; y en el fondo, con ello, mucho de su autoestima.

Un gran factor que predominó fue la cultura política populista que se fue creando en Venezuela. Al comienzo, las expectativas eran más abstractas, como la libertad o la paz, pero se fueron convirtiendo en más concretas o de bienestar material. Y así se fue formando una especie de maratón por parte de los políticos y de los partidos, a ver quién ofrecía más, para así obtener los votos del electorado, lo que llegó al extremo de ofrecer a los electores cosas irrealizables. Y los políticos creyeron que con el petróleo podrían hacer la gran Venezuela, llena de opulencia. Pero la población fue creciendo cada vez más vertiginosamente, tanto por el crecimiento demográfico interno como por las oleadas de inmigrantes pobres de los países vecinos.

Así el petróleo cada vez alcanzaba menos: el producto petrolero interno por persona fue disminuyendo cada vez más, mientras que las expectativas materiales de cada quien iban creciendo. Por ello se produjo cada vez más un mayor incumplimiento de las *promesas electorales* y se fue generando un mayor disgusto en la población, que culminó con los disturbios del 27 de febrero de 1989 contra el presidente Carlos Andrés Pérez. Pero fue un disgusto no sólo por la falta de cumplimiento de las expectativas populares, sino también por la creciente impunidad ante la corrupción de numerosos funcionarios públicos. Todo ello fue magnificado en forma despiadada por los medios de comunicación social, despertando un gran sentimiento de antipolítica. De este modo se desarrolló una matriz de opinión pública, en especial en la clase media, de que lo político era lo peor. Y en consecuencia se formó la idea de que la gente decente no debía participar en la política, lo que condujo a que muchos profesionales valiosos evadieran participar en la administración pública para desempeñar responsabilidades de gobierno.

Económicamente, el modelo rentista se fue agotando. La democracia no logró liberarse del monopolio del petróleo ni diversificar la economía, y con ello no se pudo lograr que surgieran pequeños y medianos productores para crear así nuevas fuentes de trabajo para el ciudadano sencillo, para así poder crear una gran clase media. Aquí tenemos uno de los más graves problemas estructurales de nuestra economía: Venezuela siempre fue un país mono-primario-exportador.

En el siglo XIX, nuestra economía se basó fundamentalmente en las exportaciones del café y del cacao. Pero esta actividad era controlada por el sector privado, terratenientes o comerciantes, y era una actividad que exigía el esfuerzo y sacrificio de la población.

En el siglo XX, seguimos siendo un país mono-primario-exportador. Pero ahora el café y el cacao fueron sustituidos por el petróleo, con dos variables fundamentales:

- a. La economía petrolera no sería manejada por los privados sino por el estado venezolano, ya que jurídicamente la propiedad del subsuelo venezolano es del Estado. Esto ya fue así incluso desde la época de la colonia en que la corona española era la dueña del subsuelo.
- b. Cada vez más, la actividad petrolera exigió mucho menos esfuerzo o sacrificio de la población debido a las nuevas tecnologías, estimulán-

dose así uno de nuestros principales males: el facilismo y la falta de moral del trabajo.

Con esta realidad, las ganancias del petróleo no se distribuyeron entre la población sobre parámetros de productividad o rendimiento, sino por simples consideraciones políticas. El Estado es el gran todopoderoso dueño del petróleo, y a ello se debe ese gran empeño de los políticos por llegar al poder, para así ser ellos los administradores de nuestra principal riqueza nacional, el petróleo. Naturalmente, esto estimuló, entre otros males, la gran corrupción.

Socialmente, la creciente desaparición del rol de la agricultura y su sustitución por el petróleo trajo el gran éxodo del campo a las ciudades. Los campesinos abandonaron sus siembras para emigrar a las zonas marginales de las ciudades, lo que originó la llamada "ruralización" y la formación de los grandes cinturones de miseria en torno a dichas ciudades. A ello hay que agregarle las grandes masas de inmigrantes ilegales de los países vecinos, en especial de Colombia, y de los otros países andinos, que generalmente eran los más pobres y los marginales de dichos países, que en especial engrosaron esas áreas marginales de las ciudades a partir del *boom* petrolero de 1973. El crecimiento explosivo de esas migraciones, tanto internas como externas, no pudo ser asimilado por las ciudades del país. Los servicios públicos colapsaron y se consolidó la gran marginalidad social. En 1958, sólo el 20 % de la población de Caracas era marginal. Actualmente, más del 60 %, o sea, cerca de dos tercios de su población, es marginal. La democracia, es decir, los partidos y los políticos de la llamada época de "punto fijo" de los últimos 40 años, no pudo y no supo atender adecuadamente los graves problemas de esta explosión demográfica marginal. Al contrario, incluso hasta la estimuló con políticas demagógicas. El caso más célebre fue el llamado "Plan de Emergencia" de la junta de gobierno de Wolfgang Larrazábal en 1958, con el que millares de personas de la provincia emigraron a Caracas y fundaron numerosos barrios marginales.

Políticamente, los grandes partidos tradicionales, cuyo objetivo fundamental debió ser el de intermediar entre el pueblo y el Estado cumpliendo con su rol pedagógico y orientador, se fueron desgastando, olvidándose de sus ideales o sus doctrinas, convirtiéndose en simples aparatos electorales para consolidar su poder y los intereses personales de sus dirigentes; por ello no supieron renovarse, incluso internamente, y dar oportunidad a nuevos líderes jóvenes, lo que quedó demostrado con la repetición o reelección de

los presidentes Carlos Andrés Pérez y Rafael Caldera. Igual fue el problema del centralismo: desde Caracas se decidía todo. Los gobernadores de los 23 estados eran nombrados por el Presidente. En las elecciones de los parlamentos regionales y de los concejos municipales, y hasta en las de los alcaldes, eran las cúpulas de los partidos las que tenían la última palabra para decidir las candidaturas o las planchas a presentar. Ciertamente hay que resaltar, haciendo justicia, que en los años noventa se inició por fin el proceso de descentralización: los gobernadores y los alcaldes fueron entonces electos directamente por el pueblo y se impuso la elección uninominal.

Otro aspecto muy negativo fue la constante descalificación mutua que se hacían los dos grandes partidos, Copei y Acción Democrática, que se acusaban mutuamente de ser grandes corruptos, lo cual condujo a que la mayoría del electorado les creyera a ambos, pensando entonces que eran por igual corruptos y que debían ser sustituidos por un nuevo sistema antipartidos.

El primer fenómeno a resaltar aquí es que, en cierta forma, los medios de comunicación social, o sea, el llamado “poder mediático”, se convirtieron en el nuevo poder político del país: ante el debilitamiento general y la pérdida de reputación y credibilidad de los viejos grandes partidos del país, los medios de comunicación prácticamente sustituyeron a dichos partidos en su rol de orientadores del electorado en los momentos más cruciales del país.

Se puede decir que el poder de los medios ha venido sustituyendo el vacío dejado por el poder político (por cierto, esos mismos medios también han ayudado a crear ese vacío político con sus fuertes críticas a los viejos partidos tradicionales). Dicho de otra manera más amplia, el poder mediático ha ido llenando el vacío creado por la desinstitucionalización creciente en nuestro país. Cada vez más, los llamados organismos intermedios de la sociedad han ido perdiendo credibilidad o eficiencia, o simplemente han ido desapareciendo, y es allí donde los medios han venido a ocupar ese rol.

Pero haciendo justicia, no todo fue malo en Venezuela en los 40 años del “puntofijismo”. Por el contrario, toda una nueva generación de venezolanos construyó una sólida democracia. Eso sí, sólo una democracia representativa, pero no una democracia participativa ni una democracia social. Se logró establecer un verdadero estado de derecho y, por ende, un gran sentido de la libertad y un respeto por las instituciones. Se multiplicó la presencia de la educación superior en toda la provincia (otro problema era la calidad de dicha educación), y en 1961 se promulgó una Constitución ejemplar, inspirada en las mejores constituciones del mundo, en especial por la de Alemania.

#### IV. El fenómeno Chávez y la Revolución Bolivariana

Ante el creciente deterioro del país en todos los órdenes y ante la incapacidad o ineficiencia de los partidos políticos tradicionales de superar o mejorar los grandes problemas, en especial la creciente marginalidad social pero también la corrupción masiva y otros males, fue surgiendo un ambiente anti-partidos y anti-políticos, cuestión que con el decisivo apoyo e influencia de los medios de comunicación social, permitió que emergiera un nuevo líder mesiánico o salvador: el teniente coronel Hugo Chávez.

Chávez no sólo apareció como el Mesías salvador, sino también como el castigador y vengador contra los políticos, por ello su lenguaje muchas veces tan agresivo.

Ante la creciente desinstitucionalización del país y el debilitamiento de los llamados organismos intermedios de la sociedad, los medios de comunicación social fueron ocupando el vacío político que se iba dando.

Queremos enfatizar que, de no haber sido Chávez, hubiera aparecido tarde o temprano un Chávez u otro equivalente. Simplemente, el deterioro creciente de la sociedad y de los valores en Venezuela iba a desembocar irremediabilmente en una gran crisis. Dicho de otra manera: Chávez no es el origen de todos los problemas sino sólo una causa o consecuencia de dichos problemas.

Ahora bien, así como casi nadie leyó previamente *Mein Kampf* de Hitler para conocer lo que él realmente pensaba, así ocurrió en Venezuela: casi nadie conocía los antecedentes marxistas de Chávez.

Para sorpresa de todos, casi todo el mundo creía en Venezuela que la guerrilla de los años 1960 a 1962 había desaparecido. Ciertamente había sido derrotada militarmente, e incluso el presidente Rafael Caldera en su primera presidencia de 1969-1974 les facilitó a los ex guerrilleros su inserción en la vida democrática del país con su famosa política de pacificación. En efecto, la gran mayoría de los ex guerrilleros se acogió a dicho ofrecimiento de pacificación, y se organizaron para participar en los procesos electorales del país tal como los demás partidos.

Pero mientras tanto, el gran líder guerrillero Douglas Bravo no se dio por vencido y decidió seguir con la gran estrategia de la infiltración en las Fuerzas Armadas: la lucha nunca se iba a ganar enfrentándose a los militares, sino penetrándolos y ganándoselos. Ya para el año 1980, se calcula que

había en las Fuerzas Armadas unos 170 oficiales de orientación marxista, casi todos en el ejército, y unos pocos en la aviación.

Pero era un marxismo a la venezolana: Douglas Bravo desarrolló un nuevo ideario denominado “el árbol de las tres raíces”, por inspirarse en tres grandes figuras de nuestra historia: Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora.

Del Libertador Simón Bolívar tomaron la idea de la gran patria latinoamericana y la lucha contra la corrupción; del educador Simón Rodríguez tomaron la idea de inventar o errar; y de Ezequiel Zamora tomaron la lucha contra la oligarquía, y con ello la lucha de clases. Así surgió lo que Pedro Duno plasmó en un documento: el “marxismo leninismo bolivariano”.

Con estas ideas fueron infiltrando las Fuerzas Armadas, uno de cuyos pioneros fue el teniente coronel de la aviación William Izarra. Y así, ya por los años 80, Hugo Chávez y Francisco Arias Cárdenas aparecen como los líderes del MBR-200, antecesor del actual Movimiento Quinta República, eje del gobierno de Chávez.

Por cierto, estos oficiales de orientación marxista tuvieron, en forma velada, frecuentes contactos con Irak, Libia, Argelia y Cuba, además de con China y la ex Unión Soviética. Lo verdaderamente sorprendente es que esta situación no fue suficientemente tomada en cuenta por los altos mandos militares: simplemente fue subestimada. ¿O faltó valor para enfrentarla? Incluso hubo ministros de Defensa, como los generales Fernando Ochoa Antich e Italo del Valle Alliegro, que sabían de las andanzas clandestinas de esos grupos de oficiales, pero no tomaron medidas en contra. Esta extraña realidad explica cómo Chávez y los otros oficiales golpistas del 4 de febrero de 1992 estaban en posiciones clave de comando de tropas.

El hecho de ser Chávez un militar ha sido la fuente permanente de su sueño de que la revolución bolivariana será siempre cívico - militar: “se hará realidad sólo por la unión del pueblo con los militares”.

Por cierto, hay que destacar que una buena parte de nuestras Fuerzas Armadas es, si se quiere, de origen plebeyo, en el mejor sentido de la palabra. Muchos jóvenes inteligentes, con sentido de superación, pero de escasos recursos, han visto las Fuerzas Armadas como el mejor –o, cuidado, el casi único– medio de surgir dentro de nuestra sociedad. Dentro de nuestras Fuerzas Armadas hay una verdaderamente maravillosa movilidad social.

En la mayoría de las Fuerzas Armadas de los demás países latinoamericanos, la formación que se imparte a los futuros oficiales produce en ellos una

impermeabilización frente a las ideologías de orientación marxista. En cambio, en Venezuela, por diversas razones sociológicas, ha habido alguna permeabilidad en algunos jóvenes de la Academia Militar para recibir con simpatía los planteamientos ideológicos de los movimientos de extrema izquierda.

A la vez, mientras que los oficiales de los ejércitos de otros países de Latinoamérica provienen o están vinculados con las clases sociales o económicas dominantes, en el caso de Venezuela es diferente, ya que una mayoría de nuestros oficiales proviene de la clase media o de las clases populares. En Venezuela nunca se formó una “elite aristocrática” en las Fuerzas Armadas, como ocurrió en otros países. De por sí, la burguesía venezolana no se dedicó a penetrar ni el poder central o gubernamental, ni las Fuerzas Armadas, sino que más bien dedicó sus esfuerzos a controlar la renta petrolera.

Ahora bien, luego del fracasado golpe de estado contra el presidente Carlos Andrés Pérez del 4 de febrero de 1992, Chávez y sus compañeros de causa fueron encarcelados, hasta que el nuevo presidente Rafael Caldera les concedió la libertad en marzo de 1994. A partir de allí, Chávez inició un lento pero creciente proceso de ganar el poder, pero esta vez por la vía electoral.

Al comienzo, los dos grandes partidos tradicionales todavía dominaban la escena política del país, y para las elecciones de 1998 parecían dominar todo el panorama. El partido socialcristiano Copei se sentía vencedor con la candidatura de Irene Sáez, la antigua reina de belleza y ex alcaldesa del municipio Chacao, en Caracas. Y el partido socialdemócrata Acción Democrática se sentía seguro con su candidato, el viejo líder veterano Luis Alfaro Ucero.

Pero fue apareciendo en la población un verdadero sentimiento anti-partidos y anti-políticos que fue especialmente estimulado por la mayoría de los medios de comunicación.

En ese año de 1998, al cabo de 40 años de sólida democracia política, los problemas sociales del país iban creciendo vertiginosamente y los partidos iban siendo carcomidos por la corrupción y por la total ineficiencia para gobernar. Se fue produciendo una verdadera desinstitucionalización y los llamados organismos intermedios de la sociedad se fueron debilitando, y este vacío político fue ocupado por los grandes medios de comunicación, que fueron los principales promotores de la figura de Chávez como el gran Mesías o salvador.

La candidatura de Chávez fue creciendo notablemente, contando con la simpatía de muchos medios de comunicación. Ante ello, un mes antes de

las elecciones generales de diciembre de 1998, los grandes partidos tradicionales decidieron separar las elecciones parlamentarias y de gobernadores, de las presidenciales. Se adelantaron las primeras para el 8 de noviembre de 1998 y el nuevo movimiento de Chávez, el Polo Patriótico, obtuvo un tercio del total de los parlamentarios (diputados y senadores), así como 8 de los 23 gobernadores del país. Un mes más tarde, el 6 de diciembre de 1998, Hugo Chávez, de 44 años de edad, gana la Presidencia de la República con el 56 % de los votos. Su principal contendor, el ex gobernador del estado Carabobo, Henrique Salas Römer, de antepasados maternos alemanes, obtuvo algo más del 40 % de los votos, con el apoyo de su propio partido, Proyecto Venezuela, y con el apoyo a último minuto de los dos grandes partidos, el socialdemócrata Acción Democrática y el socialcristiano Copei.

Apenas tres días antes, ambos grandes partidos tradicionales, asustados ante la inminencia del triunfo de Chávez, decidieron retirar a sus propios candidatos, a saber, el viejo líder Luis Alfaro Uceró, por Acción Democrática, y la ex reina de belleza y ex alcaldesa de la zona urbana de Chacao, Irene Sáez, por Copei, endosando entonces a último momento sus votos a la candidatura de Salas Römer.

En efecto, en las elecciones de diciembre de 1998, los grandes partidos sufrieron una verdadera debacle, y a último momento decidieron apoyar al candidato Henrique Salas Römer, del nuevo partido Proyecto Venezuela. Pero aun así, Hugo Chávez ganó las elecciones con el 56 % de los votos.

El 2 de febrero de 1999, Chávez se juramentó ante el Congreso Nacional como el noveno presidente constitucional de Venezuela desde la caída del dictador Pérez Jiménez en 1958. Pero en ese juramento calificó la Constitución vigente desde 1961 como “moribunda” y anunció la firma inmediata de un decreto para convocar a un *referéndum* que debería crear una asamblea nacional constituyente con el fin de redactar una nueva Constitución: la futura Constitución Bolivariana, a su imagen y semejanza.

La nueva Constitución fue aprobada por gran mayoría en una consulta electoral al pueblo el 15 de diciembre de 1999. Dicha Constitución no difiere demasiado de la anterior de 1961.

Con esta nueva Constitución surge un presidencialismo sumamente exagerado. El periodo presidencial se aumenta de 5 a 6 años; se contempla la posible reelección inmediata del presidente (con la anterior Constitución de 1961, el presidente sólo podía ser reelecto 10 años después). Así, Chávez es el único presidente en Latinoamérica que, con seis años por periodo, puede

estar 12 años seguidos en el poder. Igualmente, en lugar de crear la figura de un primer ministro que sea electo por el Parlamento, o incluso directamente por el pueblo, se creó la figura de un vicepresidente de la República que es nombrado sólo por el propio presidente, y que puede ser cambiado en todo momento por el mismo presidente, de tal manera que en apenas los últimos tres años ya hemos tenido cuatro vicepresidentes distintos.

Con la nueva Constitución, el Parlamento ya no participa en la evaluación para los ascensos de los altos oficiales, de modo que es el propio presidente quien, como jefe máximo de las Fuerzas Armadas, es el único que tiene la última palabra para los ascensos militares. Todo ello hace que el presidente, con la nueva Constitución, sea un gran todopoderoso.

Se cambia también el nombre de Venezuela. Ahora se llama República Bolivariana de Venezuela. Entre las novedades de la nueva Constitución destaca la creación de cinco poderes en lugar de los tres tradicionales (Ejecutivo, Legislativo y Judicial): se crean dos nuevos poderes, el Poder Electoral y el Poder Ciudadano o Moral. El Poder Moral incluye al contralor y al fiscal general, agregándosele la figura del defensor del pueblo.

Llama la atención que la nueva Constitución ignora totalmente la existencia de los partidos como parte esencial de toda democracia. Otra importante novedad es que se da a las Fuerzas Armadas la posibilidad de participar y deliberar en la política. Con la Constitución anterior, los miembros de las Fuerzas Armadas no tenían derecho al voto. Ahora pueden votar, pero no pueden aceptar un cargo de elección popular.

Un aspecto nuevo muy justo y positivo es que en el nuevo Parlamento, ahora unicameral (antes era bicameral), deberá haber siempre tres diputados indígenas, que serán electos en forma separada por nuestras etnias indoamericanas (en Venezuela viven cerca de medio millón de indígenas, de un total de unos 24 millones de habitantes). En este contexto resalta un muy bello comienzo de la nueva Constitución cuando se señala que somos un país multicultural y pluriétnico. Otra novedad positiva es que ahora se reconoce la doble nacionalidad.

En la nueva Constitución resaltan numerosos artículos que tienen que ver con los derechos humanos. En esto destaca un artículo que garantiza el derecho a la información veraz por parte de los medios de comunicación, tema que en el pasado había sido muy controvertido.

Como consecuencia de esta nueva Constitución, Chávez insistió e impuso que todos los poderes públicos debían ser “relegitimados”. De modo

que el 30 de julio de 2000 se realizaron las llamadas “megaelecciones” para elegir de nuevo al presidente, a los diputados de la nueva Asamblea Nacional que sustituyó al viejo Congreso o Parlamento bicameral, a los gobernadores, a los parlamentos regionales llamados ahora consejos legislativos estatales, a los alcaldes, al alcalde mayor de la capital Caracas, y al Concejo Metropolitano de la Gran Caracas.

Con estas elecciones para su “relegitimación”, Chávez ignoró los 2 años precedentes de su mandato presidencial y asumió como nuevo inicio de su período presidencial esta nueva elección de julio del 2000. De modo que en su primer período, en lugar de 6 años, en realidad gobernará 8 años seguidos.

Luego, con el mismo esquema de “relegitimación”, el 3 de diciembre de 2000 se eligieron los concejos municipales y las juntas parroquiales. Por cierto, Chávez aprovechó esta ocasión para someter al electorado un *referéndum* para intervenir el movimiento sindical del país.

Desde las elecciones de diciembre de 1998 hasta fines de 2000 se efectuaron 7 elecciones, todas con resultados positivos para Chávez. Pero desde el comienzo de su presidencia, Chávez se caracterizó por tener un estilo muy conflictivo y de confrontación, con un estilo muy autoritario y descalificador. Por ello se fue enfrentando agresivamente a los diversos partidos tradicionales, a la Iglesia Católica, a los medios de comunicación, a Fedecámaras (cúpula empresarial) y a la CTV (cúpula sindical).

A esto se agregó que Chávez empezó a agredir en forma generalizada a toda la clase media, calificándola de “oligarca” y de “escuálida”. Con esto último consolidó la división del país, estimulando los resentimientos sociales y hasta étnicos.

Su estilo personal lo condujo a no aceptar o ceder ante cualquier sugerencia o proposición distinta a sus ideas. Ello es lo que ocurrió en los últimos meses de 2001, cuando decretó unas 49 leyes dentro de un paquete de Ley Habilitante, entre las cuales estaba una ley de tierras que los empresarios agrícolas consideraban como negativa. La actitud cerrada de Chávez de no dialogar al respecto motivó que el empresariado organizara el 10 de diciembre de 2001 el primer gran paro nacional en su contra.

En marzo de 2002, produjo cambios fundamentales y sensibles en la máxima dirigencia de PDVSA, la empresa estatal petrolera, dándose el espectáculo de que el propio presidente Chávez anunciara públicamente una a una la expulsión de varios directivos petroleros, lo cual originó que la central obrera, la CTV, convocara a un paro general el 9 de abril en solidaridad con los traba-

adores y los empleados de PDVSA. Este paro se extendió un día más, el 10 de abril, y así el 11 de abril decidieron realizar una gran marcha desde el Parque del Este de Caracas hasta la Sede de PDVSA en Chuao (al este de la ciudad). Pero entonces, al ver el gran éxito de la asistencia masiva, decidieron espontáneamente seguir hasta el centro de Caracas, y una vez allí quisieron culminar en las puertas del palacio presidencial de Miraflores. Fue en ese momento que ocurrió la matanza de unas 18 personas por disparos de francotiradores.

## V. Los sucesos del 11 al 13 de abril de 2002

A raíz del paro que se inició el 9 de abril en protesta por los atropellos a los empleados y gerentes de PDVSA, la empresa estatal petrolera, la Coordinadora Democrática, la CTV y Fedecámaras decidieron convocar una gran marcha de solidaridad para el día jueves 11 de abril, que saldría desde el Parque del Este de Caracas hasta la sede de PDVSA en Chuao. Hasta esa fecha, ésta ha sido la más grande concentración humana realizada en la historia política de Venezuela: cerca de un millón de personas. Ante tal avalancha humana, la gente se entusiasmó de tal manera que espontáneamente decidió seguir hasta el centro de Caracas, y luego hasta las puertas del palacio presidencial de Miraflores.

Ante ello se produjeron dos reacciones:

- Por un lado, Chávez y su gente convocaron a sus Círculos Bolivarianos para que fueran hasta Miraflores para “defender su revolución”.
- El presidente Chávez dio órdenes al alto mando militar para poner en acción el llamado “Plan Ávila”, para repeler militarmente a los manifestantes de la oposición.

En efecto, cuando la gran marcha estaba en el Avenida Baralt, apenas a dos cuadras de Miraflores, surgieron numerosos francotiradores que dispararon sobre la multitud indefensa. Ello ocasionó la muerte de 18 personas y unos 100 heridos. Hay numerosos testimonios fotográficos y filmicos que registran dichos momentos, incluso cuando un concejal de la Municipalidad de Caracas, de la fracción oficialista del Movimiento Quinta República, disparaba sobre la marcha. Pero hasta la fecha no se ha hecho verdadera justicia. Se constituyó una Comisión para la Verdad, pero no se ha logrado que las respectivas autoridades actúen debidamente para aclarar los sucesos.

Ahora bien, en medio de estos tiroteos, al final de la tarde un grupo de altos oficiales decide desobedecer las órdenes de Chávez y frena la acción del Plan Ávila. Entonces, a través de una rueda de prensa, este grupo de altos oficiales encabezados por el vicealmirante Héctor Ramírez Pérez anuncia por la televisión que desconocen al presidente Chávez y que le pedirán su renuncia.

Hacia la medianoche del 11 para el 12 de abril, el general en jefe Lucas Rincón anuncia por los medios de comunicación que el presidente Chávez ha puesto su renuncia y que, por ende, el alto mando militar también renuncia. Las imágenes de estas noticias recorrieron el mundo entero.

Chávez es trasladado al Fuerte Tiuna, sede del Ministerio de la Defensa, y luego se le traslada a la base naval de la Isla de la Orchila en el Mar Caribe. Chávez solicitó poder irse a Cuba, pero un grupo de oficiales se lo negó ante el argumento de que tenía que rendir cuentas ante la justicia venezolana.

El viernes 12 de abril, las Fuerzas Armadas le ofrecen al Dr. Pedro Carmona Estanga, presidente de Fedecámaras, que asuma la presidencia de transición, ante el vacío dejado por Chávez. El viernes 12 por la tarde, Pedro Carmona presenta su juramento y luego anuncia su primero y único decreto. El gran error de este decreto es que Carmona disuelve todos los poderes, el Parlamento, el Tribunal Supremo de Justicia, el Fiscal General, el Contralor General, los gobernadores y a los alcaldes. Ello asustó a mucha gente, pero en particular a los altos oficiales que lo habían puesto, quienes le piden rectificar. Carmona reacciona positivamente y ofrece dar marcha atrás al decreto; pero, lamentablemente, ya es muy tarde. Ya se estaba produciendo una gran confusión entre los propios altos oficiales que apoyaban a Carmona.

En el acto de juramentación hay que destacar que, en efecto, había una gran cantidad de personalidades del país que vinieron para apoyar a Carmona, pero el gran ausente fue el líder sindical Carlos Ortega, quien hasta entonces había organizado las marchas y los paros de la oposición. También estuvieron muy pocos líderes de los partidos políticos.

El sábado 13 se profundizó la confusión entre los oficiales que apoyaban a Carmona. Esta situación fue aprovechada por los oficiales leales a Chávez, y con el apoyo de numerosos grupos de civiles de los Círculos Bolivarianos se produjo el retorno de Chávez al poder. Carmona huyó de Miraflores el sábado por la tarde y luego el vicepresidente de Chávez, el teniente Diosdado Cabello, fue juramentado por el presidente de la Asamblea Nacional, William Lara, como presidente encargado, hasta que en la medianoche

del 13 para el 14 de abril Chávez regresó triunfalmente. Incluso, el cardenal Velasco se encargó de traerlo desde la Isla de La Orchila.

Lamentablemente, el fin de semana del 13 para el 14 de abril se produjeron numerosos saqueos sobre todo en el oeste de Caracas, resultando unos 17 muertos que se suman a los 18 del día 11 de abril.

Pensamos que todo este proceso tan atípico culminó así, simplemente porque no estaba ni previsto ni planificado. Todo fue tan espontáneo, producto del azar. Por ello no se puede hablar de golpe de estado. Hoy en día creemos que, de todos modos, este gobierno de transición de Pedro Carmona no hubiera durado mucho. Por un lado, para ese momento, Chávez todavía gozaba de cierta popularidad y respaldo, tal vez el 30 % (la mitad de lo que tuvo al comienzo). Inmediatamente después de su regreso, Chávez aumentó su popularidad hasta un 40 %, pero sólo por un cierto tiempo.

Por otro lado, Carmona no hubiera sido reconocido internacionalmente, por tratarse de un gobierno de facto.

## VI. Conclusiones y situación a finales de 2002

A fines de diciembre de 2002, el país está semiparalizado económicamente por la huelga indefinida, que continúa sobre todo gracias al sector petrolero, y por los grandes y medianos empresarios. Indudablemente, la cercanía de los días navideños no son los más propicios, y por ello se ha permitido y estimulado que los pequeños comercios y los buhoneros sigan en plena actividad. En todo esto hay una gran carrera de resistencia: el Gobierno juega a que tarde o temprano los empresarios sucumban y reinicien sus actividades económicas. Y en cuanto al sector petrolero, Chávez ha amenazado con traer expertos extranjeros para que pongan en marcha las refineries y los buques petroleros ahora fondeados. Por su parte, la oposición espera que tarde o temprano la paralización de la economía estrangule al país de tal forma que Chávez tenga que rendirse y renunciar. De por sí, internacionalmente la economía de Venezuela está muy desprestigiada y por ello virtualmente ya nadie quiere invertir aquí. La huelga indefinida de PDVSA por primera vez en la historia ha hecho que Venezuela incumpla sus compromisos internacionales de suministrar petróleo, lo cual está dañando la imagen internacional de Chávez. Entre tanto, México se ofreció en suplir a los Estados Unidos con el petróleo que no pueda enviar Venezuela.

Desde el punto de vista político, pensamos que el fracaso de Carmona el 11 de abril en el fondo ha sido positivo: en aquel momento Chávez tenía aún una importante popularidad y una cierta credibilidad, en especial en el exterior. Y de todos modos, tarde o temprano Carmona iba a fracasar y, por ende, Chávez iba a retornar. Lamentablemente, Chávez no supo aprovechar la coyuntura de su regreso al poder luego del 11 de abril, y muy pronto volvió a enfrentarse contra las diversas instituciones del país. Si bien a raíz del 11 de abril había logrado recuperar algo de su popularidad, hoy en día no llega siquiera al 20 % de la aceptación de la población. Chávez ha perdido su aceptación incluso en muchos sectores marginales y, por otro lado, también de muchos intelectuales de izquierda que tanto lo habían apoyado al comienzo.

Se puede afirmar que el problema de fondo no es siquiera la tendencia marxista de su gobierno, sino, fundamentalmente, la personalidad conflictiva de Chávez. Y no es sólo su personalidad, sino también su condición de ex militar que lo ha impulsado a intervenir demasiado en los asuntos internos de las Fuerzas Armadas, logrando así desmoralizarlas y fracturarlas.

Ahora bien, cualquier salida de Chávez sólo podrá ser por la vía democrática y con los recursos que prevé la Constitución. Cualquier intento de golpe de estado, sea cual fuere, estará condenado al fracaso. En este momento se puede hablar de una especie de "empate técnico" entre el Gobierno y la oposición. Ambas partes, triunfe quien triunfare, deberán tomar en cuenta al otro. El hecho de que la oposición no tenga aún un líder único o principal que sea reconocido y aceptado por todos, hace que Chávez tenga una ventaja. Por ello, si ahora hubiera elecciones, mientras que Chávez es el único candidato por un lado, la oposición puede correr el riesgo de dividirse en varias candidaturas y por ello fragmentarse. Pero, por lo pronto, la oposición está cada vez más unida en su objetivo de sacar a Chávez.

Una realidad que afecta seriamente a Chávez es que no tiene suficiente gente preparada o capacitada para gobernar, y ello se ve con la constante rotación y "enroques" que hace con sus funcionarios, lo cual por cierto lo debilita aún más, ya que en una misma responsabilidad o función no hay continuidad: en pocos meses, en un mismo ministerio cambia varias veces su titular. En sólo tres años hemos tenido cuatro vicepresidentes de la República. Bajo Chávez, PDVSA ha tenido ya cinco presidentes.

Socialmente es donde están los más graves problemas. La pobreza ha crecido enormemente. Pero, paradójicamente, a Chávez le interesa que haya más pobres, y de ello les echa la culpa a los "oligarcas" y a los empresa-

rios, que cada día reducen más a su personal. Pero esto es un arma de doble filo para Chávez, ya que tarde o temprano esos pobres se van a desesperar y desilusionar y se le voltearán.

Como hemos señalado antes, pensamos que desde siempre han existido dos Venezuelas, pero que convivían con cierta armonía. Pero con Chávez se despertaron los resentimientos mutuos, creándose odios irreparables entre ambas partes. La estructura mental y los valores de los venezolanos no están hechos para un sistema dictatorial o autoritario y, por ende, para una sociedad marxista. Sin embargo, harán falta unos gobernantes que sepan imponer normas fundamentales para reconstruir nuestra sociedad. Deberán saber aplicar mano fuerte sin llegar a arbitrariedades. Felizmente, aún queda un núcleo de clase media que, aunque disminuida y golpeada, está dispuesta a dar lo mejor de sí para comenzar de nuevo. Lo hemos visto en estos últimos tiempos con las grandes marchas multitudinarias de protesta.

Hay que advertir a todos que el petróleo se nos va a acabar más temprano que tarde y que hay que tomar conciencia de ello. Urge que al fin tomemos todas las medidas para diversificar de una vez por todas la economía. Debemos tener suficiente fantasía para crear nuevas actividades productivas, y debemos fortalecer nuestra agricultura.

Queremos insistir en nuestro planteamiento inicial de que no es sólo un simple problema de la justa distribución de la riqueza entre ricos y pobres, sino que hay que ir a las raíces más profundas de nuestros problemas, insistiendo en el tema de la educación: paradójicamente hasta ahora, la educación en Venezuela iba cavando cada vez más la brecha que separa a la sociedad venezolana en dos. Las ventajas de la educación privada hay que ofrecérselas a los marginados, y la educación pública deberá ser estremeada en sus cimientos. Esta educación hay que reforzarla con el rescate del concepto de familia, que en Venezuela está casi desaparecido. Para ello hay dos factores vitales: la Iglesia y los medios de comunicación social. Si estos dos factores no mejoran en sus actitudes y mensajes, la causa estará perdida:

1. La Iglesia ha estado bastante pasiva en su rol de transmitir y consolidar los valores morales, en especial el valor de la familia. Recordemos que más de la mitad de la población de Venezuela no tiene ni nunca conoció una familia bien estructurada y muchísimas veces no conoce siquiera quién es su padre.

2. Conocemos suficientemente, a nivel mundial, la tan poderosa influencia de los medios de comunicación para inculcar valores o también antivalores. De ellos depende mucho el futuro del país.

Para todos estos planteamientos será vital el fortalecimiento de los diversos organismos intermedios de la sociedad. Hay que consolidar y fortalecer los partidos políticos, los gremios y las diversas instituciones clave de la sociedad. Hay que sembrar de nuevo la credibilidad en todas estas instituciones, que son intermediarias entre la población y el Estado.

En materia de seguridad habrá que resolver dos graves asuntos: por un lado, el actual descalabro y la desmoralización de las Fuerzas Armadas, y en particular su fractura. Por el otro lado, la eliminación de los llamados Círculos Bolivarianos, que en muchos casos están armados. De por sí, habrá que hacer una gran campaña para desarmar a toda la población. ¡Para el futuro de Venezuela el reto es gigante!

## RESUMEN

Ante el creciente deterioro de Venezuela en todos los órdenes, y ante la incapacidad o ineficiencia de los partidos políticos tradicionales de superar o mejorar los grandes problemas, se generó un ambiente anti-partidos y anti-políticos que, junto con el decisivo apoyo e influencia de los medios de comunicación posibilitó que emergiera este nuevo líder mesiánico. Hugo Chávez creó una ruptura histórica que él mismo definió como el comienzo de la Quinta República, insistiendo en diferenciarse de los últimos cuarenta años de la Cuarta República, justamente el período de la consolidación de la democracia en Venezuela. A partir de las tesis de la deuda histórica y de las causas psico-culturales (más que socioeconómicas), se plantea que el problema venezolano no es sólo el de la justa distribución de la riqueza, sino que hay que ir a las raíces más profundas de nuestros problemas, insistiendo en el tema de la educación.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C.  
Año XX - N° 4 - Diciembre, 2003

# El debate de las reformas económicas desde la perspectiva de la Economía Política

Marcelo F. Resico\*

## I. Introducción

Una serie de trabajos recientes ha comenzado a analizar los resultados de las reformas económicas de los años 90 alrededor de lo que se denominó el “Consenso de Washington”.<sup>1</sup> Esta serie de reformas apuntaba a mejorar el desempeño económico, pero tenían implícito un determinado esquema institucional y, por lo tanto, se vinculaban estrechamente a temas extra económicos. Esto mismo era especialmente cierto en cuanto a las

\* Además de la UCA, deseo agradecer el apoyo proporcionado por la fundación Acton Institute, cuya beca Calihan Research Assistance Fellowship me ha ayudado a llevar adelante parte de la investigación requerida para este artículo. Asimismo, agradezco el fecundo intercambio de ideas con José María Dagnino Pastore (UCA), Juan Llach (IAE), Dieter Benecke (KAS) y William Campbell (Philadelphia Society), por su orientación en diversos temas presentes en este artículo, si bien cabe aclarar que soy exclusivamente responsable por todo lo vertido en él.

MARCELO F. RESICO

Licenciado en Economía (UBA), master en Economía y Ciencias Políticas (ESEADE). Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, donde es investigador del Centro de Estudios de la Sociedad Industrial (CESI). Coordinador del Programa de Coyuntura Económica (UCA-PAC), miembro consultor del Programa de Estudios de Economía Aplicada (PEEA), del Consejo de Redacción de la revista *Valores en la Sociedad Industrial* y de la Mesa Económica del Diálogo Argentino; ha publicado diversos trabajos sobre Economía, Ciencias Sociales y Filosofía.

denominadas “refomas de segunda generación”, que implicaban las áreas de la educación, la justicia, etc. Si bien el debate actual parte nuevamente de los resultados económicos de estas reformas, tanto su evaluación como la reelaboración de una agenda que incluya respuestas a los desafíos que se presentan hoy requiere, desde nuestro punto de vista, avanzar aún más en un enfoque que incluya cuestiones institucionales, políticas, sociales y culturales.

Dentro de la ciencia económica existe un enfoque con posibilidades de interpretar estos elementos: la Economía Política (EP), actualmente renovada por los recientes aportes de lo que se ha denominado “Nueva Economía Política” (NEP). Toda esta rama de la economía actual está dedicada a la investigación de las bases políticas e institucionales del desempeño económico. Dado el enfoque amplio que la EP desarrolla, se pone de manifiesto que es el campo más interdisciplinario de la economía y, por lo tanto, que recibe influencias y a la vez influye sobre otras disciplinas relacionadas como la Ciencia Política, la Sociología, el Derecho, etc.

De este modo, el objeto del presente ensayo es poner en contacto algunos de los elementos del debate de las reformas de los años 90 con los aportes teóricos más relevantes de la EP. Esto implica, en primer lugar, relevar los temas del debate de las reformas económicas que requieren un enfoque más amplio; y luego, volcar algunos aportes de la EP, tanto actuales como del pasado, que permitan un enfoque más adecuado a la evaluación de este tipo de temas. Desde este punto de vista, pensamos que se pueden extraer una serie de enseñanzas relevantes para el futuro.

Para lograr este objetivo, la estructura del presente ensayo tiene cuatro partes: 1) Descripción de los puntos clave del debate de las reformas. 2) Breve reseña histórica del enfoque de la EP. 3) Principales aportes a la discusión en esta rama de estudios. 4) El estudio del caso de la política económica de la Argentina durante los años 90.

Dada la complejidad de los problemas que abordamos, intentaremos centrarnos en una perspectiva que destaque la visión de conjunto, resignando voluntariamente la pretensión de precisión formal o tecnicismo.

## II. El debate sobre las reformas de los años 90

El debate sobre las reformas económicas de los años 90 se basa en el análisis de las líneas de política económica resumidas por John Williamson

en el famoso artículo en el que el autor acuña el término “Consenso de Washington”.<sup>2</sup> Las dos principales posiciones con respecto a los resultados de la aplicación de esta serie de medidas son las evaluaciones del propio Williamson y la postura más crítica de Joseph Stiglitz.

Según la revisión de Williamson, “...mientras las reformas de los años 90 estaban en la dirección correcta, fueron aplicadas algunas veces de un modo sobre-ideológico o sin las requeridas reformas institucionales que retrasaron o vicieron sus beneficios”.<sup>3</sup> Por otro lado, Stiglitz ha afirmado lo siguiente: “...las políticas propuestas por el consenso de Washington no son completas, y en algunos casos están equivocadas. Para hacer funcionar los mercados se requiere más que sólo baja inflación: regulación financiera sólida, política de defensa de la competencia, y políticas que faciliten la transferencia de tecnología e impulsar la regulación, para citar algunos puntos pasados por alto por el consenso de Washington”.<sup>4</sup>

En líneas generales, ambos autores se enmarcan dentro de la necesidad de redefinir el rol del Estado y, particularmente, su relación con los mercados. Así, Williamson afirma: “Un estado fuerte y capaz es necesario para apoyar los mercados, y un estado arbitrario y corrupto puede impedir su desarrollo.”<sup>5</sup> Por su parte, Stiglitz coincide en que: “Parte de la estrategia para una economía más productiva es encontrar el rol apropiado para el estado, identificando por ejemplo, las formas en que el gobierno puede ser un complemento más efectivo a los mercados. El *Reporte del Desarrollo Mundial* de 1997 muestra que un estado efectivo es vital para el desarrollo.”<sup>6</sup>

En este sentido, queda claro que existe un consenso acerca de la necesidad de un estado fuerte y efectivo que apoye y complemente la tarea de crear riqueza a partir del mercado. Sin embargo, la cuestión esencial pasa más bien por los elementos constitutivos que definen el rol de ese estado y por la relación concreta con el sector privado. Toda esta discusión no deja de presentar las características que se producen recurrentemente en la historia del desarrollo de la política económica y recuerdan las análogas palabras de Keynes en los años de entreguerras, si bien fueron vertidas en circunstancias parcialmente distintas: “Quizás la principal tarea de los economistas en esta hora es distinguir entre la agenda del Gobierno y la no-agenda; y la paralela tarea de la política es encontrar formas de gobierno dentro de una democracia que puedan ser capaces de llevar adelante la agenda.”<sup>7</sup>

Prosiguiendo con la exposición de las distintas posturas, el núcleo del aporte de Williamson se centra en identificar cinco puntos principales de

divergencia entre la versión original del Consenso de Washington y su propio planteo. Estos puntos son: 1) La preocupación por la distribución del ingreso (destacando que ésta debe mejorarse, no a través de redireccionamiento masivo por medio del sistema impositivo, sino potenciando a los pobres para que puedan contribuir a la economía mediante el acceso universal a la educación y la salud, acceso a microcréditos, reconocimiento de los derechos de propiedad en el sector informal, etc.). 2) Incrementar el ahorro. 3) Desarrollar una economía a prueba de crisis (lo que incluiría una política anti-cíclica autónoma, tipo de cambio flotante dado que luego de los procesos de estabilización es necesario que los tipos de cambio converjan a niveles competitivos, disciplina fiscal con descentralización, bancos que internalicen correctamente los riesgos, y liberalización financiera con transparencia). 4) Implementación de esquemas de pautas de inflación o *inflation targeting*. 5) Políticas de educación.<sup>8</sup> Finalmente y como marco general del análisis, el autor señala que son importantes la democracia, el progreso social, la política contra el narcotráfico, el ecosistema y las políticas del resto del mundo.<sup>9</sup>

Por su parte, Stiglitz da cuerpo a su concepción de cuál es la agenda del gobierno, haciendo hincapié en la necesidad de mejorar la regulación para fomentar la competencia en los mercados, como puede apreciarse en las siguientes citas: “A pesar de que la estabilidad macro es importante, por ejemplo, la inflación no es su componente más esencial. La liberalización comercial y la privatización son partes clave de políticas macro sólidas, pero no son fines en sí mismos.”<sup>10</sup> Más aún: “En el caso del sector financiero el foco en la liberalización de los mercados puede tener el efecto perverso de contribuir a la inestabilidad macroeconómica debilitando al sector. En general, al enfocarse en la liberación comercial, desregulación y privatización, los hacedores de política ignoraron otros importantes ingredientes, en especial la competencia, que son requeridos para una economía de mercado efectiva y que al menos son tan importantes como las prescripciones estándares como causas del éxito económico a largo plazo.”<sup>11</sup> Por ello, “...la agenda para crear mercados financieros sólidos no debería confundir los medios con los fines; rediseñar el sistema regulatorio, no la liberalización financiera, debería ser el tema”.<sup>12</sup> En relación con la problemática de los países en desarrollo, uno de los puntos más significativos de la evaluación general de Stiglitz consiste en que: “Los países de bajos ingresos a menudo tienen mercados e instituciones de gobierno débiles (...). Los estados pueden me-

jorar sus capacidades revigorizando sus instituciones. Esto significa no sólo construir capacidad administrativa o técnica sino instituir reglas y normas que provean a los funcionarios incentivos para actuar en aras del interés colectivo restringiendo las acciones arbitrarias y la corrupción. Una justicia independiente, balances y controles institucionales mediante la separación de los poderes (...).”<sup>13</sup>

En estas posturas, que reflejan diferencias –entre otras, en cuanto a la regulación de los mercados financieros y de la regulación para la competencia–, se pueden identificar las influencias de los últimos avances de la NEP. Por ejemplo, en lo referido a la revalorización del *rol de las instituciones* para el crecimiento económico, el renovado interés en discutir la relación entre *mercado y estado* sin pretender excluir la relevancia de ambos, y en una cierta tendencia a aceptar *cráteros prudentiales* (por ejemplo, el *inflation targeting* de la política económica), puesto que hoy ya no hay un solo enemigo –como en el caso de los 80 fue la inflación– sino que hay que atacar tanto la inflación como la deflación y el desempleo. En este campo más prudencial y relativo a las instituciones y al gobierno, la EP, en nuestra opinión, una herramienta de estudio muy útil, ya que a pesar de no poder resolver sin más los numerosos e importantes temas planteados, provee un enfoque que permite plantearlos de un modo comprensivo, y en este sentido facilita la tarea de resolverlos.

### III. La Economía Política en perspectiva histórica

No es recomendable entrar de lleno en la temática de la NEP sin realizar una somera referencia a los antecedentes históricos de esta disciplina y sus principales enfoques. En este sentido, sostenemos que muchos de los aportes actuales de la NEP tienen antecedentes valiosos que permiten poner contexto los desarrollos actuales.

#### A. La Economía Política como visión integradora

El propio Adam Smith en su clásico *La riqueza de las naciones* al desarrollar los primeros capítulos que se ocupan de la división del trabajo, del intercambio y del mercado, afirma que estos avances económicos –que son un fruto de la civilización– se hacen posibles sólo cuando existe un “buen

gobierno”. Por otro lado, el libro V de la obra, enfocado en las cuestiones fiscales, da varios puntos de referencia de su visión acerca del tema. Asimismo, a la hora de interpretar la concepción de Smith es relevante tener en cuenta que sus tres principales obras versan respectivamente sobre economía, leyes y ética o moral: *La riqueza de las naciones*, las *Lecciones en Jurisprudencia*, y *La teoría de los sentimientos morales*. Con ello se pone de manifiesto tanto la interrelación entre estos niveles de análisis a la hora de abordar el estudio de las condiciones reales de la sociedad, como la tradición que da origen a la EP partir de la filosofía moral y política.

Siguiendo el camino señalado por Smith, toda una serie de economistas denominados clásicos han partido de la idea de que la economía es, en realidad, una rama de la “ciencia del gobierno”. Por ejemplo, Sismonde de Sismondi afirma que: “Economía Política es el nombre dado a una importante división de la ciencia del gobierno. El objeto del gobierno es, o debería ser, la felicidad de los hombres, unidos en sociedad; buscando los medios para asegurarles el más alto grado de felicidad compatible con su naturaleza, y permitiéndole al mismo tiempo al mayor número de individuos participar de esa felicidad.”<sup>14</sup>

## B. Marx y el quiebre epistemológico neoclásico

Posteriormente, el potente marco de análisis de la EP fue utilizado por Karl Marx para construir una teoría basada en el antagonismo radical entre las clases sociales, según la cual la *explotación* aumentaría automáticamente en un *increscendo* dialéctico y necesario hasta la revolución del proletariado. Este hecho, junto con otras causas, llevó a buscar nuevos fundamentos para la ciencia económica, tanto en la evolución de la economía real como en la de la teoría científica.

El planteo neoclásico surgido a mediados del siglo XIX por aportes de economistas como Jevons, Edgeworth, Walras y Marshall, se basó en un giro hacia concepciones subjetivistas, la insistencia en la idea de equilibrio, el individualismo metodológico y la formalización de la teoría económica, dado que su enfoque formalizado y matemático excluyó los aspectos institucionales y dio por supuesto este tipo de temas, para dedicarse al estudio de las cuestiones “puramente económicas” que serían susceptibles de análisis bajo la nueva metodología.

## C. La escuela histórica y el origen de la economía institucional

Paralelamente al desarrollo del enfoque neoclásico y compitiendo por momentos por ser el enfoque dominante dentro de la ciencia económica, se desarrolló la escuela histórica alemana (Roscher, Knies, Schmoller, etc.). Esta escuela tuvo diversas etapas e influencias en otros países europeos. Asimismo influyó en el surgimiento en los Estados Unidos del institucionalismo americano de Commons, Ely, Veblen, etc. Esta última línea de pensamiento fue la corriente de pensamiento económico dominante entre fines del siglo XIX y principios del XX en Estados Unidos.

Si bien estos enfoques tenían distintos matices o diferencias entre los diversos autores, criticaban la formalización de la escuela neoclásica porque llevaba a simplificar incorrectamente la realidad y se centraba en un enfoque histórico. Trabajaban con ejemplos o modelos abstraídos de la realidad a través de lo que Max Weber denominó “tipos ideales”. Con este método, la teoría se dedicó a desarrollar toda la serie de relaciones entre la economía, la política, el derecho, las instituciones y los factores culturales. Por otra parte, si bien ideológicamente contenía críticas más o menos fuertes contra el planteo teórico neoclásico y contra el capitalismo real de aquel entonces, estos desarrollos teóricos no caían en el extremo marxista, y se inspiraban en el movimiento político e intelectual a favor de un capitalismo regulado.

## D. La economía mixta y la “síntesis neoclásica”

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, el institucionalismo resultó desplazado, pese a que era más compatible con el aporte de la revolución keynesiana a favor de una economía mixta, por el punto de vista metodológico de la así llamada “síntesis neoclásica”. Este último enfoque, realizado por autores como J. Hicks, P. Samuelson y Patinkin, propuso la síntesis entre el pensamiento neoclásico y los nuevos aportes de Keynes. En forma parcialmente contraria al espíritu interdisciplinario presente en la obra de Keynes, este desarrollo teórico tuvo éxito por retornar al enfoque teórico formalizado que inspiró buena parte del pensamiento económico del siglo XX. Dentro del *mainstream economics*, este planteo formalizado es lo que se considera “economía positiva” por oposición a la “economía normativa”, que estaría imbuida de puntos de vista valorativos y relaciones con otras disciplinas.

### E. La teoría del ordenamiento económico de la escuela de Friburgo

Un aporte importante, que representó una vuelta a los principios del enfoque de la Economía Política, vino nuevamente desde el mundo germánico durante la posguerra. Estuvo protagonizado por la teoría del ordenamiento económico (*ordnungstheorie*). Esta teoría se desarrolló en Alemania durante la primera mitad del siglo XX, especialmente a través de los aportes de autores como W. Eucken, Röpke, Ludwig Erhard, F. Böhm, Rüstow, F. Hayek, grupo denominado escuela de Friburgo. La inquietud central era, descartando tanto la economía planificada como el *laissez faire*, establecer los principios de un sistema social que pudiera combinar la libertad individual con un orden que permitiera el desarrollo de la persona. Esto implicaba compensar los posibles desbalances de una economía de libre mercado con una adecuada política anti-monopólica, provisión de bienes públicos, política de distribución del ingreso, etc.

Si bien estos economistas criticaron el exceso de regulación al que había conducido la escuela histórica alemana para recuperar principios de la vieja EP de Smith, conservaron en parte el interés por la metodología histórica y en especial por el análisis interdisciplinario e institucional. El mismo hecho de que los mencionados autores incluyen, aparte de economistas, juristas, sociólogos, etc., da una idea de lo comprensivo del enfoque desarrollado, puesto que al tratar de establecer el mejor ordenamiento posible para el funcionamiento de una economía moderna estos estudiosos consideraron que los principios económicos debían incluir referencias a los principios jurídicos, las condiciones sociales y las consideraciones éticas.

### F. La crisis de la economía regulada y la Nueva Economía Política

Durante los años 70 y 80 entró en crisis la economía mixta o regulada y las ideas keynesianas fueron puestas a prueba por la crítica monetarista de M. Friedman. Asimismo, se desarrollaron una serie de políticas para combatir la inflación que superaron el marco de la política monetaria incluyendo las privatizaciones, la desregulación de los mercados y la apertura de la economía. Paralelamente, a nivel teórico se desarrolló una línea de

investigación llamada NEP, que se ocupó de renovar el interés acerca del rol de las instituciones y las normas informales, los costos de transacción, el análisis de la política y el derecho, la organización de los mercados, etc. Esta rama de la economía actual cuenta con importantes aportes de economistas de la talla de M. Olson, D. North, Coase, Buchanan y O. Williamson.

Todos estos importantes economistas centran su aporte en el redescubrimiento del rol de las instituciones en la economía, ampliando el campo de análisis de la síntesis neoclásica, que estaba construida sobre el supuesto de que el marco institucional estaba dado de forma exógena al sistema económico. Por otra parte, si bien algunos autores partieron del análisis de la política y las instituciones desde el punto de vista del instrumental económico neoclásico, poco a poco se van desarrollando enfoques que intentan la ampliación de estos supuestos. En esta línea de investigación se han desarrollado conceptos como los de *profit seeking vs. rent seeking*, costos de transacción, estructuras de *governance*, acción colectiva, etc. Dada la ampliación paulatina del campo de estudio y de los supuestos del análisis, las problemáticas se han visto enriquecidas por las críticas, aportes y debates suscitados por científicos de otras áreas concomitantes, como sociólogos, filósofos y politólogos.

### G. ¿Hacia una nueva síntesis?

A partir de este planteo histórico es posible establecer un hilo conductor que conecte los últimos desarrollos de la NEP con la tradición que arranca en Adam Smith, pasando por la teoría del ordenamiento económico y las distintas etapas de la Economía Institucional (EI). Con esto podemos perfilar, aunque sea provisionalmente, un enfoque que, adoptando los últimos descubrimientos, nos permita reinterpretarlos desde una perspectiva abarcadora y poder juzgar alternativamente las enseñanzas más apropiadas según las distintas circunstancias. En principio, podemos apreciar que existen una serie de tensiones o propuestas más o menos excluyentes entre sí.

Por un lado encontramos una disyuntiva entre neutralidad-formalización vs. interdisciplinariedad, entre racionalidad económica vs. motivación ética. Por último, una vez excluidos planteos violentos o autoritarios, existen dos tendencias de política económica: a regular o a

recaltar la capacidad de equilibrio espontáneo de los mercados y, por lo tanto, a desregular.

En cuanto a los principios, nosotros adoptaremos: 1. la ampliación de la racionalidad económica hacia la *base ética* y cultural de la economía, la cual dificulta la posibilidad de formalizar, en la mayoría de los casos, los desarrollos y las conclusiones; 2. la relevancia del *enfoque interdisciplinario* y de la relación de los fenómenos económicos con los temas institucionales, jurídicos y políticos; 3. la naturaleza *prudencial* de las recomendaciones en política económica. Desde este punto de vista, es posible exponer y explicitar algunos de los últimos aportes de la NEP desde una perspectiva que parte de presupuestos definidos.

#### IV. Aportes teóricos de la Nueva Economía Política

##### A. El dilema institucional del crecimiento económico: incentivo de rentas o incentivo del beneficio

Quizás el principal aporte académico de la NEP consista en el redescubrimiento de la relación entre instituciones (contratos, marcos jurídicos, estructuras de *governance*, etc.) y el crecimiento económico. Uno de los autores que con mayor claridad destaca la relación entre instituciones y crecimiento económico es Mancur Olson, quien luego de recorrer una gran cantidad de casos para evaluar las distintas variables que pueden dar lugar al crecimiento económico, llega a la siguiente conclusión: “La única posible explicación restante es que las grandes diferencias en la riqueza de las naciones son principalmente debido a las diferencias en la calidad de sus instituciones y de sus políticas económicas”.<sup>15</sup> Por otro lado, al intentar dar una explicación de esto último, afirma: “El conocimiento sobre lo que la política pública debe ser es un bien público antes que un bien privado o de mercado. Por lo tanto, este segundo tipo de capital humano es ‘capital humano-bien público’ o ‘cultura cívica’.”<sup>16</sup>

Este punto coincide con elementos de la obra de otro autor de esta línea de investigación, Douglas North. Para North, las instituciones no están constituidas solamente por una serie de reglas escritas, sino que incluyen como elemento subyacente los comportamientos humanos no susceptibles

de ser expresados en leyes o normas: “Tal como las definimos aquí [las limitaciones institucionales] constituyen, por consiguiente, el marco en cuyo interior ocurre la interacción humana (...). Esto significa que consisten en normas escritas formales así como en códigos de conducta generalmente no escritos que subyacen y complementan a las reglas formales (...).”<sup>17</sup> Una evidencia en esta dirección está dada porque: “El que las limitaciones informales sean importantes en sí mismas (y no simplemente apéndices de reglas formales) se puede observar partiendo de la evidencia de que las mismas reglas formales y constituciones impuestas a diferentes sociedades producen resultados diferentes.”<sup>18</sup>

Una vez asentadas estas premisas, un elemento teórico clave a la hora de explicar cómo específicamente las instituciones provocan cambios en el entorno económico proviene de la distinción entre la conducta que busca rentas (*rent seeking*) como contrapuesta con la conducta que busca beneficios (*profit seeking*). North afirma que “(...) la actividad maximizadora por parte de la firma es el resultado de aprender haciendo e invirtiendo en las aptitudes y en el conocimiento que serán productivos [*profit seeking*]. Pero una alternativa es dedicar recursos a cambiar las limitaciones institucionales [*rent seeking*].”<sup>19</sup> En este sentido, las instituciones que la sociedad desarrolla son factores que influyen decisivamente en el éxito económico. Las instituciones deficientes crean incentivos para que los distintos grupos se dediquen a actividades redistributivas que sólo transfieren ingresos de una parte a la otra, resultando sólo en un beneficio para un grupo privado y sin aumentar la riqueza de la sociedad. En cambio, las instituciones acertadas promueven las actividades productivas que crean nueva riqueza. Esta línea de investigación ha sido desarrollada asimismo por varias corrientes dentro de la NEP.<sup>20</sup>

Quizás una de las descripciones más lúcidas acerca de estados débiles dedicados a fomentar el *rent seeking* junto con las dramáticas consecuencias a las que esa política lleva, en casos extremos, es la de los gobiernos del período de entreguerras analizados por A. Rüstow: “Mucho antes de que el estado dejara que sus poderes fueran reducidos a la única función de mantener la seguridad pública, había pasado el punto crítico en que su fuerza y autoridad se hizo insuficiente para el mantenimiento de su independencia y donde, por tanto, comenzó a sucumbir a los ataques de los grupos de presión cuya codicia por subsidios no conocía límites. Estos grupos de presión podían, cuando no eran del agro, ser

generalmente identificados como monopolistas o monopolistas en potencia que necesitaban la asistencia del estado para realizar su propósito. Poco después se les unieron los trabajadores agremiados. La estructura democrática parlamentaria de algunos de los estados más avanzados económicamente causó la dispersión de la corrupción a la política interior del estado, a los partidos políticos, y al parlamentarismo mismo. Los partidos políticos fueron lentamente transformados en agencias parlamentarias de los grupos de presión económicos y eran financiados por ellos (...). Semejante decadencia de la democracia, cuyos simpatizantes y oponentes consideraban como un desarrollo endógeno e inevitable, causó la aparición de tendencias y partidos que eran fundamentalmente antidemocráticos.”<sup>21</sup>

Ahora bien, el desarrollo de las instituciones formales e informales que puedan ser imparciales y en ese sentido dar un marco adecuado para el desarrollo de actividad empresarial genuina, es un proceso complejo. Según North, el proceso de generación de instituciones puede ser de dos tipos. Por un lado, puede surgir de un cambio abrupto como una revolución. Por otro, a través del cambio gradual e incrementado. En este proceso inciden asimismo algunos hechos decisivos, las iniciativas de algunos individuos y la interrelación y cooperación o negociación entre los diferentes grupos involucrados. Algunos autores han destacado incluso que si bien en estos procesos intervienen las voluntades de distintos individuos o grupos, existe implícito un elemento no planificable en su totalidad, por lo que habría evolución en el sentido de un orden espontáneo.<sup>22</sup> Finalmente, esta evolución o desenvolvimiento puede ser un proceso entendida en un sentido biologicista e inmanente, o como un orden espontáneo y trascendente.

Entonces, a modo de conclusión de este apartado, las instituciones se manifiestan como fundamentales para el desarrollo económico, a través de políticas públicas y económicas adecuadas, y el núcleo de su eficacia reside en seleccionar las actividades de creación de riqueza de las actividades meramente redistributivas. Más allá del complejo problema del origen de las instituciones adecuadas al gobierno, que muchas veces se hunden en la sucesión de hechos particulares, pasaremos a profundizar sus principales características.

## B. La necesidad de dirección prudencial con compromiso ético

Es claro que las leyes, normas e instituciones son procedimientos generales que se aplican a la mayoría de los casos, pero la libertad humana en la historia produce hechos nuevos que deben ser juzgados. Para ello, las instituciones deben poseer una estructura de *governance* que permita tomar decisiones puntuales sobre casos nuevos o casos que no están estrictamente tipificados en las normas. En estos auténticos *leading cases*, no sólo se juega la orientación general del sistema, sino que también se establecen los principios que permiten luego construir las nuevas normas o instituciones que abarquen los nuevos hechos.

En el caso de la institución del contrato y, en particular, en cuanto a la necesidad de que hagan cumplir obligatoriamente las disposiciones legales, señala North: “En principio, el cumplimiento obligatorio por una tercera parte requiere de una parte neutral con la aptitud de poder medir (...), los atributos de un contrato y también, (...) hacer cumplir los acuerdos de tal modo que la parte ofensora siempre tuviera que compensar a la parte dañada en forma tal que le resultara muy costoso violar el contrato. Estas son condiciones muy fuertes que obviamente son raras o que quizá nunca se encuentran en el mundo real (...). El que hace cumplir es un agente, y tiene una función de utilidad que le dictará sus propias percepciones sobre la situación y, por consiguiente, se verá afectado por sus intereses.”<sup>23</sup>

El economista W. Röpke amplía el pensamiento aplicándolo al marco institucional de una economía de mercado y agrega un matiz que nos interesa desarrollar más adelante: “Un sistema genuinamente competitivo que sea al mismo tiempo justo, equitativo y que funcione adecuadamente no puede existir en la realidad sin un bien pensado marco legal y moral, y sin permanente supervisión de las condiciones bajo las cuales la competencia se constituye en un sistema efectivo. Esto presupone una visión económica madura por parte de gente responsable y un gobierno fuerte e imparcial (...).”<sup>24</sup>

Es decir, que el sistema institucional necesita la existencia de individuos o funcionarios que toman decisiones, las cuales van más allá de la mera aplicación de códigos, e implican decisiones prudenciales. Para North, que parcialmente acepta el presupuesto de *rational choice* (es decir, que los individuos maximizan utilidad subjetiva), esto es un problema irresoluble,

puesto que cualquier persona en esa situación obrará en su propio interés, imposibilitando la requerida solución imparcial. Röpke, en cambio, hace jugar una concepción distinta, al requerir un comportamiento ético por lo menos superior a la media.

Este contrapunto se produce, puesto que varios autores recientes de la NEP avanzan en una senda de ampliación de los presupuestos de *rational choice* pero siguen manteniéndolos. North, por ejemplo, afirma: “Definir las instituciones como las limitaciones que los humanos se imponen a sí mismos convierte esta definición en complementaria a la elección del enfoque teórico de la teoría económica neoclásica.”<sup>25</sup> Algunos, como Olson, avanzan más: “Algunas tendencias en el pensamiento económico, útiles como son, no debieran cegarnos a la triste pero extendida realidad: como la literatura de la acción colectiva demuestra la racionalidad individual está muy lejos por cierto de ser suficiente para la racionalidad social.”<sup>26</sup>

Si bien la conducta que afirma el *rational choice* puede hasta cierto punto reflejar la conducta imperante en un mercado, no parece posible avanzar con la tesis de la racionalidad y de la maximización del propio interés cuando hablamos de economía institucional y de la acción de la autoridad que debe garantizar el marco del sistema. La siguiente afirmación de Röpke nos parece sólida en esta dirección: “Es de todo punto de vista insuficiente invocar las leyes del mercado y apelar al interés personal bien entendido y a la razón económica de las personas, puesto que dentro de ciertos límites los carteles, las uniones de trabajadores, los grupos de presión y las asociaciones comerciales sirven muy bien, por cierto, a los intereses de sus miembros cuando ejercitan poder monopólico o presionan sobre la política económica del gobierno en un intento de obtener más de lo que la genuina y equitativa competencia les daría. Debe haber valores éticos más elevados que puedan ser invocados con éxito: justicia, espíritu público, altruismo, buena voluntad.”<sup>27</sup>

Más aún: este tipo de conclusiones vuelve a recuperarse desde fuera del estricto campo de la economía institucional. Es así como encontramos aportes muy importantes desde otras disciplinas que están en una línea de investigación muy convergente, en especial con relación al concepto de “capital social”. Un ejemplo de este campo de investigación se encuentra en los siguientes pasajes de la obra de Francis Fukuyama: “(...) el capital social es una norma informal actualizada que promueve la cooperación entre dos o más individuos (...) deben llevar a la cooperación en grupos y por tanto es-

tán relacionadas con virtudes tradicionales como la honestidad, mantener los compromisos, desempeño de tareas confiablemente, reciprocidad y otras parecidas (...) la coordinación basada en normas informales permanece como una parte importante de las economías modernas”. Y también: “La función económica del capital social es reducir los costos de transacción asociados con los mecanismos de coordinación formales como los contratos, las jerarquías, las reglas burocráticas, y otras.”<sup>28</sup>

Podríamos concluir, entonces, que se requiere un sistema institucional y legal que dé un marco a la economía y a los mercados, el cual depende de la capacidad de tomar decisiones prudentes. Esta discrecionalidad, que por supuesto puede estar sujeta a arbitrariedades, necesita de un compromiso ético y de una estructura de *governance* que controle y ejerza algún tipo de contrapeso para reducir al mínimo la posibilidad de abusos y maximice la capacidad de toma de decisiones acertadas. Estas tareas imponen una vuelta al enfoque de la EP, en el sentido de una ampliación y reformulación de los fundamentos de la teoría económica que revalorice la base ética de la economía.

### C. Gobierno, balance institucional y grupos intermedios

Una vez expuesto el tema de la necesidad de una autoridad prudencial que tenga un compromiso ético, hay que reconocer que éstas son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de instituciones adecuadas al crecimiento económico. Es preciso, entonces, estudiar con mayor detalle las estructuras de *governance* que permitan balancear adecuadamente las decisiones prudentes dentro de las instituciones. En este sentido se vuelven importantes las relaciones entre el gobierno y la sociedad, que en definitiva es la última autoridad de control público. Nuestro punto de partida con respecto a este tema se basa en reconocer que entre el individuo y el estado existen una serie de asociaciones sociales con roles y responsabilidades específicas llamadas asociaciones intermedias, que forman parte de lo que actualmente se conoce como sociedad civil. Estas asociaciones, que existen de hecho, pueden servir para controlar la discrecionalidad de los órganos de gobierno siempre y cuando se respeten las mutuas autonomías.

Esta línea de pensamiento no es nueva, sino que proviene de una larga tradición del gobierno en los países democráticos, como señala Keynes: “Creo que en muchos casos el tamaño ideal de la unidad de control y organi-

zación reside en algún lugar entre el individuo y el estado moderno. Sugiero, por tanto, que el progreso recae en el crecimiento y el reconocimiento de cuerpos semi-autónomos dentro de los órganos estatales cuyo criterio de acción dentro de su propio campo es sólo el bien público tal como ellos lo interpretan, (...) pero que están sujetos en última instancia a la soberanía de la democracia expresada a través del Parlamento.”<sup>29</sup> En la actualidad existe toda una línea de estudios, desde fuera de la EI pero de forma muy relacionada, que han revitalizado los estudios de las asociaciones intermediarias a través del redescubrimiento de la idea de la sociedad civil, que actuaría asimismo como balance de la contraposición entre Estado y mercado.

Sintetizando el debate actual con respecto a este tema, podríamos destacar que básicamente existen dos enfoques principales dentro de la revalorización en curso: el enfoque que interpreta que el Estado, y en particular el de bienestar, ataca y restringe el correcto desarrollo de la sociedad civil; y por otra parte, el enfoque que interpreta la sociedad civil como una forma de participación social en los mercados y como un freno de la tendencia de la economía a escindirse del ámbito social. Como ejemplo de la primera línea de interpretación puede citarse que “(...) es un axioma de la revolución conservadora (...) que el crecimiento del estado de bienestar es una causa primaria de la declinación de las instituciones sociales intermediarias –asociaciones voluntarias, gobiernos locales, la Iglesia y, sobre todo, la familia–, el más importante instrumento de la cohesión social y la transmisión de valores (...). La respuesta conservadora es igualmente clara: no a la nueva intervención del gobierno para mitigar las consecuencias de la antigua intervención sino retirar la intervención en primer lugar”.<sup>30</sup>

Con respecto a la versión que acusa al mercado de realizar semejante desplazamiento de la sociedad civil: “En el curso natural de las cosas los mercados están inmersos en la vida social. Están circunscriptos en su actividad por instituciones intermediarias e imbuidos por las convenciones sociales y los entendimientos tácitos. Entre estas instituciones intermedias, los gremios y asociaciones profesionales han estado mediando desde hace tiempo entre los individuos y las fuerzas del mercado. La construcción de un mercado libre requiere que estas instituciones sociales sean debilitadas o destruidas. Deben ser derrotadas como intereses particulares de los productores que bloquean el camino del consumidor universal.”<sup>31</sup>

Ahora bien, la renovación del estudio de las asociaciones intermedias a través de la línea de investigación actual en la sociedad civil no puede pasar

por alto que existen básicamente dos formas de interpretar su funcionamiento de acuerdo con la tradición en la que uno se ubique: asociadas a las corporaciones o a las actividades de los *lobbies*. La primera, en la línea de la tradición europea y continental, implica la participación de los grupos o asociaciones como una incorporación institucionalizada de grupos intermedios al proceso de formación e implementación de políticas. La segunda, más de acuerdo con la tradición norteamericana, es el caso de la participación a través de las actividades de *lobby*. Se trata del involucramiento de las organizaciones intermedias en el proceso de toma de decisiones a través de la consulta y sobre una base *ad hoc*.<sup>32</sup>

Desde cierto punto de vista, ambos sistemas tienen sus ventajas y sus falencias. El sistema corporativo tiene la ventaja de ser más “visible” y más formalizado, pero, por otro lado, resulta más burocrático y puede ser utilizado por la autoridad pública como un instrumento del poder del Estado para el control social, como sucedió en el caso extremo de los regímenes autoritarios. Por otra parte, el caso de la actividad de *lobby* evita estos últimos inconvenientes y es más compatible “formalmente” con el sistema republicano de gobierno, pero es menos “visible” y da lugar a un gran margen de libertad de acción informal en la relación con las autoridades, lo cual va unido inevitablemente a la posibilidad de abusos. En cuanto a su capacidad de balancear la acción de las agencias gubernamentales y de ejercer una acción frente a algunos desarrollos económicos, es su función y, siempre que sean una expresión democrática, deben ser escuchados. Esto es así dado que la democracia no consiste sólo en votar de tiempo en tiempo, sino en la participación directa de las diversas asociaciones intermedias que elevan cualitativamente la democracia. Para que esto sea un beneficio es necesario revisar las estructuras institucionales en busca de un diseño, ya sea voluntario o espontáneo, en el que se puedan tener en cuenta los balances necesarios: participación-gobernabilidad, decisiones prudentiales-consenso, contrapesos-cooperación, etc.

Sin embargo, como se desprende de nuestras reflexiones anteriores, el mero balance mecánico de los intereses en las instituciones no es suficiente para equilibrio político, sino que se requiere de compromiso ético y una actitud de cooperación subyacente. Asimismo, es importante recalcar que la interpretación de estas asociaciones intermedias debe partir de un sano espíritu de descentralización que respete las esferas inferiores de poder, como bien explican autores como Röpke: “Entendido de este modo el principio

de descentralización política es uno general y comprensivo que, yendo más allá del principio federal puede ser descrito del mejor modo por la expresión ‘principio de subsidiariedad’, de la Doctrina Social Católica. Esto significa que, desde el individuo hacia arriba y hasta el gobierno central, el derecho original reside en el rango más bajo y cada rango superior sólo subsidiariamente toma el lugar del rango inferior si la tarea está más allá de la capacidad del último. De este modo se realiza una jerarquía de individuos desde la familia a la parroquia, al distrito, o la región hasta el mismo gobierno central y se opone al último el derecho personal de los rangos inferiores con sus invulnerables esferas de libertad.”<sup>33</sup>

## V. Algunas enseñanzas sobre el caso de la política económica argentina durante los 90

Para mostrar el alcance y la utilidad de los conceptos vertidos, los aplicaremos al caso del desempeño de la política económica en la Argentina durante la década del 90. De este modo pretendemos relevar las enseñanzas que es posible extraer desde este punto de vista y plantear algunas soluciones posibles. En principio, recordemos que estos estudios institucionales pueden ser utilizados para mejorar la comprensión de temas estrictamente macroeconómicos, como lo avalan los últimos desarrollos teóricos. A este respecto, North señala que “la teoría macroeconómica moderna nunca resolverá los problemas que confronta a menos que quienes la practican reconozcan que las decisiones tomadas por medio del proceso político afectan críticamente el funcionamiento de las economías”.<sup>34</sup>

La teoría neo-institucional fue aplicada al análisis del caso argentino por diversos autores, como Juan Lluch.<sup>35</sup> Un enfoque similar es el punto de partida de los trabajos de M. Tomassi y S. Saiegh. Por ejemplo, éstos últimos señalan: “El punto fundamental del trabajo es que la fuente del estancamiento y de la mala *performance* de Argentina, aun en lo estrictamente económico, reside en los aspectos institucionales del país. En particular, la interacción entre determinadas características institucionales y la inestabilidad política ha llevado a que la sociedad política argentina no haya sido capaz de evolucionar hacia una trama institucional que permitiera forjar acuerdos intertemporales que generasen políticas de largo plazo de alta calidad”.<sup>36</sup> Como podremos apreciar a continuación, esta tesis sigue vigente en cuanto a los sucesos más recientes.

## A. Los problemas institucionales de la economía argentina en los 90<sup>37</sup>

El modelo político económico de los años 90 consistió en un conjunto coherente de medidas de estabilización aplicadas con la estrategia de la terapia de *shock*. Las medidas incluyeron la independencia del BCRA y restricciones sobre la emisión monetaria, la Ley de Convertibilidad –que fijó un patrón dólar para el peso, la desregulación de inversiones y de la actividad privada, la privatización de empresas de servicios públicos y la apertura externa-. Sin embargo, detrás de estas medidas liberales, los medios políticos para la aplicación de las mismas incluyeron la concentración del poder en el Ejecutivo a través de la Ley de Emergencia Económica y de los Decretos de Necesidad y Urgencia (DNU), la asociación de empresas nacionales a las privatizaciones,<sup>38</sup> las compensaciones a los sindicatos,<sup>39</sup> la política de transferencias a las provincias de servicios de salud y educación, mantener un elevado empleo público, conservar los liderazgos tradicionales en los partidos políticos, ampliar el número de jueces de 5 a 9 de la Corte Suprema de Justicia y reformar la Constitución Nacional en 1994 posibilitando la reelección de Carlos Menem. De este modo, el modelo de los 90 consistió en realizar reformas sumamente drásticas de las instituciones económicas, manteniendo al mismo tiempo las prácticas más tradicionales del sistema político.

Sin embargo, el exitoso plan de estabilización, concebido en una circunstancia totalmente coyuntural, fue reconvertido imprudentemente, durante la euforia del éxito inicial, en un modelo de crecimiento económico y de justicia social. En el más largo plazo, y dado que no se tomaron medidas para corregirlo, el modelo económico resultó vulnerable a los *shocks* externos (efecto tequila en 1995, crisis del sudeste asiático en 1997, crisis del *default* ruso en 1998, devaluación de Brasil en 1999). Se produjo una desproporción entre los sectores de servicios, la industria y el agro, tanto en cuanto a la producción como a sus precios relativos. El súper-dólar y la apertura inmoderada llevaron a la destrucción de tejido industrial sin reconversión productiva. Esto último, unido al sobre-endeudamiento, llevó a un déficit estructural de cuenta corriente por importaciones, remisión de utilidades y pago de intereses. Se puso de manifiesto entonces la inconsistencia entre el gasto público y el esquema monetario cambiario. Lamentablemente, las consecuencias finales fueron que se pasó del combate contra la inflación al problema de la defla-

ción. Los nuevos males que se manifestaron fueron la recesión, el desempleo y la pobreza. Finalmente se produjo un cambio de la dirección del flujo de capitales, del ingreso vía endeudamiento a la huida de los mismos, con la caída de todo el esquema económico y político.

Si bien desde nuestro punto de vista fue ilusorio pensar en la indefinida perduración del tipo de cambio fijo con el esquema de conversión,<sup>40</sup> la imposibilidad de llevar a cabo una transición gradual y responsable hacia el ajuste del desequilibrio externo radicó en la lógica del poder político en los 90. Guiada por la maximización del poder a corto plazo, esta lógica llevó a la concentración del poder político y económico y al desarrollo de intereses cruzados entre el sector político y el económico. Una vez establecidos estos vínculos, los grupos de intereses especiales cristalizados no permitieron el cambio, a pesar de ver el abismo enfrente de sus pies. De este modo, las deficiencias del Estado para resolver el conflicto de intereses que en el pasado estaba detrás de las causas de la hiperinflación, permanecieron debajo de la ley de convertibilidad y llevaron al hiper endeudamiento. Se verificó que la magnitud de la crisis posterior tuvo que ver con el retraso en coordinar el necesario ajuste externo. Esta limitada capacidad para ajustarse a las condiciones del entorno puede volver a repetirse si no se encuentran las bases institucionales sólidas para prevenir esto en el futuro.

## B. Elementos para una posible solución

Algunos autores han señalado recientemente un tema que parece central para poder reconstruir las instituciones en la base de la economía argentina: “Para que el nuevo modelo de gestión de lo público cumpla sus objetivos es fundamental que el sector privado se relacione con el gobierno de un modo distinto al *lobbying*, o aun el corporativismo, propios del consenso de posguerra. En el caso de la Argentina, a pesar de que son cada vez más los actores sociales organizados en base a intereses más amplios que los sectoriales, todavía se está bastante lejos, por ejemplo en el sector empresario, de haber logrado consensos mínimos que sirvan de base al diálogo con el gobierno.”<sup>41</sup>

Por otra parte, en el caso específico de la política macro, está investigado que el marco institucional de la economía de mercado debería incluir: “Un enfoque de política anticíclica integral que tenga en cuenta la interrelación entre todos los temas, por ejemplo desempleo, inflación, crecimen-

to, inversión, pobreza, el entorno, etc. Las presiones desde grupos especiales de interés para tratar con estos temas aisladamente son la fuente primaria de la inestabilidad socio-económica. Por ejemplo, ni la inflación y ni el desempleo pueden ser por sí solos el objetivo primario de la política pública; ambos deben ser atacados al mismo tiempo.”<sup>42</sup>

La cuestión central para poder establecer una solución perdurable pasa entonces por montar una base institucional suficientemente balanceada, de modo tal que permita una política económica imparcial. Esto sólo es posible a través de decisiones prudentes acotadas que permitan adaptar el entorno macro a los *shocks* externos manteniendo la estabilidad general del sistema. En este sentido, es interesante para un país con la historia de Argentina el ejemplo de Alemania, que adoptó en la posguerra un Consejo Independiente de Expertos Económicos con el fin de supervisar la política económica.<sup>43</sup> Una institución de este tipo, asentada sobre sólidas bases institucionales, sería muy útil a la hora de frenar presiones para beneficiar a ciertos grupos con la política económica y escoger al mismo tiempo un sendero de la mayor equidad y estabilidad posibles.

De este modo, la revisión de las reformas en las instituciones económicas en los años 90 no debería dejar a un lado los temas institucionales, puesto que no sólo es fundamental adoptar una política económica anti-cíclica adecuada sino también generar los arreglos institucionales que funden el sistema en una serie de balances adecuados. Finalmente, es una necesidad permanente que para que esto tenga éxito, los participantes deben estar, a la vez, imbuidos de principios éticos irreprochables.

## VI. Conclusión

El presente ensayo ha constituido un intento, provisional en muchos aspectos, de poner en relieve las deficiencias de un análisis meramente económico de las reformas de los años 90. Por otra parte, realiza una revisión de los principales aportes de la EP a la luz de los problemas concretos que están planteados. En el primer caso vemos que el debate de las reformas, si bien toma como presupuestos algunos elementos institucionales, requiere una profundización de ese enfoque y un reconocimiento de los factores éticos y culturales implícitos en los procesos de reformas de este tipo. En este sentido, es necesaria una búsqueda teórica que renueve el interés por el estudio y asimilación de

la racionalidad ética y la cooperación, así como un enfoque más interdisciplinario, cosas que nosotros vemos implícitas en gran parte de la tradición de la EP. El caso de las reformas en la Argentina pone de manifiesto que un mero diseño institucional es insuficiente para constituir un esquema de economía de mercado competitivo y justo. Por estas razones sigue siendo importante e inexcusable la tarea de ampliar el enfoque de la EP.

### Notas

1. Pueden consultarse, entre otros: Williamson, John (2001). *A Contemporary Policy Agenda for Latin America*, Washington, Institute for International Economics; Stiglitz, Joseph (1998). "More Instruments and Broader Goals Moving Toward the Post-Washington Consensus", *The 1998 Wider Annual Lecture*, Helsinki, January 7; Birdsall Nancy y De la Torre, Augusto (2001). *El Disenso de Washington. Políticas económicas para la equidad social en Latinoamérica*, Fondo Carnegie para la Paz Internacional y Diálogo Interamericano; Navia Patricio and Velasco Andrés (2001). The Politics of Second Generation Reforms in Latin America, Harvard University Working Paper, First Draft October 14, Revised October 18, 2002; Soto Raimundo y Saavedra Eduardo, *Reformas Económicas e Institucionales del Estado en América Latina*, ILADES-Georgetown University, Universidad Alberto Hurtado.
2. Williamson, John (1990). What Washington Means by Policy Reform, en J. Williamson Ed. *Latin American Adjustment: How much has Hapened?*, Washington, Institute for International Economics.
3. We believe that while the reforms of the 1990s were fundamentally in the right direction, they were sometimes applied in an over-ideological way or without the needed accompanying institutional reforms that delayed or vitiated their benefits. John Williamson (2001). "A Contemporary Policy Agenda for Latin America", pág. 3.
4. Joseph Stiglitz, op. cit., pág. 1.
5. John Williamson, op. cit., pág. 3
6. Joseph Stiglitz, op. cit., pág. 12.
7. J.M.Keynes (1972). *The End of Laissez Faire*, en, *The Collected Writings of J. M. Keynes*, Macmillan, Cambridge University Press, Cambridge, Vol. IX, pág. 40.
8. John Williamson, op. cit., págs. 4, 11.
9. Ibídem, pág. 8.
10. Joseph Stiglitz, op. cit., pág. 3.
11. Ibídem, pág. 3.
12. Ibídem, pág. 8.
13. Ibídem, pág. 14.
14. J.C.L. Sismonde de Sismondi (1966). *Political Economy*, Augustus M. Kelley Publishers, New York, pág. 1.
15. Olson, Mancur (1996). Big Bills Left on the Sidewalk: Why some Nations are Rich and others Poor, *Journal of Economic Perspectives*, Vol 10, No. 2, Spring, pág. 19.
16. Ibídem.
17. Douglas C. North (1995), *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, FCE, México, pág. 14.
18. Ibídem, pág. 54.
19. Ibídem, pág. 106.
20. Para una revisión de estas líneas, ver Tullock, Gordon (1993). *Rent Seeking*, The Locke Institute.
21. Appendix: General sociological causes of the economic disintegration and possibilities of reconstruction, by Alexander Rustow, to Wilhelm Roepke's *International Economic Disintegration*, William Hodge & Company Limited, London, pág. 277.
22. Puede consultarse, por ejemplo, Hayek (1973), F. A. *Law, Legislation and Liberty*, The University of Chicago Press.
23. Douglas C. North, op. cit., pág. 81.
24. Wilhelm Röpke (1966) *The Moral Foundations of Civil Society*, Transaction Publishers, New Brunswick, pág. 28.
25. Douglas C. North, op. cit., pág. 16.
26. Olson, Mancur, op. cit., pág. 23.
27. Wilhelm Röpke (1960). *Humane Economy*, Gateway Editions, South Bend, pág. 124.
28. Fukuyama Francis, *Social capital and Civil Society*, web page IMF.org.
29. J.M.Keynes (1972). *The End of Laissez Faire*, en, *The Collected Writings of J. M. Keynes*, Macmillan Cambridge University Press, Cambridge, Vol. IX, págs. 41-42.
30. Krauthammer Charles (1995): "A Social Conservative Credo", *The Public Interest*, n. 121, Fall.
31. Gray John (1998). *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, The New Press, New York, pág. 26.
32. Peter Munk Christiansen and Hilmar Rommetvedt (1999): "From Corporatism to Lobbyism?", *Scandinavian Political Studies*, Sep., vol. 22 issue 3, pág. 195, 26 p.
33. Wilhelm Röpke, op. cit., pág. 90.

34. Douglas C. North, op. cit., pág. 145.
35. Consúltese su obra *Reconstrucción y estancamiento*.
36. Tommasi Mariano y Spiller Pablo T. (2000). "Los determinantes institucionales determinantes institucionales del desarrollo argentino: una aproximación desde la nueva economía institucional", *CEDI*, Documento 33, mayo.
37. Este apartado es una representación de algunos temas de Marcelo F. Resico (2003): "Entendiendo la crisis Argentina: Lecciones y oportunidades para el futuro", *Revista Valores*, n. 57, agosto.
38. Tommasi Mariano, Bambaci Juliana, y Saront Tamara (1999): "The Political Economy of Economic Reforms in Argentina", *CEDI*, Documento n. 28, Septiembre de 1999.
39. Etchemendy Sebastián (2001): "Construir coaliciones reformistas, La política de las compensaciones en el camino argentino hacia la liberalización económica", *Desarrollo Económico*, vol. 40, n. 160, ene-mar.
40. Javier González Fraga (2002). "La Convertibilidad: la causa de la crisis bancaria argentina", presentado en el Seminario Rusia y Argentina: Lecciones de la Experiencia, Moscú, noviembre 2002.
41. Juan Llach (2001). *Una estrategia para el desarrollo sostenible y la integración social*, Fundación Invertir, pág. 16
42. Karsten Siegfried (1985): "Eucken's Social Market Economy and its Test in Post War West Germany", *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 44, n. 2, April 1985, pág. 177.
43. Nicholls, Anthony James (1994). *Freedom with Responsibility: the Social Market Economy in Germany, 1918-1963*, Oxford University Press, Oxford, págs. 358-59.

### Referencias bibliográficas

- ARRIAZU, RICARDO (2003). *Lecciones de la crisis argentina*, Buenos Aires, El Ateneo.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1997). *The End of Order*, London, Profile Books.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1996). *Confianza*, Madrid, Ed. Atlántida.
- GRAY, JOHN (1998). *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, New York, The New Press.
- LLACH, JUAN (1987). *Reconstrucción y estancamiento*, Buenos Aires, Ed. Tesis.
- (1997). *Otro siglo, otra Argentina*, Buenos Aires, Ariel.
- MÜLLER ARMACK, ALFRED (1967). *Genealogía de los estilos económicos*, México, FCE.
- NICHOLLS, ANTHONY J. (1994). *Freedom with Responsibility: the Social Market Economy in Germany, 1918-1963*, Oxford, Oxford University Press.

- NORTH, DOUGLAS C. (1995). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, FCE.
- OLSON, MANCUR (1982). *The Rise and Decline of Nations, Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*, Michigan, Yale University Press.
- (1998). *The Logic of Collective Action*, 17a. ed., Cambridge, Harvard University Press.
- PEACOCK ALAN AND WILLGERODT HANS, Eds. (1989). *German Social Market Economy: Origins and Evolution*, London, Macmillan Press.
- PUTNAM, ROBERT (2000). *Bowling Alone*, New York, Simon & Schuster.
- (1993). *Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- RÖPKE, WILHELM (1996). *The Moral Foundations of Civil Society*, New Brunswick, Transaction Publishers
- (1960). *Humane Economy*, South Bend, Gateway Editions.
- SISMONDE DE SISMONDI, J.C.L. (1966). *Political Economy*, New York, Augustus M. Kelley Publishers.
- SMITH, ADAM (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TULLOCK, GORDON (1993). *Rent Seeking*, The Locke Institute.
- WORLD BANK (2002). *World Development Report 2002: Building Institutions for Markets*, World Bank.

### RESUMEN

El objeto del presente ensayo es poner en contacto algunos de los elementos del debate de las Reformas de los años 90 con los aportes teóricos más relevantes de la Economía Política. Esto implica, por un lado, repensar los temas planteados desde una perspectiva que profundice el uso de elementos institucionales, jurídicos y éticos, y por otro, poner de manifiesto la necesidad de desarrollar una síntesis teórica que, a partir de los principales aportes de la Economía Política, permita construir un enfoque más adecuado a la evaluación de este tipo de temas. Para lograr este objetivo la estructura del ensayo tiene cuatro partes: 1. descripción de los puntos claves del debate de las reformas, 2. reseña histórica del enfoque de la Economía Política, 3. principales aportes a la discusión en esta rama de estudios, y 4. el estudio del caso de la política económica de la Argentina en los años 90.

*Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A.C. Año XX - Nº 4 - Diciembre, 2003