

LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA EN LA ENCÍCLICA DEL CENTENARIO *

Por el Académico DR. CARLOS FLORIA

Es probable que la reciente encíclica de Juan Pablo II se constituya en uno de los documentos más importantes de su pontificado y sirva para un diálogo fecundo en torno de la fe, las culturas y la política.

Una de las características fundamentales del pensamiento occidental moderno es la que separa el poder político del poder religioso. Esta separación no es compartida por todas las culturas y religiones del mundo y ha sucedido a siglos de confusiones, luchas y conflictos.

Sin embargo, así como la dimensión política de la vida es constitutiva del ser humano y de la sociedad, lo mismo puede decirse de las dimensiones ética y religiosa. No hace mucho un sacerdote católico argentino, el padre Fernando Ortega, realizó su tesis doctoral como el examen desde el punto de vista religioso de la biografía y música de Mozart. Fernando Ortega demostró, de manera convincente y brillante, que tanto la vida del notable músico como sus obras sólo se pueden entender plenamente si se incorpora a la interpretación incluso musicológica la dimensión de la fe religiosa. Sobre todo los últimos años de la vida del genio resultan iluminados por la tensión entre cristianismo y vida y su expresión a través de las obras más notables de 1791, año de la muerte de Mozart.

* Conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, el 14 de agosto de 1991.

El recorrido de la idea de política

La idea de política debe ser revisada con una lectura cautelosa de la historia, porque según los tiempos y lugares que atraviesa tal idea envuelve significados no iguales. Para Aristóteles el hombre era un *zoon politikon*. La sutileza que rescata oportunamente Giovanni Sartori es que de ese modo Aristóteles definía al hombre, no a la política. Es porque el hombre vive en la polis y porque la polis vive en él, que el hombre se realiza completamente como tal. La expresión “animal político” evoca, pues, la concepción griega de la vida. Una concepción que hacía de la polis la unidad constitutiva y suprema de la existencia. Por lo tanto, en el vivir “político” y en la politicidad el griego no veía una parte o un aspecto de su vida, sino su vida toda. El hombre “no político” era un hombre insuficiente, defectuoso, carente, no pleno: un *idion* (significado original de nuestro término “idiota”). El vivir político era para el griego de entonces vivir colectivo, comunitario, social. Para ese griego, no había entre esas formas del vivir diferencias fundamentales. No seguiremos la exploración de esa vía, por sí misma interesante pero sinuosa, según pase de la cultura griega a la latina y de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino y otros, antes y después.

Sin embargo, ilustran ciertas diferencias: el debate entre lo político y lo social, entre estado y sociedad y así otros, son propios de nuestro tiempo. La discusión sobre la dimensión de “lo público” —que es en el fondo el núcleo del debate en torno del estado—, no era en cambio preocupación de los miembros de una polis casi veinticinco siglos atrás. Una primera diferencia es que el animal “social” no sustituye hoy, sin más, el animal “político”. Una segunda diferencia es que el discurso político no es hoy, aunque desde hace tiempo, sólo horizontal sino también vertical, de tal modo que asocia la idea de política a la idea del poder, de la autoridad, del comando, y en última instancia a cierta percepción —cambiante— del rol del estado.

Con esto no se quiere decir que es preciso llegar a Maquiavelo o a Bodin para reconocer la dimensión vertical de la política, de la estructuración jerárquica de la vida

asociada. En este sentido, nunca está de más recomendar la lectura de pensadores sabios, verdaderamente clásicos contemporáneos como Bertrand de Jouvenel, para ahorrar al lector insinuaciones petulantes. En esta pequeña joya del pensamiento político que es *De la Souveraineté* (1955), de Jouvenel emprende una exploración infinitamente más rica que estas reflexiones marginales en cuanto a lo que es propio del ciudadano, pues cada uno menos otros “aun cuando no lo piense en absoluto, tiene una actividad política, ejerce una autoridad y debe tomar conciencia de este papel, de las obligaciones que comporta, y dedicarse a desempeñarlo lo mejor posible”. La política como actividad mucho más cotidiana, mucho más extendida y más necesaria de lo que se cree; la autoridad como algo en cierto grado presente en cada hombre; el bien que se debe perseguir como resultado de esta actividad y de esta fuerza manifestadas en todas partes, forman los temas inseparables de la reflexión del clásico.

La política en Aristóteles era, a un tiempo, una antropología: una antropología indisolublemente ligada al espacio de la polis. Desaparecida la polis antigua, la política retiene algo de ella pero se atenúa y se transforma.

Por lo pronto la política se dirige en sus expresiones más elaboradas al “gobierno de la ley”, y por otro lado se “teologiza”, primero conformándose con sus más y sus menos a la visión cristiana del mundo, luego vinculándose con la lucha entre papado e imperio y por fin en función de la ruptura entre catolicismo y protestantismo. En cualquier caso el discurso sobre la política se configura —reconociendo en esto sobre todo la vecindad con Platón y con Aristóteles— en un complicado discurso ético-político, y aun, según veremos esquemáticamente, en una polémica entre ciertas ideas e ideologías y el poder político de la iglesia, más bien que polémica con la fe en sí misma.

Con Maquiavelo la política se expone como distinta de la moral y de la religión. Y haciendo cosa aparte de su pensamiento antropológico, la mayor originalidad de Maquiavelo consiste en que teoriza con vigor sobre la existencia de un imperativo que es propio de la política. Más bien que dedicarse a cultivar la diversidad entre la política y la moral, lo que hace es aplicarse a demostrar la “autonomía” de la política, la existencia de una lógica interior

que sólo el argumento propiamente político podría explicar y que el político “debe”, por su parte, aplicar. Que luego se descubra que el concepto de autonomía no debe ser entendido en sentido absoluto sino en sentido relativo, es una tarea para nada desdeñable, porque la autonomía absoluta conduce a la politización y ésta, apurando las cosas, al totalitarismo.

Si hay un paso importante de la distinción entre el mundo del César y el mundo de Dios, habrá otro no menos significativo, en vista de lo expuesto, con el descubrimiento de la sociedad, con la afirmación de la diferencia entre Estado y Sociedad. Y consecuentemente entre política y economía, tema que los liberales clásicos pondrán sobre el tapete. Que los liberales clásicos como Adam Smith sean menos expuestos que los liberistas actuales —léase, los liberales sólo aplicados al tema económico—, es por sí mismo un tema considerable, que explica en qué medida muchos de los llamados liberales son —y el caso argentino me parece en esto particularmente claro— más bien liberalistas que liberales en cuanto estos tienen una concepción consistente donde ingresa lo político, lo económico y lo cultural.

La idea de política tiene una biografía accidentada. Atraviesa el tiempo y el espacio y debe ser entendida según su recorrido social. Como suele ocurrir sobre todo con las palabras políticas éstas tienen que ser reconocidas a través de las situaciones que traspasan, de los climas ideológicos que las rodean, de los períodos históricos y de las experiencias concretas que sirven a su contexto. Alguna vez se ha observado que la palabra “política” en el sentido de la locución griega cayó en desuso por casi dos mil años, hasta que en el siglo xvii Altusio la incluyó en el título de su *Politica metodice digesta* (1603). No fue casual.

Esa biografía denuncia tanto la búsqueda de una identidad como la defensa de un sentido positivo. Si el criterio del pensamiento económico es lo útil, y el criterio del pensamiento ético es el bien, viene a decirse, ¿cuál es la categoría, o el criterio, del comportamiento político? Más bien que un criterio, habría una sede, un contexto. La crisis de identidad de la política sería pues una crisis de ubicación. La decisión política contiene materias diversas: política económica y política del derecho; política social,

religiosa, cultural. . . La ubicuidad de la política, ¿no hace a su naturaleza? Siendo la decisión política la última y por lo tanto la única que al cabo interesa, o afecta, a la sociedad toda, la dimensión política de la vida es de importancia esencial. Lo cual hace a su sentido positivo pero abre interrogantes también fundamentales acerca de la relación de la política con las otras dimensiones de la vida. Y esto se ha visto bien a propósito del escepticismo cuando se lo ha considerado como un conductor hacia la tolerancia. Idea por lo menos discutible, porque se han considerado los efectos del escepticismo en el intelectual que no actúa, y no en el hombre de acción. Y de este error de apreciación se derivan consecuencias que el intelectual no habituado a la realidad de la política advierte generalmente cuando es tarde, y cuando es honesto, con culpable perplejidad.

Los niveles de análisis

Los estudios de economía comparada suelen partir de la comprobación de que es preciso distinguir por lo menos tres niveles de análisis: la teoría económica contemporánea, la política económica y las estrategias.

La teoría económica contemporánea es el estudio de cómo interactuarían las fuerzas económicas si las instituciones no existiesen. La política económica es el estudio de cómo se realiza, y se actualiza, la teoría económica a través de las instituciones. Las estrategias suponen la presencia de actores individuales o colectivos —en general colectivos— que trabajan con mayor o menor eficacia y conocimiento sobre instituciones existentes, diseñadas o cambiadas a veces conforme a las recomendaciones de la teoría actualizada. La política económica, cabe añadir, sugiere por lo menos tres corolarios de la descripción indicada: primero, que toda actividad económica y toda decisión económica tienen lugar en el contexto de una estructura institucional y son gobernadas, o canalizadas, según la naturaleza de esa estructura; segundo, que la estructura institucional determina o condiciona los intereses económicos de las partes, favoreciendo unos y no favoreciendo otros; tercero, que la estructura institucional puede ser cambiada a través de los procesos políticos.

Los estudios de política comparada suelen partir de comprobaciones análogas. La teoría política no es lo mismo que el ejercicio del poder político y ambos —la teoría y el poder o la autoridad— están presentes según su modo en las estrategias. Tanto en política como en economía, pues, hay que distinguir en qué nivel o desde qué día se arriba al examen del fenómeno político. La confusión de esos niveles no contribuye a un buen debate. Tampoco favorece al mejor trabajo teórico, ni a la mejor acción política, ni a la estrategia más adecuada.

La necesidad de distinguir niveles de análisis, de planos y de perspectivas debe ser satisfecha en beneficio del pensamiento y de la acción. Naturalmente, la enseñanza social y la política de la iglesia no son ajenas a ese beneficio posible. La iglesia, a cien años de "Rerum Novarum", es interpelada por la polivalente ubicuidad de la política misma, por el reclamo de participación y pluralismo, por la emergencia de la autonomía del ciudadano y la crisis consiguiente de la autoridad política y de las dirigencias sociales, y por la irrupción hacia fines del siglo que fue cuna de los totalitarismos, de un renacimiento neodemocrático. A todas esas "cuestiones novísimas" tanto el mundo intelectual como la iglesia deben añadir propuestas metodológicas. Las simplificaciones alteran el significado de un pensamiento, pero también de un Magisterio eclesial. El Papa Juan Pablo II supo de las consecuencias de la confusión de planos y perspectivas en que incurrió buena parte de la crítica a sus mensajes en México, durante su visita en 1990, a raíz de sus observaciones al comportamiento y las consecuencias de los sistemas, entre ellos del sistema capitalista, sobreviviente y razonablemente exitoso luego del fracaso del socialismo real. Pero, como expresara la revista inglesa "The Economist" en editorial contemporáneo respecto de la visita mexicana de Juan Pablo II, no es la "mano invisible" que elogiara hace siglos nuestro Adam Smith el verdadero problema, sino "the visible hand", las manos visibles que aquí y allá producen consecuencias que no conmueven demasiado a los liberalistas, pero que ocuparían a un liberal consistente.

Si no se distingue el plano de las ideas del plano de las ideologías; la perspectiva de las estructuras, instituciones y sistemas de la perspectiva moral y de los comportamien-

tos, se produce inevitablemente el cruce estéril de críticas y de expresiones que poco contribuyen al encuentro de buena fe en una verdad más alta, como solía reclamar Lacordaire en el diálogo con el otro.

La enseñanza social y política de la Iglesia es, básicamente, la aplicación de una teología moral a cuestiones éticas emergentes de realidades complejas propias de las sociedades humanas contemporáneas. Es natural que tal enseñanza no homologue definitivamente sistema alguno... por ser sistema, sino que llame la atención sobre la incompatibilidad con dicha enseñanza en los casos aberrantes —como los totalitarismos— o sobre los defectos que deben ser corregidos en beneficio del hombre concreto, para quien son al cabo las ideas, las ideologías y las doctrinas.

La actualización permanente de dicha enseñanza reclama de ella la satisfacción de las mismas necesidades metodológicas que apremian al mejor entendimiento de los hechos y los procesos humanos, y la preocupación por separar las cargas de la historia que oscurecen o simplifican el reconocimiento de las nuevas realidades.

Se trata, al cabo, de retomar y extender con sensibilidad e inteligencia recomendaciones penetrantes que resume muy bien Pablo VI en "Octogesima adveniens" (30) recogiendo un pasaje elocuente de "Pacem in terris": "... el cristiano encuentra en su acción movimientos históricos concretos nacidos de las ideologías y, por otra parte, distintos de ellas. Ya nuestro venerado predecesor Juan XXIII en la encíclica «Pacem in terris» muestra que es posible hacer distinción. No se pueden identificar —escribe— las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas, no cambian más, mientras que los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida, no pueden menos de ser ampliamente influidos por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rehu-

saría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?”

Las cargas de la historia

La irrupción del neoliberalismo y de la neodemocracia se presenta como un desafío, especialmente cuando se trata de las dimensiones ética y política de la vida.

Se sabe que es muy difícil remover las cargas de la historia, máxime cuando han pesado tanto que han dejado marcas profundas en las instituciones y en las ideas. La propuesta metodológica de los párrafos precedentes no logrará borrar todas las marcas, pero puede ayudar a distinguir entre las indelebles y las equívocas, y entre las ideas y su recorrido político y social. Es difícil, si fuera posible, seguir la historia de las ideas, de las ideologías y de las doctrinas sin atender también al contrapunto entre fe y política y entre “el poder político” y “el poder religioso”.

Pierre Manent escribió hace pocos años una pequeña historia del pensamiento liberal partiendo de la impresión de que constituye la corriente primera y principal y por así decirlo “el bajo continuo de la política moderna, la política de Europa y de Occidente desde hace tres siglos”. Comprueba que en la época moderna el pensamiento político y la vida política están vinculados con inédita intimidad. En la pugna entre la “política nueva” y sus principios —derechos del hombre y del ciudadano, libertad de conciencia, soberanía del pueblo— y buena parte del cristianismo y de la Iglesia católica, Manent sostiene que la cuestión decisiva es la siguiente: “¿Hay que ver en la guerra de la Ilustración contra el cristianismo la expresión de un inmenso malentendido del que habría que comprender sus «razones históricas» o bien, por el contrario, este período nos da el sentido de la empresa política moderna y, por lo tanto, del liberalismo con mayor claridad que el período posterior a la reconciliación?” La conclusión de Manent, en breve, es que en su primera fase el combate no iba dirigido contra el cristianismo como tal, sino contra el poder político de la religión. Y la segunda fase fue condicionada por la rudeza de la primera.

Bertrand de Jouvenel había demostrado mucho antes

que los hechos han dado un mentís a la rama liberal del materialismo así como lo dieron con más ruido y espectacularidad a la rama marxista. Para concluir que “la confianza mostrada en la selección natural de lo justo y lo verdadero está estrechamente vinculada a la idea de la razón natural, a la idea de una participación humana en la esencia divina. No creyendo en la cual, se derrumba todo el edificio...”.

Pero tan pronto uno se aparta de la rama liberal del materialismo y retoma la lectura de los clásicos —políticos y económicos, o conocidos como tales—, se encuentra también con una historia pensada por gentes inteligentes y complejas, para quienes el capitalismo es endosado menos por razones económicas que como un medio por el cual el poder político puede ser controlado. En el fondo, muchos de esos liberales eran cristianos y en casi todos los casos eran moralistas. Algunas interpretaciones podrían cambiar si se diera *The wealth of nations* como una forma de conversación de Adam Smith con los miembros de las élites intelectual y política de su tiempo, para hacerles entender entre otras cosas los beneficios del mercado en orden a la protección de la sociedad contra la rapacidad de los intereses mercantiles, y en todo caso para que la relación entre las pasiones y los intereses se compensaran en beneficio de la idea que los liberales tenían de la mejor sociedad. Los liberales eran liberales, más bien que liberalistas, según fue dicho, y esta distinción no es banal, aunque la palabra es propiamente italiana.

La carga de la historia reaparece cuando son los anti-liberales —especialmente en algunas de sus versiones— quienes no sólo tratan de no combatir el poder político de la Iglesia sino de ponerla de su lado como “factor de orden”, como instrumento para “encuadrar la sociedad”. Esa es, por ejemplo, la versión maurrasiana del nacionalismo que Pío XI, preciso es decirlo, condenó. Charles Maurras era, por lo menos en los tiempos en que su pensamiento tiene importancia mayúscula en Francia, buena parte de Europa y entre otros lugares en sectores decisivos de la Argentina, un clerical ateo, una suerte de teócrata sin Dios. Para él y sus seguidores el edificio político debía ser reconstruido a través de la alianza entre el poder político (restaurado por la espada) y el poder religioso.

Es difícil no ver en la relación entre religión y política un tema histórico que renace en nuestro tiempo en occidente y persiste en oriente. Desentrañar las diferencias, las perspectivas que deben ser cambiadas y los embarazos de la historia es una cuestión nueva que merece ser ventilada para quitarle el tufillo de los anacronismos.

La visión positiva de la política

Las posiciones frente a la política pueden resumirse en cuatro perspectivas. Primera, la política es una actividad humana necesaria, importante y disponible para el bien aun en medio de fallas morales ocasionales. Segunda, la política es el reino de la corrupción, una actividad degradante y un mundo irrecuperable para el bien. Tercera, la política es una dimensión inevitable, de modo que no queda más remedio que preocuparse por ella. Cuarta, la política es una actividad indiferente, en sí misma ni buena ni mala, de tal modo que el compromiso político depende de una evaluación de las circunstancias.

Para ilustrar la primera posición John Langan S.J. y Jean-Ives Calvez S.J., en intervenciones distintas y en ocasiones diferentes, convergieron en los principios y aspiraciones del catolicismo en las discusiones y documentos de los tiempos del Concilio Vaticano II. Particularmente la encíclica de Juan XXIII "Pacem in terris" (1963) y la constitución pastoral del concilio, "Gaudium et spes" (1965). Habría que añadir, creo, la notable carta apostólica de Pablo VI "Octogesima adveniens" (1971) para que el cuadro esté completo. En los tres documentos la participación en la vida política es considerada de acuerdo con la dignidad y con el carácter social de la persona humana.

La visión de la dimensión política de la vida es en esos documentos claramente positiva, e incluso sugiere que un orden político que habilite al pueblo para el ejercicio de sus derechos y de sus deberes cívicos contribuye al entendimiento y a la vida práctica de la fe. "Gaudium et spes" (73/76) es particularmente concluyente cuando establece como "perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos sin discriminación al-

guna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes". El documento estima a quienes se consagran a la vida pública y expone las condiciones del gobierno de la ley y de la participación del ciudadano, así como las condiciones del ejercicio de la autoridad política.

Cuando se termina el recorrido de los textos, el régimen político que estos dibujan es la democracia, que en Pablo VI y Juan Pablo II aparece explícitamente citada. Aunque debe estimularse ahora una descripción que recoja y albergue una expresión más compleja y satisfactoria de la idea democrática para el juicio moral sobre situaciones concretas en un mundo en cambio.

Es significativo que tanto en Juan XXIII como en Pablo VI y en Juan Pablo II —y en "Gaudium et spes", entre ellos— el dominio de la política no sea sólo apropiado para contribuir al bien del hombre y de la sociedad, sino como un dominio marcado por obligaciones y derechos, por vocaciones y sentido del servicio: servir desde la autoridad, servir desde la función pública no cae probablemente en los términos de una obligación moral, pero de ocuparse un rol de autoridad, la obligación moral de servir está en la línea de las recomendaciones de la Iglesia en cuanto se trata "de un arte tan difícil y tan noble" como la política (GS, 75).

Frente a recomendaciones tan nítidas, ¿qué queda para las visiones negativas? Para las absolutas, como la segunda posición señalada indica, nada. Para las relativas —tercera y cuarta—, algunas advertencias.

En todo caso, la posición tercera evoca la displicencia, y en la cuarta la indiferencia relativa. Ambas nos pueden servir sin embargo como correctivo desembriagante frente al optimismo ingenuo o excesivo que omite aspectos desagradables cuyas amarguras se intenta escamotear. Cuando Lord Acton decía que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente, recordaba al fin y al cabo que existe una ladera peligrosa de la política. La ingenuidad utópica, la complacencia hacia los líderes, el

“surfismo ideológico” de ciertos comunicadores sociales y algunos intelectuales ávidos de poder aunque lo nieguen, y también el conformismo apático, suelen caminar por esa ladera de la vida política.

Pero la visión negativa de la dimensión política de la vida ofrece al cristiano y en general al ciudadano de buena fe motivos de meditación necesaria. Cae, en primer lugar, en una falaz generalización: al saltar sobre la inescapable dimensión política de la vida que reclama el ejercicio de la virtud ciudadana, sólo muestra el abismo de las degradaciones y de las corrupciones, como si fuera la dimensión entera. Si el cristiano admite la visión negativa de la política no sólo se rinde al “pecado de la tristeza”, sino que debería renegar de las enseñanzas de una Iglesia afirmadas en la visión positiva. En tercer lugar, como señala con agudeza John Langan, la visión totalmente pesimista de la vida política alimenta la derrota, propone implícitamente la pasividad, recomienda indirectamente la irresponsabilidad, desalienta la lucha contra los males que la acción política —y aun ciertas ideas e ideologías políticas— conlleva.

La consistencia ética de la vida en el Centenario

Nos parece que es a partir de esa clave y teniendo en cuenta el recorrido social de esas percepciones sobre la política en la enseñanza social de la Iglesia, que debe interpretarse el aporte fundamental de la encíclica “Centesimus Annus”, especialmente en el capítulo V titulado “Estado y Cultura”.

Es notable que el capítulo comience aludiendo explícitamente a una “sana *teoría del estado*” que Juan Pablo II encuentra en la “*Rerum Novarum*” y que, en rigor, supone el reconocimiento implícito del aporte de buena parte del liberalismo *político* en cuanto se preocupa por la técnica de división de las funciones del poder para impedir su acumulación opresiva. “Centesimus Annus” reivindica el “estado de derecho” como fórmula de legitimidad opuesta a los totalitarismos y sostiene que “la Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y con-

trolar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica” (CA, 46).

Las alusiones y menciones explícitas contra los integristas, los fundamentalismos, los totalitarismos, el ateísmo y el militarismo como perversiones de la libertad del hombre y obstáculos a la transparencia de la verdad, constituyen pasajes brillantes y clarísimos del último documento papal.

Si a eso añadimos la condena de los regímenes basados en la absolutización de la “seguridad nacional”, y la descripción de la implosión del imperio soviético y de los acontecimientos de 1989 (CA, cap. III) reconoceremos en la encíclica un breve y profundo tratado de teología y filosofía moral con una visión positiva de la dimensión política de la vida y la reivindicación oportuna de la relativa autonomía de la política. Breve y clara lección.