

Proyecto Etica Política desde la Perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia
"Etica Política del orden estatal – Doctrina Social de la Iglesia - Informe del Proyecto"¹

Patricio Valdivieso²

Presentación	2
1.Introducción	8
PRIMERA PARTE: ETICA POLITICA	10
1.Etica Política	10
2.Principios antropológicos y sociales , y sus consecuencias para la ética política	12
3. Conceptos centrales en la ética política	23
4. Etica de las virtudes	33
5. Derecho y Justicia	42
6. Igualdad, justicia y ciudadanía	53
SEGUNDA PARTE: ESTADO E INSTITUCIONES	79
7. Estado	80
8. Nación	83
9. El Estado Constitucional Democrático	86
10. Derechos Humanos	92
10.1. Derechos humanos como fundamento de todo orden social y político	92
10.2. Derechos Humanos Como Derechos de Libertad	94
10.3 Derechos Humanos Sociales	95
10.4. Seguridad y Derechos Humanos	98
11. Pluralismo y Valores Esenciales del Consenso y la Discusión Política	104
12.Gobernabilidad	110
TERCERA PARTE: RELIGION, IGLESIA, ESTADO Y POLITICA	113
13.Teología y Política	113
14.Creencia cristiana y práctica	116
15. Significado de las virtudes cristianas.	118
16. Experiencias en América Latina	120
16. 1. Catolicismo observado como actor de la política latinoamericana: antecedentes históricos	120
16. 2. Catolicismo renovado y violencia política en América Latina: aproximación a los casos de Chile y Perú	121
16. 3. Casos de Chile y Perú	124
Apendices	128
APENDICE 1: Presentación breve del Proyecto (formato cartilla)	128
APENDICE 2: Docencia	129
APENDICE 3: Personas entrevistadas y encuentros académicos	135
APENDICE 4: Tesis en proceso de ejecución IDENTIDADE E RELIGIÃO	138

¹. En la ejecución de este proyecto se pudo contar con la colaboración de las siguientes personas en calidad de ayudantes, en distintas fases, y se les agradece: María Francisca Baeza, Hector Canales, Ana María Tomassini, Patricia Fuenzalida, Ignacio Pérez. También se agradece a todos los estudiantes que participaron en diversas actividades de diálogo, reflexión y análisis generadas por el proyecto, muy especialmente a Trinidad Ariztía y Taña Maira. Asimismo, se agradece a todos aquellos profesores y personas que se dieron tiempo para compartir un diálogo en torno a la temática del proyecto, y a la Comisión de Laicos de la Conferencia del Episcopado que apoyó en todo momento la ejecución de este proyecto, con apertura y espíritu de servicio en la búsqueda de formas de vinculación del proyecto con las actividades de pastoral y formación de laicos.

². Profesor Adjunto Ordinario, Instituto de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile

Presentación

Este documento de trabajo es un texto sobre el tema “Ética Política de la Doctrina Social de la Iglesia”, que específicamente aborda el orden político y las instituciones al interior del Estado Constitucional Democrático. De los resultados de investigación sintetizados por este trabajo y del encuentro académico que organizará la Dirección General de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el curso del año 2004, saldrá un artículo que será publicado en un libro, junto a otros artículos generados por la ejecución de otros proyectos de investigación del Programa de Doctrina Social de la Iglesia durante el período 2003-2004.

Motivación

A continuación, partiremos por presentar las principales razones que motivan la línea de investigación de ética política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia, y que por lo tanto constituyen el fundamento más primario del estudio que se presenta en este documento.

La ética política de la DSI, cuyos contenidos son especificados más adelante, enriquecida por los conocimientos de la Ciencia Política, estará en buenas condiciones de cumplir una importante función de servicio público en nuestra sociedad y de argumentar razonadamente, dado que su reflexión estará situada al nivel de los estándares científicos actuales. Así, con mayores conocimientos politológicos, la ética política de la Doctrina Social de la Iglesia podrá mostrar un vínculo convincente entre instituciones y comportamientos individuales, y podrá participar en los debates actuales sobre instituciones y comportamientos necesarios para mejorar el orden de coexistencia común. Asimismo, tendrá más instrumentos para profundizar en los debates con otras corrientes de pensamiento contemporáneo que también centran su atención en aspectos éticos de las instituciones y de los comportamientos individuales.

A mayores competencias cognitivas ético-políticas, sobre principios y orientaciones básicas de la política, mayores serán las posibilidades de participación constructiva en la política, entendida ésta como actividad práctica, sensata, orientada al bien común³. La identificación de parámetros éticos generales que contribuyan a un mejor discernimiento en la política y que ayuden a encontrar orientaciones básicas comunes a los diferentes individuos y grupos en la sociedad pluralista es relevante, se traduce en un servicio concreto para enfrentar conflictos políticos sobre metas, en situaciones políticas difíciles y en los procesos de decisión, pues provee de una base cognitiva razonada para entender la estructura ética de los problemas y para discernir en situaciones difíciles de la coexistencia social y política.

Los conocimientos procedimentales ético-políticos sobre los medios de la política (conocimientos sobre instituciones y actores políticos) debieran ser un apoyo de la ética política para enfrentar problemas de naturaleza política. Para que la ética política llegue a ser una orientación básica y un aporte para reflexionar en situaciones difíciles de la vida real, no puede limitar su argumentación exclusivamente a la dimensión cognitiva de los principios, quedándose en la dimensión de las metas de la política. Esa ética debe argumentar también en la dimensión procedimental de los medios, de las posiciones y de las formas deseables de comportamiento en la política y en situaciones donde hay dilemas éticos.

A mayor cercanía de las experiencias vitales cotidianas de las personas, mayor será el impacto que pueda tener la ética política. Si los resultados de la investigación ético-política están en condiciones de presentar razonadamente un vínculo convincente entre la ética individual y la ética social, en la medida que hagan un aporte para el despliegue de competencias cognitivas y procedimentales, tendrán mayores posibilidades de traducirse en un aporte concreto para servir de apoyo al discernimiento y la reflexión de las personas, por ejemplo sobre las consecuencias posibles de sus comportamientos en arenas de decisión.

³. Juan Pablo II, *Laborem Exercens. Carta encíclica sobre el trabajo humano* 20.5 (Santiago: ed. Paulinas, 1983), 80

La ética política de la Doctrina Social de la Iglesia razonada, argumentativa y destinada a la aplicación, inscrita de lleno en los objetivos y la razón de ser de la Pontificia Universidad Católica desde su fundación⁴, contribuirá a mejorar la percepción de la sociedad chilena con respecto al aporte que hace la Universidad para el desarrollo de una cultura genuinamente democrática. Asimismo, ello redundará en un apoyo para el proyecto de formar estudiantes y egresados con una visión integral, capacitados para proyectar en su quehacer científico y profesional los valores y principios que constituyen la esencia de la Universidad⁵.

Delimitación del tema de investigación

El estudio que presentamos en este documento se desenvuelve en el marco de una investigación de mayor alcance, cuyo horizonte es el de la ética política.

La ética es la reflexión filosófica sobre moral o la teoría reflexiva de la moral. En el centro de su horizonte de interés científico hay preguntas normativas tales como las siguientes: ¿qué tipos de comportamiento se fundamentan y deben ser promovidos desde el punto de vista de la moral (lo que se reconoce como bueno y correcto)?, ¿por qué alternativas se debiera optar en medio de un conflicto moral o de una situación que demanda decisiones?, ¿qué desarrollos son deseables desde la perspectiva de los comportamientos de las personas?. En definitiva, el propósito cognitivo de la ética es obtener un saber que sirva de orientación para los comportamientos, mediante la reflexión en torno a preguntas sobre el deber ser: ¿qué hacer?, ¿qué debe ocurrir?, ¿qué es lo bueno y lo correcto en determinadas situaciones?, etc.

La ética política consiste en un esfuerzo de reflexión teórica de una moral de lo político (estructura ética de la política, de las conductas políticas, de los conflictos, etc.). A esta actividad científica corresponde la reflexión sobre las orientaciones éticas deseables para enfrentar y administrar contenidos de naturaleza política (policy), para el despliegue o la reforma de instituciones y de las organizaciones políticas (polty), y, asimismo, para la participación en procesos, conflictos y debates sociopolíticos (politics).

El estudio que presentamos a continuación, se inscribe en una línea de investigación de ética política a partir de las enseñanzas sociales del catolicismo o Doctrina Social de la Iglesia (DSI). No obstante, tradicionalmente, en el siglo XIX y parte del siglo XX, el centro de interés del catolicismo estuvo centrado en cuestiones y problemas de orden socio-económico, por razones latamente documentadas⁶, las dimensiones políticas de los asuntos humanos han ido adquiriendo una gran atención en los principales documentos del Magisterio Eclesiástico. En efecto, las enseñanzas oficiales del catolicismo, contenidas en las encíclicas papales y los principales documentos de los obispos, desde hace mucho tiempo dejaron de estar referidas exclusivamente a la "cuestión social", y se ocupan con numerosas preguntas y demandas del orden político estatal y de la política internacional, en la medida que todas estas cuestiones tienen repercusiones sobre el ser humano y las condiciones para el desarrollo de la sociedad en el orden temporal⁷. Por lo tanto, existe una demanda por aportes que procedan específicamente del estudio de la política (conocimientos sobre contenidos, instituciones y procesos políticos; competencias cognitivas, procedimentales y habilitantes afectivas para la práctica de la política) para profundizar los debates y conocimientos en materia de Doctrina Social de la Iglesia. En este sentido, la ética política de la DSI, enriquecida por los conocimientos de la Ciencia Política, podrá ser un poderoso impulso para el análisis y la administración de importantes desafíos que debe enfrentar el ser humano en los tiempos actuales.

⁴. Sobre el tema Patricio Valdivieso. Notas sobre la historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el período 1967-1973. Pontificia Universidad Católica de Chile 1986; R. Krebs, A. Muñoz y P. Valdivieso. Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. 2 vols, Santiago: Ed. Universidad Católica, 1994.

⁵ Metas que vienen siendo indicadas para las Universidades Católicas desde tiempos del Concilio Vaticano II, que han sido reiteradas por el Magisterio en múltiples oportunidades, y que aparentemente son de consenso en la comunidad universitaria. En un documento de síntesis del proyecto de Investigación que da origen a este estudio, presentado a numerosos académicos representativos de la Pontificia Universidad Católica, con quienes se entró en diálogo (véase apéndice 1), donde se declaran estas metas expresamente, no hubo observación o pronunciamiento en contrario.

⁶. Sobre el tema véase Patricio Valdivieso, *Ein Weg zur Sozialreform in Lateinamerika: Die Rezeption der katholischen Soziallehre Europas in Chile*, vol. 7 de serie Historamericana, Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag, Stuttgart 1998; del mismo autor "Cuestión Social en Chile y Doctrina Social de la Iglesia (1880-1920): Ensayo histórico sobre estado de la investigación", *Revista Historia*, 32, 1999.

⁷. Evidencia de esta afirmación véase Juan XXIII, "Pacem in Terris" (1965), en: *Encíclicas Sociales*, Santiago: ed. Paulinas, 1977; Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual "Gaudium et Spes", en: *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao: Ed. Mensajero, 1974.

En el horizonte ya especificado, este estudio tiene el propósito general de hacer un aporte constructivo y fundamentado desde la Ciencia Política para el despliegue de la ética política en la DSI. De modo concreto, inspirado en principios, metas y orientaciones de la DSI, el estudio es una contribución intelectual politológica que debiera servir de apoyo a quienes reflexionan y trabajan de forma práctica en la formulación de orientaciones y respuestas que demandan dilemas y problemas ético-políticos contemporáneos.

El estudio, asimismo, tiene el objetivo de enriquecer el análisis y los debates sobre DSI en nuestro país con conocimientos de la Ciencia Política. En el contexto de una sociedad afectada por la globalización, que va democratizándose, y que se vuelve crecientemente más pluralista en intereses, convicciones y formas de vida, existe una demanda urgente por el enriquecimiento de las capacidades cognitivas y procedimentales de quienes cultivan la DSI. En tal sentido, la ética política de la DSI es un apoyo concreto para individuos y grupos de personas que tienen la voluntad de reflexionar (estudiar) y de asumir la responsabilidad de participar en procesos de toma de decisión con consecuencias políticas en nuestro país (actuar; quienes sienten un ethos de servicio por el bien común en la política).

A diferencia de otras investigaciones en Doctrina Social de la Iglesia, este trabajo arroja resultados que no se limitan exclusivamente a la reflexión sobre principios, quedándose en la dimensión de las metas de la política. Aquí, la ética política de la DSI argumenta también en la dimensión de los medios, de las posiciones y de las formas deseables de comportamiento en la política, incluyendo ejemplos concretos (véase catolicismo en América Latina), y por esta razón ofrece orientaciones para la aplicación de la reflexión ética en procesos de toma de decisión en el mundo actual⁸. El estudio centra su atención en el tema política interna, es decir, el orden y las instituciones políticas al interior del Estado. En esta perspectiva, el trabajo debiera enriquecer las perspectivas de la Doctrina Social de la Iglesia en Chile con conocimientos politológicos vinculados sobre las instituciones políticas y los comportamientos deseables en la política. De este modo, los conocimientos de este trabajo podrán servir de apoyo para la formulación de demandas ético-políticas hacia las instituciones y los comportamientos políticos de las personas en nuestro país, hacia el orden político común, con el objeto de alcanzar un mejor orden común de coexistencia.

Metodología y apoyo complementario

El método de trabajo ha consistido en la elaboración de una base teórica de principios ético-políticos orientadores, a partir del trabajo con los textos centrales de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), la literatura politológica y otras fuentes pertinentes para el tema⁹. Los resultados de la investigación han ido siendo ordenados y sistematizados en torno al tema “orden político del Estado y las instituciones políticas”, y se ha trabajado con el siguiente esquema de orden¹⁰: Principios generales de la ética en la Doctrina Social de la Iglesia¹¹; Estado como unión política; Estado Constitucional Democrático; Derechos humanos; Pluralismo, valores centrales de consenso y conflicto político; Religión, Iglesia y Estado; Gobernabilidad.

Este estudio tiene como complemento otros textos que se pueden consultar en la página Web del proyecto (véase Doctrina Social de la Iglesia, en: <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>), material al servicio de la

⁸. En un estudio previo de fundamentos antropológicos y socio-filosóficos de la ética política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia se ha demostrado la estrecha relación entre ética de las instituciones (ética social) y ética de los comportamientos individuales (Valdivieso, Patricio, “Ética Política y Éxito Moral”, *Revista de Ciencia Política*, XIX (2) 1998.

⁹. Textos centrales de la Doctrina Social de la Iglesia han sido consultados por vía de revisión del material impreso que se encuentra en la Universidad, y la revisión del material reproducido en el sitio <http://www.multimedios.org/cgi-bin/search/search.cgi>

¹⁰. El temario se justifica por trabajo previo desarrollado por investigador responsable en su línea de investigación sobre ética política y Doctrina Social de la Iglesia, que ya ha producido varios trabajos puestos a disposición de todo el mundo en <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>; documentos Asociados.

¹¹. Han sido trabajados y hay resultados en forma de artículos, programas de curso y material preparado por el autor. Básicamente se trata de los siguientes temas: persona y sociedad (principios antropológicos, polaridades); principios sociales (solidaridad, bien común, subsidiariedad); política y ética política (bien común y política; política en relación a situación; política e intereses; conflictos y compromisos; poder y fuerza; ética política de las instituciones; ética política de las virtudes -sensatez política, conciencia en la política, medida política-; derecho y justicia; virtudes cristianas y consecuencias políticas. En este estudio no se volverá a reproducir todos estos principios, dado las limitaciones de espacio (100 páginas comprometidas), pero ellos atravesarán toda la argumentación desde el comienzo. Para profundizar cada uno de estos principios se puede consultar el trabajo ya citado del autor: *Ética Política y Éxito Moral*, y otros trabajos puestos a disposición de la comunidad académica y público en general, en <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>

docencia (véase apéndice 2), documentos de trabajo que han servido de pauta para encuentros y seminarios programados en la ejecución de este proyecto (véase encuentros en apéndice 3), trabajos de tesis que se han generado en el marco de la ejecución de este proyecto (apéndice 4) .

Dado que uno de los propósitos de la ética política de la DSI, y de este proyecto de investigación, consiste en apoyar el conocimiento, la generación de conocimiento y las acciones de personas, sus resultados deben expresar inquietudes y elementos de una reflexión colectiva. Por lo tanto, el método de trabajo no se limita a la revisión y el de los documentos eclesiales y la literatura pertinente; incluye también, y muy especialmente, el esfuerzo por generar un diálogo con académicos, estudiantes, y otras motivadas por el tema, relativo a sus concepciones de la ética política, de la Doctrina Social de la Iglesia, de la política, de la participación, la democracia, y naturalmente del proyecto. La investigación que sustenta el estudio que presentamos consideró entrevistas con personalidades representativas de la Pontificia Universidad Católica y del mundo católico Chileno, y numerosos encuentros en los que participó el investigador responsable, con aportes sustantivos desde los resultados que iba arrojando el proyecto. El diálogo ha cumplido la importante función de poner a prueba concepciones y métodos, y por sobre todo de enriquecer los resultados del trabajo. Además, el diálogo potencia la competencia habilitante afectiva, de hacer cosas junto al próximo por el bien común¹². Este diálogo se ha verificado por tres vías: docencia relacionada con el proyecto que apunta a tener un diálogo enriquecido con los estudiantes; encuentros con académicos y otras personas interesadas en el tema.

La docencia del investigador responsable sobre ética política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia ha tenido un alto impacto en el proyecto, pues ha servido para el tratamiento sistemático de los puntos temáticos ya indicados, más atrás, con estudiantes de diversas carreras, quienes expresan pluralidad en intereses, convicciones y puntos de vista sobre los temas de interés para la ética. En el aula se ha realizado estudios de casos, donde el método de aprendizaje consiste en la aplicación de las enseñanzas de ética-política de la Doctrina Social de la Iglesia. A su vez, el estudio de casos va dando mayor sustento a los resultados que va arrojando el proyecto¹³.

Cabe consignar, asimismo, que el montaje de una página Web de libre acceso público ha sido otra vía para la difusión de resultados del proyecto, durante el proceso mismo de ejecución (véase "Doctrina Social" en: <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>). La página Web ha resultado ser un poderoso vehículo de comunicación, pues gracias a ella las personas que han tenido interés en informarse sobre el proyecto lo han podido hacer por correo electrónico.

Finalmente, el trabajo sistemático de toma de contacto con grupos de investigación y unidades académicas con prestigio internacional, con el propósito de co-gestionar líneas de investigación, tuvo también resultados, que ciertamente enriquecerán la línea de trabajo en ética política desde la Doctrina Social de la Iglesia: participación en seminario internacional organizado por Centro de Postgraduación de las Américas de la Universidad Federal de Brasilia, cuyos frutos son un Convenio Internacional que se encuentra firmado en estos momentos y la experiencia de orientación de una tesis doctoral sobre la Renovación Católica por parte del Investigador Responsable en la Pontificia Universidad Católica de Chile (ver anexo 4); visita a centros académicos en Alemania con estudios en Doctrina Social de la Iglesia (Katholische Universitaet Eichstaett y Universitaet Erfurt), con presentación del proyecto marco de Programa de Doctrina Social de la Iglesia, y del proyecto de investigación que da lugar a este proyecto de investigación, con ponencias sobre el tema. El resultado fue despertar interés por desarrollar actividades conjuntas en el futuro próximo y pasos en la dirección de gestionar un convenio marco entre la PUCCh y la U. de Erfurt. Asimismo, queda abierta la posibilidad para invitar a nuestra Universidad a académicos alemanes de gran prestigio que son conocedores de la Doctrina Social de la Iglesia, tal como es el caso del Prof. Dr. Bernhard Sutor (Lehrstuhl para Didáctica de la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia). Cabe consignar también la participación permanente del investigador responsable en la Comisión Nacional de Laicos de la Conferencia del Episcopado, donde se expuso el proyecto, se realizaron actividades, se co-gestionó un proyecto de formación política y enseñanzas

¹². Históricamente, la ética política y la DSI son el resultado de debates abiertos, participativos y pluralistas sobre demandas, fundamentos y métodos.

¹³. Metodología para el trabajo con casos expuesta latamente en Patricio Valdivieso, "Profundización Democrática, tareas de la Ciencia Política en el Nuevo Milenio", *Revista de Ciencia Política*, 1 (2000). El investigador responsable elaboró el curso Ética Política Internacional (se adjunta encuestas de evaluación docente, en apéndice).

de la Doctrina Social de la Iglesia que está siendo implementado en algunas diócesis del país este año, con la participación de estudiantes ayudantes de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Presentación de partes del texto y su lógica

El texto que se presenta a continuación representa sólo parte de los resultados de la investigación realizada. Comienza con principios de la Doctrina Social de la Iglesia, declarados en documentos oficiales, y sigue el razonamiento politológico, fundamentado en literatura científica sobre el tema.

1. Introducción

Esta investigación tiene como objetivos centrales dar a conocer los principales conceptos asociados a la Ética Política, profundizándolos desde la perspectiva ética y politológica en la Doctrina Social de la Iglesia, reflexionar y argumentar desde tradiciones de pensamiento sobre el tema de la ética y la política, al igual que sobre la manifestación práctica de tales conceptos en los procesos de formación ciudadana.

Es importante señalar que nuestro estudio enfoca el tema desde la Ciencia Política, apoyándose preferentemente en algunas áreas centrales dentro de esta disciplina: la Teoría Política, Instituciones y Procesos, Políticas de Desarrollo, y Relaciones Internacionales. En Teoría Política hay corrientes y escuelas de pensamiento filosófico que han reflexionado y hecho aportes al tema en estudio. En este trabajo se consideran autores clásicos y la visión de pensadores contemporáneos, es decir, hay un esfuerzo por analizar los temas desde distintos ángulos y perspectivas a fin que el lector seleccione aquella que considere más apropiada. En definitiva, este trabajo no es una esfuerzo doctrinario, sino ético-político. El área de Instituciones y procesos se manifestará con mayor fuerza en los capítulos referidos al orden político interno y las instituciones. En ese lugar observaremos el rol de los actores políticos en la conformación de escenarios de desarrollo a base de la constitución del estado como expresión concluyente de la organización sociopolítica¹⁴, al igual que el desenvolvimiento que presentan los ciudadanos dentro de esta dinámica de actividad¹⁵.

En el ámbito conceptual, el enfoque desde la Ciencia Política resulta decisivo, pues constantemente haremos mención a elementos de poder, orden político, legitimidad democrática, eficacia y eficiencia en la gestión gubernativa, representación, conflictos de intereses, entre otros. Los conceptos indicados, desde nuestra perspectiva, pueden ser analizados politológicamente considerando actores y procesos. Además, la Ciencia Política nos provee de herramientas prácticas destinadas a dar solución a ciertos problemas, por lo que nuestro trabajo intenta presentar un equilibrio entre teoría y práctica a fin de hacer útil y aplicables los planteamientos que aquí realizamos.

Otro elemento fundamental para comprender el escrito, es que éste no trata sobre el tema de la socialización ciudadana, sino que sobre la ética, la política y la formación política en la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. En consecuencia, no pretendemos hacer un aporte hacia áreas que, aunque novedosas, y hasta seductoras, nos alejaría de los propósitos centrales de este trabajo politológico.

Una indicación de gran importancia respecto a este estudio corresponde al trabajo de citas, pues éstas no se presentan como un mero aporte secundario a la investigación, sino que son relevantes desde todo punto de vista. Mediante el sistema de citas nos fue posible profundizar en determinados temas, estableciendo notas textuales de autores que no se incorporaron en el texto para facilitar su lectura y ordenar las ideas.

Cuando se nos pregunta sobre la utilidad del estudio y la fundamentación del mismo, la respuesta natural que surge es la siguiente: Chile vivió un largo período sin democracia, y por lo tanto sin hábitos de expresión libre y soberana de la ciudadanía, lo que se presenta como un antecedente importante para el rediseño de las políticas públicas en una fase de re-democratización¹⁶. Es por ello que nuestro proyecto apunta a desarrollarse en ese contexto, es decir, el despliegue de la democracia como régimen político y como forma de vida. Afirmamos que la ética política y la formación política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia no pueden ser neutras en el ámbito educativo, sino que deben propender y fortalecer los valores democráticos a fin de ser un aporte para la consolidación y la legitimidad del sistema político¹⁷. De esta forma,

¹⁴ . A estas alturas, nosotros habremos visto con conceptos centrales de la ética política, tales como persona, sociedad, instituciones, justicia, entre otros. A partir de ese aprendizaje conceptual básico, es posible integrar dichos planteamiento a la reflexión sobre la dinámica de la formación del Estado.

¹⁵ . En la Ciencia Política, las dimensiones normativas van de la mano con los comportamientos de actores, y asimismo los contenidos de la política.

¹⁶ . En la investigación politológica sobre transiciones a la democracia, se entiende que el período que se inicia con las primeras elecciones libres es una fase re-democratizadora para aquellos países que tuvieron democracia, y como democratizadora para aquellos que tenían otro régimen político (sobre el tema véase Schmidt, Manfred, *Demokratiethorien*, Opladen, UTB 1995, pp. 309 y siguientes)

¹⁷ . Lejos de ser antojadiza y simplista, esta afirmación se sustenta en los fundamentos antropológicos, socio-filosóficos y politológicos de los primeros capítulos del corpus del trabajo. Asimismo, para mayor abundamiento véase Valdivieso, Patricio, "Ética Política y Éxito Moral", en *Revista de Ciencia Política*, 1998.

lo que se pretende es hacer un aporte al proceso de desarrollo de una cultura política democrática, basado en el cultivo de la ética-política inspirada en las enseñanzas del catolicismo. Precisamente este es uno de los fines del proyecto, lo que se verá en forma concreta y aplicada a lo largo del texto.

Un estudio de esta naturaleza tiene el propósito de significar un aporte para la modernización y el desarrollo en distintos lugares del mundo¹⁸. En este sentido, se forma parte de numerosas iniciativas que marchan en la misma dirección en nuestro tiempo histórico, el de la globalización¹⁹.

Indudablemente, nuestro proyecto no tiene el objetivo poco realista de responder a todas las interrogantes que se formulen en el plano de la ética política y la Doctrina Social de la Iglesia. Estamos concientes que tal tarea sería un proyecto humanamente difícil, sino imposible de abordar. Por esta misma razón, nuestra metodología de trabajo consiste en entrar en diálogo con académicos y grupos de reflexión que estén o puedan ir sumándose a esta tarea común.

Obviamente, en el contexto indicado, estamos concientes que en este trabajo hay vacíos que corresponderá a otros profesionales analizar y complementar. Precisamente el proceso de detectar vacíos, hacer críticas, observaciones, y aportes, constituye parte del proceso de desarrollo científico, y tiene una alta valoración en la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia. Esperamos, por lo tanto, que los resultados de la experiencia politológica de investigación de este estudio realmente sirvan y estimulen la emergencia de futuras investigaciones complementarias.

La pregunta central que nos motivó desde un principio para la concreción de este proyecto fue la siguiente: ¿es posible realizar aquí en Chile aportes a la cultura política democrática en términos de su funcionalidad y fortalecimiento, desde la perspectiva de la ética política inspirada por las enseñanzas del cristianismo?. La respuesta inmediata fue "sí". Posteriormente comenzamos a interrogarnos sobre las mecánicas y herramientas que nos ofrecía la Ciencia Política para dar vida a esta respuesta y poder, efectivamente, realizar un aporte a la cultura política democrática. Así, se inició un extenso trabajo bibliográfico, el que tuvo como fin recopilar todos los antecedentes disponibles para comenzar con nuestra labor. Del estudio de textos centrales de la Doctrina Social de la Iglesia, de los textos especializados en la Ciencia Política, y numerosos encuentros con distinguidos académicos, investigadores y personas inspiradas por el tema, fueron surgiendo las páginas que sigan a continuación.

¹⁸. Este propósito, que debe sonar tremendamente pretencioso para el lector, se complementa con el sitio Web del Proyecto Etica Política, que está al servicio de todas las personas y organizaciones que puedan tener acceso a internet, en el cual será colocado este estudio. Sus efectos, por modestos que sean en esta etapa de la investigación, comienzan a percibirse en el interés y entusiasmo de algunas organizaciones sociales latinoamericanas que manifiestan interés por el tema, la formación política y las didácticas, y los productos que se van colocando, con el objeto de hacer aportes al desarrollo democrático en sus propios países, y que comunican estas inquietudes por correo electrónico.

¹⁹. Sobre el tema véase Valdivieso, Patricio, "Crisis en el tiempo de la Globalización", en Revista Universitaria (a propósito de una evaluación del aporte de S. Huntington al tema), PUCCh, 2001. En ningún caso queremos caer en la soberbia y arrogancia respecto a pretender generar una corriente de vanguardia en esta materia, pero sí estamos en condiciones de sostener que nuestro aporte se suma a otros que ya se han realizado a nivel internacional, pero que en nuestro país puede generar el interés de otros investigadores por profundizar en determinadas áreas, ya que el tema aún no presenta un desarrollo destacable.

PRIMERA PARTE: ETICA POLITICA

Las concepciones y los autores expuestos en este apartado proceden de la literatura revisada durante la ejecución del proyecto. Se omite conscientemente la presentación sistemática de la Doctrina Social de la Iglesia, porque el investigador responsable publicó ya un trabajo sobre este tema (Valdivieso, Patricio, "Ética Política y Éxito Moral", en Revista de Ciencia Política, vol. 19, 1998).

1.Ética Política

Para llevar a cabo la tarea de construir fundamentos generales que sirvan para cualquier didáctica política, es necesario comenzar por ganar una comprensión cabal de los principios medulares de la ética política²⁰. El primer paso en esa dirección consiste en aclarar algunos conceptos. Por esta razón, nos parece de central relevancia referirnos brevemente a la idea misma de ética política²¹.

Como es bien sabido, la palabra "ética" proviene del griego *ethos* y significa carácter. El origen de la ética está profundamente enraizado en la historia de la polis ateniense²². Aristóteles y otros contemporáneos toman conciencia que tienen una serie de formas de vida e instituciones heredadas, que los ciudadanos toman como algo natural, dado, sin reflexionar sobre su sentido y la responsabilidad que a ellos les cabe en la mantención de ese orden común²³. La ética, así, en su origen, se abocará a hacer preguntas y reflexionar sobre el sentido de las instituciones, sobre los principios que deben servirles de fundamento para lograr un buen orden común, y muy especialmente sobre los comportamientos deseables de los ciudadanos para que la vida en conjunto sea positiva²⁴. Según la tradición aristotélica y de los antiguos, ética es sinónimo de filosofía práctica o aplicada. La ética enseña a vivir según principios de la filosofía -de la ciencia, de la verdad, por cierto no en sentido de dogmas; los principios que de ella emanan sirven para fundamentar tanto instituciones como acciones individuales, las que en conjunto generan un orden social que sirve como fuente de desarrollo a las personas y al colectivo en que se insertan, lo que genera un proceso de doble importancia, es decir, la realización personal y la consolidación social, de la que luego se derivarán las normas de conducta y la legislación básica²⁵.

²⁰. En este sentido, el concepto de persona aparece como uno de los primeros constructos en los cuales es necesario introducirse, al igual que otros conceptos que revisaremos con detalle y precisión más adelante y que servirán para ir ganando una cabal comprensión de la ética política.

²¹ "La ética política, entendida como un conjunto de preguntas y principios razonados sobre el sentido y la función de las instituciones comunes (ética social) y sobre orientaciones fundamentadas para comportamientos individuales prudentes, puede desempeñar una función positiva, si es consultada sobre fundamentos y metas de la política, métodos legítimos de acción, criterios para evaluar instituciones y regulaciones comunes, virtudes políticas o comportamientos deseables en el sistema político democrático, entre otras cosas". Valdivieso, Patricio. "Profundización Democrática, Tareas de la Ciencia Política en la Nuevo Milenio". En **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. XX, N°2, p.148.

²². Carlos Peña, en su trabajo Evolución de la Cultura Jurídica Chilena, Centro de Promoción Universitaria, 1994, 25-186, hace aportes interesantes a este respecto: la palabra *ethos*, de donde deriva la ética, al igual que el *mos latino*, designaría una cierta actividad, cuyos productos no son técnica. El *ethos* aludiría a un modo históricamente pautado de dar respuesta práctica a la pregunta ¿qué debo hacer?. De allí que en Aristóteles, por ejemplo, las virtudes éticas procedan de la costumbre y no se produzcan por naturaleza. El término ético habría sido utilizado por Aristóteles en un sentido adjetivo, calificando; algo ético sería aquello que se relaciona con la práctica y con la consecución de cierto fin. Todo aquello que se realiza reiteradamente sería ético, por ser práctico y relacionarse con el *ethos*. Lo ético, por tanto, puede o no ser virtuoso. En una evolución posterior, la palabra ética retendría su connotación práctica, pero llega a vincularse sólo con lo virtuoso. Este sería el sentido de la palabra en Kant o Moore; ser ético dejaría de ser equivalente a ajuste al *ethos*, la conducta mayoritaria y reiterada, sino someterse a la virtud, un hacer el deber ser (normativo, cómo debieran ser las cosas). En las tesis de cierto liberalismo igualitario (Rawls, Dworkin), la distancia entre *ethos* y ética se acentuaría; lo ético estaría referido a un procedimiento alcanzado en condiciones trascendentales. El comunitarismo, en cambio, intentaría recuperar la vinculación primigenia entre *ethos* y ética: el *ethos* proveería una noción e la virtud o del bien, desde la cual resulta posible pensar en cuestiones éticas. En el texto nuestro, el *ethos* y la ética conservan el significado aristotélico original.

²³ Un apartativo análisis sobre la conceptualización de la ética en las distintas tradiciones de pensamiento realiza Villoro, Luis. **El poder y el valor. Fundamentos de una Ética Política**. México D.F, Fondo de cultura económica,1997.

²⁴. Véase Valdivieso, Patricio, "Ética Política y Éxito Moral", en Revista de Ciencia Política, vol. 19, 1998.

²⁵ Esta primera visión de a ética, corresponde a la "ética de la virtud", en contraste con la ética kantiana y, más contemporáneamente, la ética consecuencialista.

En algún momento, posteriormente, la ética comienza a ser entendida como filosofía moral, una disciplina que se ocupa de reflexionar acerca de las condiciones que deben poseer o cumplir las personas para realizar buenas acciones y vivir correctamente. De esta manera, en la comprensión de la ética, las instituciones van siendo dejadas de lado, y ésta es entendida como limitada a la moral individual²⁶.

Una variante distinta de la ética es la que manifiesta I. Kant a base de una visión deontológica, es decir, que el acto correcto se remite al sentido del deber de obedecer ciertas reglas morales, desligándose así el acto moral de sus consecuencias, pues tales actos sólo responden a principios considerados moralmente obligatorios. Así, Kant establece un imperativo categórico de reclamo a la universalidad.²⁷

Una tercera perspectiva de la ética consiste en considerarle particularmente desde la perspectiva consecuencialista. Tal visión de la ética pretende regular la decisión del agente moral de acuerdo a cálculos relativos a las probables consecuencias de sus actos, siendo también las instituciones, leyes y prácticas concebidas bajo el mismo prisma, es decir, el de las consecuencias. El contraste con la ética deontológica es claro, pues para los partidarios de la ética consecuencialista no existe acto inherentemente buenos o malos, ya que éstos estarán determinados por las consecuencias que presenten a raíz de esas acciones.²⁸

Política y lo político, por su parte, son sustantivos que encuentran definiciones muy diversas, según el tiempo, las circunstancias históricas, y las relaciones sociales de contexto. Entre estas cabe incluir: la lucha por el poder en la sociedad y el Estado; el esfuerzo de imponer los propios objetivos dentro de una relación social (M. Weber); la formalización de la lucha por el poder; el arte de traducir las tendencias sociales en formas correctas (H. Heller); la actividad del Estado nacional, mediante la cual éste se forma como una unidad frente a otras unidades políticas (integración); toda actividad y forma de vida en el estado (C. Schmitt).²⁹

En materia de relación entre ambos conceptos, ética y política, la propuesta de Aristóteles resulta ser aún atractiva. Él parte de la relación entre ética y política, y hablará, por tanto, de una política con finalidad ética, en tanto medio que facilite encontrar un orden común de instituciones que permita a los ciudadanos, a su vez, alcanzar el máximo grado de bienestar en la sociedad. Dentro de esta conceptualización, condición necesaria de la buena política son ciertos principios generales orientadores, de los cuales el principal es la justicia. Para que haya justicia debe haber buenas instituciones y los individuos deben tener un buen comportamiento (racional, sensato, responsable). El pensamiento cristiano mantiene esta perspectiva (San Agustín, Santo Tomás, Neoescolásticos españoles, etc.)³⁰.

Más adelante, en las diversas formas de entender la relación entre ética y política, es posible identificar varias posiciones distintas: la completa subordinación de la política por la moral (Kant y epígonos), la completa separación entre política y moral (N. Machiavelli y epígonos), el precario esfuerzo por afirmar la autenticidad tanto de la política como de la moral, y aceptar la relación de tensión entre ambas (Max Weber y epígonos).

Al igual que ocurre por el lado de la ética, en algún momento del tiempo, probablemente en el período moderno (siglos XVI al XX), comienza a predominar la idea de una estricta separación política y ética.³¹ La

²⁶ Cuestión que podría llegar a ser válida, si se argumenta adecuadamente, pero que desde nuestra perspectiva limita todo el significado que la ética posee tanto para los individuos como para su entorno (relaciones sociales, normas, estructuras e instituciones). Un autor que trata la ética desde el punto de vista de la persona es Vidal, Marciano y Santidrian, Pedro. **Ética Personal**. Madrid, Ediciones Paulinas, 1980. Otro autor que se acerca a esta visión, pero que también entiende la ética en el ámbito social es Reyes, Judas Tadeo. **Elementos de Moral y Política en Forma de Catecismo Filosófico Cristiano**. Lima, Imprenta de Tadeo López, 1816.

²⁷ Kant Immanuel. **Fundamento de la metafísica de las costumbres**. Madrid, Ed. Espasa Calpe, edición N°12, 1996, p.92. Citado en Díaz, Sergio y Chuaqui, Tomás. "El Uso de Ciudadanos como Medios: Tres Perspectivas de Ética Política". En: **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica Vol.XX, N°2, 2000, p.134.

²⁸ *Ibid.*, p.137.

²⁹ Los autores que hemos considerado para estudiar la relación ética y política son F. Gogarten, **Politische Etik. Versuch eine Grundlegung**, Jena 1932; W. Künneth, **Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen**, Berlin 1961, H. Thielicke, **Theologische Ethik**, Tübingen 1966; H. Gollwitzer, **Forderung der Freiheit**, München 1962; O. Höffe, **Ethik und Politik**, Frankfurt 1979.

³⁰ Más adelante retomamos estas tradiciones en el tema mismo de la ética política.

³¹ En Maquiavelo y sus seguidores, la política pareciera ocuparse sólo del poder, entendido como control, y pareciera no tiene que ver con moral; pasa a ser una actividad práctica basada en la fortuna, los intereses de poder y el realismo para actuar en distintas situaciones (sobre le tema véase Villorio, Luis. **El poder y el valor: Fundamentos de una ética política**. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1997. Ver, especialmente, el Capítulo 2, donde se hace referencia específica a Maquiavelo).

política llega incluso a ser entendida como simple lucha por el poder y conocimiento de técnicas que lo facilitan; de esta manera, política podría quedar separada del derecho en tanto justicia³².

En la actualidad existe una clara conciencia de las experiencias desastrosas que pueden ocurrir cuando impera la idea de política como lucha por el poder, sin la afirmación de valores humanos fundamentales -sistemas políticos opresivos, guerras, un orden internacional bajo el imperio de los más fuertes, etc³³. Esto ha llevado a una revalorización de la antigua vinculación entre ética y política, en nuevos contextos de valorización de principios y formas democráticos. Hay cierto reconocimiento de la necesidad de contar con principios éticos que den orientación a las conductas y las instituciones, sin caer en visiones moralizadoras; se trata de una pregunta por la búsqueda de principios y normas éticas que sirvan para tener ciertas orientaciones básicas comunes, a partir de las cuales se modelen los comportamientos y las instituciones en un orden justo y recto. Hay una demanda por política como actividad responsable frente a los derechos fundamentales de las personas, frente a las demandas de bien común, frente a las metas de la constitución; una demanda por instituciones y normas pensadas en función de seres humanos con un ethos esencialmente humano³⁴. En definitiva a todo esto apunta la idea de una fundamentación y justificación ética de la política³⁵.

2.Principios antropológicos y sociales , y sus consecuencias para la ética política

-Persona, sociedad, institución, autoiridades

Contar con un concepto acerca de lo que es la persona es de suma relevancia, porque la fundamentación de las metas y de los órdenes políticos depende de cómo se concibe al ser humano, su origen y sus metas, su relación con otros y con la sociedad. Además, ya señalamos que la ética se relaciona tanto con la persona en términos individuales como con los constructos interpersonales, sean estos de naturaleza socio-estructural o institucional. Por lo tanto veamos algunas concepciones de la persona:

Una de las principales características del ser humano es su sociabilidad, tanto así que Aristóteles lo definió como Zoon Politikon³⁶; el ser humano necesita unirse a otros para lograr sus fines, desde aquellos más básicos como la procreación. Es por esto que numerosas corrientes de pensamiento ético y político, siguiendo a Aristóteles, reconocen una interdependencia entre el desarrollo de la persona humana y el de la sociedad. La Doctrina Social de la Iglesia, por ejemplo, señala que el hombre se desarrolla en su trato con los otros, además, reconoce que las relaciones e interdependencias se van multiplicando, de donde nacen diversas asociaciones públicas o privadas, fenómeno que trae ventajas para robustecer las cualidades de la persona humana y defender sus derechos³⁷. Dada la sociabilidad del ser humano, es claro que este necesita unirse con sus pares, creando grupos, para satisfacer sus más variadas necesidades, desde aquellas tan básicas como comunicar, hasta otras más complejas como las relaciones de poder.

En la filosofía contemporánea, el ser humano es concebido como una estructura básica consistente en apertura (capacidad de aprender y orientarse hacia el futuro), historicidad y cambio (es decir, condicionado por su tiempo y espacio, pero a la vez con la capacidad de transformarlo), y de imperfección en el tiempo y el

³². Este texto desarrolla una perspectiva distinta.

³³ Buen análisis práctico sobre la función ética aplicada a la dinámica Norte-Sur considerando las diferencias de recursos, la pobreza y la mala distribución de poder, véase Aubach, María Teresa. **Nuevas Fronteras de la Ética**. España, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

³⁴. Racionales, con voluntad, sentimientos.

³⁵ En este contexto, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) puede ofrecer orientaciones valiosas para la acción social y política, y para pensar en instituciones justas, basadas en las enseñanzas del Antiguo y el Nuevo testamento, y en los aportes hechos por pensadores católicos relevantes como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, los Papas y concilios, y los grandes intelectuales contemporáneos. La corriente más moderna de DSI comienza con las encíclicas sociales Rerum Novarum (1891) de León XIII y Cuadregesimo Anno (1931) de Pío XI y continua hasta los últimos escritos de Juan Pablo II. El cuerpo de principios y orientaciones que ofrece es el resultado de reflexiones hechas por muchas generaciones de pensadores, en distintos contextos históricos, pero aspira a tener validez general (más allá de un contexto histórico determinado), por lo tanto muestra gran solidez.

³⁶ Aristóteles; **La Política**; Espasa-Calpe, Madrid, 1969; Libro I, Capítulo I.

³⁷ Concilio Vaticano II; **Gaudium et Spes**; Paulinas, Santiago, Chile, 1991; N° 25, pp. 45-46.

mundo del cual disponemos³⁸. Desde el punto de vista de la ética política, la característica de trascendencia del ser humano, en la dualidad de ser social, resulta ser especialmente importante; esto es, que el ser humano trasciende, va más allá del mundo y el orden social en los que está situado (de aquí su ethos de libertad y su capacidad transformadora), pero al mismo tiempo sólo se puede desarrollar en sociedad.

En la conceptualización de la persona humana, resulta inevitable no reconocer o pasar por alto ciertas características perceptibles, observables: ser y deber ser del ser humano. En nuestra naturaleza se manifiesta día a día nuestra capacidad de trascender (ser), y al mismo tiempo tenemos voluntad y responsabilidad sobre nuestros actos; nos experimentamos como personas responsables de la dirección de nuestra vida (deber ser)³⁹.

El reconocimiento de tales rasgos es un buen punto de partida de la ética política, porque ello deja en evidencia características humanas esenciales de la política, entendida ésta como esfuerzo sensato por alcanzar un orden político para que los seres humanos puedan coexistir en la sociedad. La política deberá tender a la construcción de un orden adecuado para el ser humano, entendido como sujeto que trasciende todo lo social, que al mismo tiempo sólo se puede desarrollar en la sociedad; el orden político deberá propender a que el ser humano esté en condiciones de alcanzar su plena realización. Por otra parte, del mismo reconocimiento, se sigue un fundamento central de la concepción de la ética política como ética individual y ética social, de las instituciones; la ética política encuentra su razón de ser en elementos centrales de la persona humana y del edificio de relaciones en que se debe desarrollar la coexistencia entre los distintos seres humanos⁴⁰.

La noción de un ser trascendente y con capacidad de responsabilidad es coherente con el concepto del ser humano en la tradición filosófica. La filosofía griega, pre-cristiana, diferencia al ser humano de los otros en este planeta por el logos o razón (capacidad de pensar) y el lenguaje (capacidad de expresar y transmitir esos pensamientos). Gracias a esas capacidades, la persona está capacitada para dar una dirección responsable a su vida y para desarrollarla en conjunto con otros⁴¹. Lo anterior redundaría en que el ser humano sea un ser político; al tener razón y lenguaje, tiene una vida interna espiritual y un espacio social donde interactúa con otros.

En el pensamiento cristiano, el concepto de persona está unido al pensamiento teológico. Las características esenciales del ser humano, ser finito espacio-temporalmente, y al mismo tiempo tener capacidad de trascender, están fundamentadas, en última instancia, en el origen divino del mismo. En esta corriente de pensamiento, se parte con una valoración ética del ser humano y la política⁴². De esta conceptualización se desprende que la persona humana estará signada por una serie de tensiones, de las cuales

³⁸ Véase por ejemplo la filosofía de Karl Jaspers en su etapa existencialista (Existenz y Das Sein). Una interpretación similar, aunque desde otra perspectiva, sobre el concepto de persona humana, ofrece Vial Larrain, J. De Dios. "La Concepción Original de la Idea de Persona". En: **Revista Humanitas**, N°6, otoño de 1997.

³⁹ "La persona, el individuo humano, no puede ser entendida como un sujeto pasivo, inerte, puro receptor, destinatario inerte de las decisiones políticas. Definir a la persona como centro de la acción política significa no sólo, ni principalmente, calificarla como centro de atención, sino, sobre todo, considerarla el protagonista por excelencia de la vida política". Rodríguez, Jaime y Muñoz, Arana. "Configuración ética de las nuevas políticas: más allá de los sistemas ideológicos cerrados". En: **Las Terceras Vías**. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2001, p. 121.

⁴⁰ Complementense estas ideas con aproximación al concepto de ética política desarrollada por Aranguren, José Luis. **Ética y Política**. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963. Además, sobre el mismo tema ver López Frías, Francisco. **Ética y política**. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984.

⁴¹ En el marco de este trabajo queda excluida toda pretensión particular de definir como ha de manifestarse ese logos y el lenguaje, y precisamos esto, porque se han producido experiencias históricas muy dolorosas a este respecto; piénsese por ejemplo, en el período de descubrimiento y conquista del actual territorio latinoamericano.

⁴² Un trabajo, a estas alturas clásico es el de Sutor, Bernhard, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1991, 19-22. Una asociación de los conceptos "ética" y "política" realiza De Ribadeneyra, Pedro. **Tratado de la Religión y las Virtudes que Debe Tener el Príncipe Cristiano para Gobernar y Conservar su Estado Contra lo que Nicolas Machiavelo y los Políticos de este Tiempo Enseñan**. Madrid, 1788. Este libro está dedicado al príncipe de Asturias, e intenta refutar a autores como Maquiavelo y otros que separan la política de la religión y por lo tanto, de la ética cristiana. Sostiene que la religión da vida a la República, poniendo el ejemplo de Roma donde este elemento sirvió de, señalando cuanto más cierto será esto con la religión católica por ser la verdadera. Así, todo buen rey debe actuar según lo ordena Dios. Se propone una ética cristiana, la cual dada la época, excluye la tolerancia, considerándola herejía y calificando en forma negativa la libertad de conciencia.

las principales son las siguientes⁴³: estar sobre las cosas de este mundo, pero al mismo tiempo estar dentro del mundo, ser parte del mismo⁴⁴; cuerpo y espíritu al mismo tiempo⁴⁵; objeto natural y sujeto interventor⁴⁶; tradición y progreso⁴⁷; idea y ethos de perfección e imperfección⁴⁸.

Llegamos aquí a otra noción central para la ética política, en relación con el ser humano. Toda reflexión sobre la persona humana debe considerar una dualidad esencial de la misma: el ser humano es individuo, unidad indivisible, pero al mismo tiempo se desarrolla en coexistencia con otros, como ser social. Para su desarrollo, el individuo necesita a los otros⁴⁹. Entonces, la dimensión social no significa negación de la individualidad, sino, por el contrario, condición de posibilidad de desarrollo humano personal⁵⁰.

El reconocimiento de esta doble dimensión de la existencia en la sociedad (como individuo y como ser social) permite fundamentar una postura distinta a las explicaciones individualistas o colectivistas en extremo sobre el ser humano⁵¹. De esta forma, una postura intermedia, en ningún caso ambigua, que considera la compatibilidad de las dos dimensiones ya explicadas, es decir, la persona como individuo único y unida al entorno social en que se desenvuelve, tiene buenas posibilidades de encontrar principios orientadores⁵². En síntesis, la sociabilidad -ser en la sociedad- es algo más que sólo una necesidad impuesta o una limitación para el individuo, es condición y posibilidad para su desarrollo⁵³.

⁴³ En los cursos que realizamos en el Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica, incorporamos el análisis de la persona humana, destacando los trabajos de Wehner, Leslie. "La Persona". Escrito basado en artículo "Reflexiones en torno a las técnicas de reproducción asistida. En: **Revista Católica**, enero-marzo 1997.

⁴⁴ El ser humano es señor de sí mismo como persona, pero al mismo tiempo es finito y condicionado por el mundo. En la actualidad todas las corrientes de pensamiento reconocen esa dignidad del hombre, de ser racional, trascendente y responsable, pero la fundamentan de maneras distintas (filosóficamente, históricamente, antropológicamente, etc.).

⁴⁵ Biológicamente nosotros somos seres con necesidades (como otros), pero a diferencia de otros seres nosotros interpretamos nuestras necesidades y las transformamos en intereses, a través de los cuales las expresamos. Por esta razón, el concepto de necesidades en cada sociedad varía con el tiempo (para un hombre primitivo es distinto que para uno del siglo XX, por ejemplo). Este hecho impide concebir la sociedad como un sistema mecánico construido sólo para satisfacer necesidades. En la sociedad se expresan los intereses de individuos y grupos -la interpretación que ellos dan a sus necesidades-, por lo tanto la sociedad debe constituir un espacio donde esos intereses puedan expresarse, donde sea posible llegar a acuerdos y realizar de manera conjunta los valores humanos compartidos (por ejemplo, un orden social).

⁴⁶ El ser humano es parte de la naturaleza, está unido a ella y es afectado por condiciones naturales en su existencia. Pero el ser humano también interviene en la naturaleza, la transforma, genera cultura. En este sentido, el ser humano sobrepasa su medioambiente, puede hacer del mundo un objeto de su pensamiento y es capaz de transformar parte de ese mundo. En la medida en que los seres humanos convierten la naturaleza en cultura, entran en la historia; forman tradiciones y se orientan en pensamientos y acciones hacia el futuro.

⁴⁷ Se condicionan mutuamente. Lo nuevo pasa a ser tradición en la medida en que es transferido a las nuevas generaciones, y el progreso sólo es posible mediante la transformación de lo que ha sido heredado.

⁴⁸ El ser humano aspira a la perfección, pero es imperfecto. Somos seres históricos, por lo que nuestra existencia en el tiempo no llega nunca a ser perfecta; en su transcurso siempre nos vemos enfrentados a nuevas situaciones, lo que elimina la idea de un orden humano perfecto y definitivo para la sociedad -un cierto "fin de la historia". Sin embargo, como seres racionales, capaces de transformar la realidad, nosotros podemos co-determinar nuestro futuro hasta cierto punto (bajo las limitaciones que nos imponen las condiciones naturales y temporales), y somos responsables por ello. Para complementar estos puntos, ver Vicuña, Rafael. "Ciencia y Dignidad de la Persona". En: **Revista Humanitas**, N°7, invierno de 1997.

⁴⁹ Como persona individual, cada ser humano es único: ningún individuo es totalmente igual a otro en sus características corporales y espirituales. Pero nosotros nacemos, vivimos y nos desarrollamos sólo en el contexto de relaciones sociales.

⁵⁰ En la medida que el individuo se apropia más de los valores que encuentra en su medio ambiente socio-cultural, puede marcar mejor su individualidad respecto a los otros. Quien, por ejemplo, domina su lengua materna, tiene por esa vía un medio de expresar su individualidad y comunicarse. Viéndolo a la inversa, desde una perspectiva negativa, cuanto más deficitarias sean las condiciones sociales, mayor dificultad tiene la persona para desarrollar su individualidad. Esto no significa postular que lo social sea más importante que el individuo; la sociedad, las relaciones sociales, nacen de individuos, tienen su origen en las interrelaciones de personas individuales, y no persisten sin que ellas se mantengan. Desde el punto de vista de la ética, esta visión se puede complementar con Vidal, Marciano y Santidrián, Pedro. **Ética Comunitaria**. Madrid, Ediciones Paulinas, 1980.

⁵¹ El individualismo extremo no es convincente porque reduce la existencia personal a la dimensión individual, y considera lo social como algo externo, no esencial en el ser humano. El colectivismo extremo sobredimensiona lo social, llegando en su expresión más radical a afirmar que la persona sería un producto de la sociedad. Ciertamente, nosotros somos en parte producto de la sociedad, pero el ser humano es la fuente de la sociedad y no al revés. La sociedad, como conjunto de relaciones entre personas, pequeños y grandes grupos, se fundamenta en la dimensión social de las personas, y por lo tanto no puede ser una meta autónoma, sino el modo y la condición para el desarrollo de la persona.

⁵² Esta concepción nos acompañará a lo largo de todo el escrito, y será el fundamento de concepciones didácticas y metodológicas adoptadas para la formación política. En las didácticas educativas, el estudiante no debe ser considerado como individualidad o una parte de un todo, sino en las dos dimensiones indicadas, Este reconocimiento servirá de criterio orientador, al preguntar sobre didácticas que potencien ambas dimensiones.

⁵³ En el pensamiento contemporáneo hay un redescubrimiento de la subjetividad de la persona, y se da gran valor al concepto de la autonomía, entendida como la capacidad y el derecho del ser humano para darse por sí mismo la norma de su actividad. Esto es correcto cuando se piensa que el individuo debe ser una persona responsable de lo que haga, que no se debe basar en lo que decidan otros por él.

Una condición fundamental para alcanzar una vida humana buena es que haya valores compartidos entre los individuos que componen la sociedad. Estos valores, que se traducen en normas e instituciones, son intermediadores entre las dimensiones individuales y sociales de las personas. Por esta razón, la política, entendida también como un medio que debe ayudar al desarrollo del ser humano, no puede sólo aspirar a defender los valores individuales del mismo. Ella debe colaborar en la búsqueda de buenas relaciones de interdependencia, y debe proteger esas relaciones, precisamente para favorecer el desarrollo del individuo en la sociedad. El aporte específico de la política a esta relación entre lo individual de la persona y lo social de la misma consiste en la elaboración de legislación y en la formación de instituciones adecuadas, es decir, de un orden institucionalizado reconocido y respetado por todos los integrantes del conjunto social. Por lo tanto, la ética política debe trabajar en torno a un derecho justo y a instituciones llenas de sentido⁵⁴. Las instituciones son edificios normativos que nacen para dar cierto orden a la sociedad, regulando las relaciones que se dan dentro de ella⁵⁵. De este modo, por ejemplo, el matrimonio ordena la relación de los sexos, el colegio la educación fuera de la familia, el mercado las transacciones, la propiedad los derechos de los bienes. Las instituciones permiten a los seres humanos liberarse de la necesidad de estar constantemente pensando y decidiendo sobre cómo orientarse y comportarse en situaciones recurrentes de la vida social; dan un margen de estabilidad para que las personas puedan actuar en la sociedad, es decir, dan orientación normativa y seguridad⁵⁶. Las instituciones, por otra parte, desde el punto de vista que se les observe⁵⁷, ofrecen un marco de estabilidad, y facilitan a las personas tener nuevas iniciativas, ellas favorecen el cambio⁵⁸. Por otra parte, hasta cierto punto, las instituciones pueden y deben ser transformadas, porque para su misma sobrevivencia, ellas demandan una adecuación a períodos históricos y situaciones socio-políticas que cambian⁵⁹. La pretensión normativa de las instituciones no puede ser contrapuesta a la pretensión de libertad del individuo, bajo el motivo de un derecho especial o de una tradición. Los seres humanos, en su dimensión social, están siempre orientados por instituciones, pero ellas, como edificio de sentido normativo, deben posibilitar la interrelación libre de las personas, en formas que se transforman con el paso de la historia⁶⁰.

Las instituciones no producen efectos mecánicamente, de manera independiente a las acciones de las personas. Instituciones como el matrimonio, la propiedad, el mercado, el derecho electoral, y así también

Pero la autonomía no se entenderá correctamente si se piensa que cada uno debe darse normas de sus acciones con independencia de los otros; ello se contradice con todo lo hasta aquí expuesto, y acarrea el riesgo de una guerra de todos contra todos. La pregunta por las normas debe ser respondida entre todos y atendiendo al carácter esencial del ser de la persona en la sociedad.

⁵⁴ Sobre el rol de las instituciones privadas y públicas en el conjunto social, ver Venegas Lynch, Alberto. "Educación en la sociedad Libre". En: **Revista Estudios Públicos**. Nº 15, invierno 1984.

⁵⁵ Guillermo O'Donnell plantea una definición de instituciones desde la perspectiva democrática señalando: "las instituciones son pautas regularizadas de interacción que son conocidas, practicadas y regularmente aceptadas (aunque no necesariamente aprobadas normativamente) por agentes sociales que mantienen la expectativa de seguir interactuando conforme a las reglas y normas- formales e informales- que rigen esas pautas. A veces, pero no necesariamente, las instituciones llegan a ser organizaciones formales: se materializan en edificios, sellos, rituales y cargos que autorizan a quienes los ocupan a hablar "en nombre de" las organizaciones". O'Donnell, Guillermo. **Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización**. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1997, pp.289-290.

⁵⁶ De allí que sea factible marcar una diferencia entre sociedades que tiene relaciones institucionalizadas y aquellas que no las tienen, por las enormes consecuencias que ello tiene para temas como el desarrollo por ejemplo.

⁵⁷ Sociológicamente con un cierto sentido que va más allá de los individuos, economicistamente como consecuencias de sumatorias de opciones racionales sobre transacciones y costos.

⁵⁸ En efecto, nosotros no podríamos vivir como individuos ni en grupos, si a cada momento empezáramos de cero, debiendo preocuparnos de reflexionar, decidir y reglamentarlo todo. Cuando nosotros tenemos la posibilidad de desarrollar nuestras acciones en un contexto de orden, entonces ganamos espacio para el desarrollo individual y para lo nuevo, pero siempre dentro de las reglas y normas establecidas de antemano, las que se presentan como el antecedente básico de toda institución y estructuración social. Un texto que ya se ha constituido en un clásico sobre los temas institucionales es el de Berger, Peter y Luckmann, Tomas. **La Construcción Social de la Realidad**. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1968. Además, recomendamos un artículo de los mismo autores, "Modernidad pluralismo y crisis de sentido". En: **Revista Estudios Públicos**. Nº 63, Invierno 1996.

⁵⁹ Las instituciones son formas de orden social, llenas de sentido, y así como demandan respeto, proveen también espacio para la interpretación. La interrelación entre personas puede darse sólo sobre la base de orientaciones comunes de sentido (que ofrecen las instituciones), que ganan pretensión de primacía frente al individuo y las nuevas generaciones (por ejemplo el matrimonio para la relación entre dos sexos). Pero las instituciones no pueden ser un fin en sí mismas; deben ser experimentadas como llenas de sentido para el desarrollo personal en la sociedad. Instituciones basadas sólo en la tradición pasan a ser una fachada sin sentido. Las instituciones permanecen vivas cuando su sentido motivador persiste en las nuevas generaciones.

⁶⁰ Con ello se quiere decir que las instituciones no tienen un sentido en sí mismas; más bien, su sentido está en posibilitar, apoyar, facilitar la buena interrelación de los seres humanos. Ya que ellas pueden faltar a ese fin, entonces la ética de las instituciones es necesaria. La crítica de las instituciones es inconducente cuando está orientada por la idea utópica que la vida social sería posible sin ellas. Por el contrario, debe considerar el sentido original de las instituciones y su significado, dentro de la promoción de un determinado tipo de vida personal en la sociedad; probablemente ese será el mejor criterio de la crítica.

cualquier tipo de ley, pueden ser dotadas con sentidos diversos y usadas de distintas formas (correctas o incorrectas). Se trata de edificios de sentido, orientaciones que están dadas para quien actúa, pero que necesitan siempre de una apropiación o internalización⁶¹. Las instituciones son necesarias, pero no actúan mecánicamente sobre las personas y sus comportamientos. La dimensión institucional ayuda a la estabilización externa del comportamiento humano, pero no tiene control sobre la base moral del ser humano. Por esta razón, no debe buscar un dominio moral sobre las personas, sino limitarse a cumplir su función; de otro modo el orden institucional puede ser monstruoso. El derecho y las instituciones tienen el sentido de asegurar la medida mínima necesaria de moral en la vida común de los seres humanos y garantizar la paz interna, pero no deben tener la presunción de mejorar moralmente a los seres humanos, reeducarlos o producir un nuevo ser humano –conductas que en último término pueden llevar a una política totalitaria. Por otra parte, no se debe subestimar el importante papel de las instituciones, ya indicado más atrás⁶². Las instituciones tienen la función de regular un mínimo de moral necesario para la coexistencia, dejando el mayor espacio posible de libertad a las personas. Al garantizar ese mínimo de moral, ellas dan orientación básicas para coexistir junto a otros. Las mejores instituciones son aquellas que no parten del supuesto de ningún estándar moral de los ciudadanos, y permiten a la persona promedio orientarse según sus intereses, defender sus derechos y, mediante esta actividad, contribuir al bien común. En este sentido, sólo en el sentido de cumplir su función, imponen las limitaciones necesarias para preservar el orden común, garantizando un amplio espacio para el desarrollo propio y junto a otros⁶³. El significado ético de las instituciones políticas puede resumirse del siguiente modo: primero, las instituciones son estructuras normativas, con sentido, indispensables cuando las acciones de muchos en coexistencia deben ser coordinadas y debe ser defendida cierta confianza en la convivencia; segundo, la crítica a las instituciones está plenamente justificada, siempre que se reconozca que son necesarias; tercero, las instituciones no pueden reemplazar los esfuerzos de la moral individual, pero sí pueden apoyar, y compensar los déficits morales⁶⁴.

Las instituciones políticas tienen la tarea de posibilitar decisiones obligatorias para toda la sociedad y asegurar la orientación de tales decisiones hacia los principios de un buen orden común. No pueden producir la buena vida dentro de ese orden por sí mismas; pero, como intermediarias entre los diversos intereses y el bien común, son condición de la posibilidad de una buena vida. Facilitan el comportamiento de los ciudadanos y grupos mediante reglas de comportamiento, especialmente para el tratamiento de conflictos.

Mientras más libre es la mediación entre los intereses y el bien común, mejor es el orden político; en este sentido debe ser entendida la idea de un Estado constitucional democrático: en relación a la estructura de sus instituciones. Un orden que apunta a la libertad debiera dar mayor importancia a sus instituciones que un

⁶¹. Es necesario recalcar esto, porque en el pensamiento de la teoría política parece haber existido en numerosas oportunidades el deseo de crear un orden definitivo para la sociedad mediante una tecnología social, de modo que no sea necesario ningún esfuerzo político especial, ni ninguna ética política, para solucionar problemas. K Marx, por ejemplo, pensaba que el problema de la vida social se solucionaría a través de la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, porque una sociedad sin clases produciría verdaderos seres humanos virtuosos. Thomas Hobbes, en cambio, parece haber reconocido tempranamente, en cambio, que los comportamientos son clave. Quería asegurar el orden y la paz mediante un sometimiento, emanado de un compromiso. Esto debía funcionar en todas partes, incluso en una sociedad de demonios, porque cada uno tendría interés en dar seguridad a la propia vida, incluso mediante la renuncia al uso de la fuerza. Para Hobbes "Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo". Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid-España, Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 111

⁶². Ellas dan a la vida social una cierta estabilidad y seguridad, ofreciendo canales de comportamiento a los individuos. Por esta vía, nos dispensan de comenzar siempre de nuevo en la vida diaria, dándonos la posibilidad de desarrollar nuevas iniciativas. De aquí que su pretensión de validez deba ser respetada, incluso si se las critica y quiere cambiar. Las instituciones demandan cuidado por parte de quien las usa, y respeto de su sentido originario.

⁶³. Puede decirse, de alguna manera, que las instituciones tienen el fin de decongestionarnos o descargarnos moralmente. El individuo no tiene por qué tener un problema de conciencia cuando hace uso de su propiedad, persigue sus posibilidades en el mercado o defiende sus derechos; gracias a las instituciones vigentes, puede tener la certeza de que ello es coherente con el orden común, tal como éste se ha definido socialmente. "No hay duda que el orden de derecho de un Estado, que está en estrecha relación con los mandamientos del orden moral y con una madurez equivalente de la sociedad política, contribuye en gran medida a la realización del bien común... Cuando los directores del Estado quieren conservar el orden de derecho dado (en sí mismo como en sus fundamentos más profundos), cuando ellos quieren trabajar para las demandas de la vida social, cuando ellos quieren adaptar las leyes a los asuntos y usos de la vida actual y también quieren solucionar problemas por esta vía, entonces ellos mismos deben tener conceptos claros sobre la naturaleza y dimensión de sus tareas, y deben poseer un sentido para la justicia y otros sentidos (...), para que estén en condiciones de pensar qué debe ocurrir, y dar los pasos en el momento oportuno" (*Pacem in terris*, 70 y 72).

⁶⁴. Las buenas instituciones facilitan el comportamiento moral de las personas, y parte de ellas cumple la función de evitar el comportamiento erróneo de las personas y compensarlo.

gobierno autoritario, donde el déspota concentra el poder y las decisiones. La democracia, por su naturaleza, demanda una mediación entre intereses y bien común que sea transparente, controlable y participativa.⁶⁵

Un orden liberador en el sentido apuntado, demanda de los ciudadanos el deseo moral de alcanzar un buen orden común. Ese deseo moral debe traducirse en una racionalidad política coherente con el sentido de las instituciones. Todos quienes viven en un orden común se obligan mutuamente a la lealtad con las reglas y a una relación de cuidado con las instituciones. La obediencia a la ley no representa una actividad o esfuerzo especial para alcanzar un buen orden; se trata de un deber moral.

- Las instituciones que podemos llamar liberadoras son las que hacen un aporte para la racionalización de la política. El contenido moral de un buen orden está en su limitación a las condiciones externas de la coexistencia, en el sentido de dar la posibilidad de la paz, en libertad y justicia. La base moral de la persona, su conciencia, deben quedar, dentro de lo posible, libres de demandas políticas. Por otra parte, las pretensiones morales de grupos particulares hacia el orden político general serán válidas sólo si se mueven dentro de las reglas de dicho orden. Aquello que no puede ser expresado en el lenguaje de las leyes generales es una moral particular, y por lo tanto no puede ser exigido a toda la sociedad.

La calidad moral de la política no se mide por la moral individual de los políticos. Tal moral individual es, desde luego, deseable, y es un facilitador para alcanzar el bien común. Pero la calidad moral de la política depende de si ella logra colocar los medios del orden institucional común, de manera sensata, al servicio de una regulación pacífica de conflictos, de la seguridad, de la libertad y del incremento de la justicia social. En tal sentido, ser exitosa es una demanda ética hacia la política; la disposición del poder y la eficacia de comportamientos tácticos que lo posibilitan son, por tanto, mandamientos éticos, en la medida en que no dañan principios éticos.

Concluyendo, si las instituciones tienen un significado central para la vida ordenada de los individuos en su conjunto, entonces la ética social debe reflexionar sobre las relaciones entre personas e instituciones.

La palabra sociedad usualmente se emplea en relación a conceptos o atributos específicos, ya sea de tipo histórico, socioeconómico, u otros. Se hablará, así, de sociedad oriental, antigua, medieval, moderna; de sociedad feudal, capitalista, agraria, pre-industrial, industrial, de clases, de consumo; etc.⁶⁶. Con esos atributos se define implícitamente a la sociedad desde una determinada perspectiva, considerando como criterio un aspecto particular, y postulando de antemano, asimismo, una unidad del objeto de estudio (esto es, de lo que se entiende por sociedad). Por su parte, la sociología explica el concepto de sociedad como agregado o síntesis referida a todos los fenómenos individuales, las relaciones y grupos, sus normas e instituciones, como horizonte amplio al cual corresponden todas las reflexiones sociológicas.

La respuesta a la pregunta ¿qué es lo social en relación a las personas? es que se trata de una relación real y con consecuencias entre las personas (*relatio realis*). “Relación real” significa que no se trata de una relación abstracta, postulada intelectualmente por alguien, sino que es observable, y que tiene consecuencias sobre la existencia y el desarrollo de la persona individual.

La sociedad, en relación con su historia, sus tradiciones e instituciones suele ser percibida como algo muy real y de consecuencias considerables para las personas. Puede llegar incluso a producir la impresión de

⁶⁵ Como complemento a esta idea nos parece bastante sugerente el texto de Parker, Cristián. **Ética, Democracia y Desarrollo Humano**. Santiago, Ed. Lom, 1998. El libro se presenta como ética aplicada. Está compuesto por trabajos provenientes desde distintas disciplinas y experiencias. Los diversos aspectos de la problemática ética son abordados desde una exposición teórica. Desde aquella, plantean la construcción de una sociedad democrática en el siglo XXI, que se asiente en sólidos principios éticos y que se plantee un modelo de desarrollo sustentable e integral, que esté verdaderamente al servicio de las distintas comunidades humanas y de las generaciones presentes y futuras. La aplicación de esta ética, se da a través del tratamiento de problemáticas actuales como la distribución del ingreso, la descentralización, por ejemplo.

⁶⁶ Una aproximación clasificatoria sobre “sociedad” en el período pre-capitalista se encuentra en Marx, Karl. **Formaciones Económicas Precapitalistas**. Introducción de Erik Hobsbawm. México, Ed. Pasado y Presente, 1981.

ser algo superior a las personas, una suerte de entidad todopoderosa.⁶⁷ Efectivamente, nosotros no hemos buscado el espacio, el tiempo, la familia, el lenguaje y la cultura dentro de los cuales hemos nacido; nacemos y nos encontramos inmersos en ellos y no disponemos de otro contexto en el cual desarrollarnos. Sin embargo, la sociedad no es una sustancia, no es una unidad que se fundamente en sí misma ni un colectivo supraindividual. Ella consiste en relaciones, se nutre de los vínculos que unen a las personas y que ellas desarrollan, por lo que sería inadecuado plantear tanto una preeminencia de lo social por sobre lo individual, como de lo individual por sobre lo social, pues ambos factores presentan flujos de relación que dan vida al desarrollo y enriquecimiento tanto de las personas como del conjunto⁶⁸.

La idea de comunidad, en tanto, expresa una unión dada por la voluntad humana derivada de metas comunes. Entendida así, la comunidad está caracterizada por un fuerte sentimiento de nosotros, convicciones comunes y gran solidaridad. Frecuentemente se entiende la comunidad como algo orgánico, natural, en contraste con la gran sociedad (por ejemplo, la sociedad chilena), que es percibida como un constructo artificial, anónimo, orientado a metas externas a todos, y caracterizada por rivalidades, conflictos y relaciones impersonales⁶⁹.

Sociedad y comunidad comparten ciertas características: ambas requieren de la razón humana y de un consentimiento general por parte de todos quienes les integran⁷⁰. Las unidades sociales de relaciones entre

⁶⁷ "Lo que define una sociedad y la distingue de otra son las tradiciones y valores que inspiran sus instituciones y el comportamiento de sus miembros. La fuente de estos valores es la sociedad civil. No lo es el mercado ni, tampoco, el estado. La formación de los grandes estados contemporáneos a mediados del siglo XIX, como en Italia y Alemania, fue el fruto de las aspiraciones de sus respectivas comunidades nacionales y no fue el producto de un gobierno. En un caso extremo, el tránsito de diversas autoridades romanas, escandinavas, musulmanas, españolas y francesas en el Reino de las dos Sicilias durante cerca de mil años no produjo un alineamiento valórico con los regímenes de turno, sino el repliegue de la sociedad civil- campesinos y nobles- con su honor y sus tradiciones en lo que fue el germen de la mafia". Tomassini, Luciano. "El Pluralismo en la Sociedad Actual". En: Fundación Felipe Herrera. **Pluralismo, Sociedad y Democracia. La Riqueza de la Diversidad**. Santiago, Colección Felipe Herrera, 2000, p.158.

⁶⁸ Es cierto que dichas relaciones están condicionadas histórica y culturalmente por aquello que es transmitido como una objetivación de relaciones que ya han surgido en el pasado. Las relaciones vivas entre personas pasan muchas veces a ser estructuras; algunas reglas se transforman en costumbre, constituyendo normas para generaciones futuras, instituciones que exigen reconocimiento y aceptación. Estas estructuras, normas e instituciones se extienden por largos períodos de tiempo, a pesar de la muerte de las personas portadoras de ellas, porque otros las mantienen. En todo caso, interesa destacar que esa tradición cultural (estructuras, normas, instituciones) condicionante está dada por personas y sus relaciones, y no sólo es transmisible a través de la historia sino que además es susceptible de transformación. En última instancia, los responsables son los seres humanos, las personas, y no la sociedad.

⁶⁹ Desde este punto de vista, muchos de los problemas de la gran sociedad resultan de una falta de comunidad en el sentido descrito. La DSI enfatiza que toda construcción social (tanto los pequeños grupos como los grandes) tiene un origen personal y por lo tanto debe servir al desarrollo personal del ser humano (en el sentido de la relación entre persona y comunidad). Toda relación social es una relación real entre personas que conforman grupos, familias, círculos, empresas, partidos o el Estado. Éstas son unidades de relación que tienen un fin o sentido específico; existen por el consenso de sus miembros en la búsqueda de una meta común; son unidades de orden que requieren de una autoridad. Otra visión acerca del concepto es la de Max Weber: "Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo". Weber, Max. **The Methodology of the Social Sciences**, The Free Press, N. York, 1949. Pág. 40. Otras perspectivas son las siguientes: Gemeinschaft o comunidad se relaciona con las "relaciones humanas cercanas desarrolladas a través del parentesco... el habitat común y... la cooperación y acción coordinada para el bien social". Gesellschaft o sociedad es creada a través de "ligas impersonales y relaciones basadas en el intercambio formal y contractual" en el cual, "no acciones... manifiestan la voluntad o espíritu de... unidad". Tal cita corresponde a Harper, S. "The British rural community: an overview of perspectives". **Journal of Rural Studies** 5, 161-184, 1989. Otra perspectiva es la siguiente: "En el Gemeinschaft los seres humanos permanecen esencialmente unidos a pesar de todos los factores que los separan, mientras que en el gesellschaft los seres humanos son esencialmente separados a pesar de todos los factores que los unen. Una vida íntima, privada y exclusiva se entiende como una vida en comunidad (Gemeinschaft), mientras que la Gesellschaft es la vida pública y el mundo por sí mismo". La cita es de Tönnies, **F. Community and Association**, trans. C. Loomis. Routledge y Kegan Paul, London, 1957, p.84. Así, la comunidad o Gemeinschaft ha sido vista como preferible a la sociedad o Gesellschaft, término que además sugiere tener una manifestación más humanista. Esta afirmación es de Phillips, Martin. "The restructuring of social imaginations in rural geography", **Journal of Rural Studies**, Vol. 14, No. 2, pp.121-153, 1998.

⁷⁰ La inquietud contemporánea que se expresa en la búsqueda de formar comunidades, como unidades diferentes a la gran sociedad, puede tener dos fuentes explicativas: 1. Las grandes organizaciones, estructuradas en base a metas dadas, aumentan, y toman muchas de las tareas que antes correspondían a pequeños grupos comunitarios (por ejemplo, educación de los niños, seguridad social, ayuda en enfermedad y vejez). Vivimos en una sociedad compleja y cada vez mejor organizada, y se traspa responsabilidades a organizaciones anónimas; 2. Los grandes grupos, las grandes organizaciones, concurren en una sociedad que entendemos como pluralista. La sociedad actual no está dividida u organizada en estamentos definidos (como por ejemplo en períodos históricos anteriores!); reúne la diversidad social, política y de puntos de vista en competencia. Al pertenecer a grupos y organizaciones diversos, la persona no tiene un lugar social

personas no son unidades que estén por sobre sus miembros. Su realidad y su influencia se fundamenta en las relaciones entre personas, y depende de la calidad de esas relaciones. Esto es válido en organizaciones a las que pertenecemos por decisión voluntaria, y también para aquellas donde nacemos (tales como la familia y el Estado). En la realización de su sentido, todas estas unidades dependen del consentimiento, del querer de sus miembros, aun cuando la institución cumpla principalmente la finalidad de ofrecer estabilidad⁷¹.

Desde luego, hablar de unidad social no significa pretender que exista uniformidad entre los miembros de un grupo humano. En ningún grupo es posible —ni deseable— eliminar la individualidad de las personas. No hay comunidad humana con el derecho de abarcar a la persona por completo, en todas sus dimensiones y relaciones. Se debe tener presente que la persona es en todas sus relaciones un ser social que sobrepasa todo orden pensable de socialización, a causa de su dimensión individual. Especialmente en nuestro tiempo histórico, donde las megatendencias de la globalización y el pluralismo ejercen gran influencia en nuestra vida cotidiana, la persona suele ser miembro simultáneo de muchas organizaciones y grupos, unidades sociales, a raíz de sus diversas relaciones y posibilidades de desarrollo. Esas organizaciones sociales no están ordenadas según una jerarquía de antemano, porque cada una tiene un derecho propio, que se basa en la personalidad y el consentimiento de sus miembros.⁷²

Cada comunidad debe tener orden para poder cumplir sus objetivos, y una autoridad que cumpla la función de cuidar ese orden. La autoridad de la comunidad se fundamenta en el consenso de las personas que la componen, y por lo tanto debe subordinarse a la meta de la comunidad; así, será responsable en primera línea por mantener cierta unidad en torno a la meta común, pero sus portadores no fundamentarán la comunidad, ni decidirán en última instancia su sentido y su meta. Al revés, su autoridad seguirá a ese sentido o meta, y podrá legitimarse sólo en base al mismo.⁷³

La autoridad personal que alguien gana por la fuerza de su personalidad en la comunicación interpersonal, mediante reconocimiento de los otros, es un fenómeno social no problemático, en cuanto ella no sea mal usada contra otros. La autoridad de los padres sobre los hijos es de otro tipo y se extiende durante el período de la educación, pero tampoco es absoluta; ella tiene su sentido en el desarrollo de los hijos, y su límite en la personalidades de los mismos. Por esta razón en el proceso de la educación de los hijos ésta debe ir cambiando por etapas y disminuyendo, y los niños deben ser resguardados del mal uso de la autoridad de los padres. También existe la autoridad administrativa en grupos sociales más grandes y organizaciones con división del trabajo, en las cuales las personas son diversas en lo funcional, sin que por eso pierdan su igualdad en tanto personas. Estas organizaciones demandan reglas para el ejercicio de la autoridad que se fundamenten aun con mayor fuerza en los mismos principios hasta aquí analizados, ya que en ellas hay mayor distancia entre quienes ejercen la autoridad y quienes fundamentan las metas de la autoridad —las personas.⁷⁴

-Principios Sociales

Por principio entendemos origen, comienzo, fuente. En la ética, los principios son los axiomas del comportamiento, de las acciones (ética individual), y las líneas orientadoras para la formación de ordenes (ética social)⁷⁵. Ellos no describen un orden terminado o ideal y tampoco son sugerencias concretas sobre modos de actuar. Se trata de líneas de orientación para la acción, que deberán ser aplicados en situaciones concretas.

definido, y ello genera en muchos inseguridad. Sobre la dinámica social y su complejidad, el pluralismo y la tolerancia, ver Kymlicka, W. "Los Vínculos que unen". En: **Ciudadanía Multicultural**. Barcelona, Ed. Paidós, 1995.

⁷¹ Todos los edificios sociales son expresión y resultado de relaciones personales. Su sentido y su meta debe ser concebido por todos como un bien común, digno de alcanzarse. Las normas de orden e instituciones portadoras de autoridad son necesarias, pero no escapan a esta lógica de la necesidad de consenso.

⁷² Para complementar este punto, ver Parker, Martin. "Organisation, community and utopia". En: **Studies in cultures, organizations and societies**, Vol. 4, number 1, 1998.

⁷³ El concepto de "legitimidad" asociado a las estructuras de autoridad es tratado, desde la ciencia política, entre otros, por Bobbio, Norberto. "Estado, Poder y Gobierno". En: **Estado, Gobierno y Sociedad. Por una Teoría General de la Política**. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

⁷⁴ El tema de la autoridad y de la estructuración del conjunto social es analizado con detalle y complejidad por uno de los autores clásicos en esta materia, Parsons, Talcott. **El Sistema Social** Madrid, Revista de Occidente, 1966.

⁷⁵ La distinción entre ética individual y ética social es desarraollada por Niebuhr, Reinold. **El hombre moral en la sociedad inmoral. Un estudio de Ética y Política**. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992.

Los principios que a continuación expondremos se fundamentan en una cierta manera de comprender al ser humano, que incluye la convicción de su calidad de persona, así como la consideración de sus tensiones y sus dimensiones individual y social. Tres principios importantes son solidaridad, bien común y subsidiariedad.

Solidaridad se refiere al ser y al deber ser. En la dimensión del ser, la solidaridad es una característica del ser humano, ser sociable⁷⁶. Paralelamente de nuestra dependencia recíproca se siguen deberes recíprocos, que configuran la dimensión del deber ser⁷⁷. En cualquiera de sus dimensiones, la solidaridad no niega el derecho al interés individual, ni demanda la renuncia al desarrollo y defensa; la persona no puede perder su individualidad en lo colectivo. Eso sí, ella demandará aun en el conflicto el establecimiento de intereses comunes, reglas del juego entendidas como expresión de un reconocimiento recíproco mínimo. Prohíbe, así, la afirmación inescrupulosa y egoísta de intereses particulares. La solidaridad obliga a la toma de conciencia ordenada de los intereses individuales, en el horizonte de un interés general (bien común)⁷⁸. La importancia de la solidaridad para la ética política radica en varias razones: la solidaridad fundamenta en cada una de sus dimensiones deberes de justicia, y ella a su vez tiene su sustento en la meta de la justicia social (según la medida posible de los tiempos), en tanto propósito del estado moderno; la solidaridad llega a ser un principio de derecho en el orden de la sociedad, mediante el Estado, que sanciona muchos de nuestros deberes en forma de leyes -pero no todos los deberes⁷⁹; la solidaridad tiene como consecuencia política que todos los ciudadanos sean responsables de las acciones que lleven a cabo sus órganos representantes en nombre de ellos⁸⁰.

El bien común consiste en todas aquellas condiciones que favorecen el desarrollo de las personas⁸¹. Para que los intereses puedan coexistir, para poder llegar a acuerdos y a valores compartidos, toda sociedad necesita algún tipo de orden, al que ya hemos hecho referencia a partir de las dinámicas institucionales y la construcción de estructuras sociales adecuadas⁸². El orden común es necesario para el uso común de las cosas, para limitar, hasta cierto grado, los intereses individuales, pero brindando también protección y posibilitando una toma de conciencia ordenada de esos intereses⁸³. Pensando en la situación actual, en las grandes ciudades, el bien común es algo mucho más complejo; la toma de conciencia respecto al mismo es un

⁷⁶ . Las personas se necesitan mutuamente, se desarrollan sólo en conjunto; están vinculadas en su ser personal. Por lo tanto, la sociedad no es una unión en base a una meta externa a las personas mismas; es un espacio de realización de valores de todos, y, de este modo, una posibilidad de desarrollo personal. Por esta razón estamos unidos: nuestro bienestar depende del bienestar de los otros.

⁷⁷ . Los deberes recíprocos son válidos en todas las comunidades a las cuales pertenecemos en tres direcciones: responsabilidad de individuos y de grupos en sus relaciones recíprocas; de los individuos y grupos para con el todo; del todo hacia los individuos y grupos. Cada miembro de una sociedad es co-responsable por el bien común, y cada comunidad es responsable por el bienestar de sus miembros; bien individual y bien común se condicionan mutuamente.

⁷⁸ "El dilema patente que en muchos discursos se manifiesta entre libertad y solidaridad sólo tendrá cumplida solución en el ámbito personal, ya que se trata en definitiva de un dilema moral que no puede ser resuelto en el orden teórico o de los principios, sino sólo en el de la acción. En el orden político, la solución es necesariamente un compromiso de equilibrio y de ponderación. Una solidaridad forzada, que ahogara el espacio real de libertad, sería tan nefasta para la vida social como una libertad expandida que no dejara márgenes a la solidaridad, o que la redujera tan sólo a una solidaridad de dimensiones exclusivamente económicas. Una vez más pondremos acento en la gente. No es una solidaridad formal, impuesta con los resortes coercitivos del Estado, lo que interesa, sino una solidaridad basada en el sentir auténtico de la inmensa mayoría de los hombres y mujeres, en el sentido de ciudadanos solidarios". Rodríguez, Jaime y Muñoz, Arana. Op. Cit., p.126.

⁷⁹ . El estado de derecho se limita a fijar los deberes fundamentales para la vida ordenada en sociedad (a través, por ejemplo, de leyes de impuesto), pero no deberes de solidaridad como la ayuda al vecino, caridad y esfuerzo político. Por esta razón no se puede pensar que la solidaridad termina con el cumplimiento de las leyes. Tanto el respeto de los ciudadanos por las leyes como los deberes de la sociedad para con grupos individuales son formas de expresión de la solidaridad.

⁸⁰ Como complemento a este punto, recomendamos el artículo de Mifsud, Tony. "La Cultura de la Solidaridad como Proyecto Ético". En: **Revista Persona y Sociedad**, N°1, abril de 1995 y de Cortina, Adela. **Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria**. Salamanca-España, Ed. Sígueme, 1985

⁸¹ . Si compartimos la idea de que el Estado debe estar centrado en el hombre y que no es más que una institución creada para facilitar o ayudar al hombre la consecución de sus fines, entonces, estaremos de acuerdo también en que el fin primordial del Estado, del cual se desprenden todos los otros fines particulares, es el bien común, esto es, "esa suma de condiciones que consienten a los individuos y a las colectividades a alcanzar su propia perfección más plena y rápidamente (Concilio Vaticano II; Op Cit; N° 26.).

⁸² . Detrás, nuevamente nos encontramos con la idea del individuo y la socialidad de la persona. Nosotros necesitamos a los demás para nuestro propio bienestar; por ejemplo, podemos producir los bienes que necesitamos sólo en conjunto. Por esta razón, las relaciones sociales no son únicamente de conflicto entre intereses contrapuestos, también existen relaciones que sirven a todos.

⁸³ Obviamente, el límite estará dado por ciertos valores comunes a todos, por ejemplo los derechos humanos; más sobre idea del bien común en Atria, Raúl **El Educador Cristiano Constructor de una Cultura Democrática y Solidaria**. Santiago, Vicaría Episcopal, Arzobispado de Santiago, 1989.

proceso que requiere permanentemente de formación de la voluntad de todos los ciudadanos y de sus representantes. Más complejo y difícil es si pensamos en la dimensión de un Estado, o de todo el mundo⁸⁴.

Los significados atribuidos al concepto bien común (*bonnum commune*) son diversos: usos comunes para los cuales una sociedad existe, sentido o meta⁸⁵; orden, etc. En relación a la política, se entiende bien común como orden de la sociedad; reglas, instituciones y órganos que son necesarios para que los intereses comunes -los usos comunes en sentido amplio- puedan ser actualizados (realizados)⁸⁶. El bien común se entiende también como expresión de la tarea para la cual existe el Estado; consiste, en este sentido, en el buen orden político de una sociedad, y es la condición necesaria para que los seres humanos y grupos puedan realizar sus propios intereses y sus valores comunes de forma ordenada.⁸⁷ En cada uno de sus significados, el bien común es más que la suma del bienestar de los individuos. Está referido a los valores que son posibles de realizar sólo en común. Pero esos valores son expresión y desarrollo del ser de las personas en coexistencia; no puede tratarse de un colectivo que esté por sobre las personas.

El bien común como tarea del Estado está referido a la paz, ordenada jurídicamente en lo interno y asegurada en lo externo⁸⁸. El Estado no debe tratar de realizar todo el bien común, ni producir todos los bienes y valores que son necesitados en la sociedad (económicos, sociales y culturales, etc.). Esto es asunto de las personas en sus diversos grupos. Lo que el Estado sí debe hacer es asegurar condiciones políticas de orden para que las personas se puedan desarrollar, protegiendo el derecho y la seguridad necesarios para todas las actividades sociales. También le corresponde, según las circunstancias históricas y sociales, entregar ayuda material y estímulos; el Estado es también, en ese sentido, un Estado social y cultural.

Así, la tarea de búsqueda de realización del bien común no debiera ser, en primer orden, tarea del Estado, sino de las personas y las diversas formas que adquieran sus relaciones. En esta tarea, el estado debe colocar todo lo que tenga al servicio de esa búsqueda, entre ellas promover la existencia de ciudadanos o una sociedad civil heterogénea, diversa, natural, pero también organizada e informada, capaz de dar sus puntos de vista, y que sea expresión de las distintas corrientes de ideas existentes⁸⁹.

Un error común consiste en pensar en el bien común sólo como objetos, bienes materiales y valores (con contenido). En la idea del Estado como co-responsable del bien común, de su realización, el bien común adopta la forma de concepto de orden que se traduce principalmente en reglas formales, normas de derecho e instituciones. En otras palabras, todas aquellas condiciones institucionales y normativas que brinden un contexto para la coexistencia fructífera, corresponden al bien común⁹⁰.

La subsidiariedad es un principio de fijación de competencias en la realización del bien común. Lo que el individuo o el pequeño grupo pueden alcanzar mediante su propio esfuerzo no debe ser hecho por la sociedad como conjunto. Este principio constituye una defensa de la libre iniciativa en la sociedad; se declara a favor del derecho de los pequeños círculos para la construcción del orden social desde abajo hacia arriba. En

⁸⁴ Por ejemplo, cuando los Estados individuales y los pueblos piensan sólo en sí mismos, sin establecer acuerdos comunes, y usan sin límite los escasos recursos del planeta, entonces están destruyendo sus propias bases de la vida.

⁸⁵ . La meta de una comunidad campesina con tierras comunales sería tener esas tierras y usarlas; la meta de un círculo de música cultivar la música; el sentido de la familia la comunidad de padres e hijos. Cada sociedad tiene su bien común, su sentido o meta, que en principio está dado sólo a modo de horizonte común, y debe ser actualizado en conjunto.

⁸⁶ En el ejemplo de los campesinos, el bien común será el orden para el uso de las tierras de pastoreo; para la agrupación musical, sus sesiones y organización; para la sociedad, será su orden político y jurídico.

⁸⁷ Ver Conferencia Episcopal de Chile. **Evangelio, Ética y Política**. Santiago, 1984.

⁸⁸ Sobre el tema véase Valdivieso, Patricio. "Ética Política y Éxito Moral", en: *Revista de Ciencia Política*, vol. 19, 1998.

⁸⁹ Valdivieso, Patricio; "Introducción al Diálogo sobre Funciones del Estado, ONG's y Mercado, en Relación a la Justicia Social y la Estabilidad Democrática"; en: **Contribuciones**, Nº 3, 2000, Konrad - Adenauer - Stiftung y Ciedla, Buenos Aires; p. 132. La participación de la sociedad civil será el apoyo en que el Estado deberá basar su actividad, ya que de esto depende su legitimidad y, más aún, su sobrevivencia; depende de su capacidad de cultivar un sentimiento de comunidad, ya que el Estado no podría existir sin el consentimiento de la comunidad de ciudadanos.

⁹⁰ Es erróneo demandar del Estado la concreción de determinados valores, a veces sin dar la atención debida a las reglas formales, consideradas como algo menor. En nuestro tiempo los principios, instituciones y reglas del estado de derecho pacífico son elementos fundamentales del bien común. Esos valores formales no se pueden cambiar por otros valores fundamentales. Pero, al mismo tiempo, esos elementos de orden formal del Estado son expresión de determinados valores con contenido. Sólo de este modo puede llegar a tener sentido la pregunta por los valores fundamentales de la sociedad democrática y pluralista.

tal contexto, la actividad social del Estado es esencialmente subsidiaria, es decir, busca ser una ayuda para el desarrollo del ser humano en convivencia con los otros.

Otra forma de entender el mismo principio expresa la idea que nadie debe desempeñar una función que otro este en condición de ejercer con más eficiencia⁹¹. Otra definición, siempre de la misma idea, considera subsidiariedad referida a la fijación de competencias en la realización del bien común: lo que el individuo puede alcanzar mediante su propio esfuerzo no debe ser asumido por la gran sociedad. Aquí el principio presenta una defensa de la libre iniciativa en la sociedad, se declara por el derecho de las personas y los pequeños círculos para la construcción de los ordenes sociales desde abajo hacia arriba⁹². Por cierto, el Estado no sólo mantiene su obligación de abstenerse de actuar cuando lo pueda hacer un particular, sino que además debe informar a los ciudadanos y debe promover su participación, ya sea individual o colectiva (organizándose).

El Estado, guiado por el principio del bien común, debe ser subsidiario y no sustitutivo de la sociedad civil, tanto de grupos como individuos. Ser subsidiario significa, en primer lugar, cumplir sus funciones esenciales de garantizar el orden interno y la paz, y generar todas las condiciones que sean necesarias para el desarrollo de individuos y grupos. De lo anterior se sigue, entonces, una demanda por trabajar en generar condiciones que puedan dar un servicio a los sectores más desprotegidos y marginados en la sociedad, al igual que se les da a todos los demás⁹³.

En la aplicación del concepto resulta ser necesario detenerse a pensar en la idea de los grupos intermedios y la gran sociedad. Ésta no está estructurada como un modelo de círculos concéntricos o una estructura que vaya desde abajo hacia arriba; es pluralista⁹⁴.

Cuando se usa la palabra subsidio, se tiende a pensar en "ayuda". Sin embargo, sabemos, no corresponde totalmente a lo que se quiere expresar, y la palabra puede ser malinterpretada. Pensar que toda actividad social, incluidas las del estado, son ayuda, no corresponde al significado de la subsidiariedad, pues le da una connotación demasiado ajena⁹⁵. Más apropiado es decir que la subsidiariedad, la igual que toda actividad social, es una manifestación del desarrollo de los seres humanos; el sentido y la meta de la subsidiariedad no pueden quedar desvinculados de la persona. De la calidad de persona, de su sentido, se deriva el carácter subsidiario del edificio social; por lo tanto, la subsidiariedad no se trata de algo que viene desde fuera a las personas, sino que es una realización común de valores⁹⁶. De aquí que no sea correcto degradar al Estado subsidiario, concibiéndolo, como lamentablemente suele hacerse, como un ente que debe llenar vacíos, esperando que ocurran desgracias para repararlas. Esta lectura de la subsidiariedad conduce a una visión reduccionista del funcionamiento del Estado, cuyas tareas no se limitan a superar problemas o reparar déficits; se trata, en cambio, de una actividad permanente, una condición para el libre desarrollo de las fuerzas sociales.

El principio de subsidiaridad no quiere un Estado débil; quiere uno que cumpla sus funciones, pero sin inhibir el libre desarrollo de individuos y grupos. Ésta es una demanda muy actual: la sociedad contemporánea tiende a recargar al Estado con muchas demandas de servicios, lo que contrasta en general con un escaso entendimiento respecto a las tareas fundamentales del mismo -la protección del derecho, la seguridad y la

⁹¹ Bobbio, Norberto - Matteucci, Nicola - Pasquino, Gianfranco; **Diccionario de Política**; Siglo Veintiuno, México, 1997; p.1191

⁹² Valdivieso, Patricio; "Ética Política y Éxito Moral"; en **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política P. Universidad Católica de Chile, Volumen XIX, N° 2, 1999; p. 18

⁹³ Tales apreciaciones se desprenden del análisis del texto de la Conferencia Episcopal de Chile. Op. Cit. Otra concepción de Estado es ofrecida por Maya, Carlos, "El concepto de Estado en Gramsci", **Cuadernos políticos**, N° 33, Julio-Septiembre, 1982, pp. 7-19. Además, ver Bobbio, Norberto. **Teoría General del Derecho**. Bogotá, Temis-Santafe, 1994. También recomendamos, para una visión jurídica del concepto de Estado a Kelsen, Hans. **Teoría Pura del Derecho**. Buenos Aires, Eudeba, 1977.

⁹⁴. En este sentido, cuando se piensa en las implicaciones prácticas del principio de subsidiaridad es conveniente pensar en forma cualitativa. La agrupación más competente para cumplir funciones y tareas subsidiarias es, en primer lugar, aquélla más cercana a la persona, es decir, la que se encuentra en mejor situación de brindar la ayuda para la autoayuda. Como regla general, es mejor el apoyo de los seres humanos en sus intenciones e iniciativas, en lugar de una ayuda anónima y desde arriba, pensada universalmente.

⁹⁵. La ayuda se recibe desde fuera, generalmente.

⁹⁶. Viéndolo de modo más concreto: si un ministro da unas viviendas sociales, no se trata de un acto caritativo, de la buena voluntad, o de las buenas políticas del gobierno. Es una actividad, una entre tantas, que corresponde a la función subsidiaria en el estado, que encuentra su sentido en todos los miembros de la sociedad, incluidos, por cierto, quienes reciben las viviendas.

paz⁹⁷. En el contexto de las leyes necesarias para el bien común, el Estado debe estimular la libre iniciativa, y poner atención a los derechos personales del individuo, los derechos de libre asociación, todos los cuales debe proteger positivamente, estimulando además la toma de conciencia y activación respecto a ellos. De este modo, el principio de subsidiaridad es fundamental para una sociedad humana y con un orden lleno de sentido, porque en virtud de él prevalecerá la importancia de las primeras bases del edificio social, tal como son las personas, familias y otros grupos pequeños⁹⁸.

De las aclaraciones expuestas queda claro que no se puede tomar por separado un principio sin considerar los otros, y que de ellos no se derivan soluciones concretas frente a problemas. Los principios sirven de orientación para analizar situaciones concretas, pero no ofrecen soluciones. Plantearse la pregunta por situaciones y circunstancias concretas tendrá una importancia vital en el esfuerzo por encontrar y construir el bien común de la sociedad.

3. Conceptos centrales en la ética política

La política es un tipo de acción humana, una práctica que será necesario precisar, para efectos de construir los fundamentos generales de la ética política⁹⁹. Lo que llamamos práctica, desde el tiempo de los griegos, ha sido entendido en relación con comportamiento humano, acción humana, incluida la dirección de la vida, individual y en comunidad¹⁰⁰. No se trata de teoría, porque no pretende encontrar la forma de vida perfecta, correcta y definitiva, y por lo tanto no es manejable sólo mediante principios de la ciencia o la tecnología¹⁰¹.

La ética debe contribuir a tener respuestas fundamentadas para la pregunta sobre lo que es correcto o mejor en determinada situación. Esto último es de gran relevancia, puesto que los principios por sí mismos no dicen nada; la situación no es consecuencia de los principios, por lo que los elementos prácticos asumen un importante protagonismo que se expresa, por ejemplo, en las acciones de los gobernantes ante determinados hechos que se relacionan con la sociedad que dirigen¹⁰².

La ética, en el contexto de la política, puede ser entendida como esfuerzo teórico por aclarar preguntas de la moral; y la moral como la práctica espiritual misma (de conciencia). La moral es la espiritualidad viva de los seres humanos en la dirección individual y social de sus vidas. La moral se relaciona con la ética política no porque ella sea objeto de la política, sino porque es una condición para la buena política. Esto no significa, ciertamente, que se pueda reducir las preguntas políticas a preguntas morales¹⁰³. La ética política se pregunta en primer lugar por las buenas leyes e instituciones para la vida ordenada en conjunto, las cuales son necesarias porque esa vida carece de moral; y, en segundo lugar, por las cualidades morales de los ciudadanos y los servidores públicos -virtudes de los ciudadanos y ethos de la función pública-, ambos necesarios para que las instituciones puedan alcanzar su sentido pleno. Por esto puede decirse que la ética política es una ética de las virtudes y de las instituciones, si bien su atención central claramente está puesta en lo segundo¹⁰⁴.

⁹⁷. Debemos pensar en el carácter subsidiario del Estado como en su competencia universal, pero no total, para el bien común. Igual que como pensamos en la precedencia de la pequeña sociedad sobre la grande, debemos plantearnos la tarea de la solidaridad. En relación a otros principios, la subsidiaridad significa siempre el derecho de las personas a contar con la ayuda de su sociedad, el derecho de los grupos pequeños a la ayuda de los mayores (ayuda que, en todo caso, debe ser entendida como orientada hacia la autoayuda).

⁹⁸ En consecuencia, en una sociedad pluralista, el principio de la subsidiaridad da un fundamento para la idea de que el orden político posibilita la libertad de personas y grupos, y debe protegerla.

⁹⁹ Sobre el tema véase Bonete, Enrique. **La política desde la Ética**. Tomo I. Madrid, Proyecto A Ediciones, 1998.

¹⁰⁰ Sobre el concepto de acción humana, ver Mises, Ludwig. **La Acción Humana: Tratado de Economía**, España, Unión Editorial SA, 1981.

¹⁰¹ La práctica, más bien, implica actuar en situaciones cambiantes de la historia y en la sociedad. Si fuera un asunto de técnica, sería necesario tan sólo contar con normas técnicas de conducta, determinadas sobre la base de las leyes naturales; si fuera una cuestión teórica, se necesitaría sólo de los mejores científicos para su manejo. Sin embargo, precisamente porque no se trata de lo uno ni de lo otro, lo que se requiere para darle una orientación es la ética, orientada a la práctica.

¹⁰² Ya hemos avanzado en esta materia a partir de otra publicación, la que analiza la ética política a base de las encíclicas de la Iglesia Católica. Valdivieso, Patricio. "Ética Política y Éxito Moral". En: **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. XIX, N°2, 1998.

¹⁰³ Ver Vidal Marciano. **Moral de aptitudes**. Madrid, Editorial Covarrubias. Quinta Edición. 1981. Tomo I. Challaye Felicien. **Filosofía Moral**. Trad. Huidobro y Huidobro Edith Tech. Barcelona, Ed. Labor, S.A., 1958.

¹⁰⁴ Para mayorea aclaraciones sobre diferencias conceptuales entre ética y moral, ver el artículo de Carrasco, Sergio y Andrades, Eduardo. "Moral y política". En: **Revista Chilena de Derecho**. Vol. 20, n° 2 y 3. Tomo I. Mayo- diciembre, 1993.

-Bien Común¹⁰⁵

En la conceptualización de la política, según se indicó, hay diversos modos de ver su relación con el bien común; por ejemplo, idea de política como lucha por el poder o aquella más clásica, que vincula la política a la búsqueda del bien común de la sociedad¹⁰⁶. La idea de la política como un esfuerzo inteligente por alcanzar el bien común es un buen punto de partida, válido, puesto que une el aspecto de acción y de orden de lo político¹⁰⁷. La referencia al bien común indica de qué debe tratarse la política, en principio: orden común, asuntos que conciernen a la sociedad como un todo en sus determinadas situaciones históricas¹⁰⁸. Por su parte, la inteligencia representa la capacidad de conducir moralmente bien las situaciones, es decir, de manera coherente con los principios, y también con adecuación al asunto y a las circunstancias. Por lo tanto, la política trata de algo más que de preguntas sobre principios de orden, está referida a una serie de problemas y posibilidades de conflicto: ¿Qué demanda el bien común, no sólo en general y a nivel de principios (pregunta por valores y metas), sino aquí y hoy, en las situaciones dadas (pregunta por estrategia y tácticas)?, ¿quién debe conducir y ordenar (pregunta referida al poder y a las formas de reclutar), y cómo debe hacerlo? (preguntas sobre instituciones, reglas y estilos) ¿cuáles son los asuntos que atañen a la sociedad como un todo (preguntas de orden), y ¿qué debe ser reglamentado obligatoriamente –políticamente–, en la situación dada? (pregunta sobre competencia)?¹⁰⁹.

El bien común concreto de una sociedad está conformado por un conjunto de valores, derechos, instituciones y relaciones, condicionados por la historia y por la situación concreta de esa sociedad. De aquí que deba ser entendido como una tarea general, a cuya solución corresponden siempre: la orientación a principios generales; el análisis de la situación con sus factores; el cálculo de las posibilidades y de los límites en la búsqueda de lo que se quiere; la pregunta por las consecuencias de las decisiones y acciones, por los efectos no deseados y la responsabilidad¹¹⁰. El bien común no es algo objetivo, que se pueda definir una vez y conserve su validez para siempre; es mucho más que eso. Se trata de un óptimo de coexistencia al interior del Estado y entre Estados, que sea alcanzable históricamente y según las condiciones dadas concretamente en un momento. El bien común, así entendido, demanda la acción política permanente.

La política como una forma especial de la acción social será necesaria, por regla general, allí donde la coexistencia de los seres humanos se vuelve problemática. Esto puede ocurrir permanentemente en todas las comunidades y relaciones sociales; la convivencia puede verse amenazada, puesta en duda e incluso destruida con violencia. Ocurre no sólo en relaciones basadas en la competencia, sino también en sistemas basados en la cooperación. La convivencia de los seres humanos es conflictiva y por lo tanto está potencialmente en riesgo. Se hace necesario, así, el esfuerzo por reglamentar los problemas de la coexistencia. La forma de acción orientada a ello se puede entender en sentido amplio como política¹¹¹. La

¹⁰⁵ Definiciones en Valdivieso 1998.

¹⁰⁶ Véase Maquiavelo, *El Príncipe*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1982; Thomas Hobbes, "Selección de Escritos de Thomas Hobbes por Oscar Godoy". *Estudios Públicos*, N° 23, 1986.

¹⁰⁷ Es la Doctrina Social de la Iglesia Católica, desarrollada latamente en Valdivieso 1998.

¹⁰⁸ Para Rousseau, "la voluntad general es identificable con el bien común, y en este sentido ella expresa igualitariamente la voluntad de todos, aunque no todos la comprendan. Todos deben actuarla, pero no todos necesariamente la comparten. Ello es así porque los hombres no son iguales y, en la medida en que son libres, orientan sus voluntades particulares hacia objetivos muy disímiles. De hecho, las diferencias entre los individuos constituyen un fenómeno inevitable de la vida en sociedad, debido a que los hombres son diferentes en cuanto a sus atributos, capacidades, aspiraciones, afectos, intereses, gustos, creencias, y muchísimos otros aspectos...esto sólo se conseguirá con el predominio de la voluntad general- que es expresión del bien común- sobre las voluntades particulares que expresan intereses individuales que pueden ser diferentes y aun contrapuestos al interés común...La voluntad general es siempre recta". Tal análisis corresponde a Miranda, Carlos. "Antología Política de Rousseau". En: *Estudios Públicos*, N°65, verano de 1997, pp.326-327.

¹⁰⁹ En el lenguaje politológico se entienden todas estas cuestiones en las tres grandes dimensiones de la política, la **polity** (orden político, constitución; dice relación con principios e instituciones), **policy** (contenidos políticos, programas) y **politics** (acción política, comportamiento, actividades. Los tres elementos mencionados son centrales no sólo para este estudio, sino que para el análisis politológico integrado, el que implica la consideración de las distintas áreas de la Ciencia Política, ya sea Instituciones y Procesos, Relaciones Internacionales, Políticas de Desarrollo.

¹¹⁰ Un consistente análisis del bien común desde la perspectiva de la Iglesia Católica realiza Cortínez, René. "Por el Servicio de la Iglesia Católica al Bien Común". En: *Revista Mensaje*, N°19, noviembre 1997.

¹¹¹. En ese sentido, la política se puede dar en todos los campos sociales, incluyendo la familia y el trabajo. Sin embargo, en ese tipo de relaciones se trata de un fenómeno secundario; las metas son otras, por lo que la coexistencia misma está en un segundo plano. No se forman colegios para reglamentar los conflictos que surjan en ellos, sino para que los niños sean educados; tampoco se fundan empresas

política llega a ser una tarea primaria y permanente, cuando se trata de una sociedad en su totalidad. Para la coexistencia de muchos individuos y grupos, con distintos intereses y convicciones, es necesario tener reglas e instituciones comunes que obliguen a la coexistencia, es decir, que establezcan un orden y mecanismos de acción destinados a regular la conducta de las personas. Sólo de este modo, las diversas metas sociales pueden ser perseguidas, y reglamentados los conflictos que se producen en el proceso.

Se puede reconocer la necesidad de orden y reglas, pero eso no dice nada sobre cómo deben ser¹¹². Sin embargo, a la luz del reconocimiento del fundamento de la política en el ser humano, la condición es que el orden político sea adecuado para los seres humanos, y que satisfaga, por lo tanto, ciertos requisitos éticos¹¹³. La política, entendida como orientada al principio ético del bien común, se fundamenta en el hecho que la coexistencia de los seres humanos en la sociedad demanda un orden que obligue, y que ese orden debe ser coherente con la existencia y el valor del ser humano. El primer punto es descriptivo y puede ser considerado libre de valores, pero el segundo es prescriptivo, normativo, y valórico.

En el principio del bien común, así como en los otros principios sociales, las preguntas sobre acciones y decisiones políticas particulares no encuentran respuesta. Por esta razón, en el siguiente punto analizamos con precisión las preguntas de la ética política, a medida que discutimos, asimismo, las principales características de las acciones políticas.

-Acción y situación

Las acciones humanas se producen en situaciones concretas, que nunca son totalmente iguales entre sí. Los factores que constituyen una situación -condiciones externas de tiempo, espacio, asuntos concretos y personas involucradas- son diversos y cambian. Entonces para la acción política es central la relación con la situación: la política debe consistir en un buen manejo de situaciones en las cuales la coexistencia de los seres humanos se vuelve problemática¹¹⁴. Las ideas, intereses y convicciones, que concurren en la sociedad, son distintos y muchas veces contrapuestos, y hay que buscar acuerdos, si se quiere mantener la paz social, para que la cooperación sea posible¹¹⁵.

Las preguntas políticas son prácticas en esencia, conciernen asuntos de la coexistencia. Pero no son solucionables por expertos, necesariamente, con modelos o recetas técnicas¹¹⁶. De hecho, los políticos no suelen tomar decisiones principalmente sobre la base de argumentos técnicos, sino que lo hacen en relación a

para discutir con los trabajadores sobre ese orden, sino para producir hacia el mercado. En ese tipo de relaciones, las preguntas sobre la coexistencia requieren una respuesta complementaria, que va más allá de la sola finalidad; esto puede ocurrir en la práctica gracias a las leyes del Estados, y a la coparticipación de los implicados.

¹¹² Se puede pensar que la política debe ser libre de valores, es decir, autónoma de cualquier ética política. Para tal enfoque, es igual si esas reglas son impuestas por un déspota o por una clase dominante; si se implantaron por la fuerza o deben ser aseguradas por ella; si surgieron de los hombres mismos o de sus representantes elegidos. No obstante el orden político es aquél que surge del entendimiento de los ciudadanos, de acuerdos alcanzados mediante ese entendimiento; por ello se definía a los ordenes impuestos por la fuerza, desde arriba, como despóticos (véase Aristóteles, **La Política**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951).

¹¹³. La experiencia histórica muestra que todos los órdenes políticos están forzados a legitimarse ante las creencias o convicciones de los seres humanos; ningún régimen ilegítimo declara serlo -por el contrario, trata de cubrir la injusticia con el manto de la justicia, legitimándose a través de la apelación a un bien superior

¹¹⁴. Las situaciones en las cuales la coexistencia se vuelve un problema no se producen por cuestiones técnicas; las preguntas técnicas pueden ser difíciles, pero son en principio solucionables mediante el esfuerzo del entendimiento técnico. En cambio, la coexistencia llega a ser un problema principalmente porque los seres humanos ven y entienden las preguntas técnicas de manera distinta, dándoles además un diferente valor.

¹¹⁵. Cuestión que se logra a base de consensos, pero siempre sustentados tanto en el orden estatuido como en las instituciones vigentes que tienen por función regular la convivencia humana.

¹¹⁶. Un ingeniero de construcción puede fundamentar con argumentos técnicos dónde debe ser construida una calle, pero no puede decidir si la calle debe ser construida o si un jardín infantil es prioritario. Expertos de finanzas pueden calcular qué consecuencias tiene un cambio de los impuestos en los ingresos privados y estatales, pero no pueden decidir cuál será el alza, o si es justa. Los juristas deben ayudar, cuando una ley o un contrato debe ser formulado con precisión, pero ellos no pueden decidir si legislación sobre la propiedad debe ser rígida o flexible.

la situación¹¹⁷. Frente a la necesidad de decidir tienen en consideración a los participantes, posibles adeptos y enemigos, intereses en juego, coalición y oposición, opinión pública, cercanía o distancia de elecciones, consecuencias internacionales, entre otros¹¹⁸. La política consiste en encontrar una forma de organización aceptable para mediar la coexistencia de intereses, encontrar compromisos, seleccionar las personas correctas como colaboradores, calcular la oposición, alcanzar consentimiento, mantener mayorías, influir la opinión pública. En este sentido es que la relación con la situación es constitutiva de la política; los argumentos técnicos pueden estar presentes también, pero son secundarios. Por esta razón, la actividad política no es una cuestión de preguntas técnicas, sino un espacio donde luchan intereses, ideas y convicciones¹¹⁹.

Las instituciones y normas no determinan las situaciones. La sociedad tiene una historia que fluye, y las instituciones no pueden impedir las transformaciones. Ellas pueden servir de amortiguación, hacer los cambios más tolerables para las personas y la sociedad. De cierta forma, las instituciones van modelando las transformaciones, y también se dejan modelar a su vez por ellas, hasta cierto punto, ya que ellas mismas como edificio de sentido no se aferran a la permanencia en un estado determinado, sino que son susceptibles de adquirir nuevas formas¹²⁰. La política permanece siempre en movimiento, no llega nunca a un fin, y por esta razón la adaptación a nuevas situaciones y su manejo pertenecen al arte de la política.

En ética política hay que prestar especial atención a la relación de principios, normas y situaciones. El aspecto normativo de cada situación no es nítidamente determinable; la pregunta por lo que se debe hacer no se responde a partir de una conclusión derivada de principios lógicos y normas¹²¹. Los principios no son recomendaciones sobre acciones concretas, sino líneas generales de orientación. Las normas, por su parte, son más concretas que los principios, porque están referidas a determinadas áreas de acción social¹²². Son indispensables para una orientación ética y para otorgar cierta seguridad a la vida conjunta de los seres humanos, pero tampoco dicen nada sobre lo que se debe hacer en situaciones específicas. Las razones de esto son: Las normas tienen diverso grado de obligatoriedad; las convenciones y costumbres son importantes, pero no obligan de manera tan estricta¹²³.

Probablemente, lo anterior explica que el pensamiento ético clásico de gran importancia al ethos y la ética de las virtudes. La primera y más básica de tales virtudes cardinales es la prudencia, es decir, la capacidad de la inteligencia humana, en su relación con la práctica, de encontrar lo bueno y lo correcto con

¹¹⁷. Ciertamente, en la política hay normas transmitidas e instituciones que orientan el comportamiento; estas reglas coexisten con metas técnicas. Las soluciones políticas muchas veces pasan necesariamente por el entendimiento técnico de juristas, economistas, científicos, técnicos. No puede perderse de vista, sin embargo, que lo realmente político en los problemas no es lo técnico, sino lo que atañe a los seres humanos en sus intereses, ideas, convicciones.

¹¹⁸. Muchas veces se critica a los políticos su oportunismo, pero éste no es tal, en la medida en que esas reflexiones tácticas estén subordinadas a la meta que aparece como prioritaria para el bien común en la situación dada.

¹¹⁹ Este punto ha sido suficientemente fundamentado, desde la perspectiva de la comunicación; véase **Hans Buchheim 1981, 15**. El planteamiento es que la intención de la persona es el elemento de la realidad social; el mundo social se basa en intenciones personales en todos sus asuntos. Las situaciones sociales surgen del encuentro de diversas intenciones que se mezclan (interferencia de intenciones). En esa interferencia participa cada uno de los que actúan en la situación dada y quiere alcanzar algo. Quienes actúan deben encontrar disposición mutua, se deben organizar para que la interacción sea posible; esa tarea será primaria, permanente, en la medida en que posibilita las interacciones sociales. El manejo de situaciones que conciernen a toda la sociedad genera el partido político como gran institución; éste tendrá por función garantizar la paz dentro de la sociedad.

¹²⁰ El análisis sobre la "institucionalización" está muy bien descrito por Huntington, Samuel. **El orden Político en las Sociedades en Cambio**. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1972, Cap. 1.

¹²¹. Lo bueno, lo correcto y lo mejor en una situación determinada no se pueden deducir como una conclusión de normas y principios; sólo se puede llegar a ellos mediante un análisis de la situación, con ayuda de los principios y normas. Por eso, no se trata de llegar a una sabiduría absoluta en el sentido de una verdad teórica.

¹²². Puede haber razones morales que fuerzan a lesionar una norma. Por ejemplo, cuando un valor menor debe ser sacrificado por uno mayor o más prioritario; no se debe robar, pero el robo frente a la amenaza de muerte por hambre es justificado; no se debe matar, pero, frente a una agresión que amenaza la vida de muchos, probablemente sí se hará (en defensa). En todo caso hay algunas normas de validez universal, prohibición del asesinato y de la tortura.

¹²³. Las normas, mientras más concretamente estén formuladas, tienen mayor susceptibilidad de estar condicionadas por la historia y de ser transformables.

determinada seguridad en una situación. La prudencia es también conciencia de situación, porque permite usar los principios generales de manera práctica, caso a caso¹²⁴.

-Intereses

La política, en los primeros motivos, no tiene por qué ser considerada como dirigida directamente a las grandes metas del bien común, como son la paz, los derechos humanos o la justicia, sino más bien a la realización de determinados intereses, correspondientes a personas, grupos sociales, partidos, organizaciones nacionales e internacionales, Estados, etc¹²⁵. De allí que sea importante considerar la dimensión de la política como toma de conciencia de intereses, y la relación de estos intereses con el bien común¹²⁶.

Cada persona y cada grupo sigue ciertos intereses y busca su realización, porque ello es humano, natural y legítimo¹²⁷. Los intereses, claro está, deben ser entendidos en sentido amplio, puesto que nacen de un amplio espectro de necesidades (materiales, espirituales, etc.). No se trata de instintos básicos, sino de la interpretación de éstos en un contexto socio-cultural¹²⁸. Los diversos intereses entran en competencia y pueden conducir a conflictos, que deben encontrar mediaciones¹²⁹. Por esta razón deben ser mediatizados en un horizonte de interés general, que garantice una buena coexistencia, que dentro del enfoque hasta aquí expuesto está constituido por el bien común. Esto no implica que los intereses y conflictos desaparezcan, aún cuando se encuentre el mejor orden humano posible. La política sigue siendo toma de conciencia de intereses y reglamentación del orden general¹³⁰. El peligro está en la posibilidad que los intereses se canalicen mal, que contribuyan a generar actitudes negativas¹³¹.

De lo anterior resultan para la ética política dos consecuencias: una a nivel de la ética individual y una a nivel de la ética social para el ordenamiento del bien común. Personas con vocatio por la política son demandadas a poner todo su esfuerzo y oficio como representantes de intereses, al servicio responsable de aquéllos a quienes representan¹³². Asimismo, son demandadas a hacer de la política, en ese nivel, una actividad responsable y orientada hacia los otros, un esfuerzo por mediatizar intereses que concurren y que se contraponen, con el objeto de hacer posible una vida sustentable en conjunto, basada en relaciones de

¹²⁴ Para un análisis de la prudencia en la política, recomendamos. Palacios, Leopoldo. **Prudencia Política**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945.

¹²⁵ Como se ha visto, los valores propios del bien común demandan atención y cuidado para que la vida en conjunto, en competencia de intereses, sea humana y digna, además de posible. Pero ahora se trata simplemente de reconocer que los intereses son algo natural, en personas y en grupos; están inscritos en la naturaleza humana. Este hecho se reconoce en variadas tradiciones del pensamiento; por ejemplo, en la Doctrina Social de la Iglesia, se reconoce que "las sociedades que se forman en el estado son percibidas como privadas y lo son porque sus metas más próximas son privadas: el bienestar de los miembros. Cuando esas asociaciones existen dentro del Estado, el Estado no puede prohibirlas. El derecho de asociación se basa en el derecho natural, y el Estado no debe destruirlo" (RN 37/38)

¹²⁶ De ahí que la política sea entendida en su perspectiva ética, a fin de concretar y consolidar el bien común por sobre los intereses individuales.

¹²⁷ Las nuevas ciencias biológicas, psicológicas, antropológicas, etc., confirman, cada una a su modo, que el desarrollo personal del ser humano se basa en condiciones naturales, las cuales no pueden ser negadas. Nosotros poseemos por naturaleza una cuota de egocentrismo, que no significa necesariamente egoísmo, sino un deseo natural de mantenimiento y desarrollo de las propias potencialidades. El concepto de interés, sin embargo, tiene una connotación negativa en el sentido común. Los conflictos de intereses aparecen como dañinos, meros frutos del egoísmo. Pero esa visión pasa por alto el hecho que el actuar humano siempre persigue algo que se quiere; el ser humano actúa por lo que lo motiva, lo que tiene valor para él. En consecuencia, los intereses y los conflictos de intereses son legítimos.

¹²⁸ Nosotros vivimos con intenciones; conscientemente nos orientamos a metas y establecemos preferencias entre valores rivales.

¹²⁹ El ser de la persona se desarrolla en relaciones, las cuales trascienden al individuo aislado (concepto abstracto, sin referente empírico). Por esta razón, el interés entendido personalmente no debiera tener la forma primitiva de la afirmación egoísta y la realización personal individualista. En la realización de intereses es posible, hasta un determinado punto, llegar a un conjunto de valores comunes, que garanticen una convivencia. En beneficio del propio interés habrá que renunciar a ciertas cosas, aceptar los intereses de otros, cooperar, observar reglas, limitar nuestras propias demandas, tomar responsabilidades. Esta es la estructura fundamental de la vida humana en sociedad.

¹³⁰ No debemos entender el conflicto como algo negativo, sino que como parte de la consagración del consenso como fin político en la toma de decisiones.

¹³¹ En la coexistencia de los seres humanos se entremezclan la ayuda, la cooperación y la competencia, y en todas esas relaciones hay amenazas. Está demostrado, en la experiencia, que las personas podemos desarrollar gran capacidad del mal, y hacer daño a otros; existe una tendencia a interpretar los intereses en forma egoísta, sin considerar a los demás, hasta llegar incluso a la explotación, la opresión o el uso de la fuerza para obtener cosas. Para prevenir y contrarrestar esto es que se debe encontrar medios para garantizar el interés general. En relación al punto véase el trabajo de Ritter, Gerhard. **El Problema Ético del Poder**. Madrid, Biblioteca de Política y Sociología, Revista de Occidente, 1972.

¹³² No ocurre siempre, la búsqueda egoísta del poder y el control.

reciprocidad. Por el lado de las instituciones, el buen orden político será aquel que mejor vincule el despliegue y la toma de conciencia de los diversos intereses en libertad con los requerimientos del bien común¹³³. Las buenas instituciones deben cumplir la función de mediar entre intereses y bien común, dando así seguridad a los ciudadanos de que podrán seguir sus propios intereses en el contexto de las leyes válidas, sin tener que hacer esfuerzos morales especiales¹³⁴. En todo caso, no es tarea fácil desarrollar las instituciones de tal forma que realicen esta labor de mediación de forma positiva y justa¹³⁵.

-Conflicto y Compromiso

Por conflicto se entiende las inevitables controversias entre posiciones de personas y grupos que surgen en la sociedad¹³⁶. Una sociedad sin conflictos es una utopía, ya que los recursos del planeta son escasos, en circunstancias que los intereses de las personas en relación a esos bienes son múltiples, y también lo son las ideas y convicciones sobre el orden correcto de la sociedad. Al tomar los individuos y grupos posiciones diversas, surge la competencia, y, en consecuencia, el conflicto¹³⁷. Esto conduce a que la política deba contar permanentemente con el fenómeno social del conflicto; más aún: desde esta perspectiva, la política será esencialmente la reglamentación ordenada de los conflictos¹³⁸. Un determinado orden político deberá pronunciarse respecto a qué individuos deben participar en la resolución de los conflictos que emanan de la toma de conciencia de sus intereses, y a cómo deberán hacerlo. De cierta forma, los órdenes políticos son expresión de maneras particulares de entender el conflicto social y su manejo: si deben ser sofocados o resueltos pacíficamente, el rol de los individuos en este proceso, etc¹³⁹. A su vez, las formas de entender los

¹³³ El buen orden político no es aquel que tiene por finalidad imponer esfuerzos morales de la renuncia, el altruismo y la negación personal. En lugar de ello, las instituciones y las leyes deben posibilitar el despliegue de las diversas potencialidades e intereses en la sociedad; estimularlos, protegerlos, y, al mismo tiempo, en la medida de lo necesario, inducirlos a brindar un servicio para el bien común.

¹³⁴ Quien, por ejemplo, en el contexto de una economía de mercado ordenada toma conciencia de sus posibilidades empresariales, no actúa mal; más aun, hace un aporte al bienestar general. Quien en el contexto de un orden de la propiedad hace uso de sus bienes para el bienestar personal ayuda al mismo tiempo al aumento de los bienes sociales.

¹³⁵ Sobre los temas económicos que mencionados, tales como el rol de los empresarios y la propiedad de los bienes, volveremos en detalle en el capítulo "Orden Económico y Social".

¹³⁶ Coser, L. **Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social**. Buenos Aires, Amorrortu Edts, 1970. Sobre el mismo tema Howard R., M., **The Culture of Conflict. Interpretations and interest in comparative perspective**, Yale 1995 University Press, New Haven. Kriesberg, L. **Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution**, Rowman & Littlefield Publishers 1998 Inc., Boston.

¹³⁷ En los discursos sociológicos, los conflictos son presentados muchas veces como condicionados estructuralmente. Esto es verdad, pero también se puede entender incorrectamente, como si el surgimiento y superación de los conflictos se tratara de algo mecánico. El concepto de estructura proviene de la biología y la tecnología, y está referido a las partes que sostienen un organismo u objeto; en lo social se puede usar sólo como analogía. Las estructuras sociales son condiciones dadas, de duración relativa, que están presente en el edificio social; es en este sentido que, en nuestra sociedad, la estructura de las ocupaciones, los ingresos, la edad, son útiles para la explicación de los conflictos sociales. Debe quedar claro, sin embargo, que no son las estructuras en sí mismas las que conducen al conflicto, sino los intereses, definidos de manera distinta por las personas o grupos. Las estructuras ayudan a aclarar por qué los intereses son diversos, y cómo es que conducen a conflictos; pero el pretender prescindir del carácter intencional de los primeros sólo redundaría en una comprensión incompleta del origen y operación de los conflictos, dejando además cerrada la posibilidad misma de resolverlos por la vía política. Justamente porque los intereses surgen de percepciones e interpretaciones, los conflictos pueden ser canalizados políticamente, mediante la negociación o en general la búsqueda de una salida bajo reglas reconocidas.

¹³⁸ Los conflictos no son algo malo o condenable, la negligencia moral comienza cuando el esfuerzo por encontrar soluciones a los conflictos es muy pequeño, o abiertamente inexistente. La función de la política a este respecto será la de encontrar medios para evitar la explosión violenta de los conflictos, y desarrollar instituciones y reglas para el comportamiento pacífico de personas y grupos en conflicto; tal tarea es entendida también como regulación de la lucha por el poder en la sociedad; un buen análisis del conflicto desde una perspectiva psicológica realiza Bar-Tal, Daniel. "From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation. Psychological Analysis. En: **Political Psychology**, Vol.21, N°2, 2000. Más adelante, veremos la noción de conflicto en los esquemas educativos.

¹³⁹ En este sentido, podemos distinguir tres posiciones clásicas: Thomas Hobbes parte del supuesto de que el hombre es un lobo para el hombre, ya que está dominado por sus pasiones y afectos. Esto se traduce en una guerra de todos contra todos, que sólo puede terminar mediante un orden autoritario y forzado. Así, en este enfoque, los conflictos deben ser sometidos por un Estado fuerte (sobre el tema Godoy, Oscar. "Selección de Escritos de Thomas Hobbes. En: **Estudios Públicos**, N°23, Invierno 1986). Los liberales de la Ilustración creían en la razón y en la posibilidad de orientar el comportamiento de los individuos según principios éticos. Los hombres son capaces de darse en conjunto un orden de derecho, lo cual posibilita una coexistencia reglamentada de diversos intereses. Los conflictos deben ser canalizados por medio de reglas del juego. Marx veía como eje de la vida social el conflicto de clases, determinado económicamente; tal conflicto podía ser superado mediante una revolución. En una sociedad sin clases, postrevolucionaria, el hombre llega a ser lo que puede ser. Los conflictos -y con ellos tanto el Estado como la política- deben ser superados mediante una lucha histórica.

conflictos y modos de administrarlos, ciertamente dependen de concepciones antropológicas¹⁴⁰. Si se parte de una concepción antropológica del ser humano como individuo y ser social, con las tensiones ya indicadas anteriormente, entonces se sitúa al ser humano en el conflicto, pero al mismo tiempo con capacidad para la cooperación y el cumplimiento de compromisos, aun en medio de los más agudos conflictos. De la dimensión social del ser humano, se sigue que las personas son sociables, en principio, y plenamente capaces de tener una vida en conjunto¹⁴¹.

En la vía de solución política de los conflictos, las partes se socializan mutuamente. En la medida en que se establece una relación que favorece la comunicación, existiendo la capacidad, al menos potencialmente, debiera ser posible la colaboración y llegar a compromisos aceptables para las partes. Esto no significa que tal proceso se deba dar sin confrontación ni peligro para el derecho y la paz. Pero cuando hay disposición de llegar a una solución, y si se quiere evitar el uso de la fuerza, los conflictos pueden irse relativizando, sobre la base de elementos comunes, de manera tal que sea posible llegar a compromisos.

Puesto que los conflictos son inevitables, la acción política en relación a ellos debiera tener una calidad ética especial, dado su objetivo de buscar caminos para el compromiso. La ética política es, desde esa perspectiva, una ética de compromisos¹⁴². Compromiso significa prometer algo en común. El lenguaje legal romano se pensaba, al utilizar este concepto, en la promesa conjunta de dos partes de someterse a un árbitro elegido por ambos. El significado originario muestra una valoración positiva del conflicto en la convivencia humana. Actualmente se entiende como compromiso un acuerdo entre personas que compiten por algo, el cual puede ser alcanzado por medio de una renuncia parcial de cada uno. No se trata de la búsqueda de un punto intermedio en base a cálculos sobre intereses específicos, sino de una libre mediación entre personas y grupos, que obliga en un mínimo denominador común de sus diversos intereses. Visto de esta manera, el compromiso es una actividad de alta moral y arte político, y se basa en el respeto de la dignidad de las personas y de sus diferencias. No obstante lo anterior, el límite moral del compromiso político está en las intenciones y acciones que son nocivas desde cualquier punto de vista; por ejemplo, la tortura, el asesinato de población civil fuera de una guerra, la justificación de guerras por poder, la propagación del odio, entre otros.

Por otra parte, el compromiso flojo, débil, está caracterizado por la falta de esfuerzo moral y la renuncia a bienes superiores por oportunismo. Pero no todos los compromisos formales que dejan en pie las diferencias representan eso, muchas veces el compromiso formal significa la única posibilidad de mantenerse en conversaciones para llegar a un acuerdo. Como señala la fórmula "we agree to disagree" (nosotros estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo), se debe elegir frecuentemente formulaciones de compromiso que resulten aceptables para ambos lados, aún cuando no se llegue a ningún compromiso a nivel de contenidos¹⁴³.

¹⁴⁰. Frente a la imagen pesimista de Hobbes se puede contraponer la posibilidad de la coexistencia positiva de las personas, sobre la base de que no sólo hay competencia, sino también cooperación y ayuda mutua. De lo anterior, entonces, se sigue que la política no tiene la única tarea de evitar lo peor, sino también de crear condiciones para una mejor realización de valores en conjunto. Con los liberales se puede compartir la confianza en la razón humana, subrayando de manera más fuerte, eso sí, la posibilidad de malas acciones, siguiendo a Hobbes, y por ello la necesidad de un poder estatal apoyado por la fuerza, como medio para evitar males. La absolutización de la lucha de clases que aspira a la superación de la clase enemiga restringe demasiado la concepción antropológica de la persona, que, según se indicó, tiene más que sólo competencia y lucha.

¹⁴¹. En todo caso, esa capacidad puede ser reforzada mediante la educación y la práctica continua de la política. A esta meta apunta la formación política y sus didácticas.

¹⁴². Esto cae muchas veces bajo sospecha moral, ya que se confunde el compromiso político necesario para la coexistencia de los seres humanos con compromisos inviables o poco realistas en materia de creencias y posiciones sobre la verdad última de las cosas. La verdad es que los compromisos en tales dimensiones suelen ser forzados o aun ficticios, por lo que se deben mantener, dentro de lo posible, fuera de la política. Los órdenes políticos que se basan en diferentes convicciones sobre el mundo pueden coexistir sólo cuando no buscan la realización política de sus verdades.

¹⁴³. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se busca mantener la paz entre estados distintos; como dicha acción está orientada por un alto valor, tiene sentido en sí misma, aún cuando se renuncie a la realización de otros valores. Como vemos, no toda renuncia a la realización de un alto valor constituye un compromiso que pueda calificarse a priori de oportunista. Desde el pensamiento de Santo Tomás, se acepta que muchas veces debe ser postergado un bien urgente, para que otro de mayor jerarquía tenga posibilidades de alcanzarse.

En la política, el bien común parece consistir también en condiciones que favorezcan los compromisos¹⁴⁴. Para ser fiel a su origen y sentido, el orden político común en la sociedad debiera ofrecer vías que posibiliten la solución pacífica de conflictos, sobre la base de valores fundamentales compartidos y reglas para llegar al consenso¹⁴⁵.

-Poder y Fuerza

La ética política se ocupa del poder y la fuerza, porque ambos juegan un rol en las relaciones sociales y políticas, y, asimismo, son categorías centrales en la politología. Las personas que actúan en la vida política, por ejemplo, piensan con categorías de poder; buscan asegurar su posición, para lo cual tratan con grupos afines y rivales, calculan posibilidades y límites, planifican estrategias y las ponen en práctica.

M. Weber define el poder como toda posibilidad de realizar la propia voluntad dentro de una relación social, aún con oposición¹⁴⁶. Esta definición tiene un carácter descriptivo, está libre de juicios de valor, pues no dice nada sobre el origen o la esencia del poder¹⁴⁷. Además, la definición sigue un razonamiento unidireccional, de causa y efecto: uno quiere producir algo en otro. El poder y las acciones sociales, en general, pueden ser descritas también como interacciones, dado que los seres humanos nacen y viven en relación a otros. H. Arendt parte de esa premisa para diferenciar poder y fuerza¹⁴⁸. El poder es concebido como un fenómeno de comunicación humana, que tiene lugar en el nivel de la acción en común¹⁴⁹. La fuerza, sea corporal o espiritual, en cambio, correspondería más a una relación causal¹⁵⁰. Se trata de una característica individual, propia de la naturaleza humana, que puede ser aumentada o disminuir. En la realidad social, en la práctica, el poder y la fuerza suelen estar juntas, y la fuerza puede ser un estímulo para ganar poder¹⁵¹. Pero siempre estará presente el momento comunicativo, que no se origina en la fuerza misma; el fuerte llega a serlo porque los otros le respetan, adecuan su comportamiento al de éste (interacción y comunicación).

Con ese concepto de poder como fenómeno de comunicación e interacción humana se puede aclarar una serie de fenómenos. Por ejemplo, el hecho de que todos los portadores de poder político -incluso los gobiernos autoritarios más duros- aspiren invariablemente a tener legitimación legal. Desde este marco conceptual, podemos decir que lo que buscan es transformar su fuerza en poder, obteniendo la aprobación de los sometidos. En un orden político abierto, el origen comunicativo del poder resulta más evidente: el representante democráticamente electo debe cuidar su base de poder en medio de las discusiones públicas y en el contacto con otros políticos, pues el poder requiere ser actualizado constantemente; el candidato electo

¹⁴⁴. En el caso del bien común al que aspira la política, en sentido estricto, se trata de un conjunto de valores de servicio, considerados medios -no fines- y, por tanto, de menor rango en comparación con otros valores como los de la persona, que se rigen por la moral. Sin embargo, se trata de bienes de especial importancia, pues son los que garantizarán la coexistencia entre personas, y el derecho y la paz como condiciones para una vida humana digna, y éstos les da una prioridad particular. Para alcanzar un orden social y poder aspirar al bien común, será necesario sacrificar muchas cosas que, desde el punto de vista estricto de la ética individual, son irrenunciables. La ley y la política deben contentarse a menudo con garantizar un mínimo moral. No corresponde a ellas pronunciarse respecto a la moral individual de los ciudadanos; deben limitarse a la protección de los bienes del derecho.

¹⁴⁵. Al decir esto, estamos reconociendo a la sociedad como el espacio privilegiado donde impera una concurrencia de intereses. Si la política se presenta como el arte de reglamentar las peleas, una sociedad regida políticamente es un ámbito de conflictos ordenados. No afecta la paz quien entra en la lucha y el conflicto, sino quien se abstiene de participar; quien rechaza la legitimidad de ese orden de cosas; quien cree tener la única verdad y la única solución; y también aquél que, estando en conflicto, no respeta las reglas.

¹⁴⁶ Ver su texto clásico Weber, Max. **Economía y Sociedad**. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1973. Además, recomendamos el texto clásico del mismo autor titulado **El político y el científico**, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

¹⁴⁷ Por lo tanto, en el contexto de esta definición, un asalto a mano armada sería equivalente al poder de un padre para ordenar algo a sus hijos. Para analizar el concepto de poder político, ver Parsons, Talcott. *Sobre el concepto de poder político* (1963), en: Bendix, R. Y Lipset, S.M., **Clase, status y poder**, Madrid, Euroamérica, 1972.

¹⁴⁸. La bibliografía de Arendt es amplísima, pero para este tema recomendamos **Sobre la Violencia**, México, Joaquín Mortiz, 1970. Además, ver **La vida del espíritu; el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

¹⁴⁹. En poder tiene sus raíces en la capacidad de los seres humanos de actuar en relación con otros, surge del pensar y del querer colectivo, y termina cuando se acaba lo común.

¹⁵⁰. El concepto fuerza tiene dos significados distintos: por una parte, la fuerza es entendida como una forma de poder institucionalizado, ordenado jurídicamente (por ejemplo, la fuerza administrativa), cuyo origen se encuentra en un acuerdo social o al menos es reconocido socialmente; el segundo significado viene del latín *violentia*, y está referido más bien a la capacidad física; es una expresión de fuerza, no de poder.

¹⁵¹ Por ejemplo, quien tiene propiedad puede usar las ventajas que de ellos extrae para someter a otros, o se puede actuar con fuerza militar para imponer intereses.

que no cumple sus promesas va produciendo desengaño, pierde su base de apoyo, y decae¹⁵². El mismo razonamiento se aplica a los órdenes políticos¹⁵³. Desde esta perspectiva, la idea generalizada de que el poder es fuerza y no tiene relación con la justicia y el derecho, es dudosa¹⁵⁴.

El poder, desde el punto de vista expuesto, tiene una dimensión ética, ya que al originarse en relaciones sociales, humanas, queda siempre unido a ellas. De allí que quien quiera mantener su poder deberá reconocer a los demás como personas y tener en consideración sus intereses al promover los propios; incluso el equilibrio de poder, concepto usado en el estudio de las relaciones internacionales, tendría este elemento comunicativo y fundamentalmente ético¹⁵⁵. Ciertamente, el Estado tiene fines éticos, principalmente al posibilitar una convivencia humanamente digna, lo que implica resolver pacíficamente los conflictos, garantizar la seguridad necesaria para el desarrollo de la vida de los ciudadanos, proteger a los más débiles, y, además, crear condiciones sociopolíticas que faciliten a las personas cumplir sus propios mandatos éticos. Todo lo anterior, requiere de un buen uso del poder¹⁵⁶.

El poder en grandes grupos no se manifiesta de modo exactamente igual que en pequeños grupos. Se debe tener presente dos aspectos específicos que diferencian la acción de los grandes grupos, respecto de la de los más pequeños: se trata de una acción representativa (en nombre de otros), y acarrea un peligro particular de mal uso del poder. Los grandes grupos se dan un orden para poder accionar, y tienen representantes que defienden los intereses de la comunidad. La conformación del orden común y la determinación de los representantes debe ser democrática, participativa, de abajo hacia arriba. El poder generado se pone en manos de algunos, que como representantes son dotados de ciertas competencias; su poder se institucionaliza. Esto no significa libertad absoluta para la acción, sino precisamente lo contrario. Se les entrega autorización para hablar y actuar en nombre de todos, pero únicamente en el contexto de la metas de la comunidad, tal como han sido acordadas en el contexto de las reuniones, la constitución y las instituciones de las mismas¹⁵⁷. Pero en el caso del poder representativo existe el peligro del mal uso del poder, es decir, que éste se emplee en beneficio de intereses particulares de quien lo detenta. El poder institucionalizado puede distanciarse de su base de origen, y las estructuras de su traspaso y/o control pueden debilitarse. Esto facilita que los representantes hagan uso de su poder sin escrúpulos, llegando a actuar incluso en contra de aquello para lo cual han sido constituidos; también pueden utilizar mal su poder en el espacio social más amplio, contra otras asociaciones más débiles. Esto será especialmente peligroso en el caso del poder estatal, porque a él están unidos los medios de fuerza¹⁵⁸. En los grandes grupos operan individuos, pero no debieran seguir sus propios intereses, sino ser representantes de los intereses del grupo. Ellos deben moverse en roles predefinidos, con independencia de sus capacidades individuales¹⁵⁹.

A partir de las ideas expuestas, se siguen principios para el uso sensato del poder: medida, porque lo contrario, a pesar de las ventajas momentáneas, trae consecuencias perjudiciales al largo plazo, y puede

¹⁵². Una problemática que más bien se acerca a la zona empírica de esta conceptualización, se refiere a la dinámica del poder aplicada a casos concretos, tales como las elecciones, donde los candidatos realizan una serie de promesas asociadas a valores éticos que jamás cumplen y que sólo tienen como fin obtener votos. De esta forma, el poder de estas personas va paulatinamente disminuyendo en su intensidad. Esta idea es tratada con detalle por Blázquez-Ruiz, Javier. **Perfiles Ético-Políticos de la Sociedad Actual**. Navarra, Ed. Verbo Divino, 1992.

¹⁵³. Si la población deja de aprobar las instituciones y los representantes, el orden político no tendrá posibilidad alguna de luchar contra sus enemigos internos y/o externos.

¹⁵⁴. Por supuesto que una autoridad con poder puede hacer mal uso del mismo, pasando a llevar el derecho; por ejemplo, cuando hace mal uso de la fuerza que está incorporada a su poder. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que el derecho que los seres humanos han acordado en conjunto, y que es reconocido en una sociedad, es a su vez una forma de poder en el sentido que establece Arendt

¹⁵⁵ Sobre el equilibrio de poder en las relaciones internacionales, ver Morgenthau, Hans. **Política entre las Naciones**. Buenos Aires, GEL, 1986.

¹⁵⁶ Un estudio que analiza en profundidad esta idea es el de Buchheim, Hans. **Política y Poder**. Barcelona, Ed. Alfa, 1985.

¹⁵⁷ El proceso de institucionalización de los regímenes democráticos al igual que su capacidad de sobrevivencia, es tratado en detalle por Bobbio, Norberto. **El Futuro de la Democracia**. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Además, para un análisis más conceptual de la democracia, ver Sartori, Giovanni. Op. Cit.

¹⁵⁸. Además están los peligros vinculados al carácter de la persona que tiene el poder. El poder que da una posición representativa estimula la vanidad, que según Max Weber es la peor debilidad de los políticos. La búsqueda de poder orientada por ella puede tener graves consecuencias, como hacer olvidar el origen comunicativo y la condicionalidad del poder, y convertirlo en una meta en sí mismo. Aquí se revela un dilema: los políticos deben pensar en el acceso al poder y en los medios para asegurarlo, pero al mismo tiempo ello entraña el peligro de hacer de los medios una meta.

¹⁵⁹. Los grandes grupos, las instituciones y el Estado no pueden "querer", no tienen voluntad; eso está reservado a las personas. Por eso los vínculos entre grupos grandes y Estados deben estar ordenados según las reglas de la justicia, pues sólo éstas son objetivables y fiables; de otra forma no estarán fundados sino en la fuerza.

conducir a la pérdida del poder; reciprocidad, porque la legitimidad no es posible de otra manera en el largo plazo; equilibrio, porque sólo bajo esa condición pueden desarrollarse relaciones sólidas de reciprocidad; no pedir a otros o forzarlos a hacer lo que para uno mismo sería intolerable, porque destruye el mínimo de confianza necesaria para el interés de todos. Estos principios son de utilidad para una ética del poder, porque se pueden fundamentar desde la relación de poder, en tanto comportamiento comunicativo en su origen¹⁶⁰.

En todo caso, en un buen orden político el que los representantes se orienten por las reglas del uso sensato del poder no queda en manos de su sola buena voluntad. Siempre el poder confiado será limitado y controlado por instituciones adecuadas.

Dado que la amenaza del uso de la fuerza en las relaciones sociales es un hecho¹⁶¹, la política debe tener en cuenta esta posibilidad, y debe generar condiciones para impedirlo. Para hacer frente al peligro, los órganos del orden político debieran prohibir la fuerza y hacer uso de ella en casos extremos. La política debiera buscar ordenar la coexistencia de manera sensata y reglamentar los conflictos, y evitar el uso de la fuerza. El esfuerzo debiera estar orientado a constituir una forma de comunidad ordenada jurídicamente para garantizar el bien común. Los derechos de sus órganos son expresión de poder en cuanto se trata de competencias institucionalizadas dentro una sociedad. Como el derecho debe ser usado contra los peligros - como posibles actos de violencia-, algunos de esos órganos comunes están dotados de medios físicos de fuerza y del derecho a usarlos. Así es que el poder y la fuerza están unidos en los órganos de la sociedad política, porque es necesaria la protección contra la posibilidad de la violencia. Como reza la conocida fórmula de M. Weber, el Estado tiene el monopolio del uso legítimo de la fuerza; en la medida que ese derecho es monopolizado por el Estado, la paz interna debiera quedar razonablemente asegurada¹⁶². La falta de un derecho obligatorio evidentemente deja espacio para la ley del más fuerte, y puede conducir a la anarquía¹⁶³.

La fuerza policial al interior y militar al exterior son legítimas sólo como los últimos medios posibles, a emplear cuando la negociación y el acuerdo no son suficientes para evitar la injusticia y la violencia. Para una sociedad resulta muy perjudicial no poder contar para su paz interna con otra base que no sea el uso de la fuerza. En situaciones de normalidad, la paz debiera descansar en la coexistencia pacífica en sociedad, en comportamientos propicios de los ciudadanos, en una educación y costumbres coherentes con el propósito general; en fin, en la capacidad y la disposición de las personas de coexistir con respeto mutuo, y, en caso de conflicto, acatar las reglas, igualmente válidas para todos.

Toda fuerza puede ser objeto de abuso. El mal uso de los medios de fuerza en el contexto político puede tener muy malas consecuencias, como lo muestra la historia de la humanidad. Pero también existe la experiencia del poder político ordenado según el derecho, controlado, dividido, asumido sólo por un tiempo, susceptible de ser criticado públicamente¹⁶⁴. A nivel internacional, el arte de la política es necesario para

¹⁶⁰. El sentido común acostumbra ver el poder como contrapuesto a la ética; ello porque, a primera vista, la competencia por el poder y la conservación del mismo deben orientarse según el principio de la mayor ventaja posible, sin reflexiones morales. Pero tal pensamiento olvida el carácter relacional del poder al que aquí apelamos. Quien usa el poder sin grados mínimos de solidaridad pierde rápidamente el crédito entre los otros, necesario para la defensa de sus propios intereses en el contexto de los intereses de muchos; en ese caso sólo le queda el camino de la fuerza. Así se demuestra que un uso sensato del poder es necesario para impedir el uso de la fuerza, lo que lo convierte en un imperativo medular de la ética política. Su fundamento es el reconocimiento de los otros seres humanos como personas y el respeto a ellos en sus derechos e intereses.

¹⁶¹. Las personas pueden coexistir como lobos o bien racionalmente. Existen teorías políticas que tienen el problema del uso de la fuerza en el centro de su reflexión. Thomas Hobbes, como ya dijimos, tenía una idea pesimista de los seres humanos, que a su juicio por naturaleza se encuentran en una guerra de todos contra todos; por lo tanto afirmaba la absoluta necesidad del Estado, que debía disponer de la fuerza para estar en condiciones de evitar lo peor. Carl Schmitt, por su parte, describe la política como una lucha entre amigos y enemigos, un conflicto permanente por la autoafirmación entre grandes grupos. Otros autores han pensado en la lucha como una ley natural.

¹⁶². Una idea similar se encuentra en la doctrina cristiana "los órganos estatales tienen el deber de regular los derechos sociales de los hombres y armonizarlos de tal modo que los unos mediante el ejercicio de sus derechos no afecten el derecho de los otros; además, cada uno que protege sus derechos no impide a otros cumplir con sus deberes; los derechos de todos quedan garantizados con eficiencia, y en caso de ser afectados llegarán a ser restituidos en plenitud" (Pacem in Terris, 62)

¹⁶³. Las personas tendemos a mejorar nuestras posibilidades a costa de otros, cuando hay condiciones para eso. Por esta razón, los representantes de los medios estatales de fuerza están legitimados para usar la fuerza en situaciones límite, según el principio de la medida; se trata de una responsabilidad que deben cumplir.

¹⁶⁴. La estructura legal e institucional del Estado constitucional democrático, experiencia histórica orientado por el propósito de favorecer la libertad de las personas, es una expresión de la búsqueda de la realización de un orden que tenga el menor grado de coacción posible por la fuerza. Se trata de una experiencia que muestra la posibilidad de minimizar el elemento de la fuerza física siempre presente en el Estado, en beneficio del poder que aquí hemos caracterizado de origen comunicativo; la realización del derecho bajo condiciones de

romper con el círculo vicioso de la fuerza. En este sentido, faltan aún instancias supranacionales para realizar el derecho. Los Estados son soberanos y tienen el derecho de su defensa; las relaciones están, por tanto, fuertemente condicionadas por elementos de fuerza, más que por rasgos propios del poder¹⁶⁵.

4. Ética de las virtudes

La política debe ser una acción adecuada (medida, según la situación) para favorecer el bien común de una sociedad. En una formulación negativa, se trata de evitar la violencia; en una positiva, consiste en el desarrollo de un orden institucional y de derecho común que favorezca el mayor grado de libertad posible. A partir de ambas fórmulas, podemos decir que la política es una búsqueda ordenada del balance de poder, reglamentada por compromisos, en un contexto de conflicto de intereses y con la ayuda de acuerdos, leyes e instituciones. La actividad política no consiste en hacer cosas, sino en actuar de determinada manera; ella no produce objetos ni se orienta hacia ellos, sino hacia posibilitar la coexistencia de los seres humanos. Evidentemente, para las preguntas técnicas que surgen en tal proceso se necesita de personas con conocimientos especializados. Pero no se puede olvidar que cuando las preguntas están relacionadas con los seres humanos -con sus intereses, ideas, convicciones-, se transforman inmediatamente en cuestiones políticas¹⁶⁶. Los medios mediante los cuales la política busca alcanzar sus metas -las leyes e instituciones- no son instrumentos neutros, no se trata de mecanismos sin consecuencias, sino de ventajas normativas para la acción de las personas¹⁶⁷.

La ética política, junto con su función de hacer aportes para buenas leyes, órdenes e instituciones, debe ser ética individual, en cuanto debe significar un aporte para las características deseables de quienes actúan. En este sentido, la ética política debe ser también una ética de las virtudes¹⁶⁸.

-Virtudes Que Demanda la Actividad Política

Como vimos, las instituciones tienen estrecha relación con las virtudes políticas y ciudadanas.

Para la actividad de los seres humanos, una ética normativa no es suficiente. Claramente necesitamos principios y normas para orientarnos (mandamientos, prohibiciones, leyes), pero ellos constituyen sólo límites; no indican -ni pueden indicar- de manera concreta y positiva qué es lo que debe hacerse en situaciones particulares. Las circunstancias concretas en las cuales nosotros actuamos no se desprenden directamente de las normas; por ello la política no es una técnica de hacer leyes.

La ética política, así, deberá ser también una ética de las virtudes; es decir, ella debe preguntarse por las cualidades espirituales que requiere la actividad política para cumplir sus funciones.¹⁶⁹

limitación y control de los órganos que lo hacen cumplir. Todas las normas e instituciones, en este sentido, debieran tener un correlato en la sociedad, porque sin el compromiso de los ciudadanos con instituciones y un derecho común que desfavorece el uso de la fuerza, es difícil pensar en el buen funcionamiento de las instituciones (se explicó ya sobre el carácter intensional de las instituciones).

¹⁶⁵ Más adelante trataremos con mayor detalle el tema de las relaciones internacionales.

¹⁶⁶ Para una reforma del sistema de pensiones, por ejemplo, es necesario el conocimiento técnico de cálculo y finanzas. Pero las preguntas de si debe haber un seguro de vejez similar para todos, o un monto equivalente al sueldo y los aportes hechos a lo largo de los años, es una pregunta política, no técnica

¹⁶⁷ Este tema aplicado al caso del régimen democrático, véase . O'Donnell, Guillermo, ob. cit., 290.

¹⁶⁸ Para Aristóteles "la virtud es una disposición adquirida para cuando hay que decidir, que consiste en buscar un medio relativo a nosotros, definido por la razón y como lo definiría un hombre razonable. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos." **Ética Nicomaquea**, Op. Cit., lib. II, c. 6). Para el autor, existe un bien perfecto que el hombre desea alcanzar y que se denomina Eudaimonía, que requiere de "una virtud perfecta y una vida entera; pues ocurren muchos cambios y azares de todo género a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero caiga a la vejez en grandes calamidades..."(Ibid. p.12), de lo que se deduce que la felicidad (eudaimonía) se estructura a partir de acciones virtuosas y esto se ve corroborado cuando Aristóteles plantea que "las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario...en ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas..."(Ibid. p.13). Considerando que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud perfecta y si definimos a la virtud como la excelencia de un acto que se adquiere mediante la práctica, debemos agregar que ese acto virtuoso está condicionado por la noción de justo medio, puesto que éste se define como el punto de quiebre entre un exceso y un defecto, "...así pues la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, y el término medio las conserva" (ibid. p.21). De esta manera, encontramos una fuerte conexión entre el justo medio, la virtud (como manifestación del justo medio) y la eudaimonía (como fin último que el hombre desea alcanzar).

¹⁶⁹ Aquí encontramos una relación entre la actividad "ético-política" y la funcionalidad del bien común.

Antes de comenzar, quisiéramos prevenir acerca de una manera usual y errada de concebir la virtud, en relación con la ética política. Hemos dicho que las instituciones deben posibilitar al hombre promedio la defensa de sus intereses en un orden común. Para esto, el individuo debe tener también cualidades espirituales personales, así como la capacidad y la disposición para poder llegar a acuerdos con otros, aun en medio de la competencia. Sin embargo, cuando nosotros llamamos virtudes a esas cualidades, no estamos pensando en la necesidad de un esfuerzo heroico constante. Los intereses y las virtudes no están tan separadas de la vida social común como se podría suponer. Si el ser humano es un ser que expresa intereses, entonces su virtud radica en la defensa de esos intereses de modo sensato, considerando también a los otros, con medida. No obstante, un alto grado de virtud puede ser necesario si los conflictos de intereses se transforman en conflictos de valor; también cuando se difunde la tendencia a sacrificar valores superiores por intereses menores.

El concepto de virtud aquí tratado está referido a las disposiciones espirituales de los ciudadanos y políticos que estimulan la estructura institucional de un orden liberador, para que ese orden pueda cumplir su finalidad.

Virtud significa virtuosismo en lo bueno y lo correcto. Hace referencia a capacidades espirituales, a la disposición para buscar y encontrar lo bueno y lo correcto en la variedad de situaciones de la vida -que por lo demás son cambiantes-, y frente a problemas que surgen en la acción. Las virtudes no pueden ser aprendidas sólo en teoría, deben ser ejercitadas; a su vez, la vida práctica debe ser reflexionada bajo pretensiones éticas. La virtud, en fin, es una capacidad de los seres humanos orientada a la acción, que se adquiere en la práctica y potencialmente llega a ser un hábito.¹⁷⁰

La ética de las virtudes es más que un mandato moral para el buen espíritu. El uso de virtudes demanda voluntad, querer algo, pero también uso de la razón, en dos sentidos: se debe preguntar por lo bueno, por principios y normas de orientación; asimismo, se debe discernir aquello que es adecuado a la situación concreta y a las personas involucradas en ella.

Una acción es moralmente buena cuando se lleva a cabo con convicción de conciencia, y equivale a principios y normas morales. Pero también debe ser moralmente correcta, es decir, corresponder a lo que demanda la situación concreta. Por ello no basta con la buena voluntad, con el deseo de obrar según principios éticos. Debemos además dedicar atención a las personas y relaciones involucradas en la situación, así como a las consecuencias de las acciones posibles, ponderando todos estos elementos de forma sensata y lo más racional posible, considerando las circunstancias. Para la ética política, esto último es muy significativo, porque muchas veces en el conflicto político se moraliza, en lugar de discutir soluciones posibles para los problemas, con argumentos de la razón práctica.

Una vía para abordar nuestra tarea consiste en preguntar por el significado de la ética de las virtudes para la política, con la ayuda de la antigua enseñanza de las virtudes cardinales; a saber, sensatez, justicia, valentía y medida. Éstas nos parecen una guía adecuada, por las siguientes razones:

No están sujetas a una determinada situación histórica y social, sino que corresponden al ser humano en general, con todas sus capacidades.

El modelo de las virtudes cardinales permite un ordenamiento y evaluación de las virtudes secundarias, que han sido tradicionalmente objeto de discusión: esfuerzo, vida ordenada, puntualidad, cumplimiento de los deberes. Estas virtudes son importantes para la vida de los seres humanos en conjunto, pero quedan subordinadas a las virtudes cardinales.

Este modelo comprende también la distinción entre virtudes públicas y privadas. Es correcto que en la vida pública sean demandadas otras virtudes que en la privada (cooperación según reglas, tolerancia, etc.); pero sería falso pensar que el campo público requiere, a nivel fundamental, otras posiciones, distintas a las

¹⁷⁰ Para Aristóteles la virtud es un hábito que se adquiere mediante la práctica puesto que "practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes. Prueba de ello es lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo." Aristóteles. Op. Cit., p.19

virtudes cardinales. Las virtudes cardinales tienen validez en todos los ámbitos. Debe plantearse, de todos modos, la pregunta de qué color especial adquieren éstas en el campo de la política, en tanto virtudes ciudadanas.

-Sensatez Política

La sensatez o prudencia es la medida de todas las otras virtudes, porque une el reconocimiento con la voluntad, el pensamiento con la acción¹⁷¹. Lo bueno no se debe buscar en un mundo de valores alejado de la realidad, tampoco en la buena voluntad. Bueno es aquello que es adecuado a la realidad, y por eso debe ser reconocido en la estructura de esa realidad y en su concreción histórica. Precisamente porque ésta no es una tarea sencilla, nosotros necesitamos de la virtud de la sensatez. Ésta significa conciencia de la situación; su labor consiste en encontrar una forma racional de poder manejar problemas y acciones¹⁷².

Tomás de Aquino decía que la realidad en que nosotros nos movemos es muy variada, y los caminos para alcanzar metas son muchos; ellos no están dados, sino que deben ser buscados. Esto es válido para la política, porque su tarea no se limita al reconocimiento de situaciones complejas; abarca también la formación responsable de relaciones sociales. Estas relaciones, condicionadas históricamente mediante diversos factores socioculturales no siempre evidentes, están en constante movimiento. A ello hay que agregar que quienes actúan son muchos, y están insertos en relaciones de competencia y en conflicto.

Si la prudencia es la conciencia de la situación, entonces el individuo políticamente sensato será aquél que:

Se orienta por principios éticos y metas buenas, pero no hace de ellos una norma absoluta,
 Busca entender hechos complejos e influir en ellos, pero nunca pone las cosas sobre los seres humanos,
 Entiende situaciones difíciles, sabe como evaluarlas y controlarlas, pero no se transforma en un oportunista.

La calidad ética de la política se mide según sus resultados, en función del bien común como valor. El éxito de los resultados depende de la cualidad racional de las acciones políticas. En este sentido, la sensatez política se muestra en la búsqueda y el encuentro de medios y caminos para alcanzar metas dadas. Las metas generales -paz, libertad, justicia- no objeto de discusión para los seres humanos orientados por el derecho; no ocurre lo mismo con los medios, que son los que participan más directamente en la competencia de intereses e ideas.

La sensatez une el reconocimiento con la acción, en tres dimensiones: reflexión, evaluación y decisión.

El análisis reflexivo de la situación política es constantemente demandado. Nunca termina, puesto que no se puede llegar a conocer completamente todos los factores de una constelación, todas las posibles reacciones de los otros, todas las limitaciones y consecuencias de las acciones.¹⁷³

La evaluación de la situación no se completa teórica o científicamente; se trata de una labor de la razón práctica, a la cual contribuyen las experiencias pasadas y también las expectativas, y en la cual el riesgo de error está siempre presente.

La evaluación de las posibilidades debe ser bien entendida. La política es el arte de lo posible. Demandar aquello que bajo las circunstancias dadas no es posible, es errado desde el punto de vista político.

¹⁷¹ Para Aristóteles la prudencia es una virtud que se define como una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre, teniendo por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar. "Afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consistentemente es un bien práctico". Aristóteles. Op. Cit. p.94.

¹⁷² "Se puede producir el caso de que surja la necesidad de obrar según preguntas prácticas, que en el pasado parecían estar respondidas. La evaluación de si sería llegado el momento o todavía no, la decisión, de qué manera y en qué grado debe ser buscado un trabajo conjunto real y útil (...) Para esa evaluación está la sensatez, la medida para todas las virtudes humanas, según la cual será determinada la vida del individuo y de la sociedad" (Pacem in Terris, 160).

¹⁷³ La aplicación de estos elementos los veremos cuando se establezca el análisis de la formación ciudadana, la educación política y las didácticas orientadas a la acción.

Por otra parte, no se puede minimizar lo posible hasta caer en el conformismo. La sensatez política debiera llevarnos concebir efectivamente la política como el arte de lo posible: perseguir lo deseado, pero bajo determinados aspectos de las metas; es decir, buscar con constancia y creatividad sus posibilidades de realización.

La decisión es necesaria políticamente. Sin la fuerza para decidir y la voluntad de realizar no se puede hacer política. Por ello, debe evitarse la indecisión, pero también la decisión ciega. La política no consiste en tomar decisiones temerarias frente a un destino incierto; las decisiones deben ser reflexionadas, discutidas abiertamente, fundamentadas, responsables. Esto a nivel individual y también colectivo: la decisión de la mayoría en democracia está llena de sentido después de una discusión abierta.¹⁷⁴

La discusión política en un contexto de conflicto de intereses e ideas de distintos partidos no se asemeja a una conversación agradable ni a un seminario de filosofía. Está dominada por prejuicios condicionados por intereses; por mentalidades conformadas según ciertas convicciones; por emociones. Por eso es necesaria la aplicación de la antigua enseñanza de las virtudes: la capacidad de aprender, la disposición de considerar nuevas informaciones y perspectivas, etc. La persona sensata considera los argumentos del contrincante político en beneficio del bien común, y también de su propio interés.

A la sensatez, en la tradición de la que estamos partiendo, correspondían tres elementos adicionales de gran significado político: recuerdo, habilidad y previsión. Ellos se relacionan respectivamente con el pasado, el presente y el futuro, y deben ser considerados en la evaluación política responsable.

Como seres históricos, necesitamos disponer de recuerdos, tanto individual como socialmente. No sólo los individuos, sino también los grupos, pequeños y grandes, relacionan parte de sus orientaciones para la acción a su historia. En este sentido, la propia historia siempre es actual y plena de consecuencias políticas.

La habilidad consiste en no perder los nervios frente a situaciones nuevas e inesperadas; mantener la mente fría, conservando además cierta flexibilidad frente a las circunstancias. Dentro de su actividad, el político debe ser capaz de encontrar caminos para acercarse a sus metas; cuando las circunstancias cambian, debe renunciar a ciertos objetivos; debe esperar siempre el mejor momento para hacer las cosas; calcular la crítica y la oposición; ejercitar su conocimiento de los seres humanos; saber ganar a las personas. Muchas veces se consideran éstas como tácticas oportunistas en un sentido negativo. Aquí nos referimos más bien a la capacidad de maniobra, necesaria para alcanzar metas que no cambian, en medio de situaciones que sí lo hacen. La positiva evaluación de esas habilidades estará unida a la condición que se trate de buenas metas, y que los principios considerados irrenunciables no sean abandonados.

Finalmente, la previsión es indispensable dentro de la sensatez política. Ningún político puede dispensarse de la pregunta por las consecuencias futuras –deseadas y no deseadas– de sus acciones, decisiones y comportamiento. La ética política es en ese sentido una ética de la responsabilidad. El hombre de acción debe probar que está en condiciones de ser responsable de las consecuencias de sus actos.

En nuestro tiempo, esta dimensión de la sensatez política tiene mucho significado. Como consecuencia de nuestro desarrollo científico, técnico e industrial, hemos llegado a límites no eran conocidos por otras generaciones. Estamos en condiciones de manipular la genética e incluso destruirnos como humanidad. Bajo tales condiciones, se debe reflexionar sobre los límites éticos de nuestras acciones; esos límites deben adquirir la forma de leyes, teniendo como base la previsión en tanto responsabilidad nuestra frente a las futuras generaciones.

En todo caso, la sensatez no significa tener certezas completas ni elimina totalmente la posibilidad de evaluar situaciones en forma errónea. Sí debemos aspirar a tener una conciencia moral, a partir de la cual adquirir una actitud responsable frente a los riesgos de nuestras acciones –la incerteza que no controlamos¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Tal visión se acerca un tanto al idealismo sobre todo cuando percibimos la acción política en países latinoamericanos, en que los regímenes democráticos son de carácter “delegativo” como señala O'Donnel (definición que veremos más adelante) y donde se presentan fenómenos de corrupción, lo que hace disminuir las corrientes de legitimidad y de apoyo.

¹⁷⁵ Para los cristianos, las limitaciones de la sensatez son un impulso para buscar el apoyo de las virtudes cristianas, a saber:

-Conciencia en la Política

Hemos caracterizado la sensatez o prudencia como una conciencia de la situación. Esto podría conducir al error de pensar que cada evaluación política es una evaluación de la conciencia en sentido estricto, es decir, una evaluación que obliga y debe ser seguida, si se quiere ser leal con uno mismo. La evaluación sensata carece de ese carácter categórico, puesto que siempre habrá una cuota de inseguridad frente a las circunstancias cambiantes. Esto no quita, sin embargo, que la conciencia deba desempeñar un papel en la evaluación sensata. Por ello es necesario discutir sobre la relación entre conciencia y política.¹⁷⁶

En su conciencia, el ser humano está consigo mismo; ella pronuncia una voz que tiene mayor rango que las ideas de otras personas y las leyes. Según la convicción cristiana, el ser humano en su conciencia está como persona única ante Dios. En ella, el hombre sobrepasa toda socialidad y sus formas de expresión, como el Estado, la política, etc. Cuando la conciencia nos ordena algo categóricamente, debemos seguirla, sin que ello anule las obligaciones externas del ser humano¹⁷⁷.

Esto nos está indicando una unión entre la lealtad para con la propia conciencia y la búsqueda en común de la verdad. La conciencia sobrepasa las obligaciones hacia el exterior, pero no nos aísla de los otros, ni nos exime, por tanto, de nuestras obligaciones legales y de comportamiento moral. La pregunta a plantearse, entonces, es aquélla por la relación entre la conciencia y la ley general del Estado; entre la conciencia y el compromiso político.

Un juicio moral se formula en términos de lo bueno y lo malo, y orienta la acción con ayuda de principios generales. Un juicio político, en tanto, se emite en relación al éxito posible, y se orienta a las circunstancias de la situación. Pero un juicio moral puede, y debe ser, al mismo tiempo, político, y viceversa. Ello, porque el juicio moral debe ser no sólo bueno, sino también correcto, es decir, adecuado para la situación; y un juicio político debe calificar las posibilidades de éxito con orientación al sentido moral de la acción política, es decir, según su aporte a la tarea de asegurar la paz, la libertad, el derecho y posibilitar un justo equilibrio de intereses. Así, la política y la ética, al menos en principio, no se encuentran en contradicción.

La conciencia entra en conflicto con el Estado cuando éste no realiza de forma completa su sentido moral, de defensa del derecho y de la paz; en otras palabras, cuando se trata de un Estado injusto. Si partimos del supuesto de la capacidad de funcionamiento del Estado constitucional, entonces se puede producir un conflicto entre conciencia y política cuando una obligación impuesta por la ley contradice la conciencia; cuando la selección de determinados medios políticos muestra estar en contradicción con la conciencia individual. En estos casos, el hombre debe seguir su conciencia, incluso contra las leyes del Estado. Una ley no se puede seguirse si según la conciencia es injusta.

El Estado de derecho libertario quiere evitar esa situación. Por eso no busca fundamentar su orden en una determinada creencia o convicción, sino en valores que son reconocidos por todos en la sociedad, tales como la dignidad del hombre y los derechos del ser humano. Sus leyes y su política deben moverse en ese contexto, de tal modo que no atenten contra las convicciones y conciencia de sus ciudadanos.

Fe: atendiendo a los límites de nuestro conocimiento, de nuestra voluntad y de nuestra imperfección, nos hace tomar conciencia de nuestra condición de criaturas. Nosotros no somos señores absolutos sobre nuestra vida, nuestra historia y nuestra sociedad; somos personas finitas, criaturas creadas. Cuando se cree de este modo, junto a la sensatez política, a la cual estamos obligados en la medida de lo posible, opera la resignación cristiana; debemos buscar lo posible, pero al mismo tiempo sabiendo que no tenemos todo en nuestras manos.

Esperanza: nos protege de perder las fuerzas frente a grandes peligros y problemas sin solución. La confianza en Dios y su promesa de salvación puede darnos coraje, especialmente en situaciones difíciles.

Amor: la sensatez condiciona la búsqueda del bien, puesto que necesita una jerarquía orientada a la última meta; esta meta llega a ser el amor. El amor tiene entre las virtudes cristianas el más alto rango; no sustituye a las otras virtudes, pero es la principal. El cristiano, entonces, debiera estar en condiciones de practicar una forma más elevada de sensatez política.

¹⁷⁶ No debemos dejar fuera el perfil netamente pragmático que en algunas circunstancias tiñe el proceso decisorio de los gobiernos.

¹⁷⁷ "El ser humano tiene una ley, la cual está escrita en su corazón por Dios, y en la cual está su dignidad. La conciencia es la base y lo más sagrado de los seres humanos; en el ser humano está solo con Dios (...) Mediante la lealtad a la conciencia, los cristianos están unidos con los demás seres humanos en la búsqueda de la verdad, y de soluciones orientadas por la verdad para muchos problemas morales, que surgen en la vida de los individuos y de la sociedad" (Gaudium et Spes, 16).

Si embargo, toda la cuestión es sumamente compleja. El Estado no puede dar prioridad a la conciencia de manera absoluta y sin control, porque la validez general de la ley es una expresión necesaria de igualdad jurídica y política de todos los ciudadanos. Una excepción de la ley necesita una justificación, debida por el individuo a sus conciudadanos, pues ellos son tocados por esa excepción. Por otra parte, nadie puede comprobar si se trata realmente de una decisión de conciencia.

El conflicto entre ley y conciencia se resuelve en la práctica, no en teoría. Si la negación de deberes generales bajo la razón de conciencia pasara a ser una regla para diversos grupos y en diversas situaciones, entonces un orden político no podría continuar en pie. La solución práctica sólo puede consistir en que el Estado trate de evitar recargar la conciencia de los ciudadanos, y que ellos, a su vez, no apelen a la conciencia sino cuando se trata de un problema que efectivamente lo amerita. Esta regla será válida para acciones prácticas en situaciones de conflicto; para encontrar compromisos dentro de la lucha de intereses; para buscar los medios que permitan alcanzar las metas de la paz, la libertad y la justicia, de manera acorde con la situación.

Muchas personas piensan que el político más riguroso y argumentador será el más confiable. En realidad, muchas veces las argumentaciones se basan en simplificaciones o defensa de principios como normas absolutas. En política, sólo en contadas ocasiones se trata de verdades absolutas. Cuando se trata de aproximarse a lo mejor, entendido en términos graduales, entonces es mejor dejar fuera del juego la conciencia. A nivel político, se deberá reservar las decisiones de conciencia para casos muy especiales, en los cuales realmente es necesario decir: aquí estoy yo y no puedo hacer otra cosa.

Partiendo de esta premisa, es posible establecer algunos lineamientos para la acción:

En el nivel formal: por regla general, con las cuestiones de conciencia resulta sumamente difícil –si no imposible- negociar. Por otra parte, como hemos visto, la política consiste en la búsqueda de entendimiento y de mayorías. Esto será imposible si todos los participantes apelan constantemente a su conciencia. La política se ocupa precisamente de preguntas sobre la regulación de la coexistencia, imprescindible puesto que somos distintos, también en nuestras convicciones. Por esta razón la disciplina de las fracciones en el Congreso –por ejemplo- es necesaria; el político está obligado a buscar junto a otros soluciones practicable para problemas de bien común, vinculados con el gobierno de la totalidad.

A nivel de contenidos: es válido para todos los conflictos entre intereses legítimos, cuando no están en absoluta contradicción, que el compromiso prime por sobre el énfasis en las diferencias. De esto se sigue que no se debe transformar innecesariamente los conflictos de intereses en conflictos que vayan más allá del orden común, o que se transformen en una lucha entre verdades absolutas. Quien sin motivo hace de los conflictos de intereses conflictos de verdad y de conciencia, actúa de forma poco política e irresponsablemente, desde el punto de vista ético.

Finalmente: es relevante siempre distinguir si son las metas, o bien los caminos para alcanzarlas, los que están en discusión. En el debate sobre la paz o la justicia social, esas metas por esencia no son objeto de conflicto, sino más bien la interpretación que se da a las mismas, que generalmente se traduce en diversas propuestas en el ámbito de los medios. En ese sentido es conveniente situar la discusión en la problemática del mal menor. Los valores según los cuales nos orientamos en nuestra vida individual y conjunta, concurren entre sí, y además se condicionan mutuamente; esto lleva a que ningún valor pueda ser realizado sin tener que incurrir en costos ni pagar un determinado precio. Por eso, en general, será necesario tomar la decisión menos mala, de entre todas las posibles.

Para las metas políticas de paz, libertad y justicia esto es especialmente válido. Mi libertad debe estar siempre en relación con la libertad y los derechos de los demás. La libertad individual y la justicia social deben ser permanentemente llevadas a un equilibrio fecundo. La paz, para poder mantenerse, debe coexistir con la libertad y la justicia. Todo ello debe ser buscado permanentemente en medio de situaciones cambiantes. Las instituciones políticas brindan para esta tarea un cierto grado de seguridad, pero a pesar de ello la política como ejercicio cotidiano sigue siendo sumamente necesaria.

De todo lo anterior se sigue que los juicios políticos tienen siempre un lado moral; deben formularse, por tanto, de forma responsable. Sin embargo –y esto debe ser enfatizado– no son en general juicios apodípticos sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, sino que están condicionados por la situación y por juicios comparativos sobre medios mejores o más adecuados. No se los debe entender como juicios de conciencia en sentido estricto, porque entonces la discusión política termina, y se entra al campo de la guerra religiosa.

- Valentía Política

La valentía es la disposición mediante la cual el ser humano está en condiciones de aceptar desventajas a fin de alcanzar bienes mayores. Está subordinada a la sensatez, la prudencia y la justicia. El valiente debe tener entendimiento de los diversos valores de lo bueno, y estar dispuesto a jugarse la vida por el orden que considera justo; la valentía demanda una mirada sensata hacia el orden recto de las cosas, como también la disposición a actuar por una cosa justa.

En primer lugar debemos conceptualizar la valentía de la forma más clara posible. La valentía no es una acción ciega, la búsqueda del peligro por sí mismo; por el contrario, presupone sensatez y objetividad. Por otra parte, una precondition de la valentía es que lo bueno requiere esfuerzo, cuesta algo. En el mundo de los seres humanos, los bienes más elevados están permanentemente amenazados. La paz y la justicia, por lo tanto, demandan esfuerzo.

El significado político de la valentía queda así en evidencia. Se trata de la realización esforzada de lo bueno; la lucha por las relaciones justas, contra las dificultades y oposiciones. Éste es precisamente el pan diario del político, que defiende intereses particulares y en ello está, al mismo tiempo, orientado hacia el bien común.

Una visión más acabada de lo que es la valentía puede alcanzarse a través de un análisis de sus direcciones activa y pasiva.

En forma activa, la valentía política se muestra en el coraje civil, la capacidad de entrar en conflictos y de asumir costos cuando se debe realizar algo. El coraje civil es una condición fundamental de la actividad política y de su efectividad. Cada ciudadano necesita tener al menos una cuota de coraje para intervenir por sus derechos o los de otros. Por lo general las posibilidades están garantizadas jurídicamente, puesto que las leyes legitiman la defensa de derechos; pero la valentía del ciudadano es importante de todos modos. Ella implica tener el valor para hablar libremente, criticar, y defender ideas distintas frente a los poderosos o a personas que ejercen algún tipo de poder; también la capacidad de reconocer una posición propia y afirmarla contra presiones de distinto tipo, y especialmente contra la tendencia a la conformidad de los grupos y contra las tendencias dominantes. Esto que parece tan simple puede significar dificultades e incluso luchas.

La capacidad de entrar en conflicto también forma parte de la valentía política. Por supuesto, no nos referimos a la búsqueda constante de conflictos. Pero tampoco es políticamente adecuado tratar de evitarlos a toda costa; esto no sirve efectivamente a la justicia ni a la paz.

El ser humano político debe estar en condiciones de discutir y luchar ordenadamente. Debe saber relacionarse con la posición opuesta, condicionada por intereses y convicciones; posiblemente deberá entrar en discusiones muy duras. Por ejemplo, en un conflicto de salarios, ninguna de las partes puede ceder sin resistencia; un pueblo no puede afirmar su derecho, cuando se deja someter por un vecino que presiona. Quien quiere llegar a ejercer una función pública política debe estar en condiciones de competir, incluso con los miembros del propio partido. En la enseñanza tradicional de las virtudes, la renuncia resignada a la propia afirmación es considerada un pecado.

La valentía es una actitud irrenunciable para el político; la determinación de emprender y realizar; la decisión de lograr algo con esfuerzo; la confianza en la eficacia de las propias acciones; la pasión por desarrollar algo en comunidad. Además, el político debe tener capacidad de integración y conducción, no puede vacilar siempre frente a las alternativas que se presentan. Las reflexiones argumentativas sobre los pro y contra de las distintas opciones no pueden llevar, por temor, a la inmovilidad; deben traducirse en decisiones,

a defender aun contra oposición y crítica. Con razón, se demanda muchas veces de los políticos la valentía para tomar decisiones impopulares; pues el bien común generalmente no resulta de decisiones cómodas para todos los involucrados.

En forma pasiva, la valentía política se muestra en la paciencia y la constancia. Ellas no son de menor valor que las formas activas de la valentía; por el contrario, son la base de las mismas. Debido a la imperfección de la historia y de la sociedad, los esfuerzos por la justicia no terminan nunca; siempre hay nuevas situaciones que demandan esfuerzo. Por esta razón, la garantía del bien común no está dada por grandes acciones de valentía -aun cuando en determinadas situaciones estos son necesarios. En general se trata de pequeños pasos dados diariamente para asegurar y mejorar lo alcanzado, o muchas veces tan sólo para evitar lo peor. Sin paciencia, sin permanencia, cada esfuerzo heroico es como una estrella fugaz.

El político que está en una posición de autoridad debe observar diariamente el desarrollo de los hechos, registrar ideas y demandas, aceptar críticas, establecer comunicación con muchas personas, negociar en gremios, dirigir sesiones, etc. Para una sociedad es altamente peligroso cuando se impone únicamente el hombre de poder, que tiene como meta en sí misma el ejercicio del poder; este tipo de hombre carece de valentía en el sentido aquí expuesto, por cuanto es incapaz de realizar renunciaciones personales por alcanzar determinados bienes de más alto rango. Para contrarrestar esta clase de conductas, que inevitablemente existirán en cualquier sociedad, debe haber ciudadanos que sin hacer de la política su trabajo demuestren valentía política en la forma del coraje civil, de una adecuada capacidad de conflicto y de estar atentos para influir.

Otro elemento que debe conjugarse con la valentía es la paciencia. Ella es imprescindible en el pensamiento y la actuación política, que, como hemos dicho, no son actividades técnicas, sino que deben ser hacerse posibles entre seres humanos de intereses y convicciones diversos.

En la actualidad, debido a circunstancias de gran injusticia que subsisten en el mundo, existe una impaciencia plenamente comprensible -por lo menos entre aquellos idealistas que se identifican con la idea de que todo debería cambiar rápidamente. Se piensa que para esto sólo sería necesario que los políticos hicieran funcionar los mecanismos adecuados; pero, como la política no es una actividad técnica, en la realidad tales mecanismos no son tan sencillos de identificar y manejar.

En relación a esto conviene citar a Max Weber: la política es un trabajo paciente, que se practica con pasión. Las realidades sociales no pueden ser transformadas de un día para otro. Incluso en la actualidad, cuando se quiere capacitar a ciudadanos para la participación política, debemos evitar la idea de que se puede alcanzar éxitos simples, en términos de causa-efecto.

La más alta demanda de valentía política se da en situaciones de resistencia, en el sentido estricto del concepto. En esos momentos se combinan las dimensiones pasivas y activas, aun cuando ambas dan lugar a formas de resistencia diferenciadas. Sin embargo, ya sea que predomine la injusticia, de tal modo que los ciudadanos puedan defender su dignidad personal sólo mediante la negación de la obediencia -resistencia pasiva-, o bien que quede la oportunidad de defender derechos fundamentales mediante la fuerza -resistencia activa-, en ambos casos se trata de un asunto de vida o muerte. Entonces, el ser humano es demandado a sacrificar bienes menores por otros superiores, sin temor.

La virtud de la valentía, al igual que la sensatez, tiene límites y peligros, y puede ser complementada por las virtudes cristianas.

-Medida Política

La virtud de la medida o temperancia debe garantizar el orden de las fuerzas corporales y espirituales para una unidad llena de sentido, adecuada para la persona. Pareciera ser de todas las virtudes cardinales la menos política, por estar circunscrita al individuo. Pero como el vacío moral y de medida tiene también formas y consecuencias sociales, la virtud en sí misma adquiere un significado político.

En la sociedad de consumo y el Estado social actuales, la medida tiene un significado político referido a las pretensiones materiales. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la libertad de la necesidad material y el goce de determinados bienes culturales fueron privilegio de sectores altos. En los últimos dos siglos, sin embargo, la pobreza masiva pasó a ser superable y el bienestar de masas se convirtió en una meta posible, gracias a la revolución industrial y al desarrollo del capitalismo expansivo. A raíz de la creciente libertad adquirida por el individuo en la determinación de su vida en la esfera privada, todo lo anterior se ha traducido en una reorientación fundamental de los valores de las personas. Los valores del trabajo han dejado de dirigir la vida de los seres humanos, que ha pasado a estar orientada de manera creciente por los valores del consumo de bienes y el tiempo libre.

El fenómeno descrito no se piensa aquí como algo eminentemente negativo; por el contrario, reconocemos que ha tenido numerosas consecuencias sumamente positivas. Pero ese desarrollo tiene consecuencias, que deben ser manejadas ética y políticamente. A pesar de aumentar el bienestar y las posibilidades económicas, los bienes de la tierra y el trabajo de los hombres siguen siendo escasos, por lo que la pregunta por su adecuada administración sigue siendo vigente. La falta de medida en el deseo de tener y consumir no tiene límite, lo que actualmente se transforma en un problema real. Los problemas ecológicos y medioambientales nos van haciendo tomar conciencia de ello; actualmente existe el peligro de que destruyamos las bases naturales mismas de nuestra vida. Además, muchos millones tienen una calidad de vida infinitamente inferior a la considerada como aceptable. Limitar las pretensiones, introducir la virtud de la medida, son demandas de la solidaridad y de la justicia, y que además redundarían en beneficio de la sociedad mundial.

La revolución de las expectativas ha conducido, en el período contemporáneo, a nuevos problemas políticos. La estabilidad de los sistemas políticos, su aceptación por parte de los ciudadanos, dependen hoy, en gran medida, de la implementación de políticas económicas y sociales exitosas. Todo esto implica grandes demandas sobre el Estado.

La posición que aquí queremos plantear está en desacuerdo con el liberalismo, en el sentido de que el Estado se deba limitar a proteger el derecho y la paz. Creemos que éste también tiene deberes económicos, sociales y culturales; el Estado es subsidiariamente co-responsable del bienestar material de sus ciudadanos, de su seguridad social y desarrollo cultural.¹⁷⁸ No obstante, precisamente, subsidiariedad significa que el Estado no debe hacer todo en esas áreas, sino que debe abocarse de forma prioritaria a asegurar las condiciones que permitan el desarrollo de cada uno de estos ámbitos.¹⁷⁹

En la actualidad se ha difundido mucho la idea de que el Estado debe ocuparse directamente del bienestar de los ciudadanos. Los resultados de las elecciones se juegan en la coyuntura económica; muchos políticos se legitiman con buenas acciones materiales antes de las votaciones. El presupuesto fiscal de los Estados democráticos, en fin, está siempre bajo esa presión, y queda poco espacio para otras actividades.

Con estas reflexiones queda en claro el alto significado político de la virtud de la medida en la sociedades democráticas de consumo. Sin embargo, no puede perderse de vista que, aun cuando uno actúe de acuerdo a esa virtud, subsiste un problema fundamental: el individuo no tiene influencia en el comportamiento de los grupos de interés y el sistema de partidos. Si quienes representan esos intereses no cambian, si persiste la misma actitud en las luchas por la distribución, si los mismos responsables no hacen uso de la virtud de la valentía para apelar a la sensatez de la población, el ejercicio de la medida de los ciudadanos como individuos puede ser infructuoso.

La virtud de la medida debe tener, necesariamente, un significado político en relación a las instituciones. Aquí vuelve a mostrarse la estrecha interdependencia que existe entre virtudes ciudadanas e instituciones.

¹⁷⁸ Un análisis sobre el liberalismo en comparación al comunitarismo, realiza Cristi, Renato. "Comunitarismo y Liberalismo". En: **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. XII, N°1-2, 1990.

¹⁷⁹ Una crítica al liberalismo intransigente desarrolla Penabianco, Angelo. **El Precio de la Libertad**. Buenos Aires, Ed. Losada, 1999. El texto se pregunta: ¿Cuáles son las implicaciones de un liberalismo intransigente?. La respuesta a esta pregunta es la guía del desarrollo de este libro. Contiene la presentación de temas como ciudadanía, democracia, tiranía y libertad, entre otros, refiriéndose al caso italiano.

A los ciudadanos del Estado constitucional corresponde ejercer la conciencia de sus derechos y su capacidad para hacerlos valer, aun cuando la consecuencia sea entrar en conflictos. Esto no obsta que haya que cuidar siempre el uso que se hace del derecho y las instituciones; éste no debe ser tan excesivo que ellos lleguen a perder su sentido.

A la virtud individual de la medida, y al comportamiento lleno de sentido para con las instituciones que debe acompañarla, corresponde un estilo político acorde. Un Congreso que no mantiene su dignidad, candidatos que en la campaña electoral profesan descalificaciones, periodistas que confunden su tarea de información con agitación, etc.; todo esto causa daño a las instituciones del orden liberador, aun cuando no estén infringiendo ningún derecho formal.

Por último, la virtud de la medida adquiere significado político como capacidad de controlar afectos y pasiones. La necesidad de este control está en que ellos pueden limitar la prudencia, la sensatez. Deben, de alguna manera —y sólo en cierta medida—, ser controlados, orientados a metas que entendemos racionalmente como buenas. Esto es válido para todos nosotros, pero en especial para los políticos, porque ellos cumplen una función para el bien común.

La medida permite, en este sentido, distinguir entre el demagogo y el hombre de Estado responsable. El demagogo usa afectos humanos de connotación negativa como la angustia, envidia, odio (apelando a ellos o aun haciéndose portador de los mismos). El hombre de Estado, en tanto, apela a la inteligencia de los ciudadanos, a su sensatez, con la confianza de que ella se verá reforzada por afectos positivos.

Finalmente, la medida tiene relación con el uso del poder, especialmente en situaciones victoriosas. Se trata de una regla de paz, que limita la búsqueda desproporcionada del poder y evita que éste se desvincule de su origen comunicativo y de la reciprocidad propia de toda relación social. La medida en el uso del poder se traduce en un uso del poder con sentido, adecuado a las demandas de la situación, y también la abstención de emplearlo para obtener ventajas de un momento de éxito, a costa de los demás; esto sólo podría llevar a que el enemigo se sienta provocado a reaccionar irracionalmente o espere el momento de la venganza¹⁸⁰.

El peligro de estas prácticas nos recuerda hoy la importancia de tener en cuenta las virtudes: la sensatez, que se informa, analiza la situación y evalúa las posibilidades de acción y sus consecuencias; la valentía para tomar decisiones conociendo los riesgos; la medida, que limita las expectativas y anhelos personales desmedidos que pueden amenazar la vida en sociedad. El hombre de Estado debiera estar en condiciones de apelar a esas capacidades de los seres humanos y estimularlas.

5. Derecho y Justicia

Cuando la justicia no impera, entonces ¿qué diferencia a los principados de las bandas de asaltantes?, preguntaba San Agustín (354-430 DC). La justicia es un tema central de la ética política. La paz interna de la sociedad debe estar fundamentada en el derecho, y debe ser garantizada con la ayuda de las leyes. Si las leyes son percibidas como injustas, entonces la paz está en peligro; los seres humanos no pueden mantenerse mucho tiempo obedeciendo órdenes que no coinciden con sus ideas de derecho y justicia; por el contrario, si esa coincidencia efectivamente se da, entonces el poder político es considerado legítimo. Es por esto que incluso las peores dictaduras buscan legitimación.¹⁸¹

La justicia es, entonces, una base fundamental de los ordenes políticos. Ésta se refiere a la virtud de los seres humanos, que los capacita a respetar sus derechos mutuamente; también a la corrección del orden político y de la sociedad. El derecho, por su parte, puede ser entendido como la ley válida, y en sentido más

¹⁸⁰ La medida también puede ser discutida cristianamente. De igual modo como la valentía tiene por condición el esfuerzo requerido por toda cosa buena, la virtud de la medida tiene el supuesto de que las fuerzas fundamentales del ser humano están en peligro de caer en el desorden, e incluso de orientarse a la misma destrucción de la persona. Por esta razón se puede caracterizar también la temperancia como la valentía contra uno mismo. Josef Pieper la entiende como autocontrol, y sugiere que sólo puede surgir cuando orientamos nuestra persona a Dios. El hombre quedará libre de la amenaza del amor personal, sólo si ama por sobre todo a Dios.

¹⁸¹ Sobre la justicia hemos revisado, fuera del material citado, M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937; G. Del Vecchio, *La giustizia*, Roma 1954; P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1955; M. Kriele, *Kriterien der Gerechtigkeit*, Berlin 1963; J. Rawls, *A Theory of Justice*, London 1972; O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg y Br. 1975

amplio simplemente como lo correcto. Para que un orden político goce de la legitimidad a la que hacíamos referencia más arriba, el derecho y la justicia deben ser coincidentes.¹⁸²

Antes de entrar de lleno en la función del derecho, debemos considerar una visión de justicia que se refiere a los recursos, es decir, a la equidad que debe existir en toda sociedad y donde el rol de la ética ocupa un lugar central, pues corresponderá al poder público otorgar los medios para que las personas puedan desarrollar una vida buena, sin determinar su contenido.¹⁸³

- Derecho y Moral

La justicia sólo es posible cuando existe el derecho; por ello, nos parece necesario comenzar por referirnos al segundo.

Una manera de entender el derecho es concebirlo como la suma de todas las leyes válidas en el estado; es decir, equipararlo con la ley. Sin embargo, esto no parece recomendable, por cuanto vemos que es posible criticar las leyes con el fundamento de un derecho de más alto rango, y de este modo distinguir entre derecho y ley. Asimismo, podemos constatar que existen obligaciones morales -por ejemplo, la fidelidad entre los esposos-, las cuales no están fijadas por normas legales en el actual Estado de derecho, y cuya observación, por lo tanto, no se fuerza, y que sin embargo se espera que los individuos respeten.

Al entender el término derecho como la suma de todas las leyes, se está caracterizando el derecho como un derecho objetivo, diferenciándolo del subjetivo; este último refiere más bien a una pretensión de los portadores de un derecho, la cual se puede hacer válida mediante la apelación a un derecho objetivo. Sin embargo subsiste una pregunta importante: ¿qué ocurre con las pretensiones subjetivas de derecho que no están suficientemente consideradas por el derecho objetivo? Esta interrogante ha llevado, en el período reciente, al surgimiento de críticas a los órdenes de derecho existentes, a partir del fundamento de los derechos humanos.

Como vemos, no es claro que la noción de derecho quede totalmente subsumida en las leyes, es decir, en el derecho objetivo.

Dentro del derecho objetivo hay múltiples distinciones, que cada ciudadano debiera conocer y entender; a saber, derecho político, internacional, público, privado, material, procesal, administrativo, constitucional, legal, etc. Para efectos de la ética política, sin embargo, será de especial importancia -dada su función esencial- el conocimiento del derecho válido.¹⁸⁴

Santo Tomás (1225-1274) ha indicado tres características del derecho válido, a partir de las cuales aún hoy es posible orientarse, cuando se tiene el propósito de describir su función fundamental.¹⁸⁵

El derecho se asocia a relaciones interpersonales; no describe deberes que la persona tiene frente a sí misma, sino responsabilidades recíprocas entre personas (también entre grupos de personas o sus instituciones, es decir, personas jurídicas).

- Garantiza sólo las pretensiones y deberes mutuos necesarios; es decir, marca sólo los límites mínimos para la coexistencia. No reglamenta todo tipo de relaciones interpersonales, ni actúa en todos los ámbitos; deberes de agradecimiento, confianza, amor y caridad, que pueden ser realizados sólo como actos libres y de manera diversa, no quedan fijados por el derecho objetivo.

¹⁸² Para Aristóteles la justicia es consiste en dar a cada uno lo que es debido. Hay dos clases de justicia: **la justicia distributiva**, que consiste en distribuir las ventajas y desventajas que corresponden a cada miembro de una sociedad, según su mérito. **la justicia conmutativa**, que restaura la igualdad perdida, dañada o violada, a través de una retribución o reparación regulada por un contrato. Ver, Aristóteles. **Ética a Nicómaco**. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

¹⁸³ Tal aproximación al concepto de justicia realiza Dworkin, Ronald. **Ética Privada e Igualitarismo**. Barcelona, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

¹⁸⁴ Para analizar la relación entre la ética y la política en democracia desde los campos de la antropología, la filosofía práctica, la ciencia política y , particularmente, la filosofía del derecho, ver Llanos, A. **Ética y política en la sociedad democrática**. Madrid, Espasa Calpe, Madrid 1981.

¹⁸⁵ Ver Santo Tomás de Aquino. **Suma Teológica**. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1953.

El derecho supone una cierta igualdad entre aquellos cuyas relaciones reglamenta, en la medida en que las actividades y reacciones por él regidas deben generar una relación adecuada de reciprocidad.

El derecho objetivo reglamenta un nivel mínimo de las relaciones entre personas y grupos; a través de la formulación de deberes recíprocos y límites, asegura un umbral de orden en el comportamiento entre seres humanos. De esta manera, el derecho cumple la función de asegurar una cuota necesaria de paz en las relaciones sociales, considerando la diversidad, la concurrencia y los conflictos posibles entre los intereses de las personas y de los grupos.

Esta función esencial de preservación de la seguridad explica por qué y en qué sentido el derecho debe ser obligatorio. Aclara también por qué éste debe ser validado formalmente, al consagrarse en la forma del derecho positivo (leyes). Los sujetos de derecho deben saber qué es válido como derecho, en qué pueden emplear su seguridad y a qué pueden apelar en caso de conflicto. Esto además nos permite entender por qué en el Estado moderno los aspectos formales y procedimentales son tan importantes como los contenidos del derecho.¹⁸⁶ Los contenidos más hermosos no servirían para nada si no existiese ningún camino cierto para manifestar pretensiones, alegar, ser escuchado, estar ante un juez independiente. Quien piensa sólo en contenidos, al pensar en el derecho positivo, invariablemente se verá enfrentado a la necesidad de lidiar con el aspecto formal; muchas veces el resultado final de un juicio cambia debido a variaciones en el procedimiento. A fin de cuentas, la concreción del derecho mediante procedimientos e instituciones es una parte necesaria de la justicia política.¹⁸⁷

Esta función esencial del derecho determina una cierta relación entre derecho y moral. Se debe distinguir entre ambos, pero no se les debe separar totalmente.

Como veíamos en la descripción de Santo Tomás, el derecho no reglamenta todo. No pone bajo castigo todo lo que se practica contra moral, sino sólo aquellas acciones que son una amenaza contra la sociedad. I. Kant (1724-1808), por su parte, pone énfasis en las motivaciones de quien actúa. Según él, el derecho puede asegurar sólo la legalidad, es decir, el acatamiento de la ley por propio interés -por ejemplo, para evitar la sanción. La moralidad -entendida como la libre unión de la voluntad a lo que debe ser- y, por otro lado, el respeto por la ley por la ley -por respeto al otro ser humano-, son cosas que no pueden ser forzadas por el derecho.¹⁸⁸ En la práctica, para el Estado es indiferente si los impuestos son pagados por conciencia de las tareas de bien común o para evitar las sanciones correspondientes; sin embargo, se puede preguntar si este último tipo de consentimiento es suficiente, o bien si debiera prevalecer la regla de la conciencia del ciudadano.

El liberalismo tendió a entender la distinción de Kant entre legalidad y moralidad como la diferencia entre derecho y moral. El derecho debía asegurar el orden externo necesario; la moral tenía que ver con la dirección individual de la vida, y no debía incumbir al Estado. Éste estaría habilitado para prohibir sólo aquello que resultase perjudicial para la sociedad. En ese sentido, el Estado de derecho liberador sigue la tendencia de no entrometerse en la dirección moral de la vida de los ciudadanos, por cuanto esto significaría intervenir en la esfera privada de los individuos, en el contexto de una sociedad pluralista. Siguiendo esa tendencia, en las últimas décadas el campo de los comportamientos sexuales y de la moral matrimonial ha sido virtualmente eliminado del derecho penal. Independientemente de la valoración que se dé a esto, permanece la pregunta de qué es negativo para la sociedad y qué no lo es. Por ejemplo, se puede tener buenas razones para sostener que la destrucción del matrimonio es mala socialmente, dadas las consecuencias para los niños y el aumento de las tareas para las instituciones que trabajan con jóvenes.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Podemos comprender así, que lo que persigue la Ética Política es la idealización de un arquetipo de Estado. En otros términos, un fin deseable y valóricamente correcto de alcanzar, que se nutre y puede alimentarse como teoría desde el Derecho Natural siendo éste parte de la Ley Natural, especialmente aquella referente a la Teoría de la Justicia (sublimación de la bondad de un Estado) que señala a cada cual lo suyo, mecanismo clásico de asignación y resolución de conflictos por intereses antagónicos. Aranguren, Jose Luis. Op. Cit., pp. 40-43).

¹⁸⁷ Sobre la justicia política y su aplicación a los dilemas nacionales e internacionales, ver. Moltmann, Jürgen. **La Justicia Crea Futuro**, Santander-España, Ed. Sol Terrae, 1992.

¹⁸⁸ Barceló, Joaquín. "Selección de Escritos Políticos de Imanuel Kant". En: **Estudios Públicos**, N°34, otoño 1989.

¹⁸⁹ Sobre el liberalismo, recomendamos el artículo Orrego Sánchez, Cristóbal. "Liberalismo y Libertad Religiosa en el debate político sobre la justicia: argumentos sobre el aborto legal". En: **Revista Chilena de Derecho**, Vol.26, N°2.

Como este ejemplo ilustra, la división de derecho y moral es problemática. Aquí haremos la opción de entender el derecho como parte del orden de los comportamientos morales de una sociedad. Esencialmente, hay dos razones que se pueden esgrimir en contra de una separación total de ambas esferas:

La decisión acerca de lo que se considerará como negativo para la sociedad, o lo que se establecerá como un derecho a ser protegido, depende de la idea que se tenga sobre el ser humano y su relación con la sociedad¹⁹⁰. Esto se puede ver hoy ratificado por la convicción difundida en todo el mundo, de que el derecho se debe orientar según los derechos del ser humano; es decir, se le considera como subordinado a esos derechos. Ciertamente se puede encontrar reglas externas, como por ejemplo las reglas de tránsito, o las del campo de los impuestos; pero el punto de referencia esencial de todas las reglas es siempre el de los bienes de derecho, que además tienen un rango moral -nos obligan moralmente. En el caso de las leyes en torno a la circulación de vehículos, se trata de la protección de la vida humana y de la propiedad; en el del derecho tributario, se trata de asegurar el bien común. En ese sentido, el derecho no es neutral desde el punto de vista ético. Aun cuando el Estado no se preocupe por los motivos de la obediencia del derecho por los ciudadanos – puesto que él no tiene jurisdicción sobre esa materia-, el acatamiento del derecho como tal debe ser considerado un deber moral.

- No es válido pensar que el acatamiento del derecho, y con esto la paz interna de la sociedad, se basan en primer lugar en la obligatoriedad del derecho, en el uso de la fuerza del Estado. No es posible poner detrás de cada ciudadano un policía. No sólo es erróneo, sino también ficticio, pretender separar el orden de derecho de una sociedad de sus convicciones morales. El derecho, las convicciones morales y la moral práctica no van juntos, pero se cruzan. Por esta razón, el derecho legislado y protegido por el Estado tiene una fuerza que el hacedor de leyes no puede desconocer.

Un orden liberador es posible si existe la voluntad, de parte los ciudadanos, de contar con un derecho común y de respetarlo. Por lo tanto, puede decirse que el Estado de derecho liberador vive de condiciones morales, que no están arraigadas en el Estado en sí, sino en las personas que lo forman. Éste sí posee la capacidad de influir en esas condiciones, mediante el derecho legislado y el comportamiento de sus representantes conforme a aquél. Nuevamente se muestra aquí como la moral individual y la moral social se apoyan mutuamente –tanto para bien como para mal.

-Derecho Natural

El derecho natural representa el derecho y la justicia que pensamos se encuentran por sobre las leyes legisladas. Cuando valoramos una ley concreta, o un dictamen judicial, siempre estamos usando, implícitamente, una medida para poder hacerlo. Desde los antiguos hasta el presente, el concepto de derecho natural ha servido como expresión de ese derecho que está por sobre el derecho legislado. Quien hace las leyes no debe elaborarlas según intereses o relaciones de poder; por el contrario, debe orientarse por un derecho que nos viene dado por naturaleza.¹⁹¹ Cabe señalar, desde luego, que el derecho natural como concepto siempre han tenido adeptos y enemigos, y también muchas veces ha sido malentendido.¹⁹²

La discusión con los principales críticos del derecho natural puede ayudarnos a entender mejor la enseñanza del derecho natural.

¹⁹⁰ Según la DSI, el orden de derecho debe ser expresión de la personalidad del ser humano. “Para que el trabajo consciente y responsable de los ciudadanos en la vida diaria del Estado tenga el éxito deseado, se debe contar con un orden positivo de derecho, en el cual este dada una distribución de las funciones del poder público llena de sentido, en relación con una instancia de derecho independiente y con consecuencias. Los derechos de todas las personas, familias y grupos sociales y su ejercicio deben ser reconocidos, garantizados y estimulados, bajo la fijación de aquellos deberes que unen a todos los ciudadanos (Gaudium et Spes 75,1)

¹⁹¹ Una visión señala que el derecho natural pretende guiar al hombre a la realización de su fin, es decir, de su bien. Luego, esta idea asume una connotación general al considerar la sociedad y el bien común. Para profundizar esta idea, ver Messner, Johannes. **Ética, Sociedad, Política y Economía a la Luz del Derecho Natural**. Madrid, Ed. Rialp, 1967.

¹⁹² Para más información sobre el derecho natural, ver Reitia, Rodrigo. **Derecho Natural. Lecciones elementales**. Madrid, Ed. Rústica, 1997. Además, recomendamos D’ors, A. **Derecho y sentido común. Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo**. 2ª edición. Madrid, Ed. Rústica, 1999.

La escuela histórica del derecho del siglo XIX argumentaba contra el derecho natural racionalista de la Ilustración, sobre la base de que en distintos tiempos y culturas ha existido diversos órdenes de derecho. El derecho, así, cambiaría al ir siendo modelado por la historia; por lo tanto no sería válido procurar ordenar lo social según normas idénticas para todos los tiempos.

Esto es correcto: no se puede considerar el derecho legal de una sociedad como expresión fiel del derecho natural, o querer fundamentar un determinado orden político vigente a partir del derecho natural, como los filósofos de la Ilustración hacían.

El derecho concreto está siempre condicionado por la historia, y debe ser analizado y valorado atendiendo a las circunstancias específicas de cada época. Pero los partidarios de la existencia del derecho natural afirman que en todos los órdenes de derecho es posible identificar un núcleo, una esencia con la pretensión de trascender al tiempo histórico. Contra la escuela histórica del derecho se sugiere que en todas las culturas se reconocen determinados principios de derecho; por ejemplo, el asesinato es universalmente considerado como algo malo.

Por su parte, la escuela del derecho positivo en el siglo XX (uno de cuyos principales representantes es Hans Kelsen, 1881-1973) argumentó contra el derecho natural teniendo como fundamento la seguridad que debe brindar el derecho.

Como derecho, debiera ser válido aquél que el legislador declara, es decir, sólo el derecho positivo. De otra manera, éste no podría cumplir su función esencial de asegurar la paz dentro de la sociedad. Si cada ciudadano se supiera autorizado –en virtud de un derecho natural que está por sobre el derecho positivo, y de conceptos de derecho no objetivados, como la dignidad de los hombres- a desobedecer las leyes, entonces la sociedad no contaría con la más mínima seguridad, pues no habría un derecho válido para todos que la resguardase. Ésta es una versión moderna de las teorías contractualistas, en la línea de Hobbes: la paz es sólo posible mediante el sometimiento de todos a un orden obligatorio. Desde esta perspectiva, el derecho no es válido por tratarse de una verdad en esencia, sino exclusivamente porque el legislador lo ha reconocido como derecho positivo.

No es fácil hacer una crítica a esa posición; ella formula elementos centrales para un Estado de derecho liberador. El sometimiento de las minorías a la voluntad de las mayorías es aceptable solamente cuando esta última no es equiparada a la verdad. Asimismo, la crítica a la ley puede permitirse sólo cuando hay diferencias entre su contenido y su validez; si cada crítica implica una pregunta de legitimación, es decir, pone en cuestión la naturaleza misma del derecho que rige, entonces la democracia no es posible.

Sin embargo, se puede formular algunas preguntas a los positivistas. En primer lugar, ¿por qué restringir el sentido del derecho a la idea de la seguridad? Ésta no es legítima como un simple principio formal, sino como expresión de una experiencia más general, según la cual como seres humanos en coexistencia necesitamos el derecho, porque nosotros como personas en individualidad y sociedad nos encontramos en el derecho en principio. Esa es la idea central del derecho natural. El positivismo hace de esa idea algo formal, vaciándola de su contenido al separar el derecho del ser humano como persona, de su naturaleza, y ponerlo, en cambio, como consumación de un contexto determinado. La consecuencia más extrema de ese vacío de contenido de la noción del derecho se muestra en regímenes políticos donde los ciudadanos asumen que debe cumplir órdenes sólo porque el legislador así lo quiere. La sola posibilidad de llegar a este punto debiera prevenirnos sobre las consecuencias negativas que puede tener la adopción de tal enfoque.

Por otra parte, el derecho positivo en la práctica nunca funciona sin estar basado en conceptos de derecho subjetivos, no objetivados. Ello sugiere la existencia de ideas sobre el derecho que son previas y están por sobre el derecho positivo; ideas que nosotros vinculamos directamente con nuestro ser como personas, y nuestra coexistencia como seres humanos.

Para caracterizar adecuadamente la noción de derecho natural, es necesario definir primero qué se entiende por naturaleza. Los filósofos de la antigüedad la homologaban con el orden dado del mundo –el cosmos. Los filósofos de la Ilustración pensaban en la racionalidad de los seres humanos. Las enseñanzas del

derecho natural, expresadas por Santo Tomás en la Edad Media, están en medio de esas dos ideas: la naturaleza es la creación de Dios, y por esa razón en ella hay algo del derecho divino. En medio de esa creación está el ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios. Como persona dotada de voluntad, no tiene un camino dado de antemano por Dios; él debe desarrollarse en el mundo, la historia y la sociedad por medio de su razón¹⁹³.

Desde esta perspectiva, el derecho divino no está frente a nosotros como un libro de enseñanzas sobre moral, o como un plan de viaje; sólo se conocen algunos principios fundamentales como reglas directrices del comportamiento. Para la dirección práctica de nuestra vida como individuos y en la sociedad, debemos expresar nuestro entendimiento y nuestra voluntad; reconocer aquello que corresponde a los principios en tiempos cambiantes y nuevas situaciones; y finalmente expresarlo en normas, que nos conduzcan a actuar en consecuencia.

Esta concepción de naturaleza como atributo racional de los seres humanos da cuenta de una amplitud en la que son acogidas las distintas formas que ha adoptado el derecho natural en diversos períodos históricos; por eso subrayamos hoy, con más énfasis que Santo Tomás, la historicidad y ductilidad del derecho de los hombres. El ser humano no posee una naturaleza dada biológicamente, sino una naturaleza orientada a la autodeterminación libre y racional en situaciones cambiantes. Esto nos lleva a que, siguiendo a Santo Tomás, podamos distinguir entre un derecho natural primario y uno secundario.

En el derecho natural primario se identifican los siguientes principios (que Santo Tomás considera supuestos básicos):

- Trascendencia, libertad de conciencia y deberes sociales de la persona humana
- Deber de justicia frente a cada ser humano
- Derecho a existencia de la familia
- Orientación de la sociedad política al bien común, medido en la solidaridad y subsidiaridad.

Los derechos para cuya fundamentación son necesarios los principios, las experiencias y el reconocimiento de la situación, corresponden según Santo Tomás al derecho natural secundario; éste es el caso, por ejemplo, el derecho de propiedad.

La teología católica de la neoescolástica del Siglo XIX tendía, al igual que los filósofos de la Ilustración, a dar un uso muy extensivo al derecho natural.

La postura que aquí presentamos, coincidente con la DSI actual, subraya los planteamientos centrales de Santo Tomás y la necesidad de desarrollo del derecho en la historia y en la cultura. El punto de partida es la persona humana; el desarrollo de un derecho natural secundario en nuestro tiempo surge de la interpretación de los derechos humanos¹⁹⁴.

En consecuencia, el pensamiento fundamental de la noción de derecho natural que sostenemos es: porque el ser humano por naturaleza es persona, dotado de racionalidad (inteligencia), posee un derecho originario dado; el derecho natural, así, es el derecho de la persona. Los seres humanos tienen como tales deberes y derechos recíprocos, que no emanan de una autoridad, sino que se encuentran ya en el ser humano. La fijación del derecho objetivo debe orientarse a ese derecho dado, porque en él descansa su legitimación, así como también su instancia de crítica y su limitación. Un orden político de derecho llega a ser de esta manera fundamentado y al mismo tiempo limitado.

¹⁹³ "Cada vida humana en conjunto, que está bien ordenada y es fructífera, debe basarse en el principio que cada ser humano es en esencia persona. El ser humano tiene una naturaleza que está dotada de razón y libre voluntad; por esta razón tiene sobre sí derechos y deberes, que emanan directamente de su naturaleza. Como son ellos válidos y no dañables, de ninguna manera pueden ser pensados desde fuera del ser humano" (Pacem in Terris, 9).

¹⁹⁴ Los textos de la DSI, en sus referencias al derecho, la justicia y los derechos humanos, desde el Concilio Vaticano II argumentan más a partir de la Biblia que a partir del derecho natural; se han vuelto, en ese sentido, más bíblicos y teológicos. En parte esto se explica por el esfuerzo de evitar malos entendidos sobre el derecho natural; la razón práctica y moral debe ser reforzada por la creencia. Para una ética política inspirada cristianamente, esto significa un reforzamiento de principios del derecho natural, y una motivación a una forma de actuar equivalente. La dignidad y la individualidad de cada persona se deja fundamentar por el relato sobre la creación en la Biblia de manera más profunda que mediante la razón; lo mismo respecto a la solidaridad de los seres humanos, la cual a la luz del Evangelio y de la creencia en Cristo se debe traducir en amor al prójimo.

La tarea de desarrollar un orden de derecho concreto, ajustado a los principios del derecho natural, es política en el sentido preciso del término, tal como nosotros la hemos entendido, es decir, como realización del bien común. De esto se siguen ciertas implicancias para la ética política:

- El derecho natural no nos ofrece un complejo de normas terminadas a ser puestas en práctica, sino un conocimiento esencial sobre principios que nos pueden ayudar a encontrar normas adecuadas a la situación. Ellas no pueden ser derivadas o deducidas sencillamente a partir de los principios; deben ser encontradas mediante el análisis de los hechos a reglamentar y de la situación social específica, teniendo como horizonte y referente los principios mencionados.

El derecho originario de los seres humanos puede ser desplegado sólo a través de la libertad de los hombres en la sociedad y la diversidad de los valores o bienes de derecho; por ello la fijación del derecho debe tomar la forma de una delimitación de derechos y deberes. Esto, a su vez, demanda la distinción, no siempre fácil, entre rangos superiores e inferiores de derecho. Aquí debe tenerse en cuenta que el derecho se limita a las relaciones externas, y no debe tratar de determinar toda la moral de una sociedad.

El bien común de una sociedad no puede ser dividido en dos: una sección especialmente importante - que requiera particular atención de parte de la ética política-, y otra menos importante -aquella eminentemente política y libre de valores.

Hay áreas del derecho y de las normas que son especialmente significativas para el derecho natural; por ejemplo, todo lo que toca directamente a los derechos del hombre. Pero el bien común concreto es siempre un todo condicionado históricamente, en el cual la economía, la legislación, las finanzas, la política exterior, son tan importantes como los derechos de la familia o de la persona humana. En este sentido, el derecho natural, pensado como contenido crítico de un orden político, debe tener consecuencias en todos los ámbitos de la sociedad; no sólo en el derecho reconocido por ley, sino también en una política económica que se oriente a la libertad y la justicia, en una política exterior que se oriente a la paz y la seguridad, etc. Esto, nuevamente, no significa que se pueda derivar la política concreta de los principios del derecho natural; ella debe ser concebida, más bien, como una estrategia mediante la cual asegurar y realizar los derechos humanos, en medio de situaciones cambiantes¹⁹⁵.

-Justicia Como Virtud Social y Política Principal

La justicia es la virtud moral más importante en la vida conjunta de los seres humanos. Ella será aquí definida como la voluntad firme y permanente de procurar a cada uno lo suyo. No será de poca importancia, entonces, preguntarnos qué significa "lo suyo" a lo cual aspiramos¹⁹⁶.

En cuanto a la justicia, Aristóteles plantea que lo injusto será lo desigual y lo justo lo igual, representando esto último al término medio, es decir, un medio entre extremos desproporcionados, puesto que lo proporcional es un medio y lo justo es proporcional. Plantea que el justo correctivo es aquel que tiende al medio entre la pérdida y el provecho, donde como ejemplo destaca la figura del juez: "al que tiene menos es preciso añadirle aquello en que el medio lo excede, y al que tiene más hay que quitarle aquello en que excede al medio".¹⁹⁷ Será justo aquel que "sabe distribuir entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños, no de modo que le toque a él más y a su prójimo menos si la cosa es deseable, y al contrario si es nociva, sino a cada una

¹⁹⁵ Incluso desde una perspectiva cristiana, la orientación al derecho natural sigue siendo fundamental, y no acaba en la reflexión en torno a los textos cristianos. Ello, porque el Evangelio no ofrece una ética sistemática ni sustituye el esfuerzo de nuestra razón práctica y moral, sino más bien la empapa. En este proceso, la relativa autonomía y marcha de las esferas de la acción humana no será tampoco sustituida; el Evangelio y la creencia nos transmiten una nueva sensibilidad para comprender su verdadero sentido, sin por ello dispensarnos de nuestro reconocimiento racional sobre los principios y estructuras de la coexistencia común en la sociedad.

¹⁹⁶ "Una política que está orientada hacia los seres humanos y la sociedad (...) encuentra su línea continua de orientación en la defensa y el estímulo de la justicia, la cual como virtud debe ser cultivada, y como fuerza moral entendida, como el esfuerzo por el reconocimiento de los derechos y los deberes de todos y cada uno, sobre la base de la dignidad de la persona de los seres humanos" (Christifidelis Laici. Escrito apostólico de Juan Pablo II, 1987, 42,4).

¹⁹⁷ Aristóteles, Op. Cit, Ética a Nicómaco, p. 62

proporcionalmente igual, y lo mismo cuando distribuye entre dos extraños".¹⁹⁸ Aristóteles nuevamente plantea el tema de la sabiduría y de la noción práctica a la vez, puesto que la justicia, como virtud (justo medio), requiere de un criterio para distribuir, pero además debe existir la voluntad para la acción virtuosa. Luego, expone el concepto de justicia con relación a la ley y afirma que "lo justo, en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia, puesto que la sentencia judicial es el discernimiento de lo justo y de lo injusto".¹⁹⁹ Considerando este análisis, se puede afirmar que el autor conecta la virtud con la ley y la actividad judicial, porque ésta implica que las sentencias se atengan a un principio de justo medio, puesto que discierne entre los conflictos humanos y "...por este motivo no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse tirano".²⁰⁰

La definición de justicia que presentamos presupone abiertamente la existencia de normas positivas en el orden social. La enseñanza de esta virtud, así entendida, procede, estaba basada en el supuesto de que esas normas radicaban en el orden de la sociedad dado por Dios, caracterizado por la existencia de estamentos sociales. En la actualidad, sabemos que los ordenes sociales son transformables, y por lo tanto existe un mayor espacio de discusión en torno a la justicia de las situaciones sociales específicas.

El análisis que pretendemos realizar aborda la justicia en tanto virtud de los ciudadanos. Como hemos visto en capítulos anteriores, las instituciones y las virtudes -el orden social externo- y el comportamiento de los seres humanos se condicionan mutuamente y son, por tanto, interdependientes. Cuando el orden social es injusto, el comportamiento justo adquiere ribetes casi de heroísmo; cuando, por el contrario, entre los seres humanos como individuos falta la voluntad de buscar la justicia, entonces el esfuerzo político por alcanzar relaciones justas difícilmente tendrá éxito.

En la ética política, la justicia como virtud -virtud que es informada y orientada por la prudencia- es considerada tradicionalmente la virtud más alta, de carácter absolutamente necesario para la coexistencia. Esto, porque precisamente está referida a la coexistencia, al ser humano en sus relaciones con los demás; la justicia se juega siempre en las relaciones entre personas, y nada más que en ellas. De aquí que se diga que la justicia, a pesar de no ser la forma más elevada de las relaciones humanas -como el amor-, es imprescindible en todas las relaciones sociales.

La justicia, así, dice relación con la convivencia humana; en ella, nuestros comportamientos deben ser justos según la medida del derecho escrito y no escrito. Las leyes positivas, como hemos visto, están referidas sólo a algunas relaciones entre los seres humanos; no están orientadas a reglamentar la conciencia de cada ser individual. Por esta razón, la justicia puede ser percibida como fría, cuando consiste exclusivamente en lo que prescriben las leyes, sin considerar a la persona individual -es decir, "para todos igual".

Sin embargo, la orientación de la justicia no está referida, en primer término, a las leyes válidas; previamente a éstas, se expresa en el reconocimiento de los otros como personas con derechos e intereses. La justicia se basa en la afirmación fundamental del otro como sujeto con derechos, como igual en su dignidad humana; ella contiene, en esencia, un elemento de comunicación humana.

Como hemos visto, el derecho tiene el deber de limitar, ordenar, asegurar. Por esto Josef Pieper dice que la justicia debe posibilitar la coexistencia aun entre personas que no se conocen personalmente; la justicia otorga un reconocimiento también allí, cuando no existe un afecto por el otro.

El amor en un sentido personal, entendido como el reconocimiento de la otra persona en un sentido positivo, en sí misma, es algo escaso entre los hombres. Al decir que la justicia se basa en el reconocimiento del otro, no queremos decir que haya un puente entre ella y el amor personal, pero sí entre ella y el amor social que concebimos como solidaridad.

¹⁹⁸ Ibid. p.65.

¹⁹⁹ Ibid. p. 66

²⁰⁰ Ibid.

La enseñanza tradicional distingue tres formas específicas de justicia, que equivalen a tres tipos de relación absolutamente necesarias para los seres humanos: la justicia del intercambio o del contrato, referida a las relaciones mutuas entre personas y grupos (*iustitia commutativa*); la justicia legal, referida a la relación entre personas o grupos y la totalidad social o Estado (*iustitia legalis*); y la justicia de distribución, referida a la relación del todo -o de sus representantes- con los individuos y grupos (*iustitia distributiva*). Para la ética política estas tres formas de justicia son indispensables, y las tres tienen significado político.²⁰¹

La distinción de las tres formas de justicia posee un significado social y ético que debe ser enfatizado. Así, por ejemplo, la posición liberal tiende a ver la pregunta por la justicia en relación a los individuos -es decir, la justicia del intercambio-, y a reducirla a eso. Desde este prisma, la justicia consiste en una buena relación de intercambio entre individuos, que debe ser garantizada por el Estado de derecho.

Los enfoques de tendencia colectivista, por otra parte, tienden a destacar las otras dos dimensiones de la justicia, limitando o bien negando la necesidad de justicia conmutativa.

La tridimensionalidad de la justicia, en contraste, expresa que la persona humana en su ser social originariamente se desarrolla en coexistencia con otras personas, y que para esto necesita, también originariamente, un orden común. Esto significa que es un deber de justicia distributiva, y además tarea del orden político, en la medida del principio de subsidiariedad, defender las tareas del bien común, de tal modo que quede dentro de lo posible un gran espacio para la justicia conmutativa entre los miembros de la sociedad; en dicho contexto, la justicia legal -la obediencia de los ciudadanos a la ley- no deberá ir más allá de lo estrictamente necesario.

- Principio de la Reciprocidad

La justicia del intercambio, del contrato, es la virtud de los individuos que entran en una relación de derecho, independientemente de que cada uno de ellos tenga otras relaciones. Lo que esta justicia demanda es cumplir lo prometido, en relación con los deberes de ambas partes en una relación; es, así, una condición para la coexistencia de múltiples relaciones entre individuos y grupos en una sociedad diferenciada -una garantía de paz social. Se puede tomar conciencia de la importancia de esta justicia para una sociedad pluralista al observar como concurren cada día las demandas por justicia en los sueldos y en los precios, por mayor tolerancia entre grupos culturales o étnicos, etc.

Hablar de justicia conmutativa en una sociedad compleja significa, en primer lugar, respeto del derecho positivo (el contrato); pero, más allá de eso, implica también la realización de la voluntad expresada en la ley por la justicia.

Especial significado tiene esta forma de justicia para el comportamiento de grandes grupos, entre los cuales hay negociaciones de poder que se llevan a través de sus representantes (corporaciones, partidos, etc.). Esos grupos tienen un gran espacio de libertad en un Estado pluralista ordenado según el derecho. Aun cuando éste les da un contexto legal, la práctica dentro de ese marco corresponde al accionar de dichas organizaciones y sus entes representantes. Cuando no hay justicia conmutativa a ese nivel, puede producirse el caos o la guerra.

Para la justicia conmutativa entre grandes grupos existe una ética del uso del poder, cuyas reglas ya hemos mencionado (reciprocidad, medida, etc.). El principio de la reciprocidad es lo medular en este tipo de justicia; de la justicia como virtud que haya entre los actores depende casi todo, porque el control de los representados sobre los representantes normalmente es mínimo. A este nivel, de los grandes grupos, el ejercicio de poder no se ejerce sólo hacia adentro -es decir, hacia quienes dan origen al poder- sino también hacia fuera -frente a otros actores colectivos.

En sentido estricto, la justicia conmutativa a nivel de grandes grupos, dados el principio de reciprocidad y la necesidad de respeto mutuo, consiste en el respeto de los convenios. Claro está que, como lo reconoce el

²⁰¹ Un profundo análisis sobre el concepto de justicia realiza Scott, Gordon. **Bienestar, Justicia y Libertad**. Buenos Aires. Ed. Abeledo-Perrot, 1984

derecho internacional, los acuerdos obligan sólo en tanto las circunstancias no cambien; si la constelación de factores cambia, de tal modo que la mantención del contrato resulte en desventajas para una parte, entonces la parte afectada puede sentirse liberada de la obligación del acuerdo inicial.

Aquí se aplica también la regla de no hacer a otros lo que no nos gustaría que hicieran con nosotros, como criterio de la justicia. La transgresión de esta regla atenta contra la base de la justicia conmutativa; es posible desde una posición de poder, pero destruye la confianza entre los representantes y los grupos en concurrencia, conduciendo a la ley del más fuerte y liberando, además, el germen de la violencia, lo que puede llevar a la destrucción de la base misma de poder de los representantes. La reglamentación pacífica de conflictos —es decir, la política— no es posible sin una mínima medida de respeto mutuo.

En todo caso, la justicia conmutativa no es suficiente para una ética política. Al interior de cada Estado hay además reglas e instituciones de justicia distributiva, que también tienen el propósito de establecer mecanismos de control del poder. Las grandes tareas de nuestro tiempo (paz, desarrollo, conservación del medioambiente), además, demandan instituciones a nivel internacional orientadas por la justicia distributiva. Muchas discusiones de la actualidad, que se centran sólo los criterios de la justicia como contrato, son expresión de la falta de esas instituciones.

- Lealtad y Obediencia

En el caso de la justicia legal no se trata de relaciones entre individuos y grupos particulares, sino de la relación entre los ciudadanos y la sociedad, entendida como la totalidad de ciudadanos; en último término, a lo que se hace referencia es a la demanda de bien común. La justicia legal se traduce en la disposición de los ciudadanos a cumplir con sus deberes mínimos para con el bien común, los cuales están fijados por las leyes.

El fundamento de este tipo de justicia radica en el sentido de comunidad. En sentido estricto, nosotros estamos obligados a cumplir con lo que la ley dispone; pero como el bien común de una sociedad no se limita al accionar sancionado por el Estado, la justicia del bien común de los ciudadanos no se limita a al acatamiento de las leyes.

Pensando en la obediencia de la ley como condición suficiente para la justicia, se podría argumentar que no es necesaria la disposición interna de cada ciudadano, pues el cumplimiento de los deberes es obligatorio; no obstante, esta idea surge de una confusión entre derecho y fuerza (en el sentido de coerción, de obligar a). El uso de la fuerza debe ser posible para el Estado, pero caerá en el vacío si para la gran mayoría de los ciudadanos no es evidente la necesidad de cumplir las leyes.

La necesidad de recordar ese deber de la justicia reaparece cuando se pone en duda la obligación de cumplir leyes. Cuando los delitos contra el medio ambiente para muchos son menos graves que el robo; cuando se practica regularmente la transgresión de reglas y se usa la violencia como medio legítimo en la discusión política, nos encontramos frente al socavamiento de la virtud ciudadana de la lealtad. Muchas veces se argumenta legitimando tales medios a partir de la idea de una mejor conciencia democrática, pintando la lealtad como un espíritu de sometimiento. En el Estado de derecho democrático estos argumentos son rebatibles, pues se trata de un orden común de todos los ciudadanos, no de un orden de autoridad. La lealtad general es de interés para cada uno, y la lealtad de cada uno es de interés para todos.

No hay duda que contra una mayoría democrática y contra el derecho legislado la persona tiene el derecho legítimo de seguir su conciencia. Pero, como señalamos en capítulos anteriores, se debe distinguir las preguntas de conciencia en el sentido de obligaciones personales fundadas en convicciones de conciencia profundas, de aquellas que pueden llevar a una respuesta de compromiso, y que por lo tanto tienen otro valor ético.

Como hemos visto, la vida política consiste por lo general en la búsqueda de un óptimo entre valores y metas en concurrencia; por lo tanto, queda capacitado para hacer política quien esta dispuesto a hacer esa distinción. En caso contrario, sólo quien piensa que debe practicar la desobediencia ciudadana de la ley, y está dispuesto a recibir el castigo que ello implica, será digno de credibilidad, pues da cuenta de una desobediencia de la ley practicada efectivamente bajo percepción cierta de amenaza de la propia conciencia.

Frente a esta cuestión se debe considerar sobre la regla de la reciprocidad, que en el campo político se puede expresar de la siguiente forma: los medios de lucha política que son pretendidos por un grupo, deben ser reconocidos también para los otros. Si la desobediencia ciudadana pasa a ser una regla, probablemente se producirá una ruptura de la vida en comunidad.

La otra cara de la moneda consiste en una sensatez equivalente por parte de quienes gobiernan, que estimule la lealtad de los ciudadanos frente a la ley. Los gobernantes no deben dañar las leyes mediante un mal uso de sus funciones, o a través de una reglamentación excesiva. Las leyes deben ser razonables y fundamentadas públicamente.

-Justicia Distributiva

La noción de justicia distributiva hace referencia a la justicia de quienes gobiernan respecto a los gobernados. Desgraciadamente, suele sobreesimplificarse y entenderse como una buena distribución de bienes materiales; reduccionismo que se ha acentuado especialmente en el período contemporáneo, en que el Estado ha asumido muchas funciones socioeconómicas. Muchos ven en el Estado sólo una gran maquinaria de distribución, homologando justicia distributiva con justicia social. Sin embargo, en lo medular, la justicia distributiva apunta a otra cosa.²⁰²

Evidentemente, el Estado moderno, cumpliendo con la función de redistribuir bienes materiales y posibilidades sociales, debe seguir la regla de la correcta (justa) distribución: no puede hacer diferencias infundadas, ni tampoco tratar con igualdad lo que no es igual.

La justicia conmutativa opera por medio del principio de equivalencia: la actividad deben estar equiparada con la recompensa que se ofrece por ella -producto con precio, trabajo con sueldo, etc.

Al poner en práctica la justicia distributiva, se mide la actividad de todos los ciudadanos según las necesidades del bien común y según las posibilidades del conjunto social (del Estado). Aquí no se trata de una equiparación o equilibrio aritmético por actividad (como en el caso de la justicia distributiva), sino de un equilibrio sobre la base de las posibilidades -un principio de proporcionalidad; por ejemplo, un Estado paga una indemnización a sus ciudadanos por bienes perdidos en una guerra, pero los indemnizados no pueden aspirar a la plena restitución, sino a una equiparación proporcional según lo que es posible para la sociedad.

Las enseñanzas de la justicia como virtud vienen de un tiempo en el cual las preguntas sobre el orden político no tenían mucho que ver con la distribución de bienes materiales. Al pensar en la justicia distributiva se pensaba en la disposición de quienes gobiernan a dejar participar a cada ciudadano de manera medida en los bienes del orden común, es decir, en la protección interna y externa, en el derecho y la paz, en las condiciones normativas e institucionales para el despliegue de la vida en sociedad. La justicia de quienes gobiernan consiste en la voluntad de hacer un sistema institucional justo, un orden de derecho bueno para todos. Excluir a ciertos grupos o dotar de derechos especiales a otros es una contravención grave contra la justicia.

La justicia respecto a cada uno está expresada en muchas constituciones contemporáneas según la fórmula propia de la tradición de la ética de la justicia. Para Aristóteles y Santo Tomás, la sensatez y la justicia eran las virtudes que debían caracterizar a los gobernantes; esto es válido en la actualidad, porque la democracia debe satisfacer la demanda por un orden justo para todos los grupos. Por esto, el orden político democrático debe ser más que una competencia entre grupos de interés por el poder y los cargos políticos.

En concordancia con lo anterior, un partido político debe ser más que un grupo de interés. Debe tener una idea de bien común, un proyecto para realizar un orden social justo; en esto concurrirá con los otros partidos. Si obtiene el mandato para regir, entonces buscará realizar su idea del bien común. Sin embargo, en esa situación le será demandado ser gobierno para todos, no sólo para un grupo de interés o para sus

²⁰² Un autor que se inclina por una visión de la justicia distributiva en el ámbito económico es Kirzner, Israel. **Creatividad, Capitalismo y Justicia Distributiva**. España, Unión Editorial SA, 1995. Además, ver Kirzner, Israel M., **Competencia y Empresariedad**, España, Unión Editorial, 2da edición, 1998.

electores. Por esta razón, en muchas constituciones del mundo se declara que los miembros del Congreso son representantes de todo el pueblo, y no están obligados como tales a lineamientos especiales. Esto no impide que miembros del Congreso y partidos también representen intereses especiales. Estos y el bien común no se contraponen totalmente; para ser verdaderamente justos en el sentido aquí expuesto, se debe buscar, por el contrario, su vinculación.

A la justicia de los gobernantes corresponde también su veracidad, es decir, su disposición a la apertura y transparencia en el conflicto político, por la vía de la reglamentación de conflictos y la solución de problemas del bien común. La participación política de los ciudadanos esta condicionada por esa disposición por parte de quienes gobiernan, a lo que se asocia la credibilidad de los políticos dentro del ambiente democrático.²⁰³

Si decimos que esperamos la justicia distributiva de quienes gobiernan, será necesario, en una democracia, considerar también a los regidos, puesto que ellos co-gobiernan. Los ciudadanos eligen a los representantes en el gobierno, e influyen las opiniones y el proceso de búsqueda del bien común como miembros de grupos de interés; así, se puede esperar de ellos alguna medida de justicia distributiva: la voluntad por una vida conjunta ordenada de todos los grupos, y la disposición a actuar con miras al bienestar general, aun en medio de luchas por la distribución. En el Estado moderno hay luchas de intereses que no sólo pretenden la justicia conmutativa, sino que se orientan hacia la justicia distributiva; por ejemplo, la búsqueda del salario justo entre empresarios y trabajadores tiene consecuencias en toda la economía -en los precios, en las inversiones, en las plazas laborales, en los impuestos. En estos casos, cabe señalar que los gobiernos democráticamente elegidos no pueden practicar la justicia distributiva si los ciudadanos no están dispuestos a apoyar soluciones justas.

Al analizar la justicia distributiva, queda muy claro que la virtud de los gobernantes debe tener una equivalencia y un apoyo en el derecho positivo, las instituciones y las estructuras sociales. En la Edad Media había filósofos políticos de la convicción que consideraban que no hay peor pecado en el mundo que el dominio injusto; la justicia distributiva, así, era considerada como no obligada porque no se podía imponer contra los gobernados. Esto se aplica también hoy: cuando el soberano -el pueblo- no quiere un orden justo o no sabe valorarlo, entonces no será posible mantenerlo.

No obstante, en el curso de los siglos los seres humanos hemos aprendido a desarrollar reglas e instituciones que contribuyen a que hoy no todo dependa exclusivamente de la virtud de la justicia. En el Estado de derecho liberal, el soberano está unido a un orden institucional. Mientras la constitución rige, el pueblo como electorado es sólo un órgano más entre otros, aun cuando es el que en última instancia legitima todo; el pueblo se ha dado un orden por sí mismo. De este modo, la justicia distributiva no depende sólo de las virtudes de los ciudadanos ni de ideas variables. Además, el poder de quienes gobiernan está limitado de muchos modos. En este sentido, el orden del Estado democrático es un aporte institucional para la justicia distributiva; éste consiste en dejar participar a todos los ciudadanos en el bien común (que no está fijo y por tanto debe ser siempre redefinido por todos).

6. Igualdad, justicia y ciudadanía

-Justicia Social y Política

Las reflexiones de la justicia como virtud no pueden separarse de la pregunta por la justicia en las relaciones externas: de las estructuras sociales, de la distribución de los bienes, de las leyes vigentes, del orden político. Con seguridad, las relaciones y órdenes no pueden ser justos en el mismo sentido que las personas: ellos no pueden querer ser justos. Pero pueden equivaler o no equivaler a nuestra idea de derecho, y esa equivalencia es presentada en la actualidad también como justicia. Se piensa por lo tanto en una justicia objetiva, externa a las situaciones particulares, a diferencia de la justicia subjetiva como virtud de las personas.

²⁰³ "Chile ha logrado llevar a acabo una transición pacífica y ordenada al régimen democrático. La institucionalidad democrática se afianza mediante la elección regular de 2.150 autoridades, desde el Presidente de la República hasta alcaldes y concejales. Simultáneamente, sin embargo, disminuye el interés por la política. En el momento mismo en que el ciudadano puede incidir con voz y voto en las orientaciones básicas del desarrollo, desde el nivel municipal al nacional, la participación política se debilita". PNUD, **Desarrollo Humano en Chile. Los Paradojas de la Modernización**, 1998, p.52..

Este, como ya indicamos, es un uso impreciso del lenguaje, pero se ha difundido en todos nosotros, por lo que merece nuestra atención.

En los tiempos modernos, los seres humanos hemos tomado conciencia de que las estructuras sociales y las instituciones no provienen directamente de un derecho divino ni pertenecen a un orden estático; de que son, por lo tanto, transformables, y están dadas a nosotros para su despliegue. Con esto, el significado de la justicia se extiende. En las discusiones de fines del siglo pasado sobre la cuestión social, la justicia social fue entendida como un llamado de combate de explotados y sus representantes. También la Iglesia preguntó por la justicia social en *Rerum Novarum* (1891), y, de manera más sistemática –apuntando al problema del orden social correcto–, en *Quadragesimo Anno* (1931). La lucha por mejores relaciones sociales ha quedado, así, condicionada por condiciones políticas. Cuando los socialmente desfavorecidos no se pueden expresar u organizar libremente; cuando no tienen derecho a voto; cuando quienes tienen una mejor posición social y económica dominan las instituciones políticas, entonces la búsqueda de la justicia social es muy difícil. Se puede llegar incluso a una revolución, vale decir, a la destrucción del orden social; pero también una revolución en nombre de la justicia social conduce a problemas, cuando un sector dominante es reemplazado por otro, sin llevar a la formación de instituciones políticas libres. Las consecuencias nefastas de muchas revoluciones socialistas y su fracaso en nuestro tiempo son prueba de ello. Por otra parte, la solución progresiva de la cuestión social en las democracias occidentales muestra que las instituciones políticas –como el derecho a voto y la libertad de asociación– han sido absolutamente fundamentales en la lucha por el mejoramiento social. Asimismo, y como consecuencia de lo anterior, las transformaciones sociales han conducido a un mayor desarrollo de los órdenes políticos²⁰⁴.

La justicia social y la justicia política se condicionan y apoyan mutuamente.²⁰⁵ Esto queda claro en la reflexión sobre la relación entre conflictos de intereses y orden del bien común. Los intereses de los individuos y de los diversos grupos sociales están cruzados por un interés respecto a reglas de orden; muchos conflictos de intereses son al mismo tiempo conflictos sobre el orden vigente, y frecuentemente su solución consiste más en la transformación de reglas e instituciones que en la solución de un problema concreto. En la problemática de la distribución de bienes materiales, esto se repite con regularidad. En este contexto, las instituciones resultan de vital importancia, porque ellas se basan en el principio de la reciprocidad. Justamente porque no se puede decir con facilidad qué es la justicia social, ni cuál su contenido, necesitamos una justicia política formal que posibilite la participación de todos en la búsqueda del bien común.

La interdependencia de la justicia social y política queda aún más clara cuando nos preguntamos por el posible contenido de ambas. En el permanente conflicto por la justicia todos desean saber qué es ésta en realidad, o si hay reglas para determinarla caso a caso, según las circunstancias.²⁰⁶

Esa pregunta nos dirige a las reflexiones sobre el derecho natural: como vimos, según éste un orden político y social es justo cuando equivale al contenido esencial del derecho natural primario. Sin embargo, subsiste el problema de que esos principios y demandas son sumamente generales, y realizables de manera diversa a lo largo de la historia; por lo tanto, partir por aquí resulta de poca utilidad.

²⁰⁴ En la actual DSI, las preguntas sobre el orden político tienen un papel esencial; el orden de derecho liberador es considerado una condición para el desarrollo social justo. "Otras naciones necesitan la reforma de algunas estructuras injustas y sobre todo de las propias instituciones políticas, para sustituir regímenes corruptos, dictatoriales y autoritarios, por órdenes democráticos de la coparticipación. Este es un proceso que nosotros deseamos que se difunda; porque la salud de una comunidad política –en la medida que se expresa en la participación libre y responsable de todos los ciudadanos en la vida pública, en la seguridad de derecho, como también en la atención y estímulo de los derechos humanos– es la condición necesaria y la garantía segura del desarrollo de cada ser humano y de todos los seres humanos (Sollicitudo Rei Socialis, encíclica social de Juan Pablo II, 1987, 44.5).

²⁰⁵ "La justicia política, en suma, posee un objeto específico. Ella se encarga de atribuirle a la ciudad o al Estado lo suyo. Para preservar la existencia de la ciudad, la justicia política establecerá convencionalmente las normas y las instituciones necesarias para la convivencia de los ciudadanos, y regular los conflictos internos, y para la defensa y protección contra enemigos exteriores, etc. Pues, en suma, la justicia política tiene a su cargo la existencia y desarrollo y autogobierno de una comunidad políticamente organizada a través del tiempo, de una generación a otra, perpetuamente". Godoy, Oscar. "Justicia Política y Justicia Distributiva". En: **Contribuciones**, CIEDLA, N°3, 2000, pp.11-12.

²⁰⁶ El análisis de la justicia lo podemos ligar con el concepto de igualdad. Así, "toda lucha por igualdad y justicia en la historia de las sociedades refleja una lucha contra la dominación de unos sobre otros, cualesquiera sean los motivos que se esgriman para intentar justificarla. El ideario de la búsqueda de justicia e igualdad no es búsqueda de un igualitarismo extremo, por lo demás, inconducente e inalcanzable, sino aquel esfuerzo permanente por hacer retroceder la geografía del dominio que, por diversos medios, los hombres ejercen y han ejercido sobre otros hombres. Gobierno de Chile. Ministerio de Planificación y Cooperación, **El Porvenir de la Equidad: Una contribución desde el debate filosófico contemporáneo**. Unidad de Estudios Prospectivos MIDEPLAN, septiembre de 2001, pp. 70-71.

La antigua enseñanza de la justicia hablaba de dejar que cada uno alcance lo suyo. Naturalmente eran consideradas aquí las diferencias entre los seres humanos, que dejaban ver como justo y deseable un tratamiento diferenciado. Por otra parte, la justicia consistía también en el derecho, en el que desde luego está presente la idea de igualdad ante la ley. La relación de ambos aspectos es difícil, demanda un esfuerzo permanente; por ello, precisamente, la justicia es una tarea constante, que nunca tiene fin.

La idea antigua, medieval, del derecho natural y de la justicia, estaban orientadas a un orden ya dado en la naturaleza: el orden de la creación. Las teorías modernas se acercan más a la noción de contrato y el principio de reciprocidad. Todas arrancan de una proposición de Kant: el ser humano debe actuar según máximas que al mismo tiempo quiere como ley; según esta regla, que apela al sujeto moral, el principio para encontrar lo justo es la capacidad de generalización. Las reglas de comportamiento que no pueden ser válidas para todos, no son, por lo tanto, justas. Esto se fundamenta en el principio de igualdad entre todos los seres humanos, basada en su condición común de persona. Sólo al reconocer esa igualdad, pueden fundamentarse los principios de la reciprocidad y de la generalización.

Tanto durante la Edad Media como durante la Ilustración se consideraba que existía una igualdad en los seres humanos. La Edad Media reconocía tal igualdad en el contexto de una diferencia legal entre estamentos; la Ilustración, en cambio, introduce la idea de la igualdad de derecho de las personas (germen de los derechos humanos). Recién en los Siglos XIX y XX surge la pregunta acerca de si la igualdad de derecho demanda también la igualdad social, o bien en qué medida se puede conciliar con la falta de esta última (en términos de ingreso, propiedad, posición social, etc.).

El filósofo social John Rawls (1971) ha buscado una respuesta a esa pregunta²⁰⁷. Su idea de justicia consiste en que cada miembro de la sociedad tenga el máximo de libertad y de posibilidades. Desde esta perspectiva, los órdenes y actividades son justas cuando todos los implicados tienen participación en sus ventajas y desventajas. Según Rawls, esto puede determinarse a partir de dos principios: Para cada persona debe haber la mayor medida posible de libertades fundamentales.

Las desigualdades sociales y económicas deben conllevar los mayores beneficios posibles para los menos favorecidos, y deben estar unidas a cargos y posiciones que estén abiertos como oportunidad para todos.²⁰⁸

Las desigualdades económicas y sociales, así, serían legitimables cuando significan también para los socialmente más débiles mayores ventajas que la igualdad. Por ejemplo: la caída de los impuestos a los mayores ingresos sería legítima cuando ello también redundara en ventajas para los últimos grupos de ingresos; cuando, por ejemplo, se tradujera en la creación de más fuentes de trabajo, la reactivación de la economía, y, en fin, un mayor bienestar para todos.

Una dificultad para aceptar estos principios consiste en que no permiten evaluar con seguridad. En el campo de la economía sólo se puede suponer si determinadas medidas se traducirán en mayores ventajas o desventajas para determinados grupos.

²⁰⁷ Sobre Rawls, ver Graham, Kevin M. "The Political Significance of Social Identity: A Critique of Rawls's Theory of Agency". En: **Social Theory and Practice**. Vol. 26, Number 2, Summer 2000.

²⁰⁸ "Una concepción de justicia es más razonable que otra, si personas racionales en la situación inicial escogen sus principios por encima de los otros por el papel mismo de justicia (...) Debemos determinar qué principios se adoptarán racionalmente dada la situación contractual". Rawls, John. **A theory of justice**, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p.16.

Estos principios serán los siguientes: 1.- Principio de libertades. Distribución de igual número de esquemas de libertades para todos. 2.- Principio de diferencia. Las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de manera tal que aseguren: a) mayor beneficio de los menos aventajados, y b) que cargos y posiciones estén abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades. Según Rawls "ambos principios, conjuntamente con la prioridad atribuida al primero sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que aplican en la realidad estos valores". Rawls, John, **Liberalismo político**, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 31. Estos principios son, así mismo, los más adecuados para garantizar el correcto arreglo de las instituciones adecuadas a los valores de libertad y de igualdad de los ciudadanos que viven bajo democracias liberales modernas utópicamente bien ordenadas, garantizando tales valores. Únicamente basando las instituciones fundamentales en éstos principios, será posible la consecución de la cooperación social de la que hablábamos hace unos momentos. Cabe aquí agregar que las instituciones básicas de la sociedad a las que Rawls se refiere son social (la familia), económica (el mercado) y política (la constitución), esta última es la más importante.

Otro esfuerzo distinto por determinar consistentemente la igualdad desde el punto de vista teórico se encuentra en la obra de otro filósofo social estadounidense: Robert Nozick, quien a diferencia de Rawls, busca una fórmula de legitimación de las desigualdades. Nozick rechaza la intromisión en la propiedad privada en beneficio de los más débiles. La justicia, para él, consiste en que los bienes cumplan su sentido original de pertenencia a todos; la distribución de estos será justa, si cada persona que posee un bien puede demostrar su derecho a éste, en el sentido de haberlo ganado de manera legítima.

El supuesto de esta teoría de la justicia es el individualismo. Los derechos del individuo no vienen de fuera; para poder defenderlos, debe existir una clara distinción de lo mío y lo tuyo, en el sentido de la justicia conmutativa. Los resultados de los procesos de transacciones son justos cuando las reglas del derecho se cumplen. La corrección del resultado de tales transacciones mediante la política no tiene nada que ver con la justicia.

Estas teorías son evidentemente distintas. La de Nozick considera injusta la intromisión política en la asignación de los bienes. Rawls, por su parte, favorece la igualdad no sólo en el derecho, sino también en la sociedad, en la medida en que las desigualdades no sean ventajosas para los débiles; sin embargo, como ello es difícil de probar, su teoría tiende a favorecer en la práctica la idea de justicia social como igualdad -en todo caso bajo la garantía de las libertades fundamentales. Nozick da prioridad a los derechos individuales, mientras Rawls prioriza las necesidades individuales. No obstante, la reflexión basada en la experiencia y en la práctica lleva a la conclusión de que ambas posiciones tienen relación de alguna forma. Ambas teorías conviven en el pensamiento contractual contemporáneo, abocado a la búsqueda de reglas de coexistencia para una sociedad que se compone de individuos, quienes persiguen sus intereses. Con ese objeto el individuo pensado por esas teorías se pregunta por el tipo de contrato que debe celebrar, racionalmente, con otros: en Rawls se trata de un contrato basado en sus necesidades, con énfasis en el trato igualitario; en Nozick se trata de un contrato que garantice los derechos individuales, con énfasis en la diversidad. Pero, ya sea que se trate de sus necesidades o de sus derechos, la persona es concebida como un individuo en relación con otros; sus necesidades y derechos están predefinidos socialmente, y se pueden asegurar sólo en común.

La perspectiva que aquí planteamos parte de ese ser social de la persona, dado por naturaleza, y por lo tanto reniega del aislacionismo y la absolutización de las dimensiones individuales de la justicia. La defensa de los derechos individuales está unida a condiciones sociales, y ocurre siempre en un contexto social; lo que los individuos pueden hacer depende siempre del orden de la sociedad. Ello explica la necesidad de exigir deberes hacia el bien común, y también de tener un criterio de justicia distributiva; las pretensiones individuales no pueden ser absolutas. Por otra parte, toda persona es única y trasciende lo social; cada desigualdad originada en diferencias propias de las personas -en su origen, situación de vida y actividad individual- no requiere una justificación ante los otros. En todo caso, siguiendo a Rawls, siempre debe garantizarse la igualdad de las personas en sus derechos fundamentales, así como la posibilidad de dar satisfacción a sus necesidades elementales según el estándar mínimo válido socio-culturalmente en el período histórico y la sociedad en cuestión. Contribuir a ello, incluso mediante la redistribución de recursos, es un deber de solidaridad, que, al igual que la justicia, se desarrolla en tres dimensiones: entre personas, entre las personas y el todo, y entre el todo y las personas.

Para la determinación del contenido concreto de la justicia en cada sociedad y período histórico determinado no hay medidas exactas, pero sí existen criterios generales a considerar. Siempre se debe buscar la mejor conciliación posible entre libertad y justicia social, teniendo presentes tanto la justicia frente a la actividad o esfuerzo, como la justicia frente a la necesidad.

En la actualidad, la discusión sobre justicia social se centra en la relación entre los derechos humanos de libertad y los derechos humanos sociales²⁰⁹. Ambos tipos de derechos humanos son hoy parte integrante de la justicia social y política. Para que exista verdadero respeto por los derechos de la persona, todos deben tener la posibilidad de desarrollar sus potencialidades; y viceversa. Las instituciones necesarias para ello

²⁰⁹ La DSI ha aprendido, a lo largo del Siglo XX, a unir su esfuerzo por un orden social y económico justo -que comenzó en el Siglo XIX como respuesta a la cuestión social- con la lucha por la justicia política. A su manera descubrió primero los derechos humanos sociales que los derechos de libertad y coparticipación.

deben ser creadas y mantenidas al interior del Estado y entre los Estados. En ese sentido la justicia se muestra como meta de la ética política.

Estos derechos del hombre –tanto a los vinculados a la libertad como a los propiamente sociales– pueden ser entendidos también como estrategias de la justicia, condicionadas por la historia. Normas de segundo grado que se encuentran por debajo de los principios generales a partir de los cuales no podemos determinar la justicia en una situación determinada.

Estrategias y normas de la justicia en ese sentido son para nosotros en la actualidad las instituciones y las reglas del Estado de derecho en su forma democrática, así como los derechos del ser humano en los cuales se basa. Al reconocer una misma dignidad a todos los hombres, se ata indisolublemente todo poder a los derechos fundamentales, y toda acción estatal al derecho válido o positivo, condenando el uso arbitrario del poder del Estado. Todo ello abre a los ciudadanos, sin excepción, la posibilidad de participar en la búsqueda y encuentro del bien común concreto (en el sentido de la justicia distributiva); regula el comportamiento de los individuos y grupos en situaciones de conflicto; y reúne en su dimensión económica y social los principios del esfuerzo y la necesidad.

De esto no se desprende que esas normas y estrategias sean la realización de la justicia, o el plan exacto para su consolidación. La política es, como hemos repetido, la acción que posibilita a los seres humanos la coexistencia en medio de situaciones cambiantes; en ese contexto, las estrategias y normas mencionadas son referentes y ayudas para la orientación.

-La Igualdad como concepto subyacente²¹⁰

En relación a los temas que hemos tratado en el presente informe y que paulatinamente iremos profundizando, tales como persona, sociedad, justicia, participación, ciudadanía, es necesario realizar una breve referencia al concepto de igualdad, sobre todo si consideramos la función integradora del estado respecto a los ciudadanos y la existencia de cuerpos legales que deben garantizar la mencionada igualdad.

Los esfuerzos del Estado involucran una actividad redistributiva, generalmente aprobada a través de consensos de los gobernantes con los grupos opositores, a fin de financiar políticas públicas en áreas como salud, vivienda, educación y empleo. Esta actividad tiene por fin ampliar la igualdad de oportunidades a todos los ciudadanos²¹¹. En la medida que estas políticas son eficaces, o sea, cumplen con su finalidad, sus efectos integradores son muy fuertes. Se trata de una integración por la vía del ascenso social y la solidaridad, donde las relaciones de reciprocidad entre los miembros de la sociedad civil se hace explícita y evidente.²¹²

El concepto anexo que se requiere considerar para efectuar el análisis de la igualdad es el de “integración”, pues éste se liga a las esperanzas igualitarias que debe ofrecer un régimen democrático. En otras palabras, todos, o casi todos los ámbitos de la integración nacional se remiten a la categoría igualdad. Un ejemplo de tal relación conceptual corresponde al artículo 1º de la Constitución chilena que, en su inciso 5º, incorpora la noción de que es uno de los deberes del Estado: “es deber del Estado resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, propender al fortalecimiento de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional”.²¹³

Por lo tanto, integrar significa conformar las partes de un todo. Así, se presupone que existe un todo - la comunidad nacional- más o menos definible y reconocible al cual deben conformarse las partes.²¹⁴ Al

²¹⁰ Gran parte de lo que señalamos en este punto corresponde al trabajo de Chuaqui, Tomás. “Estado, Integración y Fundamentos Teóricos de la Igualdad Democrática. Instituto de Ciencia Política Pontificia Universidad Católica de Chile, Proyecto MIDEPLAN, 2000.

²¹¹ Sobre este concepto hablaremos en detalle en la Segunda parte.

²¹² Sobre el concepto de sociedad civil, ver el siguiente apartado.

²¹³ República de Chile, Constitución Política de la República, edición 2000, p.4

²¹⁴ No es necesaria, aunque se puede usar, una concepción aristotélica de la comunidad política como un todo anterior a las partes. La concepción aristotélica trae consigo ciertos problemas al ser visto desde la categoría integración, puesto que es precisamente la

mismo tiempo, parece claro que “integración” contiene una fuerte presuposición igualitaria. Es decir, integrar (particularmente social y políticamente) significa promover igualdad de oportunidades, igualdad de acceso a la participación en los procesos y en las decisiones que afectan a la comunidad nacional. En términos incluso más genéricos, y posiblemente más cercanos a una concepción cultural de la integración, se podría decir que el esfuerzo por gestar una sociedad integrada está ligado al intento de establecer una sociedad en la cual todas sus partes (individuos y asociaciones) se consideran a sí mismas, y son consideradas por las demás, como miembros de una comunidad, y no como extranjeros.²¹⁵

En relación a la integración, la igualdad puede ser concebida al menos de dos maneras. Se puede entender, en primer lugar, como una exigencia de igualdad, como si fuera un “pago de peaje” antes de ser admitido plenamente a la comunidad nacional. En esta concepción, la comunidad nacional, las partes que la componen, y sus fronteras, estarían predeterminadas por aquéllos que ya pertenecen plenamente a ella, y que han recibido adecuada protección de la ley - y que, más aun, desde una perspectiva histórica, han sido precisamente aquéllos que han excluido (no necesariamente en forma deliberada) a los que se pretende integrar. A esta concepción de igualdad, le correspondería, más o menos, la siguiente oferta integradora: “Nos excusamos por haberte excluido en el pasado [suponiendo que se llega a reconocer alguna responsabilidad colectiva de la exclusión]; ahora te permitimos (o incluso te ayudamos) a integrarte a nuestra comunidad nacional, es decir, te permitimos (o te ayudamos) a ser como nosotros. En la medida en que lo seas, en que te parezcas a nosotros, puedes ser parte de nuestra comunidad. Ser igual, significa ser como nosotros: de lo que somos culpables es de no haberte permitido en el pasado ser como nosotros, el haber supuesto que eras incapaz o indigno de ser como nosotros. Ahora, que nos hemos iluminado, sabemos que eres capaz y/ o digno de ser como nosotros, aunque necesites algo de ayuda para lograrlo, y por eso vamos a hacer un esfuerzo por integrarte, al mismo tiempo que hacemos un esfuerzo por ayudarte a ser similar a nosotros. En la medida en la que seas igual a nosotros, te integramos”.²¹⁶

Una concepción alternativa de igualdad más afín a una integración social, cultural y política real requiere la aceptación de la diferencia en relación a este “nosotros” históricamente excluyente. Esta concepción alternativa utiliza una versión más sofisticada de la categoría igualdad, que parte de la premisa de que para que exista una relación igualitaria, no puede ser una de las partes la que defina los términos de la relación integrada, y mucho menos que defina qué es lo que significa ser iguales. Como veremos, esto puede conllevar una reconceptualización de la neutralidad propia de un Estado en un contexto plural. La integración, entonces, no puede justificarse si se la entiende como integración a un objeto preestablecido (siguiendo una lógica de “tómalo o déjalo”, “love it or leave it”) sino que requiere un reconocimiento de que aquello a lo que se está integrando es como es en el presente, al menos en parte, porque se ha excluido ilegítimamente a algunos en el pasado, y, posiblemente, sería notoriamente distinto si hubiera existido integración. Por lo tanto, integración significa transformación, pero no tanto de aquéllos que se van integrando, sino del objeto al que se integran (la comunidad nacional), y de los que ya son parte de este todo que se va complementando. Esto no significa que los que se integren deban permanecer intactos, lo cual es un tópico de discusión típico respecto de la integración de culturas indígenas, pues es común que se defiendan el mantener en forma intacta a estas culturas. Esto es parte de un argumento un poco distinto: puede ser que sea legítimo proteger y asegurar que se mantenga lo más intacta posible a estas culturas por el valor intrínseco de la diversidad humana, por una “deuda” colectiva incurrida como resultado de ataques injustificados en el pasado, etc. Pero en la medida en que estas culturas intenten integrarse, no se puede exigir transformación unilateral: principalmente los que hayan excluido deben cambiar, pero también aquellos que se integran, aunque sea sólo con respecto a la adquisición de capacidades que son indispensables para desempeñarse en la vida nacional. La opción de mantenerse no integrado(s) es, bajo este punto de vista, perfectamente admisible. De esta forma, todo esto es consistente con la idea de que el Estado no intente promover una forma específica de bien, de buena vida, en nombre de la cual intente integrar. Es decir, integrar no requiere sacrificar la neutralidad del Estado en tanto la

conformación de este todo, la articulación de las partes de este todo, lo que está en cuestión, y en la práctica el todo se configura en el proceso mismo de integración. Esto tiene particular importancia en las sociedades contemporáneas que se caracterizan por un dinamismo sin precedentes históricos.

²¹⁵ La definición de quién es extranjero y quién un ciudadano es parte del proceso de integración, y es además particularmente importante dado el proceso de creciente inmigración que se vive actualmente en Chile. Casi está demás decir que la historia socio-política chilena sería incomprensible, y ciertamente incompleta, si no se estudiasen los procesos de integración de las oleadas de inmigrantes cuyos descendientes constituyen parte importante de la población.

²¹⁶ Esta concepción de la integración, quizás se caracterizaría mejor bajo la rúbrica “incorporación”, o incluso, usando una carga negativa más fuerte, “cooptación”. Considero que junto con la exclusión, la cooptación constituye uno de los peligros del esfuerzo integrador.

diversidad de concepciones de bien, dado el hecho del pluralismo en las sociedades contemporáneas.²¹⁷ Al contrario, integrar significaría que el Estado adopte una posición incluso más neutral, puesto que la exclusión muchas veces se lleva a cabo precisamente en nombre de alguna concepción relativamente específica de una buena vida, favoreciendo en la práctica a aquéllos que participan de esta concepción.²¹⁸ En las palabras de Hannah Arendt, algunas de las pocas que profirió aprobatoriamente de la cultura política de Estados Unidos y en las que expresa más bien un deseo que una representación exacta de la realidad norteamericana, “la asimilación no es el precio que hay que pagar por la ciudadanía”.²¹⁹

Esta idea puede extenderse a la integración ciudadana de trabajadores inmigrantes. Siguiendo un principio de justicia política ofrecido por el comunitarista Michael Walzer, se arguye que “los procesos de autodeterminación a través de los cuales un Estado democrático le da forma a su vida interna, deben estar abiertos, e igualmente abiertos, a todos aquellos hombres y mujeres que viven dentro de su territorio, trabajan en la economía local, y están sujetos a la legislación local”.²²⁰ Si los ciudadanos de una comunidad democrática están dispuestos a hacer uso del trabajo socialmente útil ofrecido por los inmigrantes, deben estar igualmente dispuestos a extender las fronteras de la ciudadanía para incluir a aquéllos que proveen este trabajo socialmente útil. De otra manera, se tiende a gestar una sociedad compuesta por ciudadanos y extranjeros dentro de un mismo territorio, sólo los primeros de los cuales gozarían de los beneficios de la ciudadanía los que les permiten definir unilateralmente espacios públicos (jurídicos, institucionales, políticos) de hecho compartidos. Pueden establecerse restricciones a la ciudadanía de inmigrantes, pero éstas no deben ser pétreas ni irrazonablemente estrictas.²²¹

Segundo, siguiendo un argumento estilo John Stuart Mill²²², más basado ya en el potencial beneficio social de la integración, es imposible predecir de dónde surgirá una buena idea u opinión. Por lo tanto, es un beneficio para la comunidad en general el que se integre a la participación ciudadana a la mayor parte de la población. Participación e integración no son exactamente lo mismo, pero una mayor integración política y social habilita a la ciudadanía a hacer más efectiva su participación, y además, pragmáticamente hablando, se hace más seguro un sistema político, más estable, y más perdurable en el tiempo si la ciudadanía es partícipe del quehacer nacional.

A nivel práctico, la integración de sectores tradicionalmente marginados, incorpora a la discusión pública visiones de mundo, opiniones, y necesidades no previsibles, enriqueciendo la discusión, y proporcionando perspectivas diferentes a la resolución de dilemas político-éticos. Esto es aplicable sin duda, por ejemplo, a la incorporación de la juventud y de las mujeres, que ciertamente poseen una experiencia de lo político parcialmente singular a su grupo, y que no es necesariamente representable por otros sectores. Además, la integración fomenta la participación directa e indirecta de los pares de cada uno de estos sectores tradicionalmente marginados: en la medida en la que aquéllos que representan sus opiniones pertenecen al grupo en cuestión, existe una mayor confianza en esta representación, y esto contribuye a la estabilidad del sistema político, a su legitimidad, al afianzamiento de la autoridad pública, etc. No es necesario proveer un argumento estricto en tanto la imposibilidad cuasi-epistemológica de conocer y representar las visiones de mundo de grupos a los que uno no pertenezca. Es sin duda posible representar eficazmente a grupos a los que el representante no pertenece, pero sólo le es lícito evaluar esta eficacia a los miembros del grupo en cuestión. Aquí se hace referencia, en cierto sentido, a la aspiración democrática de hacer verdaderamente efectiva la condición ciudadana de todos los miembros de la comunidad política.

Con lo anterior, lo que se está tratando directamente es el tema de la representación. Autores como N. Bobbio y G. Sartori, han tratado este tema desde distintas perspectivas. Para Bobbio, la democracia representativa consiste en que este régimen goza de la confianza del cuerpo electoral, pues una vez elegidos

²¹⁷ Luego veremos la conceptualización respecto a pluralismo y diversidad.

²¹⁸ Para esta concepción de la neutralidad, ver Ronald Dworkin, “Liberalism”, en Stuart Hampshire, editor, **Public and Private Morality**, Cambridge University Press, 1978.

²¹⁹ Citado en Elisabeth Young-Bruehl, **Hannah Arendt**, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993 [1982], p. 111. Cabe hacer notar que Arendt expresa estas palabras a modo de una explicación de su decisión de radicarse en Estados Unidos luego de huir de la Alemania nazi.

²²⁰ Walzer, op. cit., p. 60.

²²¹ Tal argumento es coincidente con la opinión de este autor respecto a la ciudadanía, donde se privilegia una Ciudadanía Práctica en lugar de una Ciudadanía como Estatus, propuesta por autores liberales. Volveremos sobre este punto en la segunda fase del estudio.

²²² Ver John Stuart Mill, **On Liberty**, Penguin Books, 1988.

los responsables éstos velarán por el bien del conjunto social y no por los intereses corporativos o privados que algún grupo desee privilegiar. De este modo, según Bobbio, no es correcto argumentar a favor de la democracia directa, pues ese es un ideal utópico; según este autor, el verdadero cambio que se debe producir en términos de integración social es el paso de una democracia política a una democracia social.²²³

G. Sartori analiza el tema desde una perspectiva electoral asociada a la elección de los representantes, presentándose así dos actores claves: los titulares (autoridades) y los detentadores (pueblo) del poder, existiendo instituciones como los partidos políticos que tienen la función de mediar dentro de este proceso mediante la presentación de candidatos.²²⁴ El problema para la representación en el mundo actual consiste en el mayor número de personas (megapolis), la aceleración de la historia, la mayor movilidad horizontal (un número cada vez menor de gente vive y muere donde nace), produciéndose así un desarraigo de la comunidad.²²⁵

Bajo los argumentos expresados por estos autores a partir del concepto de representación, se justifica el esfuerzo integrador del Estado tanto a grupos injustamente marginados en el pasado, como a grupos que concebiblemente se marginan en forma voluntaria. La integración que se legitima de acuerdo a un principio de beneficio común, en tanto utilidad social a mediano y largo plazo, es aplicable a todos los sectores de la comunidad nacional

En términos de integración a lo político, las distintas concepciones de la igualdad bosquejadas arriba conllevan consecuencias significativas en relación a las funciones que le competen al Estado. Adoptar la segunda concepción de la igualdad, significa, por ejemplo, que el Estado no puede tomar una posición pasiva al respecto, sino que se ve obligado a tomar una actitud pro-activa en búsqueda de la igualdad, que es simultáneamente un pre-requisito para, y una expresión de, la integración. De esta manera se le da un sentido concreto, y no excluyente, al requerimiento constitucional en tanto la función integradora del Estado.

En cambio, entender la integración sólo como el establecimiento de una vez por todas de una competencia bajo reglas que son verdaderamente neutrales en cuanto a grupos tradicionalmente marginados, ignora el hecho de que las instituciones y los esquemas sociales, fueron, y en gran medida siguen siendo, diseñados por sectores ya integrados, y en respuesta a intereses y motivaciones propias, que no necesariamente corresponden a las motivaciones, intereses y necesidades de aquellos marginados. Por ende los mismos roles a los que se pretende igualar acceso son definidos por y para los sectores ya integrados. La competencia, entonces, no es igualitaria al simplemente aplicar una regla de estricta neutralidad estatal, en lugar de la regla excluyente del pasado. Esta revisión de la neutralidad estatal no la vulnera en tanto distintas concepciones de bien, sino que, al contrario, intenta asegurar que ninguna particular concepción de bien sea esgrimida en forma excluyente por el Estado.

En fin, avanzar en integración pasa por el intento de establecer acceso al poder para alterar los roles mismos. Extendiendo esta idea, la resolución a la problemática excluyente propia de las sociedades crecientemente plurales de la actualidad debe incluir una reconceptualización de la igualdad, siguiendo las líneas bosquejadas anteriormente. La igualdad, según esta reconceptualización, y aunque suene paradójico, no es incompatible con la diferencia. De hecho el intento de establecer una igualdad sin considerar la diferencia es precisamente lo que ha causado que en las democracias contemporáneas se mantenga la desigualdad y la no integración, aunque se combata en forma muy intensa la discriminación. Para promover igualdad real, en un contexto plural, es necesario entenderla como el reconocimiento de la diferencia, de la legitimidad de la diferencia.

Además, dada la concentración del poder en los aparatos estatales, es sólo el agente portador de este poder el que puede promover su dispersión. Integrar, bajo este punto de vista, es consistente con un proceso de descentralización administrativa, y de la autoridad pública. La integración no requiere la concentración del poder; muy por el contrario, la integración de todos los sectores de la nación exige la dispersión del poder.

²²³ Bobbio, Norberto. **El Futuro de la Democracia**. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

²²⁴ En este punto se advierte una fuerte relación entre representación y libertad cívica.

²²⁵ Sartori, Giovanni. "La Democracia Etimológica". En: **Teoría de la Democracia y el Debate Contemporáneo**. México, Alianza Universidad, 1989, pp.41-60.

Esto se aplica también a inmigrantes avecindados en el territorio nacional, que en la medida en la que se les impida el acceso a la ciudadanía, son objetos del poder, y marginados de su ejercicio.

De esta forma, concluimos que el estado de derecho democrático es el orden político que en la actualidad equivale de mejor forma a la idea de la dignidad de la persona y de los derechos humanos individuales. En nuestro tiempo predomina el reconocimiento que la persona frente a otras personas y grupos, y frente al estado, tiene derechos naturales, no por su origen o por el hecho de pertenecer a determinado grupo social, sino por el hecho de ser una persona individual con dignidad humana. Por dignidad humana se entiende la capacidad de la persona para una autodeterminación moral, una dirección responsable de su vida y su igualdad de rango respecto a los demás. La valoración positiva de esa característica humana fundamenta la idea de igualdad política, es decir, el mismo derecho de participación de los ciudadanos en el sistema político.

En términos más amplios, y fundamentándonos en la globalización como proceso político y económico, surgen ciertas tareas y también ciertas restricciones, a la acción de los gobiernos. De lo descrito es evidente que los gobiernos deben velar por igualar al máximo posible las oportunidades de acceso al nuevo sistema de todos los ciudadanos. Eso significa, darle prioridad, como se está haciendo en Chile, al mejoramiento de la calidad de la educación subvencionada, sin dejar de lado los programas de salud, vivienda pública, alimentación escolar, etc., focalizados en aquellas personas y/o familias que no tienen el potencial de resolver esas necesidades por sus propios medios. Esta última función representa la solidaridad social. Es igualmente necesario que el Estado vele por la existencia de una adecuada oferta de infraestructura y los demás medios necesarios para que las empresas puedan funcionar eficientemente en igualdad de condiciones al respecto con la competencia internacional, sin que los gobiernos entren a subsidiar directamente las exportaciones, dado que ello puede llevar nuevamente a producciones ineficientes y a la "búsqueda de rentas".

De esta forma, hemos dado revisión a un concepto que, si bien habíamos tratado indirectamente, ahora lo hicimos de manera puntual, atendiendo a sus principales dimensiones e intentando aplicar algunos elementos al caso chileno, lo que viene a complementar el estudio al reforzar una zona conceptual básica dentro de nuestros planteamientos. Tal análisis conceptual nos entrega los fundamentos teóricos para analizar los dos puntos siguientes, Orden Político y Orden Económico, al igual que las bases para trabajar la segunda parte, que se refiere a Formación Ciudadana y Educación Política.

-Sociedad Civil y Ciudadanía

Los dos conceptos que analizaremos a continuación, son esenciales para comprender el resto del estudio y, particularmente, la segunda parte, donde hacemos referencia a la educación ciudadana en el marco de la formación política. Veamos cada uno de estos conceptos.

Usualmente la sociedad civil, es pensada como opuesta al Estado, y en este sentido han surgido diversos debates acerca de cómo debiera ser su relación o sobre cual debiera tener un rol preponderante, siendo las principales posiciones la de los societistas, por una parte, y los estatistas, por la otra. Los ilustrados escoceses desarrollaron la primera de estas posturas, "ellos habían descubierto una sociedad emergente en la que los reyes, los cortesanos, los servidores del estado y las facciones políticas podían desempeñar un papel útil en determinadas condiciones, pero donde el mayor potencial para el desarrollo cultural, el crecimiento económico y la estabilidad de la sociedad radicaba en la iniciativa y auto coordinación espontánea de los individuos que la componían. Estos individuos eran capaces de contribuir al aumento del conocimiento y estaban movidos por sentimientos morales de amor de sí y de benevolencia que se equilibraban y reforzaban mutuamente. Esta visión fue rechazada por Hegel, y por las tradiciones estatista y estatista-revolucionaria que le siguieron, en beneficio de otra en la que la iniciativa había de venir de un sujeto supraindividual que recibió nombres diversos: estado y burocracia en Hegel; clase obrera, partido revolucionario, estado socialista o movimientos sociales, en las tradiciones de izquierda; naciones o razas con una misión histórico-universal o providencial que cumplir, en las tradiciones de derecha"²²⁶.

²²⁶ Pérez-Díaz, Víctor; **La Esfera Pública y la Sociedad Civil**; Madrid, Taurus, 1997, p. 44.

Así, Hegel nos lleva a desandar el camino trazado por los escoceses, al atribuir “extraordinarias capacidades cognitivas y morales al sujeto colectivo y a la agencia coordinadora central. El Estado se convirtió en dios sobre la tierra, y la burocracia pública, en la clase universal, devota del bien público y capaz tanto de entender lo que ese bien requería como de llevarlo a la práctica mediante la política correspondiente. A contrario, esta visión de las cosas implicó la de una sociedad civil carente de aquellas capacidades. Sus miembros tenían acceso sólo a un conocimiento tentativo, local, disperso y nunca articulable plenamente por ellos mismos, y estaban impulsados, fundamentalmente, por intereses privados y egoístas”²²⁷.

Una postura similar a la de los escoceses es la que podemos sintetizar en la siguiente frase de Johannes Messner: “tanta sociedad como sea posible; tanto Estado como sea necesario”²²⁸, frase que representa una postura que ve a la sociedad como algo más amplio y complejo, y al Estado sólo una dimensión, lo cual importa que si bien la acción del Estado puede ser en muchos casos fundamental para las personas, estas tienen distintos ámbitos que pueden desarrollar por sí mismas, sin la intervención del Estado, cuyo papel no debe ser exagerado.

Así, es importante recordar que como dicen los escoceses, la iniciativa y auto coordinación de las personas es fundamental para el desarrollo, tal como lo reconoce el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, que enfatiza constantemente la noción de capital social, como medio para lograr desarrollar a los países²²⁹. Y esta iniciativa no debe ser reprimida o apropiada por el Estado, el cual no debe intentar satisfacer sólo por sí mismo todas las necesidades de las personas, ya que es posible que se den situaciones como las ejemplificadas por la experiencia de los Gobiernos Comunistas o de los Estados de Bienestar, las cuales nos proporcionan ejemplos de distintas formulas de Gobiernos que intentan satisfacer todas las necesidades de los individuos, haciendo innecesaria (intencionalmente o no) la existencia de organizaciones de la sociedad civil que luchen por la consecución de estos fines, tal como ha sucedido en el Reino Unido, donde el aparato del Estado afecta virtualmente cada aspecto de la vida y, consecuentemente, deja muy poco espacio para la actividad pública genuinamente independiente del Estado o del mercado²³⁰.

Autores como Felipe Viveros,²³¹ han dado cuenta de las múltiples denotaciones que ha recibido el concepto de sociedad civil a través de los siglos, constatando que el mismo “corresponde a una categoría abstracta de la teoría política, a pesar de que suele emplearse en el lenguaje corriente de la política pública como si se tratara de un objeto real con el que nos topamos día a día.”²³² Viveros, referencia obligada en el tema que nos ocupa, realiza una revisión genealógica del concepto de sociedad civil, por medio del que se observa como “los clásicos nos proponen distintos principios reguladores para reconocer cuándo estamos frente a la sociedad civil: para *Hobbes* se trataría de los súbditos frente al Estado; para los *revolucionarios* de 1789 se trataría del conjunto de los ciudadanos que encarnan la voluntad general y la soberanía popular; para los *liberales*, desde Adam Smith en adelante, se trataría de los propietarios que subordinan la acción del Estado en una economía libre; para el *marxismo clásico* se trataría de la burguesía en el momento del antagonismo de clases, superada luego por el proletariado en tanto clase destinada a abolir el Estado y constituir la república de los trabajadores; para las versiones del *capitalismo reformado* del siglo XX e identificado con el Estado de Bienestar, se trataría del «homo economicus», maximizador de la utilidad, o de los hombres que experimentan necesidades o, dicho más simplemente, el reino de los consumidores. A su turno, ciertas *versiones conservadoras* enfatizarían el componente nacional de la sociedad civil, conformado por un colectivo humano determinado por una historia común y unos lazos étnicos, lingüísticos y culturales indiscernibles.”²³³

Si bien lo anterior demuestra la idea de diversas significaciones asignadas al concepto de sociedad civil, la teoría política no es la única fuente desde donde es posible acercarse a la comprensión del mismo.

²²⁷ Ibid, p. 43.

²²⁸ Citado en: Vío Grossi, Francisco; **Organizaciones Comunitarias y Promoción Popular**; Tesis Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 1967, p. 18.

²²⁹ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; **Desarrollo Humano en Chile 2000**; Santiago, 2000.

²³⁰ Wuthnow, Robert; **Between States and Markets**; Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 59.

²³¹ Viveros, Felipe, “La participación de la sociedad civil en acciones de interés público”. En: **Ciudadanía e interés público. enfoques desde el derecho, la ciencia política y la sociología**, Cuadernos de Análisis Jurídico N°8, Facultad de Derecho Universidad Diego Portales, Santiago, 1998.

²³² Viveros, Felipe, op cit, p. 161

²³³ Viveros, Felipe, op cit, p. 163

Como ejemplos de ello se observa, en primer lugar, al contexto político de Europa del Este a fines de 1989, donde la sociedad civil fue invocada como ámbito de resistencia frente a los Estados totalitarios y burocráticos, y en segundo lugar, a los episodios dictatoriales que experimentó la política del Cono Sur en las últimas décadas, los que se caracterizaron por una violación sistemática a los Derechos Humanos, por la exclusión de la participación ciudadana, y por la imposición de una política económica que asumió la postergación de las necesidades de la población como un 'costo social', generando así, el alzamiento de una oposición identificada con las necesidades comunes de la población, que albergó nuevas formas de acción colectiva integradora, y que por medio de la creación de redes, y por medio de una concepción de la convivencia basada en el respeto a la diversidad, contrarrestó las fuerzas excluyentes del mercado.

De acuerdo a lo anterior, vemos como tanto la teoría como la experiencia política, constituyen discursos y escenarios históricos diversos, desde los cuales es posible acercarse al concepto de sociedad civil. Sin embargo, dado que nuestro actual objetivo es reducir la complejidad que presenta la definición de este concepto, exponiendo una revisión del mismo que nos permita comprender a qué elementos se asocia, rescatemos a Flisfisch, quien recoge algunos de los contenidos que permanentemente se vinculan a la noción de sociedad, como son:

- * el grado o nivel de sociabilidad voluntaria secundaria existente en una sociedad;
- * la vida corporativa y los intereses corporativos existentes en una sociedad;
- * existencia de nuevas formas y opciones de participación en las distintas esferas de la realidad que contribuyen a un proceso general de democratización;
- * desarrollo de una o más clases sociales;
- * conjunto de organizaciones económicas populares alternativas al sistema capitalista (talleres artesanales, microempresas, cooperativas, empresas de autogestión, cogestión o con participación de los trabajadores) y con potencial de transformación de las relaciones sociales;
- * conjunto de organizaciones y movimientos sociales y populares, por oposición a la política tradicional de los partidos;
- * el mundo de las instancias descentralizadas de decisión, participación y control (organismos regionales, municipales, locales y vecinales), por oposición a los órganos centralizados del poder;
- * en general, toda referencia genérica a «lo social», como ámbito de resistencia frente a los procesos o intentos de penetración e intervención del Estado en cualesquiera de sus manifestaciones.²³⁴

A base de esta reinvencción de la noción de sociedad civil acuñada por los clásicos, es posible definir aquí al espacio de la sociedad civil como un amplio y heterogéneo campo de actores sociales no estatales, portadores de valores, intereses y necesidades diversas, que conforman un "conjunto de sujetos, actividades y expresiones que se despliegan en la sociedad de manera relativamente independiente del Estado y de las instancias globalizadoras de la vida colectiva, [tratándose entonces] de las actividades [culturales, económicas, sociales, religiosas, etc.] realizadas por los individuos, las familias, las agrupaciones intermedias, las asociaciones y comunidades, las organizaciones gremiales y sindicales, las empresas e instituciones y toda otra entidad que no depende directamente del poder político, sin perjuicio de que mantenga relaciones con éste."²³⁵

Tal concepción nos sumerge de lleno en una dimensión que debe abarcarse al momento de revisar el concepto de sociedad civil, tal como lo es la referida a sus organizaciones componentes.

Como lo plantea Viveros siguiendo a Klenner²³⁶, una descripción y comprensión de la sociedad civil desde sus componentes -los cuales esencialmente corresponden a organizaciones- llevaría a encontrar un sinónimo de ésta en el concepto de "sociedad organizada", atribuyendo a la misma, el albergue de toda forma organizativa que se presenta en la sociedad, posible de evaluar de acuerdo con la funcionalidad, eficiencia y eficacia que presenta, según los objetivos para los cuales fue concebida. Dado que esta noción es cuestionada desde la teoría de los "grupos intermedios" y desde ciertas perspectivas conservadoras, se hace necesario definir aquí un concepto operacional para identificar a las organizaciones de la sociedad civil, señalando a las

²³⁴ Flisfisch, Angel. "Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil": En: **Revista Jurídica de la Universidad de Palermo**, año 2, números 1 y 2, Bs. Aires, Abril 1997, pág 87-90, en Viveros, Felipe, op.cit.pág 164.

²³⁵ Viveros, Felipe, op.cit. p. 165.

²³⁶ Véase Klenner, Arno. **El concepto de sociedad civil y sus componentes**. Santiago, mimeo, EFDES, 1994, p. 4.

mismas “como asociaciones de personas, constituidas para realizar diversos objetivos de tipo moral o ideal y cuyo ánimo principal no es el lucro privado”²³⁷

Animados por diferenciar distintos tipos de organizaciones de la sociedad civil, vemos que un primer tipo lo encarnan “las variadas expresiones de la asociatividad civil, comunitaria y popular, organizada en torno a objetivos de interés mutuo -organizaciones vecinales, gremiales, mutuales, sindicales, culturales, deportivas, ecologistas, religiosas, reivindicativas, comunitarias, etc.- En segundo lugar, las ONGs propiamente tales, incluyendo fundaciones y corporaciones de interés o beneficio público y también las llamadas “empresas sociales”, conocidas en la experiencia comparada, que se caracterizarían por movilizar recursos hacia una economía de solidaridad, dedicada a reinvertir permanentemente sus excedentes en un objetivo asistencial o social, en general. A los anteriores es posible agregar, como otra categoría a las instituciones de educación, universidades y otros centros académicos independientes y, en una dimensión más problemática, a los medios de comunicación social.”²³⁸

La identificación de las organizaciones de la sociedad civil, especialmente en lo relativo al mundo de la actividad no gubernamental, comúnmente ha llevado a enfatizar sólo algunos aspectos de la realidad que representan. Lester Salomon propone seis características que permiten una más fiel definición:

* *Formalización*: Deben estar, en alguna medida, institucionalizadas, a fin de garantizar su estabilidad, permanencia y la capacidad de ser sujeto de actos y contratos y de responsabilidad legal.

* *Condición de privadas*: Institucionalmente, en su estructura básica, se organizan como iniciativa de particulares, siendo algo distinto y separado del Estado, sin perjuicio de recibir eventualmente apoyos estatales.

* *No distribución del lucro*: La organización no está dedicada a generar ganancias para sus dueños. En caso de haber excedentes, éstos deben reinvertirse en función de los objetivos básicos de la entidad.

* *Autogobierno*: Dirigen, administran y encaminan sus actividades sin directrices ni controles externos.

* *Voluntariado*: Concitan cierto grado de participación voluntaria, tanto en el nivel de ejecución de programas y actividades como en el nivel directivo. Lo anterior implica una verdadera “movilización de gratitudes” que obedece a una racionalidad propia, diferente a la que se encuentra en el campo del mercado.

* *De beneficio público*: Sirven a algún propósito público o contribuyen a un bien público.²³⁹

Dado que las organizaciones de la sociedad civil se ubican en un espacio propio y específico del quehacer social, la literatura comparada ha venido acuñando, respecto de éstas, el concepto de tercer sector, el cual se complementa con la denotación de un primer y segundo sector, referidos al Estado y al Mercado respectivamente.²⁴⁰ Bajo el término de tercer sector “es posible denominar al variado y cada vez más consistente mundo de los particulares que se ocupan y preocupan de asuntos públicos, produciendo una especial combinación de energías provenientes de lo público y lo privado”²⁴¹ con lo cual se desplazan y resignifican los tradicionales y rígidos límites que hasta hace poco separaban ambas esferas, ya que lo público deja de referirse sólo a los asuntos del Estado en sentido estricto, y lo privado empieza a reflejar “el quehacer de individuos y grupos que no buscan primariamente la satisfacción de sus intereses particulares, sino los de la colectividad, o de sectores de ella que requieren su atención por razones de expresión ciudadana, solidaridad, participación o equidad social”²⁴²

Samuel Huntington hace una importante distinción entre las sociedades tradicionales y los estados industriales modernos, según la cual, en los estados industriales modernos el principio de ciudadanía activa es aceptado y enfatizado²⁴³, y siendo la ciudadanía activa un principio importante para la democracia moderna, también debiera serlo la existencia de una importante cantidad de organizaciones de la sociedad civil, ya que

²³⁷ Viveros, Felipe op.cit. p. 168.

²³⁸ Véase Viveros, Felipe y Estévez, Francisco. **Documento de base para una política general del Estado sobre el Tercer Sector**, Santiago, 1997, inéd, p.9.

²³⁹ Véase Salomon, Lester. **America's nonprofit sector**, New York, 1992 en Viveros, Felipe. Op.cit. p. 175.

²⁴⁰ Véase Jiménez, Marcela “Hacia una especificación del Tercer Sector: marco de referencia y antecedentes empíricos”, págs 9-19 y, de la misma autora, “La transición hacia la Democracia y las organizaciones privadas sin fines de lucro en Chile”, pág. 61, ambos incluidos en **Sector Privado sin fines de lucro: Síntesis teórico-estratégica**, Documentos Sociales Nº 40, División Social, MIDEPLAN, Julio 1995.

²⁴¹ Viveros, Felipe. op. cit. p. 175

²⁴² Viveros, Felipe. op. cit. p. 175

²⁴³ Huntington, Samuel; **No Easy Choice**; Harvard University Press, Estado Unidos, 1976; p. 1

estas son verdaderas escuelas de ciudadanía, donde las personas aprenden participación y a interesarse por las cuestiones públicas, según lo que se ha llamado el “argumento de la sociedad civil”²⁴⁴.

Considerando el argumento de la sociedad civil, podemos afirmar que un gobierno democrático debiera promover la existencia de asociaciones u organizaciones de la sociedad civil, como medio para lograr la formación de ciudadanos más activos y más interesados en los asuntos públicos.

Habiendo revisado distintas aproximaciones al concepto y al espacio de la sociedad civil, y luego identificando dentro de ella la existencia de organizaciones de diverso tipo, estamos en condiciones de enfrentar la primera interrogante, referida al debate teórico acerca de la relación entre el individuo y el Estado en las últimas décadas.

Al enfrentar esta pregunta, se busca presentar el problema político que subyace a esta investigación, cual es la pregunta por el fundamento del vínculo político entre las personas -en cuanto sujetos- y el conjunto de instituciones y atribuciones públicas que conforman el Estado. En otras palabras, enfrentaremos la pregunta por la relación entre la ciudadanía y Estado Democrático Moderno.

Aristóteles²⁴⁵ dice que ciudadano es el que puede tener voz deliberante en la asamblea pública y los tribunales, es el que puede participar de las magistraturas, mientras que Adela Cortina²⁴⁶ define ciudadanía como una relación política entre un 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, el estatuto de ciudadanía, es en consecuencia, el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la modernidad cobra la forma de Estado Nacional de Derecho, el vínculo político en que consiste constituye un elemento de identificación para los ciudadanos, es uno de los factores que constituyen su identidad, siendo un elemento de aproximación a los semejantes y de separación respecto a los diferentes.

Cortina, señala además, ciertos valores indispensables para la ciudadanía, como igualdad, libertad, respeto activo o tolerancia, que consiste en el interés positivo por comprender a los otros y sus proyectos, solidaridad y diálogo, en el sentido no sólo de decir algo, sino de expresar lo que se cree y hacerse responsable por ello. Concepción Naval²⁴⁷, destaca las implicaciones del concepto de ciudadanía, la identidad que confiere a un individuo, las virtudes que son requisito para ser ciudadano, la extensión del compromiso político que implica y los prerrequisitos sociales necesarios para una efectiva ciudadanía.

Además, respecto a la ciudadanía, existe una discusión sobre si es un mero estatus o algo más significativo, discusión que nos lleva al origen mismo del concepto, el cual reconoce una raíz griega y una latina, una política y otra jurídica, lo que en nuestros días se ve reflejado en la disputa entre las tradiciones republicana y liberal; sin embargo, también podemos encontrar una posición más ecléctica, como la de Fernando Bárcena²⁴⁸, quien plantea que si bien la ciudadanía no es un mero estatus, tampoco es una práctica natural, algo que nos venga dado por naturaleza, ya que para ser ciudadano se requiere estar motivado, formado y gozar de oportunidad para ello, además la tradición cívica del republicanism ha pasado por subrayar la importancia del ejercicio de la virtud cívica, la participación en la construcción del interés común y el cumplimiento de los deberes cívicos desde un ideal moral de servicio a la comunidad; así la ciudadanía es una actividad intrínsecamente deseable que incluiría un compromiso moral, a diferencia de esta tradición, el liberalismo, acentúa que la ciudadanía es un título a que accedemos cuando se nos reconocen ciertos derechos.

Todo lo que viene para ejemplificar con diversas formas de asociativismo que podemos encontrar en la actualidad.

Asociacionismo Voluntarios: las asociaciones voluntarias consisten en grupos formales, constituidos libremente, a los cuales se ingresa por elección propia y que persiguen intereses mutuos; se trata de entidades

²⁴⁴ Cortina, Adela; **Ciudadanos del Mundo**; Alianza, Madrid, 1999; pp. 36-37.

²⁴⁵ Aristóteles; **La Política**; Espasa-Calpe, Madrid, 1969; Libro III.

²⁴⁶ Cortina, Adela; Op Cit.; pp. 39 – 40.

²⁴⁷ Naval, Concepción; **Educación Ciudadanos**; Eunsa, Pamplona, España, 1995; Pág. 85.

²⁴⁸ Bárcena, Fernando; **El Oficio de la Ciudadanía**; Paidós, Barcelona, 1997; pp. 82 – 83.

organizadas de individuos ligados entre sí por un conjunto de reglas conocidas y compartidas, que definen tareas, principios y procedimientos, sobre la base de determinados modelos de comportamiento aprobados oficialmente.

Toda asociación dispone de una estructura formal, junto a la cual subsiste una informal, que surge de la interacción espontánea de personalidades y subgrupos existentes en su interior. Sin embargo, difieren ampliamente en cuanto al grado de organización, criterios más o menos fuertemente selectivos de reclutamiento, el nivel de compromiso personal que exigen a sus miembros, la especificidad o difusividad de sus objetivos. Además, generalmente se clasifican de acuerdo con las funciones principales que desempeñan o con su campo de interés, por ejemplo, asociaciones culturales, recreativas, religiosas, profesionales, económicas, etc.²⁴⁹

Organizaciones de la Sociedad Civil: son asociaciones de personas, constituidas para realizar diversos objetivos de interés común y sin ánimo de lucro, este último elemento es muy importante, ya que las distingue de las empresas, que también reúnen personas en torno a un objetivo, pero que dado el ánimo de lucro que las inspira, forman parte no de este sector sino que del mercado. En este amplio campo de la actividad social es posible encontrar organizaciones comunitarias, sindicales, mutuales y gremiales, instituciones de beneficencia o de promoción, organismos culturales, educacionales, deportivos y de vida social, organizaciones no gubernamentales y una variada gama de entidades revestidas de una determinada individualidad legal o personalidad jurídica que les permite ejercer derechos y contraer obligaciones.

Incluso, puede decirse que forman parte de este conjunto grupos y organizaciones que carecen de personalidad jurídica, aunque ello, dentro de nuestro ordenamiento legal, limita considerablemente sus posibilidades de actuación en la vida pública, esto es el Asocianismo informal, que hoy en día se vuelve muy importante, especialmente entre los jóvenes²⁵⁰.

Organizaciones No Gubernamentales: las llamadas ONG's, constituyen un segmento específico dentro de las organizaciones de la sociedad civil, entre sus rasgos característicos podemos señalar: motivación y objetivos de bien público; autonomía respecto del Estado; perspectiva profesional y técnica para abordar los temas y problemas de su interés; sentido coadyuvante o de aporte, desde la civilidad, a las políticas de desarrollo; función redistribuidora de recursos económicos y sociales, en este sentido, las ONG's serían un lugar privilegiado de redistribución equitativa del producto social; capacidad de innovación y creación de modelos, programas, estrategias y metodologías adecuadas de intervención social; estilos participativos de gestión organizacional y de los programas que ejecutan; mirada crítica y constructiva a los valores sociales²⁵¹.

Organización Comunitaria Funcional: este concepto lo encontramos en la ley N° 19.483 sobre juntas de vecinos y demás organizaciones comunitarias, la cual las distingue de las organizaciones territoriales o juntas de vecinos, que a continuación definiremos, por cuanto las organizaciones funcionales se definen en relación a la función que desarrollan y no en relación a un territorio, según la ley dice es "aquella con personalidad jurídica y sin fines de lucro, que tenga por objeto representar y promover valores e intereses específicos de la comunidad dentro del territorio de la comuna o agrupación de comunas"²⁵²; otro tipo de organizaciones comunitarias que se distingue son las empresas sociales o cooperativas, a las que no nos referiremos en este trabajo, pero, tienen la característica de que responden más a un interés privado, el de sus miembros, que a uno público, a pesar de que mantienen la mayoría de las características de las demás organizaciones sociales

Junta de Vecinos: "las organizaciones comunitarias de carácter territorial representativas de las personas que residen en una misma unidad vecinal (territorio en que la ley divide a las comunas), y cuyo objeto es promover el desarrollo de la comunidad, defender los intereses y velar por los derechos de los vecinos y colaborar con las autoridades del Estado y de las municipales"²⁵³.

²⁴⁹ Bobbio, Norberto – Matteucci, Nicola – Pasquino, Gianfranco; Op Cit.; pp. 93 y 94.

²⁵⁰ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo; Op Cit; p. 157.

²⁵¹ *Ibid*; p. 5.

²⁵² Artículo 2, letra d; **Ley N° 19.483**; publicada en el Diario Oficial el 30 de Noviembre de 1996.

²⁵³ Artículo 2, letra b; Op Cit.

Continuando con la conpetualización teórica de ciudadanía, y siguiendo a G. Fernández, encontramos respecto de la ciudadanía, "...antecedentes en lo que Kant llamó "la revolución copernicana" y Bobbio "un vuelco de perspectiva", esto es, el cambio en la relación de los gobernantes con los gobernados (...). En un contexto de profundos cambios culturales, jurídicos, éticos, políticos, económicos y sociales, la emergencia de la ciudadanía supone revertir las relaciones de autoridad (...) Estos diversos cambios se condensan en la emergencia de una sociedad de los individuos, base real de la ciudadanía y la democracia moderna."²⁵⁴ Esta revolución mencionada por la autora constituye el punto de partida del debate que enfrentamos, situando la ciudadanía como uno de los tres pilares de la democracia. Queda justificado entonces, que preguntarse por la relación entre individuo y Estado, es preguntarse por el concepto de ciudadanía.

Al revisar la bibliografía, encontramos sin embargo que este pilar democrático, lejos de ser una condición sólida y permanente "... es un concepto en debate y reelaboración permanente"²⁵⁵. La ciudadanía es un concepto que se redefine cada vez desde una historia concreta y desde perspectivas teóricas distintas. En este sentido, la autora agrega que, "lo que se entendía por ciudadanía en la Edad Media dista mucho de cómo es entendido hoy día el concepto; y por otro lado, desde distintos sectores y distintas posturas políticas e ideológicas los significados que se le otorgan a la ciudadanía son diametralmente distintos"²⁵⁶. Desde este enfoque, puede decirse que, ni la ciudadanía, ni la democracia, constituyen una práctica natural y espontánea, o un objeto predeterminado, respectivamente. Al contrario, éstos constituyen, siguiendo a Fernández, construcción y práctica social.

Podemos identificar, sin embargo, dos dimensiones de la ciudadanía, presentes ya en la concepción griega. "El concepto de ciudadanía estaba referido a la participación de los habitantes en una determinada ciudad; por ello [y porque no todos los habitantes eran ciudadanos de la polis], el concepto se refería al acceso y participación en el sistema político y la toma de decisiones"²⁵⁷. Una de ellas hace referencia al acceso o inclusión en la vida política, y la otra a la participación de los ciudadanos en el proceso político.

La dimensión identificada bajo los conceptos de ciudadanía -como-condición-legal, o ejercicio de la ciudadanía pasiva, se define como la plena pertenencia a una comunidad política particular y como "un estatus a nivel individual, definido jurídicamente (...) centrado especialmente en la idea de derechos, los cuales preexisten con independencia de la voluntad del sujeto."²⁵⁸

La segunda dimensión de la ciudadanía, la ciudadanía-como-actividad-deseable, o ejercicio de la ciudadanía activa, refiere en cambio "a la idea (...) de deberes, y además de ser un estatus sería una práctica, por lo tanto refleja de cierto modo voluntad y conciencia, por parte del sujeto."²⁵⁹, "según la cual la extensión y calidad de mi propia ciudadanía depende de mi participación en aquella comunidad"²⁶⁰.

Es importante constatar que a partir de la descripción presentada es posible identificar a la ciudadanía con la posesión de derechos y deberes; y que los deberes de los ciudadanos involucran la voluntad, la conciencia y la participación de los mismos en una comunidad política.

Parte importante de la discusión política en torno a la ciudadanía, y a las condiciones para el desarrollo de una democracia, se ha centrado en el contenido de tales constataciones. El punto de partida de las teorías de la ciudadanía lo constituye T.S. Marshall, y su idea de la ciudadanía social. "En opinión de Marshall, la ciudadanía consiste esencialmente en asegurar que cada cual sea tratado como un miembro pleno de una sociedad de iguales. La manera de asegurar este tipo de pertenencia consiste en otorgar a los individuos un

²⁵⁴ Fernández, Gabriela. **Contenidos asociados al concepto de ciudadanía en el marco de las políticas educativas**, Ensayo de Investigación, Primer curso "Democracia, derechos sociales y equidad" del Programa de Becas CLACSO-Asdi para Investigadores Jóvenes de América Latina y el Caribe, 1999, p. 4.

²⁵⁵ Caro, Pamela., **La ampliación de la ciudadanía de las mujeres y la promoción de la participación social: ¿Cómo hacerlo sin fallar en el intento?**. Documento para ser presentado en el seminario institucional interno denominado "Participación sociopolítica de la mujer rural", realizado entre los días 28 y 29 de Mayo de 1998 en Santiago.

²⁵⁶ Caro, Pamela. op.cit. pág s/n

²⁵⁷ Caro, Pamela. op.cit. pág s/n

²⁵⁸ Kimlicka, W. Y Norman,W., "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía". En **Ethics**, nº 104, Chicago, 1994. En **La Política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad**, Paidós, 1997, p. 6.

²⁵⁹ Fernández, G. op.cit, p. 17

²⁶⁰ Kimlicka, W. Y Norman,W. op.cit. p. 6

número creciente de derechos de ciudadanía”²⁶¹ Este *número creciente de derechos de ciudadanía* no es sino “...producto de la evolución de los derechos ciudadanos desde una Ciudadanía Civil -pasando por una Ciudadanía Política- a una Social”²⁶² proceso que encarnara históricamente en Inglaterra durante los últimos tres siglos.

“La ciudadanía civil comprende las libertades básicas de la persona: libertad de la palabra, pensamiento y acción, libertad de propiedad y de contrato y el derecho a la justicia. De allí surgen los derechos civiles, constituidos por las libertades básicas y los derechos a la propiedad y la justicia. El paso siguiente es la ciudadanía de tipo político propia del siglo XIX, que se refiere al derecho a participar en el ejercicio del poder. Se expresa en derechos políticos esenciales: derecho a elegir y ser elegido. Agrega Marshall una tercera categoría, la de los derechos sociales, propia del siglo XX y asociada a la expansión del Estado de Bienestar.”²⁶³

Este incremento cuantitativo y cualitativo en los derechos del ciudadano, que encuentra para Marshall su máxima expresión en el Estado de bienestar liberal-democrático, garantizaría a todas las personas miembros de una sociedad su pertenencia y capacidad para participar y disfrutar de la vida en común. Serrano señala en la misma línea, que “Marshall aboga el derecho al bienestar y la seguridad de acuerdo a lo que las sociedades han logrado acumular como concepto de progreso y bienestar. Se refiere al derecho a compartir plenamente los logros y estándares sociales que ha ido alcanzado la sociedad. Estos derechos permiten a los ciudadanos ejercer sus derechos políticos y civiles, que son asegurados a través de un conjunto de servicios sociales (educación, salud, empleo).”²⁶⁴

Pero tanto el Estado de bienestar, como la idea de ciudadanía social de Marshall, han sido cuestionados desde distintas perspectivas, por la “necesidad de complementar (o sustituir) la aceptación pasiva de los derechos de ciudadanía con el ejercicio activo de las responsabilidades y virtudes ciudadanas [y por] la necesidad de revisar la definición de ciudadanía generalmente aceptada, con el fin de incorporar el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas.”²⁶⁵ Surge la necesidad de responder a nuevos “desafíos en torno a un concepto de ciudadanía vinculado a los requisitos que presenta el nuevo modelo de bienestar: el concepto de ciudadanía activa, donde los individuos deben responsabilizarse al menos en parte de los resultados de la política social, lo que otorga centralidad a los procesos de participación ciudadana en las políticas públicas.”²⁶⁶ “Va más allá del individuo, aludiendo a la idea de comunidad o colectivo. Además, va más allá de lo jurídico, incorporando también aspectos como lo político y cultural”²⁶⁷ A partir de los autores, puede decirse entonces, que ya no basta -para el desarrollo de una democracia- la sola existencia de garantías o derechos ciudadanos formales, que otorguen a los sujetos un conjunto de libertades esenciales, atribuciones políticas, o de bienes y servicios que aseguren a la sociedad un cierto nivel de bienestar. Surge la necesidad de dar cuenta de la forma en que el orden social se construye y reproduce en sociedades modernas crecientemente complejas. Cobra centralidad la dimensión activa de la ciudadanía, la ciudadanía como condición deseable, como proceso dinámico y permanente de actualización.

A partir de la visión *ortodoxa* de la ciudadanía social, se ha desarrollado, desde los años setenta, la discusión sobre una ciudadanía activa. En ella pueden identificarse tres vertientes principales: la liberal, la comunitaria (que incluye la multiculturalidad y el enfoque feminista), y la republicana. Estas corrientes, han realizado importantes aportes a la teoría de la ciudadanía, dándole nuevos significados al concepto en un contexto crecientemente complejo, como lo es el de la globalización. Revisaremos brevemente estas aproximaciones que revelan los distintos aspectos involucrados en la concepción del ciudadano de fines de siglo.

La tradición liberal critica la ciudadanía pasiva, estimulada por el Estado de Bienestar, en el sentido que al buscar asegurar a todo individuo un estándar de vida deseable a través de las políticas sociales, se está

²⁶¹ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 7

²⁶² Secretaría General de Gobierno, **Enfoque analítico para analizar la participación en programas sociales**, s/ fecha, p. 4

²⁶³ Serrano, Claudia. **Participación Social y Ciudadanía. Un debate del Chile contemporáneo**, Octubre 1998, p. 7

²⁶⁴ Serrano, Claudia. , op. cit., p. 7

²⁶⁵ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 8

²⁶⁶ Serrano, Claudia. op. cit., p. 6

²⁶⁷ Fernández, G. op. cit., p. 17

atentando contra la dignidad de las personas, pasando por alto la responsabilidad de cada cual de ganarse la vida. “El Estado de Bienestar ha promovido la pasividad entre los pobres, no ha mejorado sus oportunidades y ha creado una cultura de dependencia”²⁶⁸. En esta línea, Mead señala que “al no poder cumplir con la obligación de satisfacer sus propias necesidades económicas, los desempleados a largo plazo son una fuente de humillación tanto para la sociedad como para sí mismos”. En consecuencia, las reformas del sistema de seguridad social impulsadas por los liberales “exigen una actividad laboral como contrapartida de los beneficios aportados por las políticas sociales. (...) El objetivo es reforzar la idea de que los individuos deben ser capaces de mantenerse a sí mismos.”²⁶⁹

Ahora bien, surge la pregunta por la subsistencia en el tiempo de una sociedad en la que se pone el énfasis en la autonomía de los individuos. Es la pregunta que enfrenta J. Rawls, autor que sintetiza el pensamiento liberal de las últimas décadas. Rawls plantea que “los ciudadanos, vistos como seres razonables y racionales tienen las capacidades morales de desarrollar un sentido de justicia y una concepción particular del bien. (...) los ciudadanos, seres libres e iguales, no sólo son miembros libres y cooperadores de la sociedad, sino que además quieren serlo y quieren ser reconocidos como tales. Aspiran a realizar en sus personas el ideal del ciudadano.”²⁷⁰ El autor supone, en consecuencia, que la realización de un orden social justo brotaría espontáneamente de los individuos, de sus virtudes naturales, del deber moral de civilidad. “La justicia como equidad incluye la noción de determinadas virtudes de la cooperación social equitativa, virtudes de la civilidad, de la tolerancia de la razonabilidad y del sentido de equidad”²⁷¹

Por su parte, “los comunitaristas sostienen que las premisas del individualismo originan consecuencias moralmente insatisfactorias, tales como la imposibilidad de lograr una comunidad genuina, el olvido de algunas ideas de la vida buena que serán sustentadas por el Estado y una injusta distribución de los bienes.”²⁷² “Enfatizan la idea de que la pertenencia a una comunidad es la única dimensión normativa desde la cual la legitimidad política puede tener sentido. Sostienen que las premisas del individualismo según las cuales el individuo elige libremente son erróneas o falsas y que la única forma para entender la conducta humana consiste en referirla a contextos sociales culturales e históricos.”²⁷³ En esta concepción, la ciudadanía no puede ser entendida como una condición individual que se desarrolle al margen de las relaciones sociales en las que los individuos se constituyen como sujetos políticos. El gran aporte de los comunitarios consiste en integrar al debate el tema de la diferencia de los individuos dentro de la sociedad, por sobre la pura igualdad defendida por los liberales. La diferenciación de identidades al interior de las sociedades, el surgimiento de movimientos reivindicatorios de las minorías, se contraponen a la política del universalismo, en la cual la dignidad de los ciudadanos se resuelve en una política de igualación de derechos ciudadanos (Taylor en Serrano, 1998). “El desafío para la filosofía política es proponer un esquema de pensamiento que permita comprender sobre qué bases se construye un orden social compartido, en un contexto de creciente multiculturalidad y diferencia.”²⁷⁴

A partir de esta corriente surge, como respuesta a una creciente incapacidad del Estado y la política de dar cuenta de la creciente diversidad y multiculturalidad, el planteamiento del ciudadano consumidor. Es la posición de autores como García Canclini, según los cuales, surgiría en el mundo globalizado, una nueva forma de ciudadanía, ya no referida a la esfera de lo político, sino más bien vinculada a esferas privadas o mercantiles. “Esta postura implica asumir que la participación se desliga del ámbito público, político y se transforma en una práctica de carácter privado por medio de la cual los individuos se realizan como consumidores en el mercado o como espectadores frente a los medios de comunicación.”²⁷⁵ En palabras de García Canclini, “vincular el consumo con la ciudadanía requiere ensayar una reubicación del mercado en la sociedad, intentar la reconquista imaginativa de los espacios públicos, del interés por lo público. Así, el consumo se mostrará como un lugar de valor cognitivo, útil para pensar y actuar significativa, renovadoramente en la vida social.”²⁷⁶ Según Viveros, la constitución del ciudadano consumidor no es un fenómeno automático,

²⁶⁸ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 9

²⁶⁹ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p.10

²⁷⁰ Serrano, C. op cit. p. 9

²⁷¹ Serrano, C. op cit. p. 11

²⁷² Rawls, J. en Fernández, G. op. cit. p. 7

²⁷³ Serrano, C. op. cit. p. 10

²⁷⁴ Serrano, C. op. cit. p. 11

²⁷⁵ Serrano, C. op. cit. p. 16

²⁷⁶ García Canclini en Viveros F. op. cit. p. 203

pues el germen del consumismo puede atentar contra el componente crítico que toda ciudadanía exige. Esta constitución requiere no sólo de sujetos de consumo responsables (con juicio crítico), oferta diversificada de bienes y mensajes, transparencia y confiabilidad en la información y control de las propuestas del mercado, sino también el aseguramiento de niveles mínimos de ingreso y la formación de organizaciones ciudadanas con atribuciones legales para defender los intereses de los consumidores.

Resulta, desde nuestra perspectiva, una propuesta interesante que abre nuevas perspectivas para el debate, pero que aún no ha sido profundamente desarrollada y que tampoco refleja expresiones concretas en las prácticas sociales.

También se ubican aquí los movimientos feministas, como parte de la discusión en torno a la igualdad (defendida por liberales) y a la diferencia (rescatada por comunitarios). El planteamiento central de las feministas consiste en la “reivindicación de la diferencia, que rechaza los planteamientos igualitarios y define la especificidad del sujeto mujer, para reclamar, a partir de allí, valoración social y reconocimiento.”²⁷⁷ Según la autora, otro aspecto destacable de la teoría social feminista en relación a la ciudadanía cultural o de la diferencia, es que la noción comunitarista permite superar la relación ciudadanía-derechos, relacionada al pensamiento liberal, y llevarla al plano de las responsabilidades de la ciudadanía.

La tercera gran corriente de pensamiento que se ocupa de la problemática de la ciudadanía y de la manera de construir una democracia participativa, es el neorepublicanismo cívico. Este enfoque otorga un énfasis al valor intrínseco que tiene la actividad pública para los propios participantes, como medio para proteger la vida privada, concepción que ha pasado a definir la concepción moderna de la ciudadanía. Autores como H. Arendt y J. Habermas rescatan el espacio en que se construye lo público, área en la cual los individuos se relacionan entre sí y dan forma a una cultura política. Mientras Arendt pone el acento en el espacio en el que se produce y cobra sentido la ciudadanía, Habermas se ocupa por el proceso democrático que otorga legitimidad al sistema de normas en una sociedad. “La política no tiene sólo una función mediadora, sino que es cabalmente conformadora del proceso de constitución de la sociedad”²⁷⁸ Como ejes centrales de este proceso aparecen los derechos de participación y de comunicación de los ciudadanos, y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión.

Sin pretender aquí profundizar en el debate entre liberales, comunitaristas y republicanos, se observa que su constatación amplía la discusión política sobre el concepto de ciudadanía, ya que, tal como lo indica Kymlicka, “una concepción adecuada de la ciudadanía parece exigir un equilibrio entre derechos y responsabilidades”²⁷⁹, lo cual implica que los “mecanismos procedimental-institucionales [centrados en los derechos ciudadanos] no son suficientes y que también se necesita cierto nivel de virtud y de preocupación por lo público”²⁸⁰

Tanto es así, que Cassin propone una “tercera generación”²⁸¹ de derechos humanos, los llamados “derechos de solidaridad”. “Se trataría de ciertos derechos colectivos que sólo podrían realizarse mediante la conjunción de los esfuerzos de los distintos sujetos que participan en la vida social -el Estado, el sector privado y la sociedad civil- y cuyo ejercicio y beneficios recaerían sobre un colectivo humano, grupo, pueblo o, incluso, la humanidad como un todo.”²⁸² Entre éstos derechos estarían, siguiendo a Viveros, el derecho a la paz, al libre acceso y circulación de las informaciones, al uso de las riquezas naturales y al desarrollo, a vivir en un medio ambiente no contaminado ni degradado, y también los derechos particulares de ciertos sectores tradicionalmente discriminados, como las mujeres, niños, pueblos indígenas, minorías culturales, etc. Desde el punto de vista de la ciudadanía, los derechos de solidaridad implicarían, “más que asumir las necesidades e intereses de un otro en particular como propios, asumir las necesidades e intereses del todo social como propias (...) El comportamiento solidario exigiría, teórica y prácticamente, una superación de la estricta

²⁷⁷ Serrano, C. op. cit. p. 16

²⁷⁸ Citado textual en Thiebaut, en Serrano, C. op. cit. p.13

²⁷⁹ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p.15

²⁸⁰ Galston, 1991 y Macedo, 1990 en Kymlicka, op. cit. p. 14

²⁸¹ Véase Viveros, Felipe., pág 197, donde se plantea la “tercera generación” como continuación de la tipología bipartita de derechos humanos, propuesta en el sistema de Naciones Unidas, que reconoce dos tipos y generaciones de derechos: derechos de libertad y de participación política (civiles y políticos) y los derechos de igualdad (económicos, sociales y culturales).

²⁸² Viveros, Felipe. op.cit. p. 198

dicotomía moderna entre lo privado y lo público y nuevas relaciones vinculantes -v. gr. papel del derecho- entre el mercado, la sociedad civil y el Estado, en que si bien el primero puede coordinar las relaciones de intercambio, sólo el último es capaz de cohesionarlas en una dimensión superior de la sociabilidad humana.”²⁸³

El concepto de ciudadanía ha cobrado una complejidad mayor que la concepción centrada en los derechos de los individuos. A esta dimensión jurídica, se ha agregado la necesidad de dar cuenta de la pertenencia o identidad de sujetos heterogéneos, y de la necesidad de cultivar la responsabilidad de los mismos en el espacio público, como una virtud fundamental para dar sustancia a la ciudadanía. Como señala Serrano, los aportes al debate de las teorías recientes “resitúan el espacio público y resignifican los conceptos de participación ciudadana y responsabilidades cívicas, pero en un contexto que no habla de sujetos abstractos en su dignidad y sus derechos, como proponía el pensamiento liberal originario, sino de un sujeto reflexivo, inserto en un mundo complejo, como señala el pensamiento liberal contemporáneo. Se plantean, por lo tanto, nuevos derroteros tanto para la institucionalidad y la acción pública, como para los ciudadanos.”²⁸⁴

La gran pregunta que surge de la constatación de la ciudadanía activa y las virtudes cívicas como condiciones necesarias para una democracia estable y participativa, en un contexto en que la vida pública se presenta deslucida y poco atractiva para las motivaciones individuales (frente las múltiples alternativas y posibilidades que ofrece el mercado), es cómo asegurar o generar tales condiciones. Se trata de construir una sociedad civil densa, con organizaciones y colectivos capaces de canalizar los intereses y motivaciones privadas y comunitarias hacia un espacio de interlocución pública. Retomaremos esta pregunta más adelante, cuando se aborde el tema de la educación ciudadana.

A modo de síntesis, comenzamos el análisis identificando dos dimensiones del concepto de ciudadanía, la pasiva y la activa. Luego analizamos la concepción liberal de la ciudadanía que enfatiza la ampliación de los derechos ciudadanos por sobre los deberes, desde una concepción de los derechos civiles hasta los derechos sociales, pasando por los derechos políticos. En torno a esta postura presentamos los aspectos generales del debate que se desarrolla entre los enfoques liberales, comunitaristas y republicanos, quienes cuestionan la capacidad explicativa de la concepción liberal de ciudadanía, en una sociedad crecientemente compleja y globalizada. Del mismo modo, se advierte que tal concepción no es capaz de responder a la necesidad de sostener la democracia, y reproducir un orden social estable frente a las influencias desintegradoras e individualistas del mercado. Como conclusión de este debate, podemos decir que para el desarrollo de la democracia se ha tornado crecientemente necesario, además de otorgar garantías esenciales al ciudadano, el ejercicio activo de la ciudadanía por parte de los mismos, entendiendo participación como virtud ética; y el replanteamiento del espacio público como la esfera que debe acoger la pluralidad y la diferencia social y cultural de las personas.

Para los propósitos de este estudio y de este marco conceptual, interesa ahora revisar el caso concreto de América Latina. Intentaremos mostrar las particularidades regionales que explican y dibujan el escenario político, social, cultural y económico en el cual se sitúa la reflexión actual en torno a la significación de la ciudadanía, entrando de esta forma en la segunda interrogante que planteabámos al comienzo del capítulo. Como se verá, en América Latina tiene sentido plantear el agotamiento de la noción liberal de ciudadanía, ya que existe una emergencia de movimientos sociales y ciudadanos, que enfatizan -entre otros- los valores comunitarios y la ampliación de deberes civiles y sociales.

Primero, es necesario preguntarse por el surgimiento y evolución de los derechos ciudadanos en nuestro continente. Como se constató al comienzo de este capítulo, cuando identificamos las características del concepto de ciudadanía, no existe una definición unívoca y definitiva que de cuenta del fenómeno. Al contrario, decíamos que “es un concepto en debate y reelaboración permanente.”²⁸⁵ La ciudadanía es un concepto que se redefine cada vez desde una historia concreta, y por lo tanto es posible rastrear para cada sociedad el proceso a través del cual se han ido conquistando en la vida pública los distintos derechos y deberes que la constituyen.

²⁸³ Viveros, Felipe. op.cit. p. 199

²⁸⁴ Serrano, C. op.cit. p 17

²⁸⁵ Caro, P. op. cit. Pág. s/n

Si bien en Europa los derechos civiles, políticos y sociales emergieron sucesivamente en los siglos XVIII, XIX y XX, López expresa que, "En el Perú y en otros países de América Latina, en cambio, luego de una liberalización limitada y trunca que buscó dar a luz los derechos civiles en las tres primeras décadas de este siglo, emergió vigorosamente, por los años cincuenta, la demanda de los derechos sociales (de tierra, educación, salud, vivienda, laborales), desde los cuales se exigían también los derechos civiles y los políticos. Esta prioridad de los derechos sociales obedece no a la abundante riqueza en la que pueden participar las clases populares, como sucedió en la Europa de este siglo, sino, por el contrario, debido a la pobreza extrema y a las discriminaciones y desigualdades sociales, que imponen sus propias urgencias"²⁸⁶. Según el mismo autor, una segunda diferencia tiene que ver con el grupo desde donde surge la reivindicación de estos derechos. En Europa, habrían sido las elites las que tuvieron la capacidad de integración de las clases populares, mientras que en América Latina encontramos un proceso aún inconcluso de "construcción desde abajo" de una comunidad política nacional. Identificamos, en consecuencia, diferencias fundamentales entre las dos historias, la de Europa y la de Latinoamérica, las que determinan un panorama inicial poco fértil y expedito para conquistas ciudadanas y para el establecimiento de democracias participativas sólidas.

En segundo lugar, cabe mencionar la década de los años 70, como un período de auge de dictaduras militares en nuestros países latinoamericanos, durante el cual la preocupación por la ciudadanía y la democracia cobró especial fuerza. Planteamos que esta fase transitoria de la historia de los países latinoamericanos, determinó que los Derechos Humanos fuesen un eje central en el debate en torno a la ciudadanía que se desarrollara a partir del regreso a formas democráticas de gobierno. En este sentido, Donoso expresa que "somos sociedades en búsqueda de caminos que nos conduzcan a estabilizar una cultura ciudadana inspirada en los Derechos Humanos. (...) Frescas están en nuestras memorias las atroces violaciones a estos derechos que hemos vivido, en distintos grados, en nuestros países."²⁸⁷ Este sello ha marcado, no sólo la preocupación por la ciudadanía, sino que también, como lo menciona el autor, los derechos humanos forman parte inseparable del proyecto político, económico, social, cultural y educacional, que las sociedades están formulando en la actual etapa de modernización y reforzamiento de la democracia.

Un tercer punto, más cercano a nuestros días, refiere a la emergencia, como se mencionó más arriba al iniciarse la contextualización latinoamericana, de nuevos movimientos sociales y ciudadanos. Estos serían, según Osorio, una respuesta de la sociedad civil al descrédito de la política, a la corrupción y a su vaciamiento solidario, lo cual encuentra un referente global en "El distanciamiento entre la voluntad ciudadana generadora de autoridades y las dinámicas mercantiles y productivas a escala mundial que hacen que el quiebre del sentido de la política tradicional sea casi completo"²⁸⁸

Según Osorio²⁸⁹, estaríamos viviendo un cambio en la manera de comprender y vivir el sentido de la política. El autor resume tres grandes miradas que intentan explicar esta época de cambio: la neoconservadora, la escéptica y la crítica. La neoconservadora plantea que estamos viviendo una crisis moral fruto de una libertad sin límites, en el mercadismo, en el neoliberalismo y en el experimentalismo. Sin embargo, según esta postura, se habrían agotado ya las posibilidades de "romper" y experimentar, viéndose minado el capitalismo por una crisis de fundamentos valóricos y una incapacidad de reproducir un orden cultural jerárquico, tradicional y comunitario.

El escepticismo post-moderno propone explícitamente una desmoralización relativa de la política, por temor a un moralismo que derive en fundamentalismo, desde donde se plantea que las sociedades son sistemas autorreferentes, cuyos regímenes políticos deben autolegitimizarse, sin necesidad de referentes externos, como la moral.

La tercera mirada -la crítica- comparte el diagnóstico neoconservador de la desorientación valórica y el debilitamiento de la comunidad; no así su explicación en base a una cultura en crisis. Este paradigma identifica

²⁸⁶ Fernández, G. op. cit. p. 5

²⁸⁷ Donoso, Patricio "Nuevas búsquedas para una misma búsqueda" en **Revista Documentación Social**, N° 113, Octubre-Diciembre, 1998, pp. 153 - 154

²⁸⁸ Calderón, F. En Osorio, Jorge. "Educación en los Derechos Humanos, universalismo y diferencia", en **Revista Contexto y Educação** 52. Ij: Ed.UNIJUI, 1998, p.8

²⁸⁹ Osorio, Jorge. "Notas sobre ciudadanía democrática y ética de la sustentabilidad del desarrollo: una mirada desde América Latina", en **Revista Contexto y Educação** 51. Ij: Ed.UNIJUI, 1998

como la raíz de la anemia ética actual, el predominio de la racionalidad instrumental en espacios antes pertenecientes a la razón ético-política. Las relaciones intersubjetivas, que son la matriz de la creación de valores compartidos por una colectividad, habrían caído en una suerte de sequía. En la política, esto se traduce en el predominio del saber tecnócrata que reduce los espacios de la política ciudadana, empuja los ámbitos de participación pública y despoltiza las decisiones que tienen que ver con el bienestar social. Según el autor, “Podemos señalar, que la nueva ciudadanía, cuyo mapa comienza a configurarse en América Latina, se nutre bastante de este último enfoque [crítico]”²⁹⁰

Esta relación -entre los movimientos sociales emergentes y la teoría crítica- se traduciría, siguiendo al autor, en el desarrollo de competencias para controlar el poder de la autoridad; en un rechazo al retraimiento privatizador de la sociedad promulgado por la tecnocracia; y en el surgimiento de un proceso asociativo de redes, movimientos, opiniones públicas locales y regionales, que entienden su política como construcción de poder, de derechos y responsabilidades.²⁹¹ En palabras del autor, existe un “reencantamiento de la política ciudadana, que está siendo fuente de un nuevo imaginario social y educativo, que moviliza a los jóvenes, a las mujeres, a los movimientos indígenas, a las asociaciones de consumidores, a los ambientalistas y a los grupos de defensa de los derechos humanos”²⁹²

Resumiendo la aproximación al contexto latinoamericano, podemos decir primero, que el surgimiento histórico de las demandas ciudadanas en los países de la región, emerge de manera tardía, y condensada bajo la bandera de los derechos sociales reclamados con urgencia por clases marginadas. En segundo lugar, las dictaduras militares que gobernaron entre los 70 y fines de los 80, y que violaron sistemáticamente las libertades y derechos esenciales de las personas, marcaron fuertemente la reivindicación de una ciudadanía asociada a los derechos humanos en los períodos posteriores. Finalmente, en tercer lugar, puede identificarse un movimiento ciudadano marcadamente activo y participativo, que busca dar a la política desdibujada, un nuevo sentido social menos vinculado a la tecnocracia y más cercano a los sujetos.

Estamos entonces en condiciones de decir que, tanto desde el análisis teórico del concepto de ciudadanía y sus más recientes concepciones -aportadas desde las teorías liberales reformuladas, de la multiculturalidad y del neorepublicanismo cívico-, como desde la presentación del contexto particular latinoamericano, la revisión nos ha llevado a un punto convergente. Esta convergencia se define, desde la teoría, como la creciente necesidad de fundar la democracia en una ciudadanía activa, reflexiva y plural; y desde la situación regional, como el surgimiento de movimientos ciudadanos que buscan reapropiarse de los espacios de participación, poniendo de relieve los valores comunitarios, el sentido de responsabilidad pública, la mutualidad y reciprocidad en las relaciones humanas, la justicia ecológica y de género, y la lucha contra las discriminaciones y la valoración de la multi e interculturalidad. Entonces, hablar de ciudadanía en Latinoamérica es hablar de una nueva manera de entender y construir la política, ya no sólo desde las estructuras, sino desde los procesos a través de los cuales se origina y reproduce el orden social.

Realizado el análisis sobre los conceptos de sociedad civil y ciudadanía, hemos decidido coaligar dichos términos con los de educación ciudadana, sin perjuicio de que este último concepto lo revisemos con mayor detalle en la segunda parte, aunque ahí lo veremos desde una perspectiva más práctica. Entonces, las preguntas centrales para definir la educación ciudadana son: ¿cómo asegurar o generar las condiciones necesarias para una democracia estable y participativa?, o bien, dicho en otros términos, ¿Cómo construir una ciudadanía más activa?

Si bien existe consenso en torno a la necesidad de cierto nivel de virtud y de preocupación por lo público por parte de los ciudadanos para el desarrollo de una democracia sólida, los autores han dado distintas respuestas a la pregunta por cómo lograr la ciudadanía activa. Kymlicka resume estas respuestas en cuatro tendencias. La primera, identificada con la izquierda y la democracia participativa, consiste en el traspaso de mayor poder desde el Estado hacia la sociedad civil, descentralizando el poder hacia una serie de instituciones democráticas y agencias locales. De ahí el discurso ya familiar de otorgar poder a los beneficiarios, sustituyendo los derechos de bienestar por derechos a la participación democrática en la administración de los

²⁹⁰ Osorio, Jorge. “Notas sobre ciudadanía democrática y ética de la sustentabilidad del desarrollo: una mirada desde América Latina”, en **Revista Contexto y Educação** 51. Ij: Ed.UNIJUL, 1998, p. 54.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Osorio, J. op. cit. p. 55

programas sociales. Pero, en palabras del autor, “el énfasis en la participación no alcanza para explicar cómo podemos asegurar que los ciudadanos participen responsablemente (...) con espíritu de servicio a la cosa pública, sin egoísmos ni prejuicios”²⁹³ El problema de la ciudadanía responsable queda entonces disuelto en el problema de la democracia, y “esta fe en la función educativa de la participación parece excesivamente optimista”²⁹⁴.

Una segunda respuesta, la del republicanismo cívico, otorga énfasis en el valor intrínseco que tiene la actividad política para los propios participantes. En palabras de Olfield, la participación sería “la forma de coexistencia más elevada que los hombres pueden esperar.”²⁹⁵ Pero esta concepción cae en conflicto en la medida en que las personas prefieren las satisfacciones de la vida privada por sobre la política. “Si ya no buscamos gratificaciones en la vida política es porque nuestra vida social y personal es mucho más rica que la de los griegos.”²⁹⁶

La tercera corriente, siguiendo a Kymlicka, asociada a los teóricos de la sociedad civil, sostiene que los ciudadanos aprenden las virtudes de compromiso mutuo en las organizaciones voluntarias y redes asociativas de la sociedad civil, como iglesias, familias, sindicatos, asociaciones étnicas, cooperativas, grupos de protección del medio ambiente, asociaciones de vecinos, etc. Según el autor, esta concepción ha sido criticada en tanto que, si bien las asociaciones pueden enseñar las virtudes cívicas, “su objetivo es más bien el de poner en práctica ciertos valores y disfrutar de ciertos bienes, y esto puede tener poco que ver con la promoción de la ciudadanía.”²⁹⁷

Finalmente, las teorías de la virtud liberal, relevando la capacidad de cuestionar a la autoridad y la voluntad de involucrarse en la discusión pública -por parte de los ciudadanos-, responden que es el sistema educativo el espacio en que las virtudes cívicas son incorporadas por las personas. Según Gutmann, los muchachos en la escuela “no sólo deben aprender a comportarse según lo establecido por la autoridad sino también a pensar críticamente acerca de ella, si se espera que vivan de acuerdo con el ideal democrático de compartir la soberanía política en tanto ciudadanos.”²⁹⁸ El problema que enfrentan los teóricos de la virtud liberal es cómo modificar la educación cívica que se imparte en las escuelas.

El debate entre estas corrientes está aun abierto. En la revisión que presentamos a continuación, se plantea la educación como la instancia de construcción de ciudadanía y democracia por excelencia, en tanto espacio preferente de la socialización humana, no significando con esto que nos comprometemos con los teóricos de la virtud liberal. Se reconoce en los autores a revisar, sin embargo, que son tributarios del debate presentado. En palabras de Jorge Osorio, “podemos decir que al fin del siglo, la ciudadanía efectiva es también aprendizaje”²⁹⁹ o como lo expresa Jacques Delors, “Frente a los numerosos desafíos del porvenir, la educación constituye un instrumento indispensable para que la humanidad pueda progresar hacia los ideales de paz, libertad y justicia social.”³⁰⁰

Reconociendo entonces el rol fundamental que asume la educación en el momento histórico que vivimos, proponemos una aproximación al concepto desde tres problemas claves para comprender el fenómeno de la educación ciudadana que apunta a la democracia.

Antes de entrar en ellos, se hace necesario concluir que hasta aquí, hemos planteado a lo largo del capítulo, que existe una estrecha relación entre democracia, ciudadanía y derechos humanos, como condiciones *sine qua non* para el logro de un Estado Moderno Democrático, siendo éstos elementos que se definen y potencian recíprocamente, en un contexto crecientemente complejo. Por lo tanto, estamos en condiciones de establecer que los conceptos de ‘educación ciudadana’, ‘educación para la democracia’, y ‘educación para los derechos humanos’ son, para efectos de nuestro estudio, si no sinónimos, conceptos que

²⁹³ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 15

²⁹⁴ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. pp. 15-16

²⁹⁵ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 16

²⁹⁶ Kimlicka, W. Y Norman, W. op.cit. p. 17

²⁹⁷ Kimlicka, W. y Norman, W. op.cit. p. 19

²⁹⁸ Gutmann, A. en Kymlicka W. y Norman, W. op.cit. p. 21

²⁹⁹ Osorio, Jorge. “Educación en los Derechos Humanos, universalismo y diferencia”, en **Revista Contexto y Educação** 52. Ij: Ed.UNIJUI, 1998, p.10

³⁰⁰ Delors, Jaques. **La Educación encierra un tesoro**, México, Ed. UNESCO, 1996, p.9.

se implican y autocontienen entre sí, al momento de enfrentar las distintas definiciones de educación ciudadana presentes en la bibliografía.

Refiriéndonos ahora a las tres problemáticas claves -que recién mencionábamos- necesarias para comprender la educación ciudadana que apunta a la democracia, planteamos la primera de ellas, como la interrogante cultural, que refiere al fundamento valórico de la educación ciudadana en un contexto de cuestionamiento del paradigma de la modernidad y sus supuestos. Este cuestionamiento, desde la crítica post modernista, recae en las pretensiones de universalidad de la democracia, los principios que la sustentan, y la fe en el potencial emancipatorio de lo humano propio de la razón. En palabras de Osorio, “el pensamiento educativo post-ilustrado se funda en la creencia de que es posible el perfeccionamiento de la condición humana en el proceso de su emancipación a través del desarrollo de la autonomía racional y el reconocimiento de valores universales como la justicia, la libertad y la igualdad.”³⁰¹ Esta controversia remite en última instancia al concepto de sujeto. Desde el pensamiento ilustrado “el concepto de sujeto racionalmente autónomo se basa en verdades filosóficas establecidas a priori acerca de la esencia universal de la naturaleza humana. En cambio, desde un enfoque post-moderno el yo es una configuración descentrada de creencias y deseos, cuya autocomprensión está siempre mediada por los discursos aprendidos y adquiridos al convertirse en participante de una cultura histórica.”³⁰² La educación sujeta a principios, como lo es la educación ciudadana, caería en consecuencia en la necesidad de replantear sus fundamentos.

La respuesta a esta necesidad proviene desde el enfoque de la modernidad crítica. Carr y Giroux sostienen, según Osorio, que hacerse cargo de la crítica postmoderna a la ilustración, no implica necesariamente abandonar las pretensiones de emancipación y autonomía, como valores, sino que éstos ya no pueden pensarse desde el lenguaje ilustrado. En el planteamiento de Carr se señala que es necesario examinar de manera nueva lo que la emancipación y la autonomía significan en cuanto objetivos educativos en la transición epocal que vivimos. “La racionalidad educativa no se basa de acuerdo con estas apreciaciones, en normas universales establecidas a priori, sino que se construye a través de nuestra participación en prácticas y discursos históricos. Es decir, la democracia no es la encarnación de un orden universal, sino un proyecto humano que surge de determinadas contingencias y que ha de reinterpretarse para satisfacer las nuevas exigencias históricas que suponen los valores de la cooperación, la libertad, los derechos humanos, la solidaridad. (...) La escuela, en este sentido, aparece como un espacio de convivencia donde deben construirse, desde los sujetos históricos y sus prácticas contingentes, valores que son objeto de justificación argumental y de comunicación entre los actores educativos en un contexto histórico-cultural determinado, no abstracto.”³⁰³ Podemos decir entonces, que frente a la crisis de referentes y fundamentos por la que atraviesa la sociedad actual, crisis que afecta especialmente la manera como se enfrenta la educación, surge la propuesta crítica, a través de la cual no se abandonan los valores e ideales emancipatorios, sino que se propone su reinterpretación desde las claves del presente.

La segunda interrogante se vincula a la educación en el contexto social, a su relación con la ciudadanía y la democracia participativa. Es la idea que expresa Delors, cuando habla de la necesidad de aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás (Delors, 1996) desde donde “La educación tiene una doble misión: enseñar la diversidad de la especie humana y contribuir a una toma de conciencia de las semejanzas y la interdependencia entre todos los seres humanos.”³⁰⁴ Paralelamente, Osorio afirma que la ciudadanía se constituye “como una cualidad social de la democracia (...) a cuyo fortalecimiento debe orientarse, en primer lugar, la educación a través de la creación de capacidades en los ciudadanos para participar en las instituciones de la sociedad civil, ejercer en forma asociada el poder de control sobre el gobierno y resolver pacíficamente los conflictos. A ello se suma la dimensión de mutualidad y consociatividad propia de la ciudadanía. Una democracia participativa requiere, de parte de los ciudadanos, una facultad desarrollada de juzgar los acontecimientos críticamente y trascender la lógica individual para acceder a puntos

³⁰¹ Osorio, Jorge. “Educación en los Derechos Humanos, universalismo y diferencia”, en **Revista Contexto y Educação** 52. Ij: Ed.UNIJUI, 1998, p. 96

³⁰² Osorio, Jorge. op. cit. pp. 96-97

³⁰³ Castillo, A. y Osorio, J. “Dimensiones Educativas de la construcción de ciudadanía”. Ponencia presentada en el Taller de experiencias en apoyo a procesos de democratización en América Latina, EZE, Villa de Leyva, Colombia, Junio 1997 en Revista Foro, p. 97

³⁰⁴ Delors, J. op. cit. p. 99

de vista universales. (...) La ciudadanía se construye o se practica con otros”³⁰⁵, lo que implica que el ciudadano despliega su criticidad y autonomía en el marco de una racionalidad comunicativa.

Desde esta perspectiva, la educación para la democracia “puede contribuir a conformar sociedades participativas, lo cual se realiza a través del conocimiento y afirmación de valores que propicien la convivencia, la responsabilidad, la tolerancia, la solidaridad y la justicia”³⁰⁶, promoviendo la formación de individuos solidarios en lo social, y participativos y tolerantes en lo político. Desarrollando esta misma idea, Donoso, vincula los efectos de una educación para la democracia con institucionalidad propia de la misma, cuando advierte que la educación para la democracia se constituye como el soporte para validar una institucionalidad moderna respetuosa de los derechos ciudadanos. Dada la relevancia que cobran los procesos de educación en derechos sobre la calidad de un sistema democrático y la cultura que lo sustenta, debemos ser críticos frente a la tentadora creencia de que la democracia existe sólo porque existen las instituciones que la representan. En palabras de Osorio, “ellas no son suficientes si al interior de los diversos espacios de la sociedad no se viven y promueven experiencias de verdadera participación, experiencias donde las personas se hacen ciudadanas”³⁰⁷, ya sea desde los espacios educativos formales o no formales, ya que ambos “son lugares de formación y apropiación de la responsabilidad social y de las competencias necesarias para participar en una vida pública cuyo lenguaje principal ha de ser la solidaridad, la cooperación y los valores democráticos.”³⁰⁸

Por último, la tercera problemática, fundamental para comprender el fenómeno de la educación ciudadana para la democracia, dice relación con la evolución de enfoques pedagógicos. “La relación entre Pedagogía y Ciudadanía tiene su historia. En las sociedades desarrolladas la transformación acelerada de los públicos demandantes de educación y la ampliación de los derechos sociales reconocidos por el Estado, condujeron a la expansión de proyectos educativos tendientes a hacer viable la participación ciudadana.”³⁰⁹ Uno de los proyectos más determinantes lo constituyó la llamada educación popular (EP), cuya redefinición tras la década de los 80, entrega elementos centrales para el concepto que nos ocupa.

La nueva mirada del trabajo educativo en los sectores populares, que resulta de la refundamentación de la teoría y las prácticas de la educación popular, propone que ésta ha de ser policéntrica, que debe tender puentes entre ambientes educativos múltiples y diversos, y construir redes de sentidos a partir de la realidad, identificando las necesidades sociales y de aprendizaje de la gente a partir de los acontecimientos cotidianos, culturales y políticos. Esta EP, permite una aproximación actualizada de la misma hacia la educación para la ciudadanía, validada en tanto “desarrolle las facultades críticas de los sujetos, su autonomía personal y una apertura a la mutualidad como valor, esto es, a una con-ciudadanía”.³¹⁰

Otro aspecto central en la problemática pedagógica que encierra el fenómeno de la educación ciudadana, está dado por la tensión que se produce entre políticas educativas permeadas por la versión predominantemente instrumental de la modernidad, y aquellas que apuntan a una educación valoral y de las virtudes públicas. Como lo señala Jorge Osorio, “la educación valoral y de las virtudes públicas ha quedado postergada por las reformas educativas realizadas bajo el enfoque restringido de las modernizaciones técnicas. En este enfoque tecnicista-instrumental, más importante, que la solidaridad o el respeto de los derechos humanos, es la habilidad de saberse situar bien social y laboralmente y la trama escolar consiste en crear las aptitudes para que el niño o el joven vaya tejiendo la red de relaciones y habilidades que le permitirán conseguir tal propósito social. Se trata de formar para el trabajo, pero sin cuestionar el sistema de relaciones sociales que se dan en la producción y en las empresas. El plan curricular, se configura como una yuxtaposición de disciplinas autosuficientes, que reducen los conocimientos científicos a fragmentos desarticulados y compartimentados (...) La enseñanza aprendizaje se organiza en forma de una programación detallada y sistemática, orientada por objetivos precisos y cuantificables.”³¹¹

³⁰⁵ Castillo, A. y Osorio, J. op. cit.p. 90

³⁰⁶ Castillo, A. y Osorio, J. op. cit.p. 101

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Donoso, P. op. Cit. p. 156

³⁰⁹ Osorio, Jorge. “Educación en los Derechos Humanos, universalismo y diferencia”, en **Revista Contexto y Educação** 52. Iji: Ed.UNIJUI, 1998, p. 12

³¹⁰ Castillo, A. y Osorio, J. op. cit. p. 94

³¹¹ Osorio, Jorge. **Valores y reformas Educativas: modernidad crítica, política y pedagogía de la ciudadanía y los Derechos Humanos**, 199X, p. 9.

Sin embargo, el enfoque en el cual se adscribe esta investigación, no pretende negar el valor contenido en el acerbo técnico instrumental reconocible en las políticas educativas imperantes. Si no que se plantea la pregunta ¿qué impide que, junto a la transmisión de los contenidos acumulados por la ciencia y la técnica, la escuela eduque para la construcción de una ciudadanía democrática, conjugando un saber hacer en la medida que conjunta conocimiento, actuación y valor?. En palabras de Delors, “Para cumplir el conjunto de las misiones que le son propias, la educación debe estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales, que en el transcurso de la vida serán para cada persona, en cierto sentido, los pilares del conocimiento: aprender a conocer, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; aprender a hacer, para poder influir en el propio entorno; aprender a vivir juntos, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; por último, aprender a ser, un proceso fundamental que recoge elementos de los tres anteriores.”³¹²

A partir de los contenidos revisados en este capítulo -los desafíos actuales de la ciudadanía, el surgimiento de nuevos movimientos sociales en Latinoamérica, el enfoque crítico de la modernidad y la problemática pedagógica en el contexto globalizado- se está en condiciones de sintetizar y caracterizar, siguiendo a Osorio, el nuevo ciclo de la educación ciudadana para la democracia, cuyas principales orientaciones han sido:

- Proponer una educación de la diferencia, que valora el pluralismo y respeta los derechos de las minorías y de los diversos grupos culturales.
- Promover procesos de construcción de identidad desde los contextos particulares de los sujetos individual o colectivo.
- Considerar las condiciones particulares de cada comunidad para ampliar la dinámica de producción de los derechos ciudadanos que surgen de las demandas propias de la “diferencia” (género, etnia, lengua, edad, etc.).
- Desarrollar no sólo un discurso de crítica, sino también de posibilidad, por tanto debe asociarse a dinámicas colectivas destinadas a crear nuevos órdenes.
- Constituir las escuelas como esferas públicas (esferas ciudadanas), y entender el gobierno escolar como fruto de relaciones de autogobierno y de proyectos educativos construidos por el conjunto de los actores (docentes, estudiantes, familias, comunidades, etc.)
- Explicitar los proyectos educativos de las escuelas y generar procesos comunicativos destinados a evidenciar los valores sobre los cuales se desarrollará el proceso educativo.
- Promover los cambios educativos y curriculares no sólo como el resultado de intervenciones técnicas, sino procesos de creación cultural y de afirmación de sujetos sociales autónomos.
- La profesionalidad de los educadores(as) se define de acuerdo a valores; ellos son sujetos, capaces de construir “estimativas éticas” en su trabajo, a la vez que se constituyen en actores de la sistematización del conocimiento y de los aprendizajes. Son profesionales de la acción y su maestría está en un saber-hacer pedagógico.

El autor define entonces, la educación ciudadana a partir de los siguientes elementos:

- Una competencia histórica para concretar la ciudadanía como el atributo de calidad de la Democracia, y en cuanto tal, actuar como mecanismo de perfectibilidad de los procedimientos institucionales democráticos.
- Un proceso de construcción de identidades colectivas (sujetos) que defienden, crean derechos y usan oportunidades para hacerlos reconocer en la sociedad y en las instituciones (fuente liberal).
- Formación de la virtud civil, de la solidaridad y la responsabilidad pública de actuar y participar en los campos de la argumentación y de defensa de los derechos (fuente republicana).
- Una acción de proximidad a las víctimas de los quiebres y violaciones a los Derechos Humanos, es la expresión del cuidado y la solidaridad del otro(a) que sufre y es discriminado; es un voluntariado radical (fuente libertaria).
- Formación crítica y creación de capacidades para intervenir en la cultura productiva y en el mundo del trabajo (fuente pragmática clásica).

³¹² Delors, J. op. Cit. p. 91

- Pedagogía de la diferencia, en cuanto reacción a la versión totalizadora de la razón ilustrada, reconocimiento a la primacía de lo público y de las redes de poder existentes en todos los ámbitos de las relaciones humanas (fuente feminista).
- Formación ética que abre a una manera holística de pensar la llamada “sociedad de riesgo”, la sustentabilidad ambiental de los procesos económicos y la justicia intergeneracional (fuente ecopolítica).³¹³

De esta forma, concluye esta primera fase del estudio que se refería a los conceptos centrales y tradiciones de pensamiento. Como hemos visto, tales elementos han sido revisados desde distintas perspectivas, y algunos de ellos, particularmente el tema referido a las tradiciones de pensamiento sobre ciudadanía, volverán a aparecer más adelante a fin de que no queden dudas sobre el trasfondo teórico que se le ha intentado imprimir a este estudio.

³¹³ Osorio, Jorge. “Educación en los Derechos Humanos, universalismo y diferencia”, en **Revista Contexto y Educação** 52. Ij: Ed.UNIJUI, 1998, pp. 18-19

SEGUNDA PARTE: ESTADO E INSTITUCIONES

En este segundo capítulo, así como en los dos siguientes, nos dedicaremos a analizar el rol de la ética un área política de primera importancia, a saber, el Estado. Para ello hemos simplificado las múltiples áreas de trabajo de la política moderna en esta dimensión a fin de ordenar el cuadro explicativo y mantener un esquema comprensible para el lector.³¹⁴ Pero debe entenderse que todos los temas tienen una relación, en la ética política: las áreas políticas están relacionadas con tres valores hacia los cuales se orienta la acción del bien común, inspirada –como hemos visto– por las características del ser humano, y de allí la dignidad de la persona: libertad, justicia y paz. Los problemas ético-políticos surgen, en parte, debido a que en las tres áreas se aspira a metas diversas, que sin embargo se entremezclan constantemente: Un orden político debe asegurar la paz interna y ser justo (en el sentido de la justicia distributiva); sin embargo, la ética de los derechos humanos enfatiza la libertad como valor. Un orden socioeconómico será valorado en primera línea según criterios de justicia social; como ya hemos dicho, el arte de un orden político consiste en alcanzar la justicia dentro de lo posible, mediante el libre desarrollo de las fuerzas económicas y sociales. Al mismo tiempo se debe tener presente la protección del medioambiente. Pero, nuevamente, la realización de esa meta se topa con la plena realización de otras. La política internacional debe garantizar la seguridad y promover la paz entre los estados, pero en la práctica esa meta entra también en competencia con otras.³¹⁵

En la práctica, en el mundo real, todo lo anterior se produce simultáneamente. En una relación de interdependencia muy compleja, el mundo avanza o retrocede, de modo integral, y todo se condiciona mutuamente. Precisamente por esta razón, es válido el esfuerzo por diferenciar metas, y preguntar, siempre, en cada momento y situación, dónde se encuentran los puntos de equilibrio para el avance. Las situaciones concretas, donde la coexistencia llega a ser problemática, o donde surgen dilemas, son precisamente aquellas situaciones que favorecen este proceso³¹⁶. Dado lo anterior, podemos afirmar que el arte de la política no consiste en la realización de una de las metas a costa de las otras, sino en procurar optimizar todas, al menor costo posible para la sociedad. El problema ético, así, será por regla el de la elección del mal menor.³¹⁷

La pregunta que nos orienta en nuestra labor atañe a la tarea y las posibilidades de la política; a la consecución de metas a través de medios específicamente políticos, es decir, mediante normas legales, instituciones y estructuras sociales. La cuestión que subyace es la problemática socio-ética sobre el orden externo común más adecuado para la sociedad y las relaciones entre sociedades del sistema internacional³¹⁸. Lo que nos inquieta, al fin, es la necesidad y las posibilidades de gestación de las condiciones normativas e institucionales para la promoción de la libertad, la justicia y la paz: ésta es, precisamente, la tarea central de la política.³¹⁹

A continuación argumentaremos con la orientación directa de los principales textos de la Doctrina Social de la Iglesia, al tratar algunos temas específicos que tienen una alta valoración para la ética política.

³¹⁴ En conjunto con los textos citados, también se revisaron los siguientes libros en alemán sobre el tema: J. Messner, **Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik**, Berlín 1984; Nell-Breuning, Oswald von, **Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre**, Wien 1985, A. Utz, **Sozialethik**, 3 vols, Walberberg 1963/64/86; E-W., Böckenförde, **Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche**, 3 vols., Freiburg y Br. 1988/90; H. Buchheim, **Theorie der Politik**, München/Wien 1981; H. Büchele, **Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre**, Wien 1987; H. Maier, **Verteidigung der Politik. Recht - Moral - Verantwortung**, Zürich 1990; O. Nell-Breuning, **Grundsätzliches zur Politik**, München/Wien 1975; L. Roos, **Demokratie als Lebensform**, München 1963; U. Scarcinelli (ed.), **Demokratische Streitkultur. Theoretische Grundlagen und Handlungsalternativen in Politikfeldern**, Opladen 1990; ; B. Welte, **Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht**, Freiburg y. Br. 1965

³¹⁵ Detallaremos cada uno de estos puntos en el transcurso del texto.

³¹⁶ Por ejemplo, el orden interno debe compatibilizar los derechos de libertad de todos, por lo que al mismo tiempo se verá en la obligación de limitarlos; el orden socioeconómico debe conciliar el libre accionar de los individuos y de los grupos con una cierta nivelación social y con la protección de nuestro medioambiente; en las relaciones internacionales, la paz debe equilibrarse con el derecho a la autodeterminación y con las posibilidades de desarrollo de los pueblos; considerando a los actores políticos en función de la ética, ver Thompson, Dennis F. **La Ética Política y el ejercicio de cargos públicos**. Barcelona, Ed. Gedisa, 1999.

³¹⁷ Ver, López Fariás, Francisco. **Ética y Política**. Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984.

³¹⁸. Esto no significa que la ética individual, concerniente a la disposición de los individuos y sus comportamientos, deje de ser importante. Todo este trabajo gira en torno a la tesis que lo es, y que por lo tanto es necesaria la formación política.

³¹⁹ Esta visión encuentra correlato en Bonete, Enrique. Op. Cit. La visión, asimismo, no difiere en esencia del diagnóstico, vigente aún, que hizo la Comisión Independiente para asuntos del desarrollo internacional, presidida por Willy Brandt; véase Comisión Independiente, Norte-Sur. Un Programa para la Supervivencia, Ed. Pluma, Bogotá 1980, 11-39.

7. Estado

Un texto central de la Doctrina Social de la Iglesia servirá de punto de partida para razonar en torno a la idea del Estado:

“Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil, al ser conscientes de su propia incapacidad para ordenar una vida plenamente humana, comprenden la necesidad de una comunidad más amplia, en la que cotidianamente todos reúnan sus propias fuerzas para lograr, en forma mejor cada vez, el bien común (432). Por ello, integran una comunidad política, según diversas formas. La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común: en él encuentra su justificación plena y su sentido, y de él recibe su jurídico ordenamiento primitivo y peculiar. Pero el bien común comprende en sí todas las condiciones de vida social con que los hombres, las familias y las asociaciones pueden conseguir más perfecta y más rápidamente su propia perfección (433) “³²⁰

Dado que la finalidad de todo edificio social y político es la persona humana en sus dimensiones individuales y colectivas (bien común), el Estado está necesariamente destinado a garantizar la paz en su interior. Un orden de derecho, con normas e instituciones pensadas y relacionadas entre sí con racionalidad, debiera cumplir la función indicada, aún en medio de los peligros y conflictos más adversos. Esa función es imprescindible en sociedades complejas como la nuestra.³²¹

En los tiempos modernos surgió en Europa, y por extensión en América Latina, un poderío absoluto de los reyes sobre los estamentos confesionales de la sociedad, fundamentado en la necesidad de garantizar la paz. Pero la sociedad estaba de tal forma orientada al derecho de la paz, que el pensamiento europeo clásico del dominio justo -del poder justo- no desapareció. Dicho pensamiento se renovó en el curso del tiempo en dos formas: primero tomó la fisonomía de la demanda por un orden de libertad, a base de la idea de los derechos del ser humano; luego se encarnó en la búsqueda de justicia social, gatillada por las transformaciones producto de la revolución industrial³²². Surgiría así la pregunta central de la ética política con respecto al Estado: ¿cómo es posible fundamentar el orden político en libertad?. La pregunta y el tema son objeto de reflexión y decisiones en la actualidad³²³

- ¿Qué es el Estado?

El Estado es un concepto moderno que surge en los Siglos XV y XVI, en Italia, para denominar un aparato de control (compuesto de funcionarios, consejeros, policía, etc.), mediante el cual los señores de las ciudades buscaban el control de los diversos grupos o partidos. Hasta el día de hoy se piensa en el Estado de esta forma, como un aparato superior de dominio, de control; esta idea no es del todo incorrecta, en la medida en que el Estado moderno efectivamente opera a partir de funcionarios y una burocracia de grandes dimensiones.³²⁴ Pero para una comprensión cabal del Estado, aquella noción se revela como unidimensional y demasiado estrecha.³²⁵

Hoy existe consenso respecto a que el Estado es en primer lugar una comunidad de ciudadanos, por lo que su existencia se nutre del permanente proceso de formación de la comunidad, a través de la integración.³²⁶

³²⁰. Constitución Pastoral Gaudium et Spes, CAPÍTULO IV. Vida de la comunidad política, 74.1., en:

<http://www.multimedios.org/docs/d000916/p000036.htm#h1>

³²¹ Ver Nogueira, Humerto y Cumplido, Franciso. **Derecho Político. Introducción a la Política y Teoría del Estado**. Santiago, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1987

³²². Sobre tema véase Hürten, Heinz, *Studienbuch der Geschichte 2*, Klein-Kotta, Stuttgart 1998.

³²³. En Chile, el proyecto de modernización del Estado, que incluye instancias de reflexión, estudio, y reformas institucionales, apunta precisamente a dar una respuesta a esta pregunta, adecuada a la situación actual.

³²⁴ Respecto al control del estado, su tamaño y la burocracia, O'Donnell sostiene que: “Un aparato estatal “grande” o “pequeño” puede o no establecer efectivamente su legalidad en un territorio. De acuerdo con la perspectiva que propongo, un estado fuerte, independientemente del tamaño de sus burocracias, es un estado que establece con eficacia esa legalidad y que no es percibido por la mayoría de la población sólo como un ámbito para la persecución de intereses particularistas”. O'Donnell, Guillermo. Op. Cit., p.265.

³²⁵ Ver Bobbio, Norberto. Op. Cit.

³²⁶ Para Aristóteles el Estado es como una especie de "ser natural" que no aparece como resultado de un pacto o acuerdo convencional entre hombres, sino que es connatural al hombre, es decir, pertenece a su misma esencia o naturaleza: " Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que

La idea de Estado remite a la comunidad política constituida por los miembros de una sociedad.³²⁷ La particularidad de esa comunidad es que tiene la capacidad para ordenar la sociedad de manera obligatoria – por medio de la fuerza pública (potestad)- y para garantizar su seguridad –a través de los medios de fuerza (vis coactiva). Estas características especiales dan lugar a la pregunta por cómo fundamentar y legitimar ese tipo de comunidad desde el punto de vista social y filosófico, y por cómo ordenarlo de forma satisfactoria³²⁸. Se podría argumentar, asimismo, del siguiente modo: el Estado, como la familia, es un edificio social natural (sosiegas naturales), cuyo origen y fundamento radican en la naturaleza de los seres humanos; éstos, en tanto seres sociales, necesitan de la comunidad política para su desarrollo³²⁹. Muy importante es entender, desde un principio, que al ser el Estado un edificio natural, está sometido a las mismas limitaciones que el ser humano en cuanto a temporalidad, transformabilidad, limitación espacio-temporal, etc. La idea que el estado podría ser una creación humana en una determinada forma definitiva, equivaldría a olvidar el fundamento de las cosas³³⁰.

La afirmación de que el Estado es una comunidad natural, para ser bien entendida, debe ser puesta siempre en su relación con la persona humana. La comunidad política, en sus distintas formas históricas de existencia, no es naturaleza sino cultura; se fundamenta en la naturaleza de los seres humanos, pero su despliegue se asienta en los esfuerzos de los seres humanos por alcanzar un orden político, a lo largo de su desarrollo histórico y cultural. El Estado, así, pertenece en esencia a la naturaleza espiritual de los seres humanos; constituye, en el fondo, el edificio de sentido de una sociedad.³³¹

toda comunidad existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades." **(La Política, 1253a)**. Así el Estado se comporta como si fuera un organismo o un "ser vivo" que, como cualquier otro, tiende a un fin: la felicidad de los ciudadanos. aisladamente, los hombres no podemos lograr nuestro fin: la felicidad. Necesitamos de la comunidad política para conseguirlo: somos animales políticos (zōon politikón), que desarrollan sus fines en el seno de una comunidad: "Según esto es, pues, evidente, que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social:[...] Y la razón por la que el hombre es un animal político (zōon politikón) en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales -ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros-; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado."

(La Política, 1253a)

³²⁷ Para Rousseau, "la transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le desagradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a la en que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre". Citado por Miranda, Carlos, Op. Cit., p.350-351.

³²⁸ Para una orientación cristiana, se debe tener en cuenta que el Nuevo Testamento no contiene una enseñanza sistemática del Estado. Los escritos del Nuevo Testamento se remiten al nivel de las comunidades pequeñas, y se refieren al Estado y la política sólo de forma ocasional. Ello se explica porque los cristianos eran entonces una pequeña minoría y estaban a la espera de la segunda venida de Cristo y del fin de los tiempos, por lo que el orden político terrenal no era objeto de su reflexión. El Imperio Romano y sus leyes no fueron negados ni por Cristo ni por los autores del Nuevo Testamento (cf. Mt. 22,15 ss; Mc. 12,13 ss; Lc. 20,20 ss.); incluso ellos demandan en algunos pasajes la obediencia a la autoridad (cf. 1. Tim. 2,1; Tit. 3,1, Rom. 13,1-7). Por otro lado, ellos relativizan el poder humano, colocándolo por debajo de la autoridad de Dios y Cristo (cf. Apg 4,19; 5,29). Donde el Estado se transforma en perseguidor de los cristianos, aparece como instrumento del Anticristo (cf. Apk. 13). La posición de los primeros cristianos respecto a la política, según es presentada en el Nuevo Testamento, varía según la situación entre desinterés, lealtad crítica y crítica profética; así, es en principio imposible deducir directamente de los pasajes bíblicos respuestas respecto al orden y las acciones del Estado actual. Lo que podemos hacer es procurar traducir las enseñanzas del Evangelio, adecuándolas a nuestro contexto.

³²⁹ "Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia incapacidad para realizar una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la que todos conjuguen, día tras día, sus fuerzas en vista a una constante mejora del bien común. Por ello forman una comunidad política según diversos tipos. La comunidad política nace, pues, para la búsqueda del bien común: en él encuentra su justificación plena y su sentido, y de él saca su legitimidad primitiva y propia" (Gaudium et Spes, 74.1)

³³⁰ Por cierto, aquí no se niega que puedan haber orígenes no humanos, en última instancia. Pero lo que si se afirma es que en nuestra reflexión no nos podemos remontar a ellos, ni considerarlos, porque la política está referida a los procesos, estructuras y contenidos en el tiempo y el espacio históricos.

³³¹ El debate filosófico sobre la función del Estado no queda, en ningún caso, circunscrito a los clásicos, sino que también a exponentes contemporáneos. Según Michael Oakeshott, "La función del gobierno no consiste en imponer otras creencias y actividades a sus súbditos, ni debe tampoco protegerlos ni educarlos; ni hacerlos mejor o más felices en otra forma; ni dirigirlos ni estimularlos a la acción; ni guiarlos ni coordinar sus actividades de manera que no se produzca ninguna ocasión de conflicto". Oakeshott, Michael. Qué es ser Conservador.

No se afirma que la idea del Estado como contrato sea totalmente distinta a concepciones iusnaturalistas, como la DSI. Esto depende de cómo se entienda la tradición contractualista. Si se concibe el contrato como un medio a través del cual los individuos son reunidos –como parecieran sostener T.Hobbes o J.J. Rousseau-, entonces, ciertamente se piensa algo distinto a la DSI, pues se parte de un prisma individualista.³³² No obstante, tanto en el pensamiento de los antiguos como en la concepción cristiana, el ser humano es entendido como un ser esencialmente social, por lo que para estas visiones no sería efectivo que la sociedad sea fundada primordialmente mediante un contrato de individuos; hay una concepción más holista. Esto no significa negar que, en un momento dado, un conjunto de personas vinculadas en relaciones, la sociedad, puede fundamentar su unidad política en un contrato, y darse un orden a través de él³³³.

Desde la perspectiva empírica, hasta donde sabemos, el Estado pertenece al orden humano y está sometido a limitaciones espacio-temporales. Al ser creación humana, tiene las ventajas y desventajas propias de las personas.³³⁴ En otras perspectivas, como la cristiana, el Estado en San Agustín por ejemplo, también tiene aspectos positivos, vinculados a su función de garantizar la paz en la tierra –aspectos que Santo Tomás subrayará también más tarde, y la ambivalencia del Estado permanece, en el sentido de que puede ser portador de bondad o de maldad.³³⁵ El Estado puede cimentar el derecho, pero también cometer grandes injusticias; puede asegurar la paz, pero también hacer la guerra. Sin embargo, no hay que olvidar que el mal y el uso de la fuerza no nacen a través del Estado; por el contrario, la dotación de fuerza del Estado se produce justamente por el peligro de las malas conductas entre los seres humanos. No obstante, puesto que quienes desempeñan las funciones del Estado pueden cometer injusticias, la pregunta sobre el control del Estado pasa a ser central para la ética política.

Hemos dicho que el Estado sería la sociedad en forma de comunidad política. Esto no significa que el Estado y la sociedad sean idénticos. El Estado es la sociedad en su unidad política y jurídica, pero la sociedad se desarrolla no sólo políticamente, sino también en muchas otras dimensiones (cultura, religión, economía, etc.). En esas dimensiones, la sociedad debe ser libre, y en beneficio de esa libertad el Estado debe cumplir una función de orden. Nuevamente encontramos el principio de subsidiariedad: tanto espacio para lo social como sea posible, y tanto Estado como sea necesario³³⁶.

La meta del Estado es el bien común, y la garantía de las condiciones para el desarrollo de las personas como individuos, familias y grupos³³⁷. Pero la pregunta por lo que corresponde de manera concreta al bien común, en tanto función del Estado, es difícil de responder de una manera que permita establecer generalizaciones; la respuesta deberá ser encontrada según las circunstancias históricas y culturales. Esto

En Revista de **Estudios Públicos**, N°11, Invierno 1983, p. 260. Para Maritain, en cambio, el Estado tiene como función "defender y proteger al pueblo, sus derechos y la mejora de su vida contra el egoísmo y el particularismo de los grupos o las clases privilegiadas". Op. Cit., p.40. De esta forma, se pueden percibir las diferencias entre dos pensadores contemporáneos conservadores, donde la función del estado es entendida en términos muy distintos.

³³² La propuesta de Rousseau consiste en la gestación de una voluntad general que pueda aunar los intereses de toda la comunidad, cuestión que se efectúa después del pacto. Una fuerte crítica a Rousseau realiza Whelan, Robert. **Indómitos en los Bosques. El mito del buen salvaje en el ecologismo**. Santiago, Instituto de Políticas Públicas, 1998. Ver especialmente el apartado "Ciudadano Salvaje" desde la página 30 a la 34.

³³³ Para un análisis del Estado como concepto e institución, ver Janet, Paul. **Historia de la Ciencia Política** (2 tomos), Madrid, 1910. La obra describe, cronológicamente, los postulados de moral y política de autores como Maquiavelo, Montesquieu, Hobbes, Kant, entre otros, hasta llegar al pensamiento comunista. Para el autor existe una *ciencia del Estado* en general, considerado en su naturaleza, en sus leyes y en sus principales formas.

³³⁴ El pensamiento de San Agustín se describe con exactitud en el texto **La Ciudad de Dios**. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1988

³³⁵ El texto que mejor representa el pensamiento de Santo Tomás de Aquino es, a nuestro juicio, **Sobre el Reino**, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1953. Además, ver el libro del mismo autor, **Suma Teológica**, al que ya hicimos referencia.

³³⁶ Se quiere un Estado que se limite a sus funciones, en lugar de transformarse en una entidad que pretenda dirigir toda la vida social (en este caso pasaría a ser un Estado totalitario). Entre los individuos, las familias y el Estado debe haber espacio para que se constituyan relaciones sociales, grupos, que potencien el despliegue de la persona en la sociedad, y muy especialmente que promuevan las innovaciones y los cambios, en beneficio de todos.

³³⁷ "Los Estados modernos se desarrollaron como Estados-nación: aparatos políticos distintos tanto de los gobernantes como de los gobernados, con suprema jurisdicción sobre un área territorial delimitada, basados en el monopolio del poder coercitivo, y dotados de legitimidad como resultados de un nivel mínimo de apoyo o lealtad de sus ciudadanos". Held, David. **La Democracia y el orden global. Del Estado Moderno al Gobierno cosmopolita**. Barcelona, Ed. Paidós, 1997, p.71. El autor señala como elementos distintivos del estado Moderno la territorialidad, el control de los medios de violencia, la estructura impersonal del poder y la legitimidad.

explica por qué, en el curso de la historia, los Estados pueden tener diversas metas concretas.³³⁸ En todo caso, se pueden reconocer algunas funciones imprescindibles del bien común, que deben ser permanentemente realizadas por el Estado. Estas consisten, básicamente, en posibilitar y asegurar la vida en común de los seres humanos en su variedad y diferencias; esto significa, de modo concreto, ocuparse de asegurar la paz interna y externa. Para el derecho y la paz es necesaria la comunidad política que llamamos Estado.

La afirmación de que la tarea principal del Estado es la seguridad y el orden puede ser fuertemente criticada como un punto de vista que se preocupa sólo de la ley y la estabilidad. En general esta crítica apunta a la absolutización de un orden determinado como meta en sí mismo, y al temor ante cualquier cambio. Pero un orden de derecho y de paz sólo gana nuestro consentimiento si no se convierte en un fin en sí mismo, sino que sirve al despliegue de nuestras potencialidades personales y de grupos en la sociedad. Para esto, el derecho y la seguridad son condiciones necesarias, aunque no sean suficientes. Cuando el orden externo de nuestra coexistencia no está garantizado, o cuando sufre una crisis, se muestra rápidamente cuán fácil es caer en una guerra de todos contra todos.

La postura que aquí presentamos no reduce el Estado sólo a la función central de orden³³⁹. Pero debe quedar en claro que, finalmente, siempre queda en la sociedad la determinación del bien común como interrogante a descubrir, según lo que la situación demande, con sus posibilidades y límites, y en esta arena se mueven el pensamiento y la acción política.³⁴⁰

8. Nación

La Doctrina Social de la Iglesia ofrece orientaciones con respecto a la nación y la relación entre nación y Estado en diversos documentos³⁴¹. Hace un llamado a aplicar el principio de la solidaridad entre los pueblos, y a cultivar la nacionalidad, en cuanto ella es una condición favorable para el desarrollo de la persona, y legítima expresión del amor social.

El Estado está sometido a la historicidad en sus diversas dimensiones, formas, estructuras y metas concretas. En esta constante transformación juegan un rol principal las fuerzas sociales. En los Siglos XIX y XX, las sociedades humanas comenzaron a activarse cada vez más, y comenzaron a concebirse como naciones; será fundamental, por lo tanto, preguntar por el significado que tiene el concepto de nación para la ética política³⁴².

La nación es una expresión de la conciencia de algo en común compartido por un pueblo. Puede fundamentarse en el lenguaje, la cultura, la historia, etc. En general, esas características se dan junto al deseo de constituir una entidad propia; es decir, junto a la autodeterminación. Entonces es posible hablar del Estado nacional. En los Siglos XIX y XX, hubo movimientos nacionales que lucharon por la democracia y la autodeterminación, aunque también hubo casos en que la unidad nacional subordinó la libertad de las personas, conduciendo a guerras: es lo que conocemos como nacionalismo. Estos excesos pueden tener consecuencias funestas, por lo que es fundamentada la tendencia a evitarse y rechazarse enérgicamente.

³³⁸ O' Donnell amplifica esta visión al señalar que "es un error asimilar el estado al aparato estatal, o al sector público, o al conjunto de burocracias públicas. No cabe duda de que ellas forman parte del estado, pero no son el estado en su totalidad. El estado también es, y no menos fundamentalmente, un conjunto de relaciones sociales que establece un cierto orden y en última instancia lo respalda con una garantía coactiva centralizada, sobre un territorio dado." O'Donnell, Guillermo. Op. Cit., p.262.

³³⁹ El Estado tiene tareas del bien común en todas las áreas en las cuales la vida de una sociedad se desarrolla. El Estado es también un Estado social y cultural; un Estado que debe generar condiciones legales para el despliegue de potencialidades económicas, sociales y culturales, y según la situación debe apoyar y contribuir a cambios estructurales. Todo ello debe estar orientado por los principios de la solidaridad, la subsidiariedad y la dignidad del ser humano.

³⁴⁰ Los principios de acción para una ética política son: 1.-Una ética política debe contener ser valores objetivos, más allá de los valores de cada grupo. 2.- Una ética política debe estar orientado por la sociedad desde la cual se proyecta. 3.- Una voluntad ética quiere la realización de bienes sociales concretos y tangibles. 4.- Una voluntad ética considera valores objetivos por realizar en cada caso. Villorio, Luis. Op. cit., pp. 245-248.

³⁴¹ Quadragesimo Anno (1931), 109; Mater et Magistra (1961); Populorum Progressio (1967); Apostolicam Humanae (1965); Laborem Exercens (1981); Sollicitudo rei socialis (1987)

³⁴² Sobre el origen del proceso en la Edad Media, véase Hugues, Thomas,.....

Pero el sentido de pertenencia a una nación debe ser, en todo caso, reconocida como una actitud natural, necesaria para el buen desarrollo de la socialidad humana, y expresión legítima de solidaridad³⁴³.

Lo anterior, el amor nacional o la solidaridad con otros, por un sentimiento de nación, no tiene por qué estar en conflicto con la subordinación de todo ello a valores y principios más elevados. Cabe recordar que el origen y el sentido de toda creación humana está en los seres humanos mismos, las personas. Por eso, al interior de la nación hay relaciones de solidaridad en grupos pequeños (familia, trabajo, deporte, etc.), a los cuales las personas pertenecen libremente. Ellos generalmente están unidos por su sentido de pertenencia a la nación, pero también se pueden manifestar en conflicto con esa pertenencia (tal vez el caso más emblemático sea el de los mapuches en Chile, actualmente). En cualquier caso, el Estado nacional no tiene el derecho a demandar de sus ciudadanos, en nombre de la identidad nacional, más que lo necesario para el bien común – orden común, bienes comunes, libertad común-. Para evitar que ello ocurra, el bien común debiera estar claramente expresado en deberes de derecho, y no debe contraponerse a los derechos de las personas (allí está el límite de lo justificado éticamente).

De la nación hacia el exterior, son válidos los principios del bien común de la humanidad y solidaridad en el mundo. Esos principios prohíben el daño a otros, y el sometimiento de sus derechos en beneficio de la propia nación; demandan que la defensa de los intereses nacionales se lleve a cabo bajo la consideración de los intereses de los otros, y del bien común de la humanidad. Actualmente queda una y otra vez justificado, con evidencias, cuán justificada es la necesidad de orientación al bien común del mundo y la relativización de los intereses nacionales. La creciente interdependencia de los pueblos y Estados aumenta aceleradamente; en la actualidad, ningún Estado del mundo está en condiciones de seguir unilateralmente sus propios intereses sin considerar los intereses de los otros. Muchos problemas de seguridad sólo podrán ser superados mediante la colaboración de todos. Asimismo, los desequilibrios y crisis en el mundo de la economía demandan cooperación. La función esencial de la seguridad externa, tradicionalmente en manos del Estado, ya no puede ser garantizada sólo por el Estado-nación en forma aislada. En este contexto, el Estado nacional está cambiando sus funciones originales. Los acuerdos entre Estados, procesos de regionalización e instituciones supranacionales aumentan las competencias del Estado, al mismo tiempo que, en parte, las sustituyen. De cierta forma, puede decirse que sólo siguen siendo políticamente soberanos los Estados que, en medio de la creciente interdependencia, son capaces de manejar de forma hábil y sensata su situación.

Con las tendencias a la globalización, descritas en otro lugar³⁴⁴, y la creciente relativización del Estado-nación, surge la posibilidad de que las vinculaciones emocionales de las personas a la nación y a la tierra natal lleguen a ser apolíticas. En ese sentido, en muchos lugares del mundo se observa una mayor orientación de las personas hacia espacios nacionales más reducidos, tales como el pueblo, la ciudad de origen o la región. Esto no es intrínsecamente negativo, pues el ser de la persona corresponde naturalmente a su hogar, su lengua materna, su lugar de educación, etc. Más aún, en la medida en que esas conductas pasan a ser habituales, se amplían los límites dentro de los cuales son aplicables principios de validez general y por valores como los derechos humanos fundamentales. De este modo será menos difícil la construcción de organizaciones supranacionales, porque pueblos con una identidad nacional sólida no tienen motivos para oponerse a ellas; por el contrario, es difícil pensar que puedan constituirse vinculaciones transnacionales sólidas a partir de naciones débiles.³⁴⁵

³⁴³ En el catolicismo, tal vez por esta razón, el Concilio Vaticano II ha recomendado: "Inmenso es el campo del apostolado que se abre en el **orden nacional e internacional**, donde los seglares son especialmente los administradores de la sabiduría cristiana. En el amor a la patria y en el fiel cumplimiento de los deberes cívicos, los católicos se sientan obligados a promover el verdadero bien común, y hagan valer el peso de su propia opinión para que la autoridad pública se ejerza según justicia y las leyes correspondan a los principios morales y al bien común. Los católicos expertos en política, y, según es justo, firmemente robustecidos en la fe y en la doctrina católica, no rehúsen los cargos públicos, puesto que por ellos, si son bien administrados, pueden procurar el bien común y preparar, al mismo tiempo, el camino para el Evangelio". (Apostolicam Actuositatem, 14.1). Juan Pablo II afirma: "Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo." (Laborem Exercens, 10.3), y se declara por el derecho a la identidad cultural de las naciones y de los pueblos (Sollicitudo rei socialis 21.3, 25.6).

³⁴⁴ Véase sitio Web del proyecto, artículo sobre Estado e integración

³⁴⁵ En este sentido, David Held sostiene lo siguiente: "No se debería suponer que el concepto de Estado-Nación, o de Estado Nacional, como algunos prefieren, implica que la población del estado necesariamente comparte una fuerte identidad lingüística, religiosa y simbólica. Aunque ciertos estados-nación se aproximan a esta situación de homogeneidad cultural, muchos no lo hacen (por ejemplo, Gran

En relación con la labor de promoción que debe realizar el Estado, podemos decir que los distintos derechos implican distintos niveles de obligaciones; primero, una obligación de respetar el derecho, luego protegerlo, garantizarlo y por último promoverlo. Así el Estado, puede violar un derecho tanto por acción, en el caso de la obligación de respeto, esto sucede cuando se vulnera un derecho a raíz de la conducta positiva del Estado, tanto en el caso de la actuación normativa (dictado de normas o actos jurídicos) como en el de la actuación de hecho; en el caso de las obligaciones de los demás tipos, las violaciones provienen de omisiones del Estado, cuando no adopta las medidas a las que se obligó al suscribir el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, o bien al establecer cláusulas que reconocen derechos económicos, sociales y culturales, en su Constitución³⁴⁶.

¿Que pasa con una sociedad que no se expresa ni participa?, ¿esta falta de interés significaría rechazo o aceptación a la acción y a la existencia misma del Estado?, dado que la respuesta no es clara es que el Estado Democrático debe promover la participación y expresión de los ciudadanos como medio de garantizar su subsistencia. Estos valores deben ser promovidos por cada partido o grupo que ejerza el gobierno en cualquier momento dado, incluso aunque esto signifique su salida del gobierno, ya que mientras exista el sistema democrático siempre tendrá la posibilidad de volver, mientras que si la sociedad en su búsqueda de expresión no encuentra otro camino más que un cambio de sistema, termina la posibilidad de alternancia, y aparece la posibilidad de revoluciones o revueltas, las que generalmente van acompañadas de violencia, muerte y represión.

Uno de los principales problemas de la política actual es el de la relación del Estado contemporáneo con los extranjeros, ya que ¿cómo se puede conciliar la orientación internacional hacia los derechos humanos con el deseo de miles de personas por vivir en un medio ambiente social y cultural familiar y seguro?

En la actualidad se observan movimientos migratorios de grandes dimensiones; es muy probable que estas tendencias se acentúen en el futuro, debido al número de personas que busca mejorar su situación socioeconómica, lo que genera nuevos flujos o inputs para los estados debido a la llegada de personas con distintas costumbres, produciendo así verdaderos estados Multiculturales donde los valores de la libertad y la tolerancia ocupan un situat protagónico.³⁴⁷

Para buscar una solución a los problemas que este fenómeno inevitablemente genera, se puede argumentar a partir de los derechos humanos, apelando además a elementos tales como nuestra tradición de buena atención a los extranjeros y de ayuda a los mismos.

Sin embargo, este razonamiento sólo da cuenta de un lado de la cuestión, por lo que no conduce a soluciones efectivas frente a los problemas concretos que la inmigración provoca. Si para muchas personas el contar con un medio nacional que desde el punto de vista social y cultural les dé una cierta confianza es condición de su identidad, una reacción y hasta distanciamiento frente a los extranjeros pueden venir a constituir reflejos naturales de la misma, que deben ser previstos por la política.

Una política prudente y justa hacia los extranjeros debe, en primer lugar, preguntarse cuántos extranjeros está dispuesta a aceptar la sociedad, y cómo se puede fomentar la disposición de la sociedad a acogerlos e integrarlos; en otras palabras, debe ponderar, responsablemente, las condiciones –económicas, sociales y culturales- que están dadas en la sociedad para alcanzar esas metas.

Por ejemplo, respecto a los extranjeros que buscan trabajo e ingresos en nuestro país, hay una multiplicidad de elementos a considerar. En muchos casos se trata de personas que llegan al país por la demanda real que hay en la economía por fuerza laboral. Se trata de personas con derechos sociales y

Bretaña, donde persisten importantes diferencias dentro de la tradición nacional). Por lo tanto, es importante separar los conceptos de Estado-Nación" y "nacionalismo". Ibid., p.72.

³⁴⁶ González, Felipe – Viveros, Felipe; **Defensa Jurídica del Interés Público**; Escuela de Derecho, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile; pp. 97 – 98.

³⁴⁷ Una conceptualización del Estado Multicultural aplicada a Estados Unidos y a los métodos de enseñanza se puede encontrar en Banks, James. **Educating Citizens in a Multicultural Society**. Teacher College Press, Columbia, University New York and London, 1997.

culturales, y con vinculaciones familiares en sus países. Teniendo en consideración esos factores, debemos evaluar las posibilidades reales que existen para ellos en el país, tanto por el bien suyo como por el nuestro.

Nuestro Estado no se define como un Estado de inmigración, que demande cada año determinado contingente de inmigrantes. Tiene el derecho de regular la afluencia de extranjeros según las demandas de su bien común, y también de definir los derechos de quienes no son ciudadanos chilenos dentro de sus fronteras. También tiene la capacidad de vincular a determinadas condiciones la adquisición de la nacionalidad chilena y el ejercicio de determinados derechos asociados a la ciudadanía.³⁴⁸

Por otra parte, el Estado de un país que se internacionaliza aceleradamente debe asumir la tarea de hacer tomar conciencia a sus ciudadanos de que podrán llegar a él muchos inmigrantes; esto incluye socializar a la población en el sentido de que la cultura del extranjero no significa necesariamente la destrucción de la cultura propia, y de que incluso puede enriquecerla, por la vía de un mayor pluralismo cultural.³⁴⁹

9. El Estado Constitucional Democrático

La Doctrina Social de la Iglesia contiene diversas orientaciones con respecto al orden constitucional democrático como forma actual del bien común en nuestro mundo. La valoración de la democracia, en su dimensión de soberanía del pueblo y defensa de los derechos de la persona humana, encuentra una especial atención: "El sentido esencial del Estado como comunidad política, consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte. Este sentido no llega a realizarse, si en vez del ejercicio del poder mediante la participación moral de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de esta sociedad. Estas cosas son esenciales en nuestra época en que ha crecido enormemente la conciencia social de los hombres y con ella la necesidad de una correcta participación de los ciudadanos en la vida política de la comunidad, teniendo en cuenta las condiciones de cada pueblo y del vigor necesario de la autoridad pública. (113) Estos son pues problemas de primordial importancia desde el punto de vista del progreso del hombre mismo y del desarrollo global de su humanidad."³⁵⁰

El concepto de democracia nace como el gobierno del pueblo o de muchos, en oposición al gobierno de uno o de unos pocos. Posteriormente se le introduce el concepto de soberanía popular, dando a entender que sea cual fuere el detentador del poder soberano, la fuente originaria del poder era siempre el pueblo; posteriormente el concepto se ha ido transformando en una serie de procedimientos para elegir al máximo órgano político encargado de legislar³⁵¹. Pero, como señalara al comienzo, en esta investigación utilizaremos una definición distinta de democracia, no meramente procedimental, sino sustantiva.

Benjamin Barber ha desarrollado un concepto bastante exigente de democracia, ya que él no sólo habla de democracia, sino de democracia fuerte, a la cual caracteriza como una forma moderna de democracia participativa, que descansa en la idea de una comunidad autogobernada de ciudadanos quienes están unidos no tanto por sus intereses homogéneos, sino por la educación cívica y quienes son capaces de propósitos comunes y de acciones mutuas por las virtudes de sus actitudes cívicas e instituciones participativas, además de su altruismo, este autor, no ve a la democracia fuerte como una forma de vida, sino como una forma de vivir, enfatizando más la práctica de los ideales democráticos, que estos ideales en sí³⁵².

La forma democrática de gobierno va ganando adhesión mundial desde la Segunda Guerra Mundial. La DSI lo favorece, pero no siempre fue así.

El Catolicismo estuvo en conflicto con la democracia en el Siglo XIX. Sus autoridades vieron en la revolución democrática la destrucción de un orden creado por Dios; las persecuciones de la Iglesia por los

³⁴⁸ Respecto al tema de las corrientes migratorias en un escenario de globalización e interdependencia mundial, ver Guiradon, Virginie y Lahav, Gallya. "A Resappraisal of the State Sovereignty Debate. The Case of Migration Control". En: **Comparative Political Studies**, Vol. 33, N°2, March 2000.

³⁴⁹ Sobre el pluralismo y su conceptualización hablaremos en detalle más adelante.

³⁵⁰ Derechos del hombre: « letra » o « espíritu », en *Redemptor Hominis*, 17.6

³⁵¹ Bobbio, Norberto - Matteucci, Nicola - Pasquino, Gianfranco; *Op Cit*; pp. 441 – 452.

³⁵² Barber, Benjamin; **Strong Democracy**; University of California Press, California, Estados Unidos, 1984; pp. 117 - 118.

poderes revolucionarios en Francia y en otras partes parecían corroborar esta idea. A esto se unió el problema del Vaticano -la pretensión del Papa como soberano legítimo del Estado. En Francia se produjo una división muy profunda entre una minoría republicana y democrática y una mayoría conservadora y monarquista. En Italia, los católicos tenían prohibición de participar en las elecciones; sin embargo, tanto allí como en Bélgica, el movimiento social católico hizo uso de los derechos liberales democráticos y formó movimientos políticos de dimensiones, e incluso partidos políticos. Lentamente se fue imponiendo la perspectiva de que el pensamiento cristiano y la democracia podían estar unidos.

La reflexión en torno al pensamiento cristiano antiguo fue fundamental para descubrir esto. Según Santo Tomás, la fuerza corresponde a la esencia natural del Estado; éste necesita potestas para poder realizar el bien común. Sin embargo, dicha fuerza emana de la existencia de la comunidad política; no la precede. El Estado pertenece al orden de la creación, y por esta razón tiene potestas, según el designio divino; pero la forma en que ésta ha de operar, y quién la ejercerá, son decisiones que dependen de los seres humanos y del despliegue de la historia.

Los teólogos españoles neoescolásticos de los Siglos XV y XVI siguen esa idea del origen natural de la fuerza del Estado, desarrollándola. Ellos no aceptaban la tesis del origen divino de los reyes. Justamente porque el Estado pertenece al orden de la creación -argumentaban ellos-, originalmente sólo puede ser constituido por todos aquellos que forman la comunidad política, no por uno solo. En esta tradición, el Estado no es concebido como un poder ejercido por pocas personas sobre otras que están sometidas; se piensa más bien como un edificio de la colectividad, que se encuentra por sobre los individuos³⁵³. Así queda formulado el principio de la soberanía popular en las constituciones modernas, el cual no se contrapone con la creencia cristiana de que el Estado tiene origen divino, como todo el orden de la creación.

Desde luego, los teólogos españoles no se referían a una teoría moderna de la soberanía de la colectividad, sino a un derecho. El de la soberanía es un concepto moderno que, originalmente, está referido al poder supremo (suprema potestas) de los príncipes. Posteriormente, la revolución democrática radicó ese derecho en el pueblo.

No podemos dejar de mencionar que esta idea llega a ser problemática, cuando se piensa en una libertad de voluntad absoluta, y, por lo tanto, en una absoluta falta de control del soberano -sea el príncipe o el pueblo. En la práctica tanto príncipes como revolucionarios (por ejemplo, los jacobinos franceses) entendieron y practicaron de esta forma la soberanía. La protesta de la Iglesia contra esa democracia sin límites debe ser entendida en este contexto.

El derecho de la colectividad sobre el de los individuos está relacionado, tanto en el pensamiento cristiano como en el de los derechos humanos, a aquellas cosas que tienen que ver con el bien común, es decir, a cuestiones que deben ser reguladas por el deseo de todos. Esa regulación debe ser practicada de acuerdo con la dignidad y los derechos de la persona y de los grupos sociales. Por esta razón, el pueblo soberano se impone determinados límites legales e institucionales, al darse un orden político en la figura de una constitución. El pueblo se debe unir en un orden, en el cual el soberano no lo puede todo, por cuanto ese orden está unido a derechos humanos que son anteriores al estado.

En la relación con la idea de los derechos humanos, la equiparación del Estado de derecho liberal con la democracia no sólo coincide con los principios de la DSI, sino que puede ser considerada una expresión histórica exitosa de sus principios. Cuando el origen del Estado es el pueblo unido en forma de una colectividad política, entonces el Estado es, según la DSI, democrático en esencia.

La idea de democracia en sentido estricto no señala una forma particular de gobierno o de Estado. La unidad del pueblo por sí misma no provee a la comunidad resultante de vías efectivas para la acción; requiere de la creación de órganos representativos. La forma de llenar esos cargos, de ejercerlos y de controlarlos puede ser diversa, siempre y cuando prevalezca el principio de que el pueblo es el verdadero soberano del

³⁵³ "El sentido esencial del Estado como comunidad política, consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte. Este sentido no llega a realizarse, si en vez del ejercicio del poder mediante la participación moral de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de esta sociedad" (Redemptor hominis. 17.6).

Estado, y de que sus representantes cumplen funciones en su nombre.³⁵⁴ La pregunta por la forma más adecuada de Estado y gobierno se responde de manera concreta en la historia, en relación a las estructuras sociales, las fuerzas existentes, las maneras predominantes de pensar, etc. Esa pregunta, claro está, nunca puede concebirse como éticamente neutral; el despliegue y la seguridad de un orden político adecuado a las circunstancias sociales es una tarea alto rango ético³⁵⁵.

La relación cambiante que la democracia ha establecido históricamente con los derechos humanos, la paz y el desarrollo, muestra que la pregunta sobre la forma de gobierno no puede ser respondida sin una carga valórica -aun cuando se trate de una respuesta condicionada por las circunstancias del período histórico.³⁵⁶ Es así que, a la luz de las experiencias de nuestro tiempo, debemos defender la tesis de que bajo las circunstancias sociales y las condiciones internacionales actuales, las instituciones de una democracia son parte del bien común. No podemos afirmar, como se hacía antes, cuando se pensaba que sólo el bien común debía ser asegurado, que la pregunta sobre la forma de gobierno es éticamente irrelevante; nuestra tesis es que el bien común en nuestro tiempo no puede ser encontrado si no es por el camino del Estado de derecho democrático. Esto, por las siguientes razones:

En primer lugar, no vivimos en un mundo estático o dado. Las enseñanzas medievales sobre el Estado podían relacionar, sin problemas, la idea de que la fuerza del Estado surgía originalmente de la colectividad, con la opción por la monarquía como forma de gobierno. Se trataba de un contexto en el que todos los seres humanos estaban unidos en un orden de estamentos, que se creía querido por Dios; el mismo príncipe estaba también unido al derecho de ese orden: pertenecía al estrato de los nobles y era controlado por ellos, pudiendo incluso ser sustituido si faltaba a sus deberes. Además tenía vigencia la ética política de las virtudes de los príncipes, y la apelación a ser virtuosos, especialmente en materias de justicia.

Nuestra sociedad moderna ha producido relaciones sociales totalmente distintas. Luego de que los príncipes se distanciaran de su dependencia respecto a los representantes de los estamentos, declarando su poder como absoluto e imponiéndose a través de ejércitos modernizados y un aparato estatal burocrático, los filósofos de la Ilustración desarrollaron la idea de establecer formas de control mediante las instituciones: división de poderes, independencia de los jueces, parlamentos con derecho a decidir sobre impuestos, etc. Se produjo un movimiento contra la pretensión de la monarquía, y finalmente el orden estamental se disolvió, en medio de las transformaciones sociales producto de la industrialización y la modernización económica. La burguesía y el movimiento laboral demandaron co-participación en el Estado. El derecho al sufragio y los partidos políticos pasaron a ser los medios más importantes de la participación política.

De este modo, la idea de un orden social estático, de origen divino, donde cada uno tiene un lugar por nacimiento, perdió su fundamento. Las estructuras sociales se revelaron como transformables, y se han ido transformando, de hecho, cada vez con mayor velocidad. En tal contexto, el orden político óptimo debe ser constantemente encontrado y desarrollado.

En la sociedad moderna no hay ninguna razón legítima para privar de la participación en ese proceso a determinados grupos sociales; por otra parte, pasa a ser muy peligroso entregar todos los medios de poder a una sola persona o un solo grupo de personas sin control ni posibilidades de corrección.³⁵⁷ Las instituciones de la participación y del control han llegado a ser más importantes que la virtud o el carisma de quienes cumplen funciones públicas.

³⁵⁴ Desde la Ciencia Política el aporte de Robert Dahl es significativo, pues establece el concepto de "poliarquías" a los regímenes que cuentan con las siguientes características: 1-. Autoridades públicas electas; 2-. Elecciones libres y limpias; 3-. Sufragio Universal, 4-. Derecho a competir por los cargos públicos; 5-. Libertad de expresión; 6-. Información alternativa; 7-. Libertad de asociación. Dahl, Robert. **La Democracia y sus críticos**. Barcelona, Ed. Paidós, 1992, p.221.

³⁵⁵ En 1944, bajo el impacto de la experiencia de los regímenes totalitarios en el período de la II Guerra Mundial, Pío XII dio un paso muy relevante, cuando bosquejó un orden internacional de paz entre los Estados, para lo cual éstos debían desarrollar un régimen interno democrático, fundado en el reconocimiento de los derechos humanos. En 1963, Juan Pablo II se referirá -nuevamente tratando el tema de la paz- a la democracia como un signo de los tiempos. Más recientemente, Juan Pablo II vuelve sobre el tema, al vincular el verdadero desarrollo de los países en vías de desarrollo con las reformas (Sollicitudo rei socialis, 44)

³⁵⁶ Un autor al que ya hemos hecho alusión y que opta radicalmente por el régimen democrático es J. Maritain: "Sólo mediante la democracia puede realizarse una racionalización moral de la política. Porque la democracia es una organización racional de libertades fundadas en la ley". Maritain, Jacques. Op. Cit., 74-75.

³⁵⁷ Sobre el concepto de participación hablaremos en el capítulo siguiente.

Hicimos referencia al concepto de **Participación Política**, por lo que se hace necesario plantear una definición. Usualmente se usa este término para designar una serie de actividades como el acto del voto, la militancia en un partido político, la participación en manifestaciones, la contribución a una cierta agrupación política, la discusión de sucesos políticos, la participación en un comicio o reunión sectorial, el apoyo a un candidato, la presión ejercida sobre un dirigente político, la difusión de información política, etc.³⁵⁸ En general, se hacen diferentes clasificaciones sobre de participación, por ejemplo, Hernán Pozo³⁵⁹, distingue participación política en un sentido restringido que se refiere básicamente al acto de votar, de participación política en un sentido amplio, que incluye las otras actividades descritas anteriormente; Edgardo Boeninger³⁶⁰, distingue dos dimensiones de la participación, una política, que incluye las acciones que se desarrollan en el ámbito público, y otra corporativa, que se vincula a los intereses o valores de sectores sociales específicos, corresponde a aquella participación que se da en sindicatos, asociaciones gremiales, etc.

Otra distinción es entre participación pasiva o receptora de activa o contributiva, la primera se refiere a la posibilidad de tener acceso a los que una sociedad produce y la segunda al grado de poder que tienen los individuos para influir en las decisiones que afectan la vida del grupo³⁶¹; esta clasificación es similar a las distintas orientaciones de cultura cívica que describen Almond y Powell, en su obra *Política Comparada*. Pero, más allá de las tipologías, existe acuerdo en cuanto a los beneficios de la participación y a que el ideal democrático prevé una ciudadanía atenta a los desarrollos de la cosa pública, informada sobre los acontecimientos políticos, al corriente de las principales cuestiones, capaz de elegir entre distintas alternativas y comprometida en forma directa o indirecta en formas de participación.

Según Tomassini³⁶² la participación genera sociedad civil, la persona se desarrolla a través de su inserción en la sociedad civil, la cual genera los valores prevalecientes en cada sociedad y en cada época mediante la acción colectiva, la comunidad y el diálogo, a través de su participación en ella, la persona se responsabiliza por la realización de esos valores en lugar de limitarse a obedecer las normas; al asumir responsabilidades públicas, el individuo se convierte en ciudadano, por lo que es la sociedad civil la que da ciudadanía.

Realizado este paréntesis conceptual, podemos decir que, en segundo lugar, el Estado de derecho democrático es el orden político correlativo a la ética de la dignidad de las persona y de los derechos humanos individuales. Como hemos señalado, con la disolución del antiguo orden de estamentos se abre paso el reconocimiento de que la persona, frente a otros y frente al Estado, posee derechos naturales, que no vienen del hecho de pertenecer a un grupo o estamento, sino de ser una persona individual con dignidad. En principio, la capacidad de las personas a la autodeterminación moral y la igualdad de todos en esa dignidad se abren paso por sobre todas las diferencias individuales y sociales. Tras el derrumbe de un orden semi-estático, legitimado religiosamente, el Estado de una sociedad pluralista no se deja legitimar en base a otro credo, sino sólo en la dignidad y derechos de las personas como algo común a todos los ciudadanos. Desde esta perspectiva, no hay una alternativa que permita mejor fundamentación que el Estado de derecho democrático.³⁶³

Por último, podemos decir que la politización de la sociedad moderna demanda la permanente necesidad de controles institucionales para el poder político, y de derechos de participación política para los gobernados. Por politización entendemos que el Estado de la sociedad moderna más que nunca antes tiene consecuencias en todas las áreas y relaciones sociales. La economía y las actividades sociales; la ciencia, la tecnología y la protección del medio ambiente; el desarrollo cultural, e incluso la familia, el tiempo libre, el deporte, etc., demandan actualmente no sólo un contexto legal por parte del Estado, sino también una actividad efectiva del Estado, en términos de apoyo. Naturalmente, se puede discutir, según el principio de

³⁵⁸ Bobbio, Norberto - Matteucci, Nicola - Pasquino, Gianfranco; Op Cit , p. 1137.

³⁵⁹ Citado en: Federici, Jimena; **Participación de las Organizaciones Comunitarias en la Gestión Pública a Nivel Local del Sistema Político**; Tesis P. Universidad Católica, Santiago, 1998, p.24.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Vío Grossi, Francisco; Op Cit.; Tesis, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 1967, p. 21.

³⁶² Tomassini, Luciano; "Participación: una Tarea Pendiente"; en **Revista Mensaje**, N° 500, Julio 2001, Santiago, Chile; p.30.

³⁶³ En este punto son esenciales las corrientes de apoyo hacia el régimen y el estado, las que se deben mantener constantes sin perjuicio de una mala gestión por parte del Gobierno. Así, diferenciamos claramente los conceptos de legitimidad y eficacia.

subsidiaridad y las condiciones concretas de cada sociedad, hasta qué punto es necesaria la actividad del Estado; pero fuera de todo debate está el hecho de que el bien común no queda garantizado por la sola existencia de un marco para el derecho y la paz.

Si el Estado ha tomado tantas funciones en las diversas áreas de la vida social, entonces la sociedad, encarnada en ciudadanos y grupos, debe tener la posibilidad de influir en la actividad del Estado, para corregirla y, hasta cierto punto, determinarla. De este modo, la politización de la sociedad encuentra su respuesta en la socialización del estado, como expresión de participación.³⁶⁴

Esta fundamentación de la democracia no debe ser mal entendida como una idealización. No se trata de una defensa de la democracia como una camino para la liberación de la humanidad de todos los ordenes imperfectos. La ética cristiana encuentra en la democracia una forma política fundamentada en de los derechos humanos personales, y esto debe ser reconocido como un paso moral para la humanidad. Pero, por esta misma razón, no pueden desconocerse los riesgos que acarrea la democracia en una sociedad de masas. Por ejemplo:

- Que las perspectivas de los partidos se orienten a las metas electorales más que a las demandas del bien común, cediendo a la tentación de apelar más a las pasiones de los seres humanos que a su razón.

Las luchas de los grupos de interés por la distribución del producto social, y la instrumentalización de la política en beneficio de intereses particulares.

La emocionalidad que puede adquirir la contienda política cuando busca apelar a los medios masivos de opinión, cubriendo el contenido objetivo de las posiciones en conflicto y dificultando su evaluación racional.³⁶⁵

Es importante, además, tener en cuenta que el Estado de derecho democrático no es la expresión de una anarquía social, sino un complejo edificio de principios, instituciones, reglas, prácticas y costumbres, que además requiere de una cultura política de los ciudadanos orientada a su conservación.³⁶⁶

El tema que estamos tratando no es la democracia, sino el Estado de derecho democrático. Este concepto nos remite a la idea de la democracia en su dimensión institucional, es decir, en sus aspectos realizables a través del derecho y la política. También la DSI considera la necesidad de dar una forma institucional a la democracia, por la vía constitucional.

El significado etimológico de democracia es dominio del pueblo. A diferencia de los griegos, que la veían como el dominio de una masa desordenada o de la plebe, hoy se concibe este concepto como un principio positivo de orden político, que sería, específicamente, el de la soberanía popular: todo poder del Estado se origina en el pueblo.³⁶⁷ Esto significa el reconocimiento de la igualdad política de todos quienes

³⁶⁴ A lo largo del texto, hemos mencionada en varias oportunidades el concepto de ciudadano, el que trataremos con detalle en la segunda parte. Por ahora, es importante considerar la visión de J.J. Rousseau, para quien el ciudadano surge después del contrato social, es decir, luego del estado de naturaleza. Para este autor es relevante que el proceso deliberativo de la sociedad se estructure a partir de la voluntad general, donde todos los ciudadanos deben opinar, no existiendo por ningún motivo sociedades particulares en el estado. "Tan pronto como el cuerpo soberano lo exija, el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios; mas éste, por su parte, no puede recargarles con nada que sea inútil a la comunidad; no puede ni aún quererlo, porque de acuerdo con las leyes de la razón como con las de la naturaleza, nada se hace sin causa". Citado por Miranda, Carlos, Op. Cit., p.354. Además, los ciudadanos tienen el derecho exclusivo del sufragio, por lo que nadie puede arrebatárselo. "La voluntad constante de todos los miembros del estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en las asambleas del pueblo, no se trata precisamente de conocer la opinión de cada uno de sus miembros y de si deben aprobarla o rechazarla, sino de saber si ella está de conformidad con la voluntad general, que es la de todos ellos". Esta cita es del mismo texto, página 370.

³⁶⁵ Si bien es posible que estas fallas se den en un régimen democrático, éste es preferible, de todas formas, a un régimen autoritario o totalitario, donde se entra a cuestionar los derechos humanos fundamentales y las libertades básicas.

³⁶⁶ El tema referente a la cultura política como materia fundamental para el Estado de Derecho, asume una mayor connotación si consideramos la diversidad étnica en la que muchos países están inmersos. Un estudio cuantitativo sobre este fenómeno establecen Silver, Brian and Dowley, Kathleen. "Measuring Political Culture. In Multiethnic Societies. Reaggregatin the World Values Survey. En: **Comparative Political Studies**, Vol. 33, N°4, May 2000.

³⁶⁷ Hoy existe una visión de la democracia asociada a los medios de comunicación, que se conoce como "democracia mediática", y donde los partidos comienzan a perder protagonismo debido a la falta de ideas e innovación. Ver Ferrari W., Gustavo y Mazzina, Constanza. "La

pertenecen al pueblo, es decir, de todos los ciudadanos -para las elecciones, todos los votos tienen el mismo peso³⁶⁸. En la práctica, esto se operacionaliza en el principio de la mayoría, ya que en muy pocos casos podrá alcanzarse la unanimidad.³⁶⁹

Con el solo principio de la democracia no es posible construir un Estado; la democracia es un principio de legitimación del poder político, no da pistas sobre estructuras ni sobre el despliegue de un orden político concreto. Esto permite que se ideen muchos modos distintos de aplicar la democracia, como vemos en el mundo contemporáneo, en que casi todos los Estados -tanto liberales como autoritarios- tienen la pretensión de ser democráticos.³⁷⁰

Los múltiples ejemplos de la realidad actual muestran que bajo el término de democracia se engloba tanto a sistemas donde el poder se establece en un centro, como a aquéllos donde éste está dividido; a regímenes donde la actividad de formación de opinión pública es monopolizada por un partido, como a otros donde existe espacio para la competencia. Aunque parezca paradójico, la democracia puede ser practicada de manera totalitaria, si no se le reconoce de manera expresa como una democracia liberal, vinculándola a otros principios y dotándola de instituciones que los garanticen³⁷¹. Por ello aquí consideramos preferible referirse al Estado constitucional liberal, el cual une el principio democrático con el Estado de derecho (división de poderes, sujeción de éstos al derecho válido y a los derechos básicos, garantías para los ciudadanos, etc.).³⁷²

Para hablar de una práctica liberal de la democracia será decisivo que exista respeto por los derechos humanos. Aun cuando cabe la posibilidad de que ambas cosas estén en conflicto -porque también una mayoría legitimada democráticamente puede lesionar los derechos humanos-, en la historia y en la práctica política ellas suelen ir de la mano. La protección de los ciudadanos de la arbitrariedad de los órganos estatales; la garantía del derecho a desarrollarse en conjunto con otros en la sociedad; la libertad de opinión, información, prensa, asociación, coalición, reunión y demostración; la libertad para la fundación de partidos y el derecho a la oposición, son todas condiciones y bases esenciales de lo que nosotros entendemos por democracia liberal. Lo mismo vale para los derechos políticos a la participación; el derecho al sufragio libre, igualitario y secreto; la posibilidad de elección entre alternativas, y la elección de representantes por períodos definidos.³⁷³

Muchas personas tienden a pensar que las instituciones mencionadas son sólo formales, y que sería mejor que la actividad política fuera liderada por un gobierno que no estuviera sometido a tantos controles para tomar decisiones relevantes a nivel de contenidos. A esto podemos responder que, como hemos señalado en

Democracia mediática y las bases del sistema republicano". En: **Contribuciones**, N°2, 2001. También revisar, Sarcinelli, Ulrich. "¿De la democracia parlamentaria y representativa a la Democracia de los medios?. En: **Contribuciones**, N°2, 1997.

³⁶⁸ "Debemos tener presente que las elecciones poseen un carácter discontinuo y elemental. Entre elecciones, el poder del pueblo está en gran medida inactivo; y existe también un amplio margen de discrecionalidad (sin mencionar las discrepancias) entre las opciones electorales y las concretas decisiones gubernamentales". Sartori, Giovanni. **Teoría de la Democracia**. Madrid, Ed. Alianza Universidad, 1998, p.150.

³⁶⁹ "Una vez que las elecciones están institucionalizadas, se puede decir que la poliarquía, o la democracia política, está consolidada: si existe la expectativa de que elecciones limpias, competitivas y regulares se mantendrán en un futuro indefinido y si esta expectativa es compartida por la mayoría de los actores políticos y la opinión pública, si múltiples actores intervienen estratégicamente sus recursos suponiendo la continuidad de las elecciones y de las autoridades electas, y si las libertades contextuales son razonablemente respetadas, entonces, ceteris paribus, es probable que la poliarquía subsista". O'Donnell, Guillermo. Op. Cit., p.312.

³⁷⁰ Para Guillermo O'Donnell la democracia pasa a ser de carácter "delegativo", especialmente en los países de América Latina. "Las democracias delegativas se basan en la premisa de que la persona que gana la elección presidencial está autorizada a gobernar como él o ella crea conveniente, sólo restringida por la cruda realidad de las relaciones de poder existentes y por la limitación constitucional del término de su mandato. El presidente es considerado la encarnación de la nación y el principal definidor y guardián de sus intereses. Las medidas del Gobierno no necesitan guardar ningún parecido con las promesas de su campaña: ¿Acaso no fue el presidente autorizado a gobernar como él creía mejor?. O'Donnell, Guillermo. Op. Cit., p.293.

³⁷¹ "El rasgo básico de la democracia liberal es que las decisiones que afectan a la comunidad no las toman sus miembros como un todo, sino que un subgrupo de representantes elegidos por el pueblo para que gobiernen dentro del marco del imperio de la ley. En la arena de la política nacional, la democracia liberal se distingue por la introducción de reglas e instituciones necesarias para su funcionamiento; sin algunas de ellas, la democracia liberal no podría existir". Ibid., p.74.

³⁷² "El constitucionalismo, o Estado Constitucional, se refiere a los límites implícito y/o explícitos al proceso de elaboración de decisiones político o estatal, límites que pueden ser procedimentales o sustantivos; esto es, pueden determinar de qué forma tomar decisiones e impulsar cambios (procedimentalismo), o directamente bloquear ciertos tipos de cambio (sustantivismo). El constitucionalismo define la forma y los límites adecuados de la acción del estado, y su conformación a lo largo del tiempo como conjunto de doctrinas y prácticas contribuyó a inaugurar uno de los principios centrales del liberalismo europeo: que el alcance del Estado debe restringirse y su práctica acotarse con el objetivo de asegurar a cada ciudadano el máximo de libertad posible". Held, David. Op. Cit., p.73.

³⁷³ Es importante señalar que todos estos derechos y libertades deben estar respaldados por una Carta Fundamental o Constitución, donde se consagren tales elementos.

capítulos anteriores, las instituciones son más que formas externas: son la expresión de valores de la libertad y del derecho. La experiencia demuestra que una práctica política que hace uso de esas reglas, por muy complejas que resulten, tiene mayores posibilidades de encontrar lo mejor también desde el punto de vista del contenido, que un régimen autoritario menos apegado al derecho.

A partir de todo lo anterior, para terminar quisiéramos reafirmar nuestra tesis: los principios, las instituciones y las reglas del Estado constitucional liberal son hoy un elemento esencial del bien común, es decir, del buen orden político de nuestra sociedad. Desde una antropología cristiana como la que aquí hemos expuesto, son también expresión de la imperfección y limitación de las obras humanas. El Estado constitucional liberal de derecho no tiene la meta utópica de encontrar el mejor orden de cosas, de una vez y para siempre –meta que por lo demás está más allá de las capacidades humanas; su estructura está concebida para una permanente corrección y recorrección de las decisiones tomadas, para mejoras paulatinas: para la reforma permanente.

10. Derechos Humanos

10.1. Derechos humanos como fundamento de todo orden social y político

“La Iglesia ha enseñado siempre el deber de actuar por el bien común y, al hacer esto, ha educado también buenos ciudadanos para cada Estado. Ella, además, ha enseñado siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos. Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencia, de terrorismo, de los que nos han dado bastantes ejemplos los totalitarismos de nuestro siglo. Es así como el principio de los derechos del hombre toca profundamente el sector de la justicia social y se convierte en medida para su verificación fundamental en la vida de los Organismos políticos³⁷⁴.”

Estas mismas ideas encuentran reconocimiento en la comunidad internacional y en la mayor parte de las constituciones del planeta. El primer artículo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas señala: “Todos los hombres son libres e iguales en dignidad y nacidos en derechos. Ellos tienen razón y conciencia y deben coexistir según el espíritu de la hermandad”.³⁷⁵

Como venimos sosteniendo, el tema de los derechos humanos se relaciona íntimamente con el de la democracia. El Estado liberal democrático se basa esencialmente en la adhesión de la comunidad política y de sus órganos a los derechos humanos, anteriores al Estado; así, para su fundamentación y valoración ética, y para la formación de sus instituciones, los derechos del hombre son fundamentales.³⁷⁶

En relación al Catolicismo, sus representantes y los derechos del hombre, existe la misma problemática que en la relación con la democracia. Desde una primera fase de negación, con León XIII comienza una aproximación progresiva que culmina con Pío XII (1939-1958). Con Juan XXIII y el Concilio se inicia definitivamente un entendimiento de la fe cristiana con los derechos del ser humano³⁷⁷.

³⁷⁴ . 17. Derechos del hombre: « letra » o « espíritu », en Redemptor Hominis, 17.7

³⁷⁵ . Vease <http://www.un.org/>

³⁷⁶ “El Estado Liberal quedó definido en gran medida por el intento de crear una esfera privada independiente del Estado, y por la preocupación de reformular al Estado mismo, esto es, por la liberación de la sociedad civil- la vida personal, familiar, religiosa y económica- de toda interferencia política innecesaria y, simultáneamente, la delimitación de la autoridad estatal. El constitucionalismo, la propiedad privada y la economía de mercado competitiva, junto con un modelo de familia específicamente patriarcal, se consagraron como pilares del Estado Liberal”. Held, David. Op. Cit., p.73.

³⁷⁷ “La Iglesia ha enseñado siempre el deber de actuar por el bien común y, al hacer esto, ha educado también buenos ciudadanos para cada Estado. Ella, además, ha enseñado siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos. Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencia, de terrorismo, de los que nos han dado bastantes ejemplos los totalitarismos de nuestro siglo. Es así como el

Los Papas del Siglo XIX rechazaban la demanda por derechos humanos individuales, debido a la experiencia de la Revolución Francesa; de este modo, Gregorio XVI afirmaba en 1832 que no tenía sentido propugnar la libertad de conciencia para cada uno; a través de ello de desataría una mal entendida libertad de ideas, en perjuicio del orden cristiano y ciudadano. El Sillabus de Pío IX (1863), enumerando una serie de errores de ese tiempo, rechazaba abiertamente la demanda de libertad de culto para individuos y grupos en el Estado.

En la actualidad, estas posiciones -errores condicionados por el tiempo histórico- nos parecen incomprensibles. La razón decisiva de la oposición de la Iglesia de ese entonces a la idea de los derechos humanos radica en que se la consideraba una expresión de liberalismo individualista, la negación de todo tipo de verdad objetiva y obligatoriedad ética. Esa interpretación era excesivamente sesgada, y se nutría de un temor desmedido a la anarquía. Sin embargo, más allá de las circunstancias históricas de ese período, tales posturas dan cuenta de un problema más fundamental: las libertades formales de los individuos -la independencia de autoridades dadas, la libre opción en tema de creencias, valores, opiniones y dirección de la vida- no garantizan la libertad personal sustancial, es decir, la conducción moralmente responsable de la propia vida y la co-participación en un orden común digno para los hombres. Por esta razón, en la práctica social los derechos de libertad deben ir siempre unidos a los deberes y responsabilidades correspondientes. La co-responsabilidad de los individuos para con los otros y con el todo encuentran así su obligatoriedad en instituciones y leyes, en la medida demandada por el bien común. Sin embargo, el Estado que respeta los derechos humanos no puede forzar a los ciudadanos; en consecuencia, un buen desarrollo de la vida en sociedad según los derechos humanos dependerá mucho más de los individuos y fuerzas sociales que de las leyes e instituciones.³⁷⁸

La Iglesia pudo acercarse a la idea de los derechos humanos individuales, haciéndolos incluso parte de su mensaje, en la medida en que se extendió el reconocimiento de que los derechos y la responsabilidad deben ir juntos. Al incorporarse esta idea también a la comprensión de los derechos humanos básicos, se hizo evidente que éstos podían ser el fundamento para un nuevo orden político, más libre, pero al mismo tiempo con mayores obligaciones sociales.³⁷⁹

No es extraño que la etapa de acercamiento comience con León XIII, quien escribió la primera encíclica social. Justamente con el abordaje de la cuestión social se hizo claro que a los derechos individuales también corresponden deberes –de los hombres y del Estado. Desde luego, León XIII no hablaba todavía de derechos humanos, pero sí de los derechos naturales de la persona (por ejemplo, los derechos a la propiedad, al salario justo y a la asociación con otros) y la familia. Esos derechos se entendían como anteriores al Estado; éste debía respetarlos, y desarrollar una política social para garantizarlos –punto en el cual la Iglesia se adelantaba al liberalismo de entonces.

Pío XI sistematizó esas ideas en *Quadragesimo Anno* (1931) y lo unió a la idea del orden social, con la formulación del principio de subsidiariedad; ante el surgimiento del nacionalsocialismo, el Papa formuló nuevos límites para la acción del Estado, relacionados con el principio de la libertad de la persona. Finalmente, Pío XII, impactado por la II Guerra Mundial, bosquejó una idea del futuro orden de paz de los pueblos, el cual debía ser construido a partir de la unión de los derechos humanos y de la democracia. De este modo comienza una progresiva incorporación de la idea de los derechos humanos a la doctrina de la Iglesia, que luego se completaría con Juan XXIII y el Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II, al punto de que hoy la Iglesia es una de las principales fuerzas que luchan por su cumplimiento en el mundo.

Dentro del pensamiento de la DSI, se puede decir que la enseñanza de los derechos humanos disolvió la antigua doctrina del derecho natural sobre un orden dado; sin embargo, sería más preciso afirmar que los

principio de los derechos del hombre toca profundamente el sector de la justicia social y se convierte en medida para su verificación fundamental en la vida de los Organismos políticos" (Redemptor hominis, 17.7).

³⁷⁸ Ver Salvat, Pablo: "En torno a la fundamentación de los derechos humanos. Una aproximación desde el debate de la filosofía moral".

En: **Revista Persona y Sociedad**, Volumen XIV, nro 1, abril de 2000, Universidad Alberto Hurtado, ILADES

³⁷⁹ En nuestro curso América Latina: Casos de estudio, hubo algunos trabajos relativos a derechos humanos, tales como el de Infante, Carolina, "Ante el Conflicto de derechos", al igual que el de Maturana, Carol. "Derechos Humanos y Pluralismo". Ambos trabajos los destacamos de entre muchos que realizamos en el curso, donde también, como vimos, se revisaron temas relativos a la persona humana.

derechos humanos corresponden a una forma de la doctrina del derecho natural adecuada a los tiempos: los hombres tienen en común derechos y deberes, no como miembros de un orden natural articulado en estamentos, sino como personas libres y responsables, que sólo pueden desarrollarse en conjunto y, además, en libertad. El orden social y político a desarrollar, así, deberá corresponder a la dignidad fundamental de la persona humana y los principios sociales que de ella emanan. Los derechos humanos, fundamentados en la persona, son hoy los criterios concretos, históricos, de ese orden³⁸⁰.

Por supuesto, la idea de los derechos humanos encuentra reconocimiento en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo, aparte de la DSI, y puede fundamentarse de muchas formas. Una ética no cristiana podría basarse para ello en la filosofía clásica o moderna, o bien en los postulados centrales de la personalidad autónoma, o en las teorías contemporáneas de los seres humanos como seres dialogantes, comunicativos.

El pensamiento de los tiempos modernos empleaba el derecho natural para fundamentar la capacidad y la pretensión de la razón humana a la autonomía en el comportamiento moral, frente a instituciones y órdenes sociales. Entonces la idea de los derechos humanos era interpretada como algo individual, idea que subsiste hasta hoy, como se manifiesta en la comprensión generalizada de los derechos humanos como derechos subjetivos primarios frente al Estado. Lo cierto es que ellos radican en el individuo, pero al mismo tiempo tienen consecuencias para la formación de instituciones y órdenes políticos.

Para la fundamentación social y comunicativa a la que hacíamos referencia puede recurrirse al hecho de que nosotros sólo podemos desarrollarnos en la coexistencia social. Desde esta perspectiva, los derechos humanos adquieren una dimensión social inherente, al subrayarse el deber mutuo y la solidaridad. Todas las lecturas socialistas de los derechos humanos tienden a esa interpretación. En la versión más extrema del marxismo, sin embargo, se llega a la anulación de la idea original: el ser humano no está dado primariamente, sino que es producido por la sociedad, por lo que sólo será hombre en ella y por ella, y será sujeto de derechos sólo a nivel colectivo. En coherencia con ello, las constituciones comunistas, al formular derechos humanos, los asocian a la sociedad socialista: son el resultado de un desarrollo revolucionario, por lo que no existen desde antes del Estado.

Aquí hemos procurado mostrar que la fundamentación y la aplicación que se hagan de la idea de los derechos humanos son interdependientes; los derechos humanos, además de poder ser interpretados de maneras diversas, pueden ser formulados y puestos en práctica de distintas formas. En este sentido, es relevante considerar que existen diversas divisiones que se emplean para clasificar los derechos humanos; para efectos de nuestra labor, resultará útil adentrarnos en algunas de estas distinciones.

10.2. Derechos Humanos Como Derechos de Libertad

Las Naciones Unidas declararon en 1966 la existencia de dos grupos o generaciones de derechos: los ciudadanos y políticos –consagrados con anterioridad, en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948)-, y los económicos, sociales y culturales; al primer grupo es al que aquí nos referiremos genéricamente como derechos liberales o de la libertad.

De esta primera generación emana lo medular de la noción de los derechos humanos. Al hablar de los derechos de libertad, se piensa en derechos de la persona que el Estado debe respetar, asegurando así un espacio libre para el desarrollo del individuo. En las revoluciones contra los Estados absolutistas, la meta fundamental consistía en hacer de estos derechos leyes válidas.

Básicamente, aquí hablamos del derecho de la persona a la vida y al libre desarrollo; de éste se siguen los derechos a la protección contra encarcelación arbitraria, a la igualdad ante la ley, a la libertad de conciencia y creencia, a la libertad para expresar opiniones, la de asociarse, a la propiedad privada, la elección libre de la ocupación y del nivel de vida, la libertad de actividades económicas. Se trata de los derechos liberales clásicos

³⁸⁰ Junto a esta fundamentación basada en el derecho natural, se agrega en los nuevos documentos de la Iglesia la fundamentación teológica de los derechos humanos sobre la imagen y semejanza de los hombres con Dios, y la salvación obtenida por Jesucristo.

que actualmente son reconocidos por las constituciones democráticas como derechos fundamentales y están garantizados.

Sin embargo, para un verdadero Estado democrático no basta con la protección de la libertad individual frente al Estado; es necesaria la libre co-participación de los individuos y sus asociaciones en el orden político común. Por esta razón podemos decir que los derechos liberales no tienen sólo la connotación de limitar al Estado con la que normalmente se les asocia; también tienen una función positiva: la de constituir la base social y jurídica del orden estatal.

La práctica de las libertades de opinión y prensa, de asociación y reunión de los ciudadanos, es una condición necesaria de la política democrática. Esos derechos se pueden entender también, extensivamente, como derecho a la formación de partidos políticos y a la oposición política. Además debe garantizarse el derecho general y libre al sufragio, como derecho ciudadano central en la constitución democrática.³⁸¹

Si se pone un énfasis excesivo en el significado institucional de estos derechos liberales individuales, se puede llegar a creer, por ejemplo, que los órganos del Estado deben ocuparse por sí mismos de la existencia de periódicos, asociaciones, partidos, etc.; esto se traduce en la amenaza siempre latente de la reglamentación estatal invasiva. Por otro lado, la importancia de las asociaciones libres y de las iniciativas para el orden democrático común conlleva la necesidad de reglas legales contextuales. De este modo, por ejemplo, existe la libertad de emitir por radios, pero las actividades de los medios de radio se basan en leyes estatales y convenios; también hay libertad de partidos, pero una ley sobre partidos establece condiciones para el orden interno de los partidos e impone requisitos para la participación en las elecciones.

Otros derechos liberales, como el de propiedad y la libre elección de la actividad económica, adquieren un significado central en el ámbito de las relaciones económicas y sociales. Por su parte, la libertad de asociación conduce a la pregunta por las asociaciones laborales y patronales, y por las instituciones anteriores al Estado - como el matrimonio y la familia- y los derechos de los padres en la educación de sus hijos.

Los derechos liberales, dada la existencia de grandes diferencias sociales y necesidades no satisfechas en nuestras sociedades, conducen en general a la pregunta de si el Estado tiene el deber de brindar servicios sociales que posibiliten la defensa de los derechos de los individuos. En este sentido, el principio de la igualdad -que originalmente fue formulado sólo como igualdad legal- demostraría tener grandes consecuencias socio-políticas. A medida que el Estado de la sociedad industrial comenzó a desarrollar un mayor actividades sociales y económicas, el principio de la igualdad fue adquiriendo un mayor significado social, en términos de demandas hacia el Estado por equilibrio social, igualdad de condiciones de vida, justicia e igualdad de oportunidades. De esta manera, a partir de nuestra misma naturaleza de seres sociales, los derechos humanos fueron desarrollando una nueva dimensión social.

10.3 Derechos Humanos Sociales

Actualmente se discute intensamente sobre los derechos sociales del hombre. En esta categoría se incluyen el derecho a trabajo, vivienda, seguridad social y auxilio en caso de enfermedad, invalidez o vejez; el derecho a educación y a participación en las posibilidades culturales; el derecho a descanso y vacaciones.³⁸²

Claramente se puede afirmar, desde la visión del hombre como ser social que se desarrolla en la convivencia con otros que hasta aquí hemos sustentado, que el hombre tiene derecho a trabajo, y a cubrir sus necesidades elementales de alimentación, vestuario, vivienda, salud y educación. Sin embargo, es necesario distinguir si esto se dice en el contexto de la formulación de las metas en la dimensión filosófica -es decir, si se hace esta afirmación pensando en lo que corresponde para el desarrollo de la persona-, o bien si se está argumentando en la dimensión legal, política, de los medios, lo cual implicaría formular pretensiones de tipo legal.

³⁸¹ Ver Bárcena, Fernando. **El Oficio de la Ciudadanía. Introducción a la Educación Política**. Barcelona, Ed. Paidós, 1997.

³⁸² La conceptualización sobre derechos humanos la realizamos en el punto 2.4 del capítulo siguiente "derechos Humanos y Justicia Social" debido a que la matriz conceptual se apega de mejor manera a ese ítem, sin perjuicio de que también sirva para fundamentar lo que en este punto tratamos.

Según hemos visto, el derecho, en sentido estricto, regula las relaciones entre individuos, individuos y el Estado, el Estado y los individuos; en este sentido, define deberes de servicios y derecho a pretensiones. Será necesario, así, reflexionar detenidamente acerca de cuáles de los derechos humanos que formulamos en sentido filosófico deben llegar a formar parte de derechos reconocidos en una constitución -es decir, derechos por los cuales se puede demandar al Estado-, así como en las consecuencias que ello tendrá para el orden político.

Aquí surge una diferencia fundamental entre los derechos liberales y los derechos sociales. En el caso de los primeros, se trata de sentar límites a los órganos políticos, lo que en la práctica se traduce en prohibir determinadas cosas. En todo caso, para la protección de esos derechos en las relaciones sociales será necesaria una actividad del Estado.

En el caso de los derechos sociales las implicancias para el Estado son otras. Cuando son declarados como derechos básicos, surgen pretensiones de inmensa magnitud para los servicios del Estado; en consecuencia, éste debería disponer de los recursos necesarios, las plazas laborales, las viviendas, los lugares para descanso y vacaciones, los hospitales, etc. Un Estado así pasaría a ser todopoderoso en las dimensiones sociales de la economía y de la cultura. Sin embargo, subsistirían problemas sobre la distribución justa, que sólo podrían resolverse a través de la arbitrariedad de un Estado que decide quién tendría qué trabajo o puesto laboral, qué vivienda, qué lugar de vacaciones, etc.

Como consecuencia de lo anterior, los derechos humanos sociales son formulaciones de metas programáticas, pero no pueden ser legislados como derechos básicos en la constitución. Su realización, en el sentido del principio de subsidiaridad, será primeramente asunto de los individuos y de las fuerzas sociales libres. El Estado, si cumple la función de Estado social, tendrá el deber de posibilitar y asegurar el libre desarrollo de esas fuerzas, además de proveer los servicios y la asistencia necesarios para aquéllos que por su propio esfuerzo no puedan alcanzar un mínimo de bienes, servicios y posibilidades culturales en la sociedad.

Desde luego, la distinción que hemos hecho entre derechos liberales y sociales no significa desconocer la interdependencia que existe entre derechos individuales y sociales. Quien no tiene lo necesario para satisfacer sus necesidades elementales evidentemente no puede hacer uso de derechos individuales, aun cuando estos estén garantizados formalmente. Por otra parte, las personas deben poder desarrollarse en libertad, si quieren mejorar su posición social. El Estado de derecho democrático sólo puede ofrecer condiciones para que ello sea posible; un régimen político que intentase legitimarse como una dictadura de bienestar social, invocando la preeminencia de los derechos humanos sociales, atentaría contra los derechos individuales.

Por último, algunas reflexiones generales. Cabe señalar que, a nuestro juicio la idea que algunos propagan, de que los derechos humanos y el poder del Estado se contraponen, no es cierta. Los derechos del hombre están por sobre el Estado, pero sólo éste puede darles a los derechos la posibilidad de tener consecuencias reales, al garantizarlos institucionalmente. Por supuesto, siempre cabe la posibilidad de que el poder del Estado dañe los derechos humanos; pero aun así el Estado en su forma constitucional liberal es absolutamente necesario para su protección. La retórica antiestatal de los derechos humanos, por tanto, no tiene sentido.

Esto no significa que sólo el Estado pueda realizar los valores propios de los derechos humanos -la libertad y la justicia; esto es cosa fundamentalmente de los ciudadanos. El Estado sólo puede ofrecer un orden para la libertad e instituciones para la justicia; el despliegue positivo de la libertad humana en un ambiente justo es cosa de los hombres en su vida individual y social.

Un aspecto de los derechos humanos que no se destaca lo suficiente, a nuestro juicio, dice relación con su potencial de conflicto, por cuanto el deseo de hacerlos valer conducirá a permanentes choques entre intereses diversos. La razón decisiva de ello radica en que los derechos humanos no son reconocidos a individuos virtuosos y dispuestos a una convivencia armónica con los otros, sino a los seres humanos en su totalidad, con sus percepciones y motivaciones divergentes. La comprensión individualista de los derechos del hombre no repara en este hecho.

De lo anterior pueden surgir conflictos de valoración en tres direcciones, que deben ser resueltos por el legislador: primero, entre los mismos derechos de distintas personas; segundo, entre distintos derechos de diversas personas; tercero, entre derechos de las personas y deberes que los órganos estatales deben cumplir a fin de garantizar los derechos de todos.

El primer tipo de conflictos se produce a raíz de la concurrencia de individuos y grupos en la defensa de sus derechos. Los vecinos pueden agredirse mutuamente en nombre del libre despliegue de su persona; grupos pueden caer en conflicto por defender su libertad para reunirse y expresarse; los hombres en la práctica compiten por su derecho a la elección de trabajo. Cuando se trata de la ocupación de posiciones públicas, el derecho a igualdad conduce a conflictos: nadie puede ser discriminado, pero el puesto se le puede dar sólo a uno.

Los del segundo grupo son los conflictos frecuentes entre el derecho a la libertad de expresión y la protección de la esfera privada y de la dignidad personal³⁸³; entre el derecho al libre uso de la propiedad y el de los trabajadores ocupados; entre la libertad del arte y la seguridad de las personas. Por regla se trata de conflictos sobre el rango de diversos derechos. Un caso paradigmático es el de quienes defienden el aborto sobre la base de que los derechos personales de la mujer tienen prioridad al derecho a la vida de quienes no han nacido, mientras que quienes se oponen le dan prioridad al derecho a la vida.

En el tercer grupo de conflictos están aquéllos relacionados con los límites de la libertad de prensa y la seguridad del Estado; la confidencialidad de la correspondencia y la protección de la constitución; el derecho a la manifestación y el orden público; la libertad de la actividad política y la preservación del orden democrático. Generalmente este tipo de conflictos son los más delicados desde el punto de vista político, pues se está más cerca del peligro del mal uso del poder del Estado, y del riesgo de que éste vulnere los derechos humanos; sin embargo, no pueden evitarse, ya que los órganos del Estado deben velar por la seguridad de todos, por el bien común y las condiciones para el desarrollo libre de cada uno. Obviamente hablamos en el contexto de un Estado constitucional libre, que basa su legitimación en el respeto a la dignidad de las personas y los derechos humanos. En ese sentido, hay que recordar que, así como no hay derechos humanos sin obligaciones sociales, no hay derechos fundamentales sin limitaciones impuestas por la ley; no obstante, dichas limitaciones deben ser fundamentadas desde los mismos derechos del hombre, y formuladas con exactitud, de manera que puedan ser controladas políticamente.

Todas las reflexiones sobre los derechos humanos que hasta aquí hemos hecho son coherentes con la tradición de las sociedades democráticas occidentales. Pero nuevos desarrollos científicos y cambios en los valores de esas sociedades plantean discusiones que pueden conducir al fin del consenso edificado en torno a los derechos humanos. Esto es claro en los debates sobre el derecho a la vida, la manipulación genética de fetos, la eutanasia, etc. El problema es más profundo que los términos en los cuales se lo plantea, y radica en la pregunta por qué hace seres humanos –y por tanto portadores de derechos incondicionales- a los seres humanos.

Una nueva posición ha sido formulada en el ético australiano Peter Singer³⁸⁴. Él habla del ser de la persona, pero no como una condición esencial de los seres humanos, dada de antemano, sino como una cualidad de la cual cada uno deberá hacerse merecedor, mediante actos equivalentes; sólo de ese modo el individuo puede tener pretensiones legítimas al respeto de sus derechos. Siguiendo este pensamiento, los niños que aún no nacen, los bebés, los enfermos mentales, no son personas, mientras que animales que demuestren una cierta capacidad sí podrán ser considerados como tales.

³⁸³ Sobre la libertad de expresión y su relación con el régimen democrático, ver García Herrera, Miguel Ángel. "Estado Democrático y Libertad de Expresión". En: **Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Complutense**, N°64, Madrid, España, 1982. Además, ver Otano, Rafael; Jaraquemada, Jorge; Portales, Diego. **Panel Sobre Libertad de Expresión**. En: Revista Política, Instituto de Ciencia Política Universidad de Chile, Vol. 39-40, Primavera 2000.

³⁸⁴. Peter Singer. *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Singer emplea una ética utilitarista, basada exclusivamente en los criterios de optimizar el bienestar y evitar el sufrimiento. Cuando la vida humana es medida con estos referentes, es posible legitimar cualquier acción, en la medida en que lleve a un mayor bienestar del individuo.

La diferencia esencial de este tipo de apuesta con la tradición de pensamiento aquí expuesta, radica en el intento de definir a la persona a partir de criterios empíricos. Esto significa dejar fuera del concepto de persona a individuos que no están aún –o no estará nunca- capacitados para determinados actos.

Robert Spaemann³⁸⁵ ha afirmado que no podemos partir de tal definición de lo humano si queremos rescatar la idea de los derechos humanos. Para que ésta conserve su sentido, es necesario que nadie posea la autoridad como para evaluar si otro es o no portador de esos derechos; su inviolabilidad depende precisamente de que éstos no emanen de ningún reconocimiento externo, sino del solo hecho de pertenecer a la especie de los seres humanos. Cualquier otro criterio que pretenda determinar a partir de qué momento, o sobre cuáles requerimientos, un ser humano adquiere calidad de tal, nos lleva en una dirección errada: la del sometimiento de la persona humana a las definiciones y al poder de otros.

El significado de esa distinción clave para la comprensión de los derechos del hombre y las decisiones políticas es evidente. Para la tecnología genética, por ejemplo, esto significa que hay un límite, dado por el momento en que el ser humano, en sus componentes corporales y espirituales, puede llegar a ser objeto de los planes de otro.

Estas reflexiones se inscriben en el campo de la ética. Quien está llamado a legislar deberá analizar qué demanda la situación, considerando las complejidades propias de una situación de conflicto entre derechos, así como todos los factores que están en juego. También deberá preguntarse por la efectividad del derecho penal y por las posibles consecuencias negativas de las regulaciones.

10.4. Seguridad y Derechos Humanos

La seguridad y el sentimiento de inseguridad han pasado a ser tópicos relevantes en la política internacional y en la agenda pública de los países, pues ellos manifiestan problemas concretos en la vida cotidiana de las personas. En Chile, en particular, la creciente preocupación de la opinión pública por el tema justifica los esfuerzos de reflexión académica de esta problemática y los aportes que puedan hacerse en orden a enriquecer el debate y las políticas públicas. En este apartado, la seguridad es entendida como inherente al sentido mismo de los derechos humanos.

La seguridad es un viejo concepto, cuyo significado ha variado con el correr del tiempo y cambia según los contextos en los cuales se piense. Durante un largo período, en las relaciones internacionales, la seguridad fue entendida como “seguridad nacional”, y con ello se pensaba en un conjunto de condiciones que debían favorecer los intereses nacionales de los países. Esta visión predominó desde la década de 1940 en los Estados Unidos y por extensión en América Latina y otros lugares del mundo. Más contemporáneamente, desde fines de la década de 1980, periodo de profundas transformaciones en el sistema político internacional, y durante una fase de grandes avances en materia de democratización en numerosos lugares del planeta, la seguridad suele ser pensada en relación con la democracia y el progreso de las personas en sus sociedades. La seguridad interna de los países es concebida como una responsabilidad conjunta de las autoridades públicas, otros actores no gubernamentales y los ciudadanos. Asimismo, dada la creciente interdependencia en el planeta y el avance de los regímenes internacionales, el trabajo conjunto o la cooperación internacional en torno a la lucha contra el delito y el crimen organizado ha llegado a ser una dimensión importante para la seguridad de las personas. No obstante los cambios que se han ido produciendo en la agenda internacional a raíz de las prioridades nacionales en los Estados Unidos y las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre del 2001, la seguridad en el régimen político democrático mantiene aún un lugar destacado entre las prioridades de las agendas políticas de los gobiernos.

³⁸⁵. Robert Spaemann. Ética : cuestiones fundamentales. Pamplona : EUNSA, 1987

Pero el significado del concepto mismo de seguridad (inseguridad) genera controversias en la actualidad, no sólo entre la gente común y corriente, sino también en las distintas disciplinas de las ciencias sociales, y por cierto en las oficinas de quienes tienen la responsabilidad de tomar decisiones con consecuencias sobre otros seres humanos.

En el día a día, numerosas personas piensan en la “seguridad” como algo equivalente al “orden público”, y en la inseguridad como sinónimo de “delitos” y “criminalidad”. En este sentido, no es extraño escuchar el razonamiento de que a mayor cantidad de actos delictivos mayor es el grado de inseguridad ciudadana. Lo anterior es coherente con una moral pública que rechaza el delito y el crimen, como conductas que dañan a las personas y al bien común, y por lo tanto deben ser sancionadas; la criminalidad en general es repudiada por unanimidad, valorada muy negativamente, y en relación con determinados comportamientos que caben dentro de la categoría delitos se produce el sentimiento de inseguridad. Desde la perspectiva de las víctimas hay una fuerte demanda por una justicia penal más coercitiva y el endurecimiento de las penas.

Por otro lado, sin embargo, en la práctica, se toleran numerosas conductas y hechos de la vida cotidiana que cabrían dentro de la categoría de “delitos”, y cuando existe la posibilidad de endurecimiento de las sanciones hay reacciones generalizadas en contra. Por ejemplo, en el campo de los reglamentos y leyes del tránsito, donde hay valores de primera jerarquía en juego, la protección de la vida humana, por regla se produce todo tipo de protestas y de reacciones cuando las autoridades públicas tratan de imponer mayores medidas de prevención o de endurecer las penas, y lo mismo puede ocurrir en el campo de las relaciones comerciales, y en particular en relación al uso de recursos fiscales y en temas tributarios.

En el contexto social de la competencia de intereses y significados relacionados con la seguridad, las políticas de seguridad y de lucha contra el crimen no tienen un avance lineal en ninguna parte del mundo, experimentan progresos y retrocesos.

Por las razones indicadas, la reflexión en torno a la seguridad y sus significados, no puede quedarse sólo en determinadas interpretaciones o dimensiones particulares de la seguridad, y debe avanzar en la búsqueda de conceptos de seguridad que sean adecuados para los tiempos que estamos viviendo. Es necesario preguntar por criterios sustentables respecto al tema, y por parámetros que expresen el mayor grado posible de los significados de las realidades que están en juego. En este sentido, la reflexión conceptual rigurosa de la seguridad debiese considerar dimensiones sociales objetivas y subjetivas, y a partir de un examen crítico y prudente proponer concepciones viables.

El diálogo o la discusión sobre el tema de la seguridad, sin una problematización conceptual previa, donde los conocimientos y las experiencias participen, puede dar lugar a decisiones con consecuencias negativas para el futuro. La naturaleza del problema expuesto se puede ilustrar de forma bastante clara con el caso de la justicia criminal, tema que, según se ha indicado, es de especial significado para las políticas públicas en la actualidad.

Las ideas de seguridad que suelen estar en discusión son expresiones parciales de una suerte de red densa de informaciones que proceden de distintas fuentes, cuyo grado de confiabilidad es discutible. En efecto, por regla, las estadísticas criminales registran sólo aquellos casos que llegan a ser denunciados en la policía, quedando fuera numerosos hechos que podrían caer en la categoría de delitos, las estadísticas judiciales aquellos que son ingresados vía fiscalía al sistema de administración de justicia, las encuestas de opinión arrojan resultados a partir de percepciones de muestras de población, los estudios de criminología no arriban a resultados concluyentes. Los medios de comunicación social, al mismo tiempo, suelen introducir determinadas imágenes sobre la naturaleza de las preocupaciones, mejoría o empeoramiento de la “seguridad ciudadana” en base a una fuente de información o casos individuales. Y estos hechos suelen influir los procesos de toma de decisión.

Adicionalmente, dicho sea de paso, las investigaciones científicas sobre fenómenos como el miedo en la población y en la cultura contemporánea, realizadas en distintos lugares del mundo, muestran que el aumento o la disminución de la angustia, y por lo tanto de la percepción subjetiva de la seguridad, no obedece

necesariamente al aumento objetivo de las cifras de delitos, no hay relación de causalidad, y sugiere por lo tanto que se debe considerar otras variables³⁸⁶.

A diferencia de ideas de seguridad como orden público y control del crimen, un entendimiento de la seguridad que tiene altas posibilidades de llegar a ser un concepto adecuado para los tiempos que estamos viviendo, y plenamente sustentable en el tiempo, es la conceptualización de seguridad como “seguridad humana”.

A nivel mundial, en las últimas dos décadas, se ha ido produciendo un creciente consenso en torno al enfoque de la seguridad como “seguridad humana”, idea matriz a partir de la cual se han ido articulando diversas iniciativas a nivel internacional, nacional y en las realidades locales de los países. En esta línea de pensamiento convergen esfuerzos de investigación académica desarrolladas en la década de 1990, el trabajo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y las prioridades políticas resultantes de las propuestas y negociaciones desarrolladas en el marco de Naciones Unidas³⁸⁷.

La conceptualización de seguridad humana comprende todas aquellas condiciones que brindan protección y que promueven al ser humano libre y con capacidades para ser el arquitecto de su propio desarrollo individual y colectivo. Los atributos del concepto son “vida humana”, “libertad”, “desarrollo”. El concepto y sus atributos son sustentables por las siguientes razones: primero, en ellos convergen principios religiosos, filosóficos y políticos, en torno a los cuales existe un generalizado consenso en nuestro tiempo; segundo, expresan principios esenciales, en base a los cuales están construidos los andamiajes constitucionales e institucionales de la mayor parte de los estados en el mundo; tercero, encuentran una clara expresión en los fundamentos del orden político internacional común, por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas.

Del significado expuesto sobre la seguridad humana y sus atributos, se sigue que todas aquellas condiciones que promuevan la vida, la libertad y el desarrollo del ser humano enriquecerán la seguridad de las personas y de las sociedades. Por lo tanto, el régimen político democrático y la participación caben dentro de las condiciones que promueven la seguridad humana .

El régimen político democrático descansa en los principios de la seguridad humana, pues se fundamenta en concepciones antropológicas y filosóficas centradas en el ser humano y su dignidad esencial como punto de partida, sentido y meta de todo orden social y político. Con independencia de la perspectiva filosófica o antropológica que se asuma, se reconocerá que el ser humano necesita de los demás para sobrevivir y desarrollarse, y este hecho por sí sólo fundamenta la participación como una necesidad humana de alto rango. A ello se suman las evidencias empíricas (históricas y estadísticas), sin prueba en sentido contrario hasta ahora, que avalan la siguiente generalización: A mayor grado de participación o cooperación voluntaria de las personas en la sociedad y el estado, mayores serán las posibilidades de desarrollo del ser humano en sus dimensiones individuales y colectivas, y más alto será el grado de seguridad humana. No es casualidad ni una fatalidad del destino el hecho que los órdenes sociales y políticos más participativos en el mundo sean aquellos donde las personas pueden integrarse mejor y tienen más posibilidades para tomar decisiones de forma autónoma y responsable, en relación con expectativas y metas individuales, políticas, sociales y culturales. Este hecho está avalado por indicadores económicos, sociales y de desarrollo humano³⁸⁸.

En el Hemisferio Occidental durante la mayor parte del siglo XX, y en casi todo el planeta desde el fin de la Guerra Fría, al concluir la década de 1980, operan con gran dinamismo fuerzas internacionales que promueven la democracia, la participación y la seguridad humana. Los actores internacionales más poderosos e influyentes del mundo, entre los cuales se encuentran Estados Unidos, la Comunidad Europea y Japón, y organizaciones internacionales que participan activamente en regímenes políticos de seguridad (Naciones Unidas), financieros (Banco Mundial), y de cooperación internacional (fundaciones), entre otros, apoyan

³⁸⁶ . Mayores antecedentes de los expuestos aquí véase Heribert Ostendorf. *Kriminalitaet und Strafrecht. Informationen zur politischen Bildung*, nr. 248, Bonn: Bundeszentrale fuer politischen Bildung, 1999.

³⁸⁷ . Véase Valdivieso, Patricio. “Capital social, crisis de la democracia y educación ciudadana: la experiencia chilena”, *Revista de Sociología e Política*, Nr. 21, 2003; <http://www.undp.org/> y <http://www.un.org/spanish/>

³⁸⁸ . Banco Mundial. *World Development Indicators*. Washington D.C. 2003, en <http://www.bancomundial.org/>, y UNDP. *Human Development Report*. N. York 2002

decididamente diversas iniciativas de alto impacto, cuyo propósito es promover la democracia, la participación, el desarrollo social y el mayor ejercicio de derechos en distintos lugares del mundo. El resultado es un conjunto de políticas y programas de reforma que están en plena sintonía con el concepto de seguridad humana, por cuanto ellos apuntan a generar mejores condiciones económicas, sociales e institucionales para la participación de las personas como ciudadanos en el régimen político democrático.

Todo lo anterior constituye un marco de referencia importante para el tema de la seguridad en buena parte de América Latina, donde hasta ahora las condiciones relativas de vida de la mayor parte de la población son bastante precarias. No obstante los marcos de referencia normativos y los principios constitucionales, en América Latina las condiciones de la seguridad humana dejan mucho que desear, pues persiste la pobreza extendida, la exclusión social, y por lo tanto la falta de participación de importantes sectores sociales en sus sistemas políticos. A lo anterior, cabe agregar situaciones socio-económicas y políticas bastante críticas en algunos lugares, y espacios geográficos completos donde no es posible ni siquiera hablar del ejercicio de la soberanía nacional. En numerosos lugares de la región, las instituciones públicas no funcionan adecuadamente, la corrupción generalizada afecta la confianza de la población, y la violencia y el crimen organizado avanzan. Las prácticas de políticas inspiradas en modelos de mercado y la democracia representativa no han dado lugar a la superación de los problemas indicados hasta ahora. Por lo tanto hay un alto grado de incertidumbre y de inseguridad con respecto al futuro.

De forma coherente con todo lo que ha sido expuesto, en el mundo entero, los problemas de seguridad pública están siendo abordados por medio de políticas públicas que promueven la participación social y política de las personas en sus dimensiones individuales y colectivas, y ello es coherente con los principios y criterios de la seguridad humana. Algunas experiencias que son consideradas exitosas por parte de quienes pueden participar en la formación de la agenda y en las decisiones de seguridad pública, en distintos lugares del mundo, han dado lugar a la formulación de estrategias que consisten en un conjunto de medidas que tienen por finalidad enriquecer la interacción entre las instituciones encargadas de la persecución criminal del delito y la sociedad. A modo de ilustración, en el caso de Chile, a partir del éxito que parecieran tener los impulsos de reforma y modernización en la dimensión del sistema de justicia penal³⁸⁹, pero acotada específicamente al área de las policías, la estrategia de políticas de seguridad considera las siguientes actividades³⁹⁰:

i) Modernización del marco legal, bajo el cual deben cumplir sus funciones: El proceso consiste en reformar las normas legales nacionales en base a los criterios que se derivan de un conjunto de normas y principios internacionales que tiene por finalidad promover mejores condiciones de la seguridad humana. Entre las normas y acuerdos internacionales están las declaraciones, pactos y convenciones de derechos humanos y civiles, contra la tortura, el conjunto de principios sobre la protección de las personas sometidas a detención o prisión, y el empleo de armas de fuego, todos ellos celebrados en el marco de Naciones Unidas. Asimismo, cabe advertir que estos principios se siguen de los órdenes legales del estado constitucional democrático en la mayor parte de los países del mundo. En la práctica, la aplicación de los principios y de las normas indicadas debiese significar que nadie puede ser arbitrariamente detenido, arrestado o encarcelado, y las leyes deben fijar tanto las causas como los procedimientos; las razones de una detención deben responder a pautas objetivas y debe haber control de su legalidad; toda persona detenida debe ser informada de los motivos de su detención y de los cargos que se le formulan; debe haber registro de razones del arresto, sus modalidades y las identidades de los funcionarios; no es válido forzar a las personas a métodos que menoscaben su capacidad de decisión o juicio; nadie puede ser objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, domicilio o correspondencia.

ii) Estructura de la policía: La consideración de los recursos humanos y materiales apunta a una mayor racionalización de los mismos, de tal modo que mayor cantidad de personas tengan acceso a este bien colectivo. Asimismo, se considera recursos y capacidades para que los gobiernos puedan regular y evaluar la calidad del desempeño policial. Con el propósito de aproximar la policía a la sociedad, se propone la creación de consejos locales ante los cuales la policía debe rendir cuentas de su actuación. Los alcaldes y consejos

³⁸⁹. Valdivieso, Patricio y Juan Enrique Vargas. Organizaciones de la Sociedad Civil y modernización de sistemas judiciales en América Latina, caso de Chile. B. Aires: INECIP, 2003.

³⁹⁰. Centro de Estudios del Desarrollo. Reforma Policial en Democracia. Santiago: CED, 2003, pp.19-31; Frühling, Hugo. "Police Reform and the Process of Democratization". En: Frühling, Hugo y otros. Crime and Violence in Latin America. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, pp. 15-44.

locales tendrían la facultad de entregar informes a la autoridad gubernamental competente. Las policías debieran trabajar coordinadamente, en temas de formación de su personal, compatibilizar sus procedimientos policiales, y mantener la comunicación. Los funcionarios debieran ser profesionales bien formados, dotados de autonomía, con garantías del derecho de expresión. En el plano de la obediencia penal debiese estar consagrado el principio de la obediencia reflexiva y no de la obediencia absoluta, y todo delito cometido por un funcionario que afecte los derechos de un ciudadano debiese ser conocido por la justicia ordinaria.

iii) Reformas en la educación de los funcionarios: El incremento de las competencias de los funcionarios policiales requiere un buen sistema de formación técnica y humana, y ello debiera estar relacionado a las posibilidades de perfeccionamiento y ascenso. La enseñanza debiera incorporar profesores civiles, y el contenido debiera propender a formar profesionales competentes para realizar un trabajo eficiente y que al mismo tiempo promueva una buena interacción con la sociedad. En este sentido, el currículum debiera incluir el tratamiento de derechos humanos.

iv) Cambios en los sistemas de control interno y externo: En la lucha por erradicar malas conductas en las policías, se debiera contar con códigos disciplinarios que expresen una doctrina democrática respecto de las funciones policiales. Debe haber sistemas internos que ayuden a prevenir abusos y malas conductas, incluidos sistemas de seguimiento. En algunos países del mundo se han establecido comités externos, cuya función consiste en recabar denuncias, ingresarlas a los órganos internos de investigación y publicar los resultados obtenidos a partir de estas denuncias. En algunos lugares hay Comités civiles que examinan la conducta policial e intervienen en el sistema de ascensos y sanciones. El control interno fortalecería la imagen de la policía y facilitaría su tarea. Otra expresión de control externo es el que realizan las organizaciones de la sociedad civil y la prensa, para cuyo funcionamiento resulta esencial contar con acceso amplio a la información sobre la policía. Para la buena comunicación ente las instancias externas e internas de control, sería necesario que haya incentivos dentro de las policías, por ejemplo para la carrera funcionaria.

v) Introducción de sistemas de seguimiento y evaluación de la gestión y de los resultados: Los indicadores de gestión ayudan a planificar políticas, detectar problemas, fijar metas, mejorar la comunicación con el medio externo, rendir cuentas.

vi) Introducción de programas de relación con la comunidad: Los ejes de las políticas son dos: la descentralización de la ejecución de dichas políticas a niveles regionales y locales, a fin de responder a características distintas del delito en diversas áreas territoriales; acciones preventivas que abarcan lo social, educacional, urbanístico, así como el accionar policial y judicial. Los gobiernos locales adquieren un papel importante en el diseño de medidas, y han surgido programas de participación de la comunidad que buscan integrar la visión de los ciudadanos en los temas de prevención y disminución de la inseguridad. Los modelos de policía comunitaria, difundidos en numerosos lugares del mundo, constituyen esfuerzos por mejorar las relaciones entre policía y comunidad. En su versión más avanzada, la policía comunitaria trata de adaptar su trabajo a las demandas del público, toda vez que son consistentes con el derecho. Para ello se establecen relaciones horizontales con los ciudadanos, se focaliza la acción en la identificación y solución de problemas locales, se rinde cuentas al público, se promueven acciones coordinadas con otras instancias. La policía comunitaria descentraliza la toma de decisiones sobre la policía a nivel de directivos locales, toma en cuenta la opinión del público para la determinación de sus estrategias y enfrenta de manera proactiva los problemas de seguridad. Quienes defienden estas estrategias son de la opinión que los programas pueden funcionar si se cuenta con recursos humanos y materiales necesario, si se considera realmente las prioridades y puntos de vista de los ciudadanos en la planificación de servicios, si hay sistemas de seguimiento y de rendimiento de cuentas, si hay actividades de capacitación de oficiales para que los programas tengan apoyo en la institución, si hay consideración de cada realidad local, con estrategias de resolución de problemas que efectivamente preocupen a sus habitantes.

En nuestro tiempo, se debe valorar positivamente la participación ciudadana en las políticas de seguridad pública, pues ello redundaría en el enriquecimiento de la democracia y al avance en la meta de la seguridad humana. La participación, claro está, debe ir de la mano con numerosas otras políticas que enriquezcan la calidad de la misma. En el campo de la seguridad pública, la participación desinformada, motivada por la angustia y el miedo, promovida por la difusión mediática de imágenes distorsionadas o informaciones sesgadas, constituye un verdadero peligro, porque puede dar lugar a presiones sociales por

medidas y la puesta en práctica de políticas que signifiquen, a fin de cuenta, un retroceso para las metas de la seguridad humana. En este sentido, el estudio de la experiencia de otras sociedades, donde la seguridad pública y la criminalidad tienen un largo desarrollo, podría ser de gran ayuda para aquellos países, como es el caso de Chile, donde la discusión sobre el particular se puede enriquecer³⁹¹.

Es indispensable que la participación vaya de la mano con otras políticas que promuevan la buena marcha de las instituciones del estado, la confianza y la legitimidad. Por un conjunto de hechos históricos, en buena parte de los países de América Latina, el estado y sus instituciones son débiles, tienen pocas capacidades y carecen de recursos. Dado que funcionan de forma irregular y se cometen abusos, y el imperio del derecho y de la justicia no es un marco de referencia para los comportamientos individuales y colectivos, la mayor parte de la población no se identifica con las instituciones, no las percibe como algo legítimo, y no se siente inclinada a responsabilizarse por las mismas. Obviamente, la calidad de la participación y del régimen democrático bajo tales circunstancias no puede ser muy alta, y esta situación contrasta con muchos de los países de donde proceden los modelos de participación que están siendo impulsados en la actualidad. En el caso de Alemania, por ejemplo, lugar donde las políticas públicas son implementadas con un alto grado de participación ciudadana, las condiciones difieren de América Latina, no son comparables. En el ámbito de la justicia criminal, se introdujo reformas en el siglo XIX, y las instituciones volvieron a ser reformadas después de la Segunda Guerra, y todo esto ocurrió en el marco de una sociedad altamente industrializada, cohesionada, donde el estado y sus instituciones contaban con un alto grado de legitimidad. Sobre esa base, en períodos más contemporáneos, han sido introducidas notables reformas para promover la participación ciudadana³⁹².

La recapitulación de iniciativas y estrategias en orden a mejorar las interacciones entre sociedad y policías deja en evidencia, asimismo, que hay un esfuerzo por el desarrollo de políticas integrales, y no sólo medidas parciales. Pero en este orden de cosas hay muchas cosas por hacer. Por ejemplo, si una estrategia consiste en educar a los policías en los derechos humanos, esto se debe hacer sobre la base del conocimiento real de didácticas y de otras experiencias similares, y prudentemente se debe considerar las consecuencias que pueda tener todo esto en materia de seguridad humana. De no abordarse estos temas seriamente, se corre el riesgo, por ejemplo, que la cultura y el ethos de los policías no cambie realmente, y todo lo avanzado en otras materias de participación y mejores relaciones entre sociedad e instituciones podría verse afectado por estas circunstancias. En algunos países con bastante experiencia en formación de policías en derechos humanos, no ha sido fácil encontrar fórmulas y sistemas de educación que realmente tengan los efectos esperados a priori, de un cambio real en situaciones humanas complejas donde deben actuar los policías. Lograr avances en la capacitación ha demandado gran esfuerzo y un trabajo pedagógico altamente profesional³⁹³.

Hay otros aspectos muy sutiles que debieran ser considerados en una visión integral del asunto, tales como son los términos o símbolos predominantes, aquellos que se usan regularmente, que de un modo casi imperceptible influyen en las percepciones y los comportamientos de los seres humanos. En el campo de la seguridad pública, determinados lenguajes y símbolos institucionales que proceden de otros períodos históricos podrían presentarse como un formidable obstáculo en las relaciones de confianza de sociedad e instituciones. En este sentido, cabe hacer notar, que en numerosos lugares del planeta hay determinados símbolos y lenguajes que inducen a las personas a identificar a los funcionarios que trabajan en la seguridad pública como autoridades que están por encima del resto de las personas. A veces, las oficinas públicas tienen nombres que expresan un alto grado jerarquía, estatus y distancia. Dado que esto ocurre, en algunos lugares del mundo, las reformas concebidas integralmente en materia de justicia y de seguridad pública, abarcan

³⁹¹ . Hoffmann-Riem, Wolfgang. *Kriminalpolitik ist Gesellschaftspolitik*. Frankfurt am Main: Surkamp, 2000. El Prof. Hoffmann-Riem, criminólogo de la Universidad de Hamburg y Ministro de la Corte Constitucional, ha señalado claramente que en su país, en reiteradas oportunidades, la presión de los medios y de la población ha motivado medidas que con el tiempo han resultado ser inadecuadas para detener el crimen (entrevista del 21.02.2004).

³⁹². Entrevista con la jurista Helen Ahrens, División América Latina de la Agencia Técnica de Cooperación Alemana (GTZ), Echborn 24.02.2004

³⁹³. Entrevista a Volker Haertel, Director de estudios de la Academia de Policía de Babiera, 15.02.2004. En Alemania, la experiencia con formación de policías en derechos humanos se remonta a la década de 1950, y la educación debe estar permanentemente en proceso de perfeccionamiento, con el propósito de ir adaptándose a las aceleradas transformaciones que se van produciendo en la sociedad y el estado.

incluso las nomenclaturas y los símbolos, es decir, la pregunta de si ellos facilitan u obstaculizan la realización de necesidades sociales actuales³⁹⁴.

11. Pluralismo y Valores Esenciales del Consenso y la Discusión Política

En la Doctrina Social de la Iglesia hay un texto referido específicamente a la comprensión del pluralismo: "Toda acción social está encuadrada en una doctrina determinada. El cristiano debe rechazar la que se funde en una filosofía materialista o atea, puesto que no respeta ni la orientación religiosa de la vida hacia su último fin ni la libertad y dignidad humana. Siempre, pues, que estos valores queden salvaguardados, puede admitirse un pluralismo en cuanto a las organizaciones profesionales y sindicales; pluralismo que, desde ciertos puntos de vista, es útil siempre que sirva para proteger la libertad y conduzca a la emulación. De muy buen grado Nos rendimos sincero homenaje a todos cuantos, renunciando a sus comodidades, trabajan desinteresadamente en beneficio de sus hermanos"³⁹⁵.

La noción de que vivimos en una sociedad pluralista se ha hecho común. Por otra parte, se entiende también el Estado constitucional libre como una forma de ordenamiento político, basada en valores que obligan. En este sentido, las mayorías parlamentarias y los gobiernos no pueden tomar sus decisiones de forma antojadiza: ellos están sujetos a principios y derechos fundamentales consagrados en la constitución. Una instancia judicial última –el Tribunal Constitucional- puede incluso corregir a otros órganos estatales, mediante una interpretación obligatoria de la constitución.³⁹⁶

Sin embargo, como hemos visto, en el campo de los derechos fundamentales existe un potencial de conflicto. Los valores que son protegidos a través de ellos son interpretados de formas distintas. En las discusiones públicas sobre la comprensión de los derechos fundamentales se producen grandes diferencias entre grupos sociales –sin contar los cambios que van surgiendo en la conciencia de los mismos grupos respecto a esos valores.

De esto resultan preguntas éticas importantes: ¿Puede una sociedad pluralista garantizar, o proteger de manera suficiente, determinadas convicciones y valores? ¿Qué papel cumplen las distintas fuerzas sociales –las iglesias, el Estado, etc.- y sus derechos particulares? ¿Cómo debe ser conducida la controversia política para que la constitución común no se vea dañada?

El pluralismo va más allá del hecho de que la sociedad se componga de muchos individuos y grupos; implica la presunción de que éstos, en principio, tienen autonomía –ya que se orientan por intereses y convicciones que ellos mismos definen-, actúan en igualdad de condiciones y compiten entre sí.³⁹⁷

Histórica y sociológicamente, una condición del pluralismo moderno ha sido la progresiva autonomía que han adquirido las dimensiones sociales de la existencia. La vida privada, la familia y el tiempo libre, el trabajo y la economía, la cultura y la ciencia, la política, la religión: todos ellos se influyen mutuamente, pero al mismo tiempo son cada vez más independientes, en el sentido de que siguen sus propias leyes. Las personas se orientan en estas dimensiones según diversas circunstancias y metas, en el contexto del orden de

³⁹⁴. Entrevista a los científicos políticos y catedráticos Joachim Detjen y Berhard Sutor, Katholische Universität Eichstätt (11.02 y 12.02.2004)

³⁹⁵. Populorum Progressio, 39

³⁹⁶ "El pluralismo es un hecho propio de las sociedades abiertas y democráticas...el hecho del pluralismo es el resultado de la expansión de las libertades de conciencia, opinión, prensa y asociación. Se puede sostener que allí donde las libertades y derechos de las personas están vigentes y protegidas por el estado, la sociedad civil tiende necesariamente a pluralizarse. También influye en la constitución del hecho del pluralismo el carácter abierto de las sociedades democráticas, porque ello involucra su inserción en la sociedad global, una actitud receptiva a las ideas y corrientes de opinión internacional, apertura a lo extranjero y una mayor y más intensa comunicación y cercanía social e individual con el resto del mundo, a través de una impresionante batería de medios electrónicos, cada vez más eficientes". Godoy, Oscar. "Diversidad y Pluralismo". En: Fundación Felipe Herrera. Op. Cit., p. 121.

³⁹⁷ "El pluralismo emerge como el supuesto común de las sociedades libres moderna. Vivir en libertad es vivir en pluralismo. Pensar oficialmente, organizarse oficialmente, creer oficialmente, crear oficialmente, o sea, conforme a preceptos y exigencias de la autoridad del Estado, nos es insoportable. Equivale a la negación de la libertad y la reimplantación del monismo característico de los sistemas totalitarios". Thayer Arteaga, William. "Notas para una comprensión del pluralismo chileno". En: Orrego Vicuña, Francisco. **Testimonio de la Sociedad Chilena en su Transición hacia un Nuevo Siglo**. Santiago, Academia Chilena de Ciencias Sociales, Política y Morales, Instituto de Chile, 2000, Vol. 1, p.62

derecho del Estado –el cual, no debemos olvidar, tiene la meta de posibilitar y garantizar el libre desarrollo de los individuos y de los grupos, en las diversas dimensiones de la vida en sociedad.

El pluralismo, así, se basa en la capacidad de los individuos y de los grupos de determinar autónomamente su vida, garantizada por el Estado a partir de la idea que tiene la sociedad sobre los derechos humanos. Como tal, el pluralismo se desarrolla en todos los niveles de la sociedad: como pluralismo económico y social en la competencia de los empresarios, grupos profesionales y asociaciones sindicales; como pluralismo cultural y científico; como pluralismo religioso y de visiones de mundo; como pluralismo político a través de los partidos; como pluralismo de los estilos de vida en la esfera privada, etc.

La valoración de una sociedad pluralista no es fácil. Muchas personas consideran el pluralismo como síntoma de crisis social, desintegración y pérdida de la orientación común. Esto cierto en la medida en que muchas personas caen en crisis frente a una sociedad que se abre a la diversidad de manera acelerada; pero no se puede negar que el pluralismo y la competencia aportan a la sociedad una riqueza desconocida hasta el presente, no sólo en términos de bienes materiales, sino especialmente culturales. Nunca antes la sociedad estuvo en condiciones de ofrecer a tantas personas bienes culturales tan diversos como en la sociedad pluralista; nunca antes tuvieron las personas la posibilidad real de dar una dirección responsable y autónoma a sus vidas como en nuestro tiempo.

En todo caso, lo más probable es que no estemos aún en condiciones de emitir un juicio respecto a este proceso, por cuanto es primera vez que lo vivimos y no sabemos si la experiencia pluralista tendrá buenos resultados. Todas las culturas anteriores se basaron en convicciones y creencias comunes. Lo único claro es que no podemos pretender volver al pasado, a una sociedad homogénea, a una creencia común; especialmente teniendo en cuenta los resultados desastrosos que han tenido, en nuestro siglo, los intentos de unificación del pensamiento encabezados por ideologías totalitarias. Por lo tanto, debemos aceptar el pluralismo como un hecho histórico que empapa nuestras vidas, y estar atentos para reconocer las posibilidades que nos ofrece y los peligros que puede deparar. Además, el pluralismo presenta una importante relación con la democracia, al establecerse como máxima la libre expresión de los ciudadanos en todas las áreas del desarrollo nacional.³⁹⁸

Los efectos negativos del pluralismo en la vida pública -por ejemplo, la desintegración de la sociedad, la lucha abierta de todos contra todos- sólo pueden subsanarse mediante una política fundamentada éticamente, es decir, mediante la canalización de la capacidad de entendimiento de todas las fuerzas sociales hacia una mínima medida de orden común. La sociedad pluralista debe encontrar, para poder subsistir, ese consenso mínimo acerca de reglas para la coexistencia, la resolución de conflictos, la mantención y el despliegue de las instituciones que son necesarias para todos, además de un acuerdo básico en torno a los valores que permitirán fundamentar las reglas e instituciones, y la cooperación humana.

En principio, la sociedad pluralista y democrática necesita pocos valores consensuados, en la medida en que exista acuerdo en torno a las reglas y el orden común; incluso convicciones absolutamente contradictorias pueden ser reglamentadas para su coexistencia. Pero, en el largo plazo, sin un consenso básico en materia de valores el edificio no se sostiene: todas las reglas y órdenes se fundan en valores, de otra manera serían fácilmente cambiables. Los órganos políticos que toman decisiones permanentemente, para cumplir su función de defensa del derecho, la paz, el bienestar y la cultura, siempre han de actuar sobre la base de valores.

La discusión sobre posibles valores comunes para fundamentar una sociedad pluralista, y sobre las fuerzas que serían competentes para el cuidado de esos valores, data de la década de los '70. Sin embargo, esto no debe malentenderse: en realidad se trata de una búsqueda de valores últimos en común -por ejemplo, los derechos humanos-; ya no existe, y probablemente no volverá a existir, un consenso mayor en las sociedades pluralistas.

³⁹⁸ “Hay una vinculación del pluralismo con el respeto a los derechos civiles y políticos, y con el perfeccionamiento de un sistema democrático. Si una sociedad es muy democrática, habrá más pluralismo y a mayor respeto a los derechos civiles y políticos, sucede el mismo fenómeno. Hay más pluralismo. No es, sin embargo, el único ámbito de la democracia; junto con la política, y la cultural, está la democracia social y, también hoy existe una nueva dimensión cada vez más importante: la democracia ambiental”. Estévez, Francisco. *Democracia y Pluralismo*. En Fundación Felipe Herrera, Op. Cit., p. 147.

Los órganos estatales y todas las fuerzas sociales son co-responsables de la mantención de un consenso de valores fundamentales. Para una determinación más precisa de esas responsabilidades, debemos detenernos en los conceptos de sociedad y Estado. Desde luego, ambos están constituidos por las mismas personas, por lo que la diferencia entre ambos es de carácter funcional. En todo caso, las fuerzas sociales determinan las metas del Estado, así como el contenido y las formas que adoptará la labor política; por otra parte, el Estado puede estimular o inhibir la actividad de las fuerzas sociales. Se trata de interdependencias que deben ser consideradas en la búsqueda del consenso de valores fundamentales.

Los valores sobre los cuales es construido el Estado pueden provenir sólo de la sociedad; de sus convicciones, de la posición de los seres humanos en ella, de la voluntad e intereses de los grupos sociales. La permanencia de estas fuentes se transforma hoy en tema de preocupación; un mayor pluralismo, el cambio social acelerado, la mayor interacción entre las culturas han transformado formas de vida que hasta hace unas pocas generaciones parecían ser de consenso; la sociedad burguesa, en la cual fue desarrollada la teoría del Estado con la que hasta hoy nos movemos, ya no existe.

Muchos observadores ven a la actual sociedad de consumo y bienestar como deformadora de valores, más que productora de los mismos. Efectivamente hay muchas muestras de egoísmo, y un hedonismo sumamente difundido.³⁹⁹ No obstante, también hay ejemplos en el sentido contrario en muchas agrupaciones e individuos. Como ya dijimos, una evaluación general de los valores de nuestra sociedad no parece posible. Pero lo cierto es que, a pesar de las muchas cosas negativas, la vida cotidiana transcurre en gran parte de sus dimensiones de manera civilizada y ordenada, y las instituciones sociales y políticas cumplen sus metas; pocos pronósticos pueden hacerse, sin embargo, sobre lo que ocurrirá en situaciones de crisis.⁴⁰⁰

Como hemos recalcado en capítulos anteriores, las instituciones sociales, al cristalizar en tradiciones llenas de valores y de sentido, tienen importantes efectos sobre las posiciones y pautas de comportamiento de las personas; sin estructuras institucionales que establezcan y ordenen la vida en sociedad, ésta no es posible. Esto es válido también para las instituciones políticas, por lo que el Estado no puede quedar totalmente al margen de la responsabilidad para con el consenso básico de la sociedad; precisamente porque en sus instituciones transcurre formalmente el entendimiento de la sociedad, ellas tienen un significado central para el consenso.⁴⁰¹

El Estado constitucional democrático de nuestro tiempo no se define –al estilo de la polis de los antiguos o la chivatas de la Edad Media- como condición necesaria para que sus ciudadanos alcancen el más alto bien; el contenido de éste no es conocido para el Estado, razón por la cual se dice que éste religiosamente es ciego, neutra. El Estado no es un predicador moral, y donde trate de serlo, pasará a ser intolerante, dañando la libertad, el bien común y la paz interna. Esto no quita que él se relacione permanentemente, en sus tareas fundamentales, con ciertos valores concretos:

Como Estado de derecho, protege los bienes de derecho centrales de la sociedad (dignidad humana, vida, libertad, matrimonio, familia, propiedad), para lo cual necesita tener una idea de los valores a proteger.

- Como Estado social asegura y estimula las posibilidades de la existencia de sus ciudadanos en todas las relaciones económicas y sociales, para lo cual necesita una idea de bienestar de las personas.

Como Estado cultural estimula el despliegue de fuerzas del arte, la cultura, la ciencia y la educación, para lo cual necesita una idea de lo que son valores culturales y metas de la educación.⁴⁰²

³⁹⁹ Un excelente análisis sobre este tema realiza Rojas, Enrique. **El Hombre Light. Una Vida sin Valores**. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1992.

⁴⁰⁰ Para un estudio sobre el contexto general de tales fenómenos sociales mundiales desde un punto de vista filosófico, recomendamos Roa, Armando. **Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y Diferencias Fundamentales**. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1995.

⁴⁰¹ Volveremos sobre el tema del consenso en el capítulo referente a la formación ciudadana y educación política, pues tal situación, el consenso, surge luego de un proceso de discusión amplio donde se involucran los actores sociales pertinentes según sea el caso, cuestión practicable a partir de didácticas concretas.

⁴⁰² "Casi la totalidad de los países de América Latina han postulado la necesidad de modernizar la educación con el propósito de ponerla a tono con los procesos de cambio que se están operando a los albores del siglo XXI. Desde las políticas públicas en educación hay necesidad de hacer transformaciones profundas que respondan de manera integral a los desafíos económicos (aumentar el crecimiento y erradicar la pobreza); a los cambios científico-tecnológicos (incorporación al lenguaje digital y la informática); a las exigencias sociales (crecimiento con equidad y justicia social, desarrollo humano sustentable); a las demandas culturales (reconocimiento de la heterogeneidad cultural y del rescate de la identidad) y a la democratización política (participación ciudadana y reforzamiento de la

Se puede argumentar que los órganos estatales o sus representantes pueden tomar esas orientaciones de valores sólo de la sociedad. Esto es cierto, pero al mismo tiempo hay que recordar que las instituciones y los actores políticos están obligados ya mediante la constitución a determinados valores fundamentales y principios relacionados con valores. En ese sentido, no pueden concebirse como notarios, que sólo registran y certifican lo que las partes acuerdan; cuando menos deben indagar -como lo haría un buen notario- si el contrato corresponde a principios de derecho válidos y a un buen comportamiento moral; es decir, si aquello que las fuerzas sociales quieren realizar es coherente con los principios de la constitución. Además se puede esperar de la dirección político-estatal que desarrolle iniciativas para asegurar el bien común de la sociedad a través de funciones de derecho, sociales y culturales, teniendo en cuenta la perspectiva de nuevos problemas y peligros. El Estado no puede dar a la sociedad orientaciones de valores, pero sí es co-responsable por una mínima medida de consenso de valores, dado su deber hacia el bien común. Es neutral en la medida en que no estimula determinadas religiones ni prohíbe otras, pero no puede ser neutral respecto a sus propias tareas.

Cuando analizamos bajo el prisma de los valores fundamentales la relación entre moral y derecho, llegamos a una conclusión semejante. Para esto hay que distinguir primero entre el derecho legislado por el Estado y el comportamiento moral de los ciudadanos. Como ya hemos señalado, el derecho no debe reglamentar todas las dimensiones del comportamiento moral, sino sólo aquellas involucradas en la vida en conjunto; en esta tarea, no pregunta por la convicción interna del individuo, pues le basta la obediencia externa hacia la ley.

Por otra parte, el derecho es parte del orden moral de una sociedad, ya que protege bienes comunes reconocidos –valores-, que en último término tienen un carácter personal, pero son también absolutamente necesarios para la vida en sociedad. Esto es válido incluso para reglas aparentemente tan neutrales como las de tránsito o el derecho comercial, que a nivel valórico se remiten a la protección de la vida, de la justicia en las transacciones, etc. Por esta razón, la obediencia del derecho legislado es demandada también moralmente, aún cuando el Estado quede satisfecho con la obediencia externa; también por esta razón el derecho tiene consecuencias en la conciencia moral de los hombres, influyendo en la concepción de valores y en los juicios sobre lo bueno y lo malo.

El derecho y la moral en una sociedad se condicionan mutuamente. Esto debe ser considerado por el legislador, para evitar poner en peligro los fundamentos en base a los cuales está construido el orden político. Será común, en esta tarea, encontrarse con conflictos de valores dentro del orden de derecho mismo -como veíamos en el caso de los derechos humanos. En este sentido, los derechos fundamentales de la constitución dan a los valores éticos una forma y una obligatoriedad de derecho. No debe producirse la impresión de que por una parte están los valores morales y por otra un derecho vacío de valores: el orden de derecho en sí mismo está fundado en valores éticos, que deben ser considerados en el proceso legislativo.

También es posible asociar el tema de los valores fundamentales a nuestra comprensión de los derechos del hombre; en el fondo, esto es lo que está a la base de problemas como el de la relación entre libertad y solidaridad. La concepción liberal de los derechos humanos, proveniente de la Ilustración, continúa presente hoy entre quienes argumentan que el único valor de los derechos fundamentales y del Estado de derecho está en su función de garantizar libertad; las teorías emancipadoras de nuestro tiempo y los movimientos con esa orientación han robustecido aquella tendencia. Pero esta concepción es sesgada por cuanto no considera la dimensión social de la persona, ni la diversidad de relaciones sociales de nuestro tiempo. Un Estado social que cumple sus funciones pero no puede demandar nada de los ciudadanos, no tiene posibilidades de sobrevivir. El Estado social puede ser construido sólo a partir de la solidaridad, es decir, de la disposición de los ciudadanos a hacer algo por sus semejantes. Lo mismo es válido para el Estado de derecho democrático: se trata de un orden cuya fortaleza radica precisamente en las actividades de sus ciudadanos - actividades que él no está en condiciones de forzar.

La democracia no puede subsistir sin la participación política de los ciudadanos⁴⁰³; sin que exista suficientes personas que quieran ejercer su derecho a sufragio, que quieran trabajar en partidos, que estén dispuestas a aceptar mandatos. El Estado de derecho tiene que cuidar sus instituciones. Cuando los ciudadanos abusan de su capacidad de demanda hasta tal punto que la justicia queda impedida de actuar, la protección del derecho no es posible; cuando la protección de la propiedad privada incentiva su uso egoísta en lugar de uno innovador, o bien cuando las redes sociales son mal usadas, el Estado social no puede funcionar.⁴⁰⁴

Es de suma importancia no olvidar esa dependencia de nuestro orden político respecto a condiciones humanas y sociales; sólo así se puede tomar conciencia de la estrecha relación que existe entre libertad y solidaridad, y de su verdadero sentido. Respecto a ello, el pensamiento moderno, en su individualismo, sostenía que sólo importaba asegurar la libertad natural de las personas mediante un contrato contra el poder del Estado; aquí postulamos, por el contrario, que el orden político debe buscar el despliegue solidario de dimensiones de la vida, libres y ordenadas. Sólo por medio de la responsabilidad social y de las instituciones correspondientes es posible el libre desarrollo de las personas. Una de las preguntas más difíciles que se desprenden de lo anterior es la de la decisión política, respecto a cuánto de la solidaridad debe ser legislado y asegurado institucionalmente.

¿Cuáles son los valores fundamentales que la sociedad democrática y libremente debe mantener? No hay una respuesta. Ciertamente hay una medida de lo común, que se expresa en el reconocimiento de los derechos fundamentales y los principios de la constitución; pero los derechos y las constituciones son fijados de manera diversa, y al interior de ellos los acentos serán colocados de distintas formas.

Desde nuestra perspectiva, que coincide con la de la DSI, el valor fundamental central de nuestra sociedad es la dignidad de la persona humana; en ella se basan los derechos humanos como expresión del derecho de la persona al libre desarrollo de sus posibilidades en la sociedad. Puesto que tal despliegue sólo es posible en la coexistencia, la dignidad de la persona y los derechos humanos tienen una dimensión social e institucional. Por lo tanto, a los valores fundamentales del bien común -la libertad, la justicia social y la paz- deben corresponder instituciones y un orden político que estén en condiciones de garantizarlos.

Como hemos dicho, la identificación de dichos valores no nos ofrece respuestas a problemas concretos, ni soluciones para conflictos de valores. Pero una sociedad que, a pesar de todos los diferentes intereses y convicciones que contiene en su seno, se esfuerza por mantener un orden que obligue a los valores fundamentales mencionados, estará en condiciones de manejar su pluralismo⁴⁰⁵.

El esfuerzo por alcanzar un consenso en nuestra sociedad respecto a ciertos valores fundamentales no estará libre de conflictos públicos y políticos. Esto ocurre porque los fundamentos que se da al consenso son distintos, y, en situaciones álgidas, muchas veces lo que era objeto de consenso deja de serlo. El consenso requiere de una permanente renovación, y justamente debe probarse en el conflicto; por esta razón, la ética política también es una ética del conflicto.⁴⁰⁶

⁴⁰³ "La participación de los grupos sociales como sistema, se ha concebido en los regímenes democráticos con el propósito de renovar y completar las estructuras de la democracia política tradicional que hoy resulta insuficiente por sí misma para dar cabida a las exigencias de los grupos sociales en el país. Además, debe buscarse completar el marco institucional, reconociendo el derecho de coparticipación que les corresponde como tales en las instituciones o sociedades intermedias, como expresiones espontáneas, auténticas y democráticas de la sociedad contemporánea". Nogueira, Humberto. **Teoría y Práctica Democrática, para una sociedad participativa**. Santiago, Ed. Antante, 1986, p.165.

⁴⁰⁴ Es importante señalar que la participación del ciudadano actual no sólo se circunscribe a aspectos electorales, sino que también se refiere a grupos intermedios que se encuentran insertos en una cultura política específica. Para profundizar sobre esta materia, ver Dalton, Russell. "Citizen Attitudes and Political Behavior". En: **Comparative Political Studies**, Vol. 33, N°6/7, August/September 2000.

⁴⁰⁵ Los cristianos y la Iglesia pueden hacer en esto un gran aporte. Para ello, deben dejar en claro, en primer lugar, que no se busca imponer valores propios de la revelación y de la creencia, sino consensuar valores humanos, porque también una sociedad laica necesita tener una orientación común. Un valor común puede constituirse como tal sólo en la medida que es fundamentado en el lenguaje y en el horizonte de pensamiento de la sociedad no creyente. En segundo lugar, la creencia cristiana brinda claridad adicional y un motivo fuerte para testimoniar los valores del mundo, defenderlos y vivirlos. Desde luego no podemos hacer obligatoria para otros la fundamentación más profunda de nuestra creencia, pero no tenemos por qué ocultarla. La misma Iglesia como institución pública tiene el derecho y el deber de recordar los valores fundamentales y también hacer ver peligros de su deformación o abandono; pero en esta tarea no puede dejarse arrastrar a la función de proveedor de valores y de apóstol moral de la sociedad. El consenso de valores fundamentales demanda el aporte y participación de todos en la sociedad, y nadie puede quedar dispensado de su co-responsabilidad.

⁴⁰⁶ Tal proceso se acentúa aún más cuando se habla de una sociedad diversa.

Una ética de la discusión política tiene dos dimensiones. Por una parte, como ética de las instituciones, apunta hacia una constitución liberadora que posibilite la discusión ordenada, y el permanente equilibrio entre los intereses en competencia, bajo la meta superior de la paz, la libertad y la justicia. Por otro lado, como ética de las virtudes, demanda de quienes discuten un comportamiento coherente con la naturaleza de las instituciones comunes y orientado por la justicia y el sentido de reciprocidad frente al contrincante político.

En general las virtudes cardinales a las que nos referimos en la primera parte son válidas en la ética de la discusión política. La sensatez es necesaria en la comprensión y el control de situaciones, tanto como la justicia en las luchas políticas de grandes grupos y gobiernos; la paciencia para alcanzar el reconocimiento del derecho; y la medida en la discusión y el uso del poder. Esas demandas éticas, desde luego, se desprenden de nuestra concepción de la política, no como realización de verdades dadas de antemano, sino como un espacio común donde debatir para alcanzar una coexistencia ordenada, en el contexto de cambios permanentes en la historia y de la constante amenaza de la violencia.

Al contexto institucional de las discusiones políticas corresponde la necesidad de agruparse con otros. De manera especial debe ser subrayada la importancia de los partidos para la democracia: en una sociedad de masas, la democracia es posible sólo mediante ellos. Los partidos unen diversos intereses en un proyecto común de dirección política de un Estado; reclutan el personal para ocupar los órganos políticos; posibilitan la alternancia en el poder y la selección de líderes a través de la competencia; apoyan a un gobierno en el congreso, y también desde la oposición fomentan la discusión pública y el control del poder; ofrecen, en fin, un vínculo entre los ciudadanos y las instituciones políticas.⁴⁰⁷

Actualmente hay mucha discusión sobre la forma en que los partidos cumplen esas funciones. Desde la perspectiva de la ética política, es justo argumentar que no hay razón para asumir a priori que los intereses de los partidos y el bien común no pueden ir juntos. Como hemos ido sosteniendo, el bien común no está dado de antemano, sino que debe ser encontrado en la discusión pública, y, por lo tanto, toda persona que se interesa por el bien común debe tomar una posición desde la cual contribuir para encontrarlo.⁴⁰⁸

De todos modos, de los partidos se puede esperar más, y no que se comporten como meros representantes de intereses. Los partidos aspiran a tener mandatos y ocupar cargos públicos, por lo que deben tener un concepto de bien común que defender; así, en la competencia electoral, los ciudadanos deberán pronunciarse a favor de las distintas ideas de bien común que propugnan los partidos.⁴⁰⁹

Finalmente, también las pasiones corresponden a las discusiones de los partidos. La política –cosa que también hemos subrayado en repetidas ocasiones– no pasa por cuestiones técnicas o científicas: siempre tiene que ver con intereses, ideas y convicciones de grupos de personas, que frecuentemente referirán a asuntos vitales, e incluso decisiones de vida o muerte. Por esta razón, la política no es una actividad totalmente objetiva, que deje fuera las pasiones. Esto nos lleva a recalcar lo necesaria que resulta la virtud de la medida en la política.

En todo caso, en la medida en que se respeten las reglas de orden común, una dura discusión entre partidos es –para el consenso, y para una cultura democrática– mucho menos peligroso que la pretensión moral de aquéllos que subestiman o temen esa discusión y piensan que saben por sí mismos lo que el bien común demanda. La política no tiene la tarea de forzar la moral; debe ocuparse con la justicia y la paz, justamente

⁴⁰⁷ Sobre el rol de los partidos políticos existe una amplia bibliografía. Lipset, Seymour Martin y Rokkan, Stein. "Cleavage structures, party systems and voter alignments. An introduction", en el libro editado por ambos autores, **Party Systems and Voter Alignment: Cross National perspectives**. New York, Free Press, 1967. Sartori, Giovanni. **Partidos y Sistemas de Partidos**. Madrid, Ed. Alianza, 1992. O'Donnell, Guillermo y otros. **Transiciones Desde un Gobierno Autoritario**. Vol. 4 Buenos Aires, 1988. Ed. Paidós. Morlino, Leonardo. **Cómo Cambian los Regímenes Políticos**. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1985. Huntington, Samuel. **La Tercera Ola. La Democratización a Finales del Siglo XX**. Barcelona, Ed. Paidós., 1991.

⁴⁰⁸ De ahí la importancia del debate y la confrontación de ideas sustentadas en el conflicto, que se presenta como el paso previo para alcanzar normas consensuales.

⁴⁰⁹ En nuestro país, al igual que en el resto del mundo, este objetivo está muy distante, lo que se demuestra en el alto número de votos blancos y nulos en las diversas elecciones. Sobre las tareas futuras de los partidos ver Saffirio, Eduardo. "Transformaciones sociopolíticas y nuevos desafíos a los partidos en la década de los '90". En: **Revista de Ciencia Política**, Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol.XIX, N°2, 1998.

porque los seres humanos no sólo somos buenas personas. Por esta razón, la discusión pública reglamentada es un imperativo ético para encontrar el mejor camino hacia lo justo y hacia la paz; el desprecio moralizante de la discusión es, por el contrario, un obstáculo contra la moral política.

12-. Gobernabilidad Democrática

Ya hemos revisado el concepto de estado, democracia y pluralismo, pero surge la interrogante respecto a la manifestación práctica de estos elementos en el mundo actual, donde los estados se desenvuelven dentro de un proceso de globalización mundial que parece beneficiar a los ciudadanos en términos de acceso a productos y culturas de otro orden.⁴¹⁰

Desde la politología, estos factores se expresan en la capacidad de los gobiernos para dar curso a sus programas, cuestión que asume una gran complejidad en los países latinoamericanos luego de la caída de los regímenes autoritarios. El concepto que viene a plasmar tal capacidad es el de Gobernabilidad.⁴¹¹

La gobernabilidad democrática consiste en consolidar las democracias de los países a partir de la eficiencia, participación y transparencia en los procesos internos, lo que supone transformaciones sociales, económicas y culturales profundas, conducentes a disminuir las desigualdades y los problemas de exclusión social, tareas que deben asumir los Estados en conjunto con la comunidad. Además debe garantizar los derechos sociales, económicos y el respeto a la diversidad cultural. Este concepto pasó a integrar el lenguaje político y académico a partir de la transición de regímenes autoritarios hacia sistemas democráticos.⁴¹²

Los indicadores básicos de la gobernabilidad democrática son la paz social, el progreso económico y la estabilidad política,⁴¹³ lo que involucra un trabajo por parte de los Gobiernos en todo orden de cosas, implicando así la intervención en todas las áreas del desarrollo nacional a fin de cumplir con los requisitos planteados, y donde la ética cumple un rol fundamental considerando la constitución de una sociedad buena.⁴¹⁴ Así, resultará fundamental el estudio de la manera en que las administraciones enfocan los problemas con los distintos grupos del conjunto social y la relación que establecen con ellos.⁴¹⁵

Como opuesto al concepto de gobernabilidad, surge el de ingobernabilidad, que hace alusión a las crisis de los sistemas políticos mayoritariamente en los países en desarrollo, los que en las décadas del '60 y '70 no fueron capaces de enfrentar con éxito los procesos de modernización⁴¹⁶, sufriendo así las traumáticas consecuencias de los golpes militares, especialmente en los países latinoamericanos.⁴¹⁷

De acuerdo a lo anterior, el desafío de las democracias post-regímenes autoritarios consistirá en la consolidación, cuestión que se acerca a los procesos de institucionalización que ya revisamos, siendo la periodicidad de elecciones acatadas y aceptas por todos, uno de los requisitos para que estos países logren solidificar sus regímenes de gobierno.⁴¹⁸ Para Samuel Huntington, este proceso se define como el período

⁴¹⁰ Una visión opuesta a la planteada señala lo siguiente: "La cultura que se vende a escala mundial procede de una parte del mundo (Europa y Estados Unidos), donde la producen y distribuyen las corporaciones con sede en Estados Unidos, Europa y Japón. Nada más característico de este orden comercial que el hecho de que la Sony haya pagado un billón de dólares por los derechos de comercializar la música de Michael Jackson, o el predominio absoluto de la industria del cine de Hollywood. Si bien es cierto que algunos de estos productos se modifican de cara al público internacional, no lo es menos que conservan el sello característico de sus orígenes culturales. Las concesiones, los trajes a la medida, no representan más que compromisos de poca importancia dentro de un contexto general, y no se trata sólo de que la cultura popular se exprese mayoritariamente en inglés, sino de que las imágenes y los valores que transmite pertenecen esencialmente a la cultura estadounidense". Street, John. *Política y Cultura Popular*. Madrid, Ed. Alianza, 2000, pp. 96-97.

⁴¹¹ "La Gobernabilidad de la democracia, en ausencia de mapas depende de la capacidad de los gobernantes, los ciudadanos y sus intermediarios- antiguos y nuevos- para lograr consensos que hagan posible formular políticas que permitan responder equilibradamente a lo que la sociedad espera del Gobierno". Tomassini, Luciano. "Gobernabilidad y Políticas Públicas en América Latina". En: Carrillo Flórez, Fernando (editor). **Democracia en Déficit**. Banco Interamericano de Desarrollo.

⁴¹² "Al intentar pasar de uno a otro, los actores políticos, tanto en América del Sur como en Centroamérica, muy pronto descubrieron que el fundamento sobre el cual se intentaba validar las autocracias era que tal modo de gobierno ponía fin al conflicto social y político generalizado y global. En otras palabras, la dictadura ponía orden ante la anarquía del conflicto. Las sociedades de la región eran ingobernables democráticamente y podrían llegar a ser gobernables si se disminuía el grado de conflictividad." Frei Ruiz-Tagle, Eduardo. **Gobernabilidad Democrática**. Ed. Andrés Bello, Santiago 1997. pp. 52-53

⁴¹³ Boeninger, Edgardo. **Democracia en Chile. Lecciones para la Gobernabilidad**. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1997, p.26

⁴¹⁴ Con este fin, los países de América Latina pretenden modernizar y reformar el Estado para dar cabida a las demandas sociales y canalizarlas de buena forma. Ver Gobierno de Chile. *Proyecto de Reforma y Modernización del Estado*. Ministerio Secretaría General de la Presidencia. **Seminario Internacional Reforma y Modernización del Estado en América Latina**. Santiago, 2001.

⁴¹⁵ Para complementar el tema, ver Alcántara Sáez, Manuel. *Gobernabilidad, Crisis y Cambio*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁴¹⁶ Revista América Latina Hoy, España, 1994, N°8, **Introducción a la Gobernabilidad**. p.5.

⁴¹⁷ Huntington, Samuel. **El Orden Político en las Sociedad de Cambio**. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1990, p.52.

⁴¹⁸ Un buen análisis sobre la caída de las democracias y la emergencia de los autoritarismos, al igual que los procesos de transición, realiza Linz, Juan. **La Quebra de las Democracias**. México, Alianza Editorial, 1990.

posterior a la transición y que se caracteriza por el respeto y protección de los derechos humanos y por el restablecimiento de las relaciones cívico-militares.⁴¹⁹

Juan Linz complementa el análisis de Huntington con respecto a la consolidación democrática al señalar que “la consolidación tal vez pueda ser mejor definida en términos del alcance e intensidad del apoyo popular al régimen, independientemente de su apoyo al gobierno, y también por la fuerza de los partidos antisistema, es decir, aquellos partidos que abogan a favor de otro tipo de régimen y los que se identifican con el régimen autoritario del pasado y que alientan actividades golpistas o acciones revolucionarias o terroristas. Su debilidad sería una señal de consolidación”⁴²⁰. La postura de Dieter Nolhen sobre la consolidación democrática se entiende a nivel valorativo y en términos de cultura política, lo que se diferencia de la matriz político-institucional desarrollada por Huntington y Linz, sin perjuicio de que el primero también considere aspectos de culturales, elemento que se mide por el grado de reconocimiento que la población entrega hacia la democracia como forma de gobierno. Este apoyo, según Nohlen, surge y se fortalece a partir de las experiencias traumáticas de las administraciones militares caracterizadas por la falta de libertad personal y colectiva. Además, la población y los actores políticos tendrán la suficiente claridad como para no caer en polarizaciones extremas que puedan destruir la democracia, cuestión que se puede superar a partir de la aplicación del consenso, el pacto y la negociación, elementos propios de la transición política. También es importante el rol de los partidos políticos y del contexto internacional, donde se condenan los regímenes autoritarios y se entiende a los derechos humanos como un valor central. El autor aplica este esquema al caso español, al señalar que el rechazo generalizado de la población al intento de golpe de estado el 23 de febrero de 1981 es un buen indicio de consolidación democrática.⁴²¹ De acuerdo a estos elementos, es posible aseverar que la consolidación democrática desde una óptica definida por la cultura política, posee dinámicas “desde arriba” y “desde abajo”, puesto que los encargados de conducir el proceso son- generalmente- las elites político-partidarias que formalizan los acuerdos y se encargan de encaminar dichas dinámicas. Pero lo importante es que ese discurso democrático penetre en la población a fin de que ésta otorgue la legitimidad suficiente al proceso democrático a fin de que éste logre su consolidación definitiva.⁴²²

De esta forma, la gobernabilidad democrática y la consolidación de este tipo de regímenes, no pasará exclusivamente por la fisonomía de los actores políticos, sino que también por los procesos formativos y educativos que se establezcan a fin de generar las corrientes de apoyo que luego se transforman en fuentes legitimadoras para el régimen democrático. Volveremos en detalle sobre este punto en la fase final del escrito, donde abordaremos los temas referentes a la educación⁴²³ y a la formación ciudadana en el marco de la globalización.

El caso de Chile es bastante útil para aplicar el concepto de gobernabilidad democrática, sobre todo si consideramos el proceso de transición y re-democratización, donde se presenció un activo rol por parte de las Fuerzas Armadas y, particularmente del Ejército, en materias políticas relativas a los derechos humanos, cuestión que se dio con mayor fuerza en el Gobierno del Presidente Patricio Aylwin con los denominados “ejercicios de alistamiento y enlace” y el “boinazo”.⁴²⁴ Así, el concepto de “gobernabilidad” comenzó a ocupar un sitio importante en la literatura que autores chilenos desarrollaron durante esta fase de la historia de Chile.⁴²⁵

⁴¹⁹ Huntington, Samuel. **La Tercera Ola. La Redemocratización a Finales del Siglo XX**. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1990, p.239. Además, el autor otorga especial importancia a las elecciones, pues la conformación final de un régimen democrático tiene como condición básica “que la mayoría de los que toman las decisiones colectivas del poder sean seleccionados a través de limpias, honestas y periódicas elecciones, en las que los candidatos compiten libremente por los votos y en las que virtualmente toda la población adulta tiene como derecho a votar”. Ibid., p.20.

⁴²⁰ Linz, Juan. “Del Autoritarismo a la Democracia”. En **Revista de Estudios Públicos** N°23, Invierno 1986, p.53

⁴²¹ Nohlen, Dieter (Compilador). **Democracia y Neocrítica en América Latina. En Defensa de la Transición**. Vervuert. Iberoamericana. 1995. 22-25

⁴²² Uno de los factores que disminuyen la legitimidad del orden democrático es la corrupción, pues a partir de ella se entra a cuestionar la confiabilidad no sólo de las personas, sino que también de las instituciones. Un profundo análisis de este tema realiza Rose-Ackerman, Susan. **La Corrupción y los Gobierno. Causas, Consecuencias y Reforma**. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2001

⁴²³ Un artículo que liga los conceptos de Gobernabilidad y Globalización en América Latina es el de Timmons, Jeff. “Challenges to Governance in Latin America and the Pacific Rim: A Project Report”. Working Paper N° 15, **Center for Iberian and Latin America Studies (CILAS)**, University of California, San Diego, June 1999.

⁴²⁴ Una excelente y notable descripción de ambos hechos desde la crónica periodística realiza Otano, Rafael. **Crónica de la Transición**. Santiago, Ed. Planeta, 1995. Ver especialmente los capítulos 10 y 22.

⁴²⁵ “Los chilenos están, por tradición e historia, muy atentos a la gobernabilidad. Por lo general, se entiende por ésta las capacidades de la institucionalidad política para responder en forma dinámica a las demandas de la sociedad. Sin embargo, dicho énfasis en los arreglos institucionales de las decisiones políticas no presta suficiente atención al nuevo protagonismo de la sociedad. Se requiere una noción de gobierno diferente para dar cuenta de la acción conjunta de las instituciones políticas y las acciones (individuales y colectivas) de las

La Gobernabilidad no sólo debe ser entendida en aspectos puramente estructurales e institucionales, sino que también como una forma de relación entre el estado y la Sociedad Civil, que está compuestas por diferentes actores políticos y económicos. Así, la interacción entre el estado y estos actores dependerá de la cultura política imperante, es decir, los grados de adhesión y lealtad a los valores democráticos asociados a los entes institucionales.⁴²⁶ Para Max Weber, quien distinguía entre autoridad legal y natural, donde siendo esta última presentasba su fuente de legitimidad más allá del derecho como ocurre con la primera, aparecen como fundamentos de la gobernabilidad, los grados de participación ciudadana, la eficiencia y la estabilidad de los gobiernos.⁴²⁷

Otro elemento importante para evaluar los términos de la Gobernabilidad Democrática es la eficiencia del Estado, es decir, su capacidad para resolver los problemas ciudadanos, entendiendo que en la sociedad actual el poder es compartido entre el Estado y múltiples agentes sociales y económicos, por lo que la pregunta ya no se refiere al tamaño del estado, sino que a la función que éste debe desempeñar en el mundo actual, es decir, cómo es el Estado.⁴²⁸ Así, actualmente se asiste a un proceso de modernización destinado a implementar un conjunto de reformas estructurales orientadas a la liberación de funciones productivas y de apertura externa a nuevos mercados, entregando herramientas de participación e iniciativa a los privados para la resolución de sus problemas. Estas reformas se han traducido para el propio Estado en disciplina fiscal, reducción del gasto y mejoramiento en el procedimiento de recaudación de impuestos y eficiencia en la gestión.⁴²⁹

TERCERA PARTE: RELIGION, IGLESIA, ESTADO Y POLITICA

La ética política encuentra un fundamento sólido en una concepción cristiana del ser humano, de la sociedad y de la historia. Por su parte, la ética cristiana se esfuerza por indagar principios racionales que sean suficientemente generales como para ser orientaciones en diversos contextos y situaciones sociales, y en este sentido trasciende una teología política.

13. Teología y Política

personas. Esto es lo que expresa la noción de governance entendida como aquel complejo conjunto de mecanismo, procesos, relaciones e instituciones, mediante los cuales los ciudadanos y los grupos articulan sus intereses, ejercen derechos y obligaciones y median sus diferencias". PNUD. **Desarrollo Humano en Chile 2000. Más Sociedad para Gobernar el Futuro**. 2000, p.50

⁴²⁶ Ver, Santa Cruz, Lucía. "Los Desafíos de la Modernidad y la Organización Social del Siglo XXI". En: Serie de Informe Político N°47, **Instituto Libertad y Desarrollo**, Santiago, 1997.

⁴²⁷ Weber, Max. **Economía y Sociedad**. México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p.170.

⁴²⁸ Ver Osborne, David y Gaebler, Ted. **Reinventing Government: Now Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public**. Addison-Wesley Publishing Company, 1992.

⁴²⁹ Ver Comité Interministerial de Modernización del Estado. **La Modernización del Estado en Chile**. Documento de Trabajo, www.modernización.cl.

“El Pueblo de Dios, movido por la fe, con la que cree ser conducido por el Espíritu del Señor que llena todo el universo, trata de discernir -en los acontecimientos, exigencias y aspiraciones, que tiene comunes con los demás hombres contemporáneos- las señales verdaderas de la presencia o del plan de Dios. La fe, en efecto, lo ilumina todo con una nueva luz, y descubre el plan divino sobre la vocación integral del hombre, orientando así a la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas”.

“Bajo esta luz el Concilio se propone primeramente dar su juicio sobre los valores actualmente tan estimados y devolverlos a su divina fuente. Valores que, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, son de por sí buenos, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, con frecuencia sufren desviaciones contrarias a su debido ordenamiento, necesitando por ello ser purificados.”

“¿Qué piensa la Iglesia sobre el hombre? ¿Qué es lo que debe recomendarse para edificar la actual sociedad? ¿Cuál es el significado último de la actividad humana en el universo? Estas preguntas exigen una contestación. En ella aparecerá con mayor claridad que el pueblo de Dios y la humanidad, de la que forma parte, se sirven mutuamente, de suerte que la misión de la Iglesia se presenta como religiosa por su propia naturaleza y, por ello mismo, profundamente humana.”⁴³⁰

El texto citado del Concilio Vaticano II describe la tarea de aclarar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. Hace un llamado al esfuerzo de relacionar la Revelación divina en Cristo con la situación actual del mundo. En tal sentido, la Iglesia y los cristianos deben trabajar en torno a esa relación, consecuentemente, para dar su servicio al mundo.

La teología política, desarrollada por Johann Baptist Metz y otros en las décadas de 1960 y 1970, busca algo similar, pero por otros medios⁴³¹. Ella fue muy influenciada por teorías críticas en las ciencias sociales, con gran influencia en el mismo período. Los representantes de ella no querían, como ocurrió con la teología política de otros tiempos, justificar un orden existente en base a Dios y la Biblia. Ellos querían, al revés, criticar una situación temporal considerada de control social, injusta, y criticar estructuras sociales falsas, y hacerlo con la autoridad de la Revelación bíblica. Se trata de una crítica social inspirada en el espíritu del Evangelio, que trata de unir los conceptos de libertad cristiana y liberación política (emancipación).

Las ideas de la teología política y las formas de argumentación que se desarrollaron en esa época encontraron gran difusión entre muchos cristianos que se ocupaban con el campo de la política. La teología de la liberación en América Latina fue una versión de esto, una aplicación que surgía en una realidad caracterizada por grandes contradicciones y tensiones.

La teología política quería hacer tomar conciencia que la religión tiene consecuencias políticas, incluso cuando los creyentes no tienen conciencia de ello. La creencia se traduciría en práctica, viviría en la práctica religiosa y al mismo tiempo social.

Por esta razón, el desarrollo concreto de la creencia estaría condicionado por las relaciones sociales predominantes en cada momento histórico. Muchos teólogos llegaron a hablar incluso de un primado de la práctica y de la práctica como criterio de la verdad. La ortopraxis, en este sentido, el recto actuar, sería por lo menos tan importante como la ortodoxia, la creencia recta.

El postulado que la creencia de los cristianos y su práctica tienen relación es correcto, y desde tiempos tempranos del Cristianismo la creencia ha sido vivida en determinados medios ambientes socioculturales. Pero en el Catolicismo, la creencia no se fundamenta en la práctica, sino en la palabra de Dios que fue pronunciada por Cristo en la tierra. En el Catolicismo, aquí radica el más alto criterio de la verdad y la medida más objetiva del comportamiento en la práctica. Por esta razón, en sentido estricto, no se puede hablar de primado de la práctica como criterio de la verdad; la creencia cristiana no es verdadera porque las personas la ganen en la

⁴³⁰. Gaudium et Spes, 11

⁴³¹. Johann Baptist Metz. Dios y tiempo : nueva teología política. Madrid : Trotta,, 2002

vida práctica, aún cuando hay un llamado permanente a vivir la creencia en las conductas y en la práctica. El principal testimonio, certificado en la creencia, radica en la verdad de la Revelación divina y vive de ella.

La pureza del mensaje no puede forzar a la pureza de las acciones. Para las cuestiones de la práctica en nuestro mundo, incluidas las acciones políticas, por regla es imposible determinar de manera clara que es lo bueno y lo adecuado apriori. Siempre cabe el peligro de que quienes piensan en términos de ortopráctica (praxis) cristiana en la vida social y política condenen a quienes piensan de otra manera.

La teología política, influida por las corrientes intelectuales de crítica social y con su énfasis en la práctica, enfatiza el compromiso de los creyentes con los signos de los tiempos y la transformación social. En tal sentido, se considera errada la actitud individual de cerrar el alma al prójimo y creer tan solo en la reducción privada de la salvación del alma, en la esfera privada, individual. En este punto, hay un alto grado de convergencia con la Doctrina Social de la Iglesia, que reconoce las dimensiones individuales y sociales de la persona humana, y aquellos principios sociales orientadores que se derivan de lo anterior. La solidaridad es reconocida como un principio y un deber en este mundo, y ello ha dado origen a movimientos socialcristianos con gran influencia en el mundo.

La teología política se ha servido de supuestos tomados de ciertas orientaciones en las ciencias sociales en su crítica social y política, probablemente porque con los medios teológicos no se puede alcanzar lo que se propone. Se ha apoyado especialmente en teorías que se refieren a la necesidad de emancipación de la relación dominantes y dominados. El impulso genuino de crítica es legítimo, porque las relaciones entre los seres humanos siempre demandan ser reformadas, perfeccionadas. En la Doctrina Social de la Iglesia ha habido también fuertes impulsos de crítica social desde *Rerum Novarum* (1891). Pero la crítica no garantiza el reconocimiento adecuado de las causas de la necesidad y de la injusticia, y se corre el peligro de la dependencia de determinadas corrientes de pensamiento que estén de moda en un contexto histórico particular para fundamentar juicios en ellas.

La Doctrina Social de la Iglesia tiene un potencial tan crítico como la teología política. Pero parte del principio que los diagnósticos y las concepciones de reforma sociopolítica se deben analizar con conocimiento de los asuntos involucrados en situaciones concretas. En ello no ayudan los argumentos teológicos, aun cuando se requiera una buena orientación en materia de principios. Así, por ejemplo, los principios sociales de la DSI inspirados en el carácter personal de los seres humanos (individualidad y ser social) ofrecen una base sólida para el ejercicio de la crítica y la fundamentación de la reforma, con atención a la complejidad de los asuntos concretos que estén en juego, en la situación histórica y social dada.

El postulado de los cristianos como comunidades de contraste de un mundo materialista, basado en la búsqueda de bienestar y consumo, a partir de la interpretación de pasajes bíblicos podría generar desorientación y dificultades. Puede sonar convincente y motivar, pero cuando se busca respuestas para situaciones sociales reales de las personas es necesario hacer análisis más exactos de los problemas actuales⁴³². Es importante tener presente que la Iglesia como pueblo de Dios y sacramental está en el mundo, sus diversas comunidades viven bajo condiciones socio-culturales heterogéneas en la historia. En efecto, en una sociedad profana, las personas funcionan en torno a distintas actividades profesionales, participan en diversos grupos y partidos políticos.

La comunidad cristiana puede acercarse a la eucaristía y a muchos servicios diaconales, puede apoyar para vivir en la sociedad profana, ofrecer orientaciones, pero no puede pretender sacar a las personas de la sociedad. El mensaje cristiano no es una utopía en este mundo, ninguna utopía conservadora, progresista o revolucionaria.

La identificación de la historia profana con la sagrada, en el sentido de hacer equivaler la lucha por la emancipación social de los seres humanos con la promesa de la salvación divina del Reino de Dios, resulta ser complicada. El Concilio Vaticano II ha identificado los signos de los tiempos como una demanda en sentido bíblico, y también ha considerado el progreso en la tierra, alcanzar un buen orden humano sobre la tierra, como una visión del Reino de Dios, pero al mismo tiempo ha subrayado la diferencia fundamental entre la

⁴³². Véase apéndice con análisis de resultados del CENSO del 2002 por ejemplo

historia mundana y la salvación, pues la última se trata de un hecho divino que supera la historia humana. Los significados proféticos de los signos de los tiempos pueden inspirar, pero nadie puede pre-determinar los caminos de Dios, dado que ello sobrepasa cualquier capacidad humana. En este sentido, la Doctrina Social de la Iglesia quiere una acción en la tierra inspirada por el cristianismo, pero sin confundir los dos niveles. Es probable que por este hecho la Doctrina Social de la Iglesia fundamenta sobre los asuntos del mundo con argumentos de la razón, de tal modo que sea posible el entendimiento de lo temporal, en su lógica. Hay un esfuerzo sistemático por argumentar sobre ordenes humanos posibles para la sociedad y el estado, sobre los pro y los contra para determinadas soluciones a problemas y decisiones. De este modo se trabaja sobre la base de conocimientos en la búsqueda de respuestas a preguntas sobre el mejor modo de desarrollar este mundo.

La Teología Política ha sido un impulso para otras formas de interpretación teológica de la realidad fuera de Europa. Tal es el caso, por ejemplo, de la Teología de la Liberación. Es una versión latinoamericana de la teología política que ha interpretado la opción por los pobres, proclamada por la Conferencia de Obispos latinoamericanos en Medellín (1968), como liberación de las necesidades materiales y del sometimiento político, mediante la analogía con historias bíblicas de liberación (pueblo de Israel) y el anuncio de Cristo. La idea de una Iglesia popular llegó a ser interpretada, en casos extremos, como una Iglesia del pueblo revolucionario. La Teología de la Liberación adoptó con decisión elementos del análisis marxista de lucha de clases, y algunos llegaron a ver una equivalencia entre la revolución marxista con el anuncio de la segunda venida de Cristo. Pero, por otra parte, los teólogos de la liberación se diferenciaron del marxismo en aspectos esenciales, por ejemplo la idea del ser humano como consecuencia de un proceso social.

La adecuada evaluación de la teología política debe considerar aspectos positivos, déficits y los peligros. Se puede considerar positivo que ella subraye dimensiones sociales y políticas para el trabajo de los cristianos, que estimule en los creyentes la voluntad de co-determinar la situación dada, reconocer el signo de los tiempos y actuar. Todo ello es coherente con los principios sociales de la solidaridad, subsidiariedad y bien común en la Doctrina Social de la Iglesia. Hay una serie de puntos críticos y peligros, tales como la reducción de la teología a las dimensiones sociales y políticas de la vida humana, la falta de consideración del mundo con sus propias lógicas, dinámicas y complejidades, la politización del Evangelio. Por estas razones, si se intenta entrar en una discusión de asuntos humanos desde declaraciones bíblicas y teológicas, que no entran en la pregunta por la problemática del asunto en su estructura propia, no se logrará un diálogo sobre preguntas de la política. No es buena la dependencia de determinadas orientaciones de las ciencias sociales, sean del signo que sean, y tampoco es bueno confundir verdades de la Revelación con interpretaciones temporales de los asuntos humanos. En la discusión y en los conflictos concretos, la crítica social no será correcta ni legítima por el hecho que sea hecha por los creyentes, pues será sometida a la discusión racional. La reflexión prudente por los pro y contra, la búsqueda de lo mejor, del reconocimiento de la justicia y de la injusticia, según se da en el mundo concreto, la pregunta por la elección del mal menor desde la perspectiva de la lógica de la situación, todas estas son cuestiones difíciles, pero altamente productivas.

La Doctrina Social de la Iglesia parte del reconocimiento de la autonomía del mundo de la creación y argumenta de forma consecuente con ello, buscando apoyo en los fundamentos del derecho natural, de la filosofía, etc. Esto es bueno, porque en el contexto de argumentaciones racionales, basadas en el razonamiento deductivo y las evidencias empíricas, la crítica constructiva es posible.

14. Creencia cristiana y práctica

“¿Que piensa la Iglesia sobre los hombres? ¿Qué parece ser lleno de sentido para la construcción de la sociedad de hoy? ¿Cual es el significado último de la actividad humana en todo el mundo? estas preguntas esperan una respuesta. De esto queda claro que el pueblo de Dios y la humanidad, en la cual el primero está incorporado, juntos cumplen un servicio, de tal modo que el mensaje de la Iglesia como religioso se manifiesta precisamente como altamente humano”⁴³³

⁴³³ . Gaudium et Spes, 11.3.

Todas las preguntas planteadas apuntan a la discusión sobre el significado ético y práctico de la creencia cristiana en la política.

El cristiano debe vivir de la palabra de Dios que conoce por la Biblia, toda vez que descifre el mensaje y discierna respecto de su aplicación en circunstancias y situaciones que son cambiantes en el tiempo y el espacio. La Biblia no es un libro de recetas para las acciones humanas en este mundo.

El fundamentalismo bíblico que pretende reducir los pasajes de la Biblia a determinados contextos y problemas humanos, por ejemplo a determinados temas que sean conflictivos en el presente, está expuesto a entrar en contradicciones. Quien, por ejemplo, cita un pasaje de una prédica de Jesucristo para fundamentar la necesidad de eliminar los gastos en Defensa del Estado, podrá encontrar en el Antiguo y en el Nuevo Testamento pasajes que podrían parecer a favor o en contra de esa posición. Quien toma textual un párrafo de una prédica de Cristo, por ejemplo, deberá tomar todas las palabras como normas.

El Nuevo Testamento no ofrece una enseñanza sistemática de la creencia y de los comportamientos morales, pues sus textos dan a conocer mensajes referidos a determinadas situaciones. Donde esos pasajes dan a conocer máximas éticas, ellas parecieran estar referidas a las máximas que eran válidas en otros tiempos. Precisamente por esta razón hay un trabajo de exégesis que busca, fundamentalmente, encontrar sentido de lo que se dice en los textos, la identificación de aquello que corresponde al contexto y aquello que se puede considerar un principio más general. En tal sentido, la teología moral y la ética pueden preguntar por el significado de eso para el contexto de nuestros problemas de acción.

La Doctrina Social de la Iglesia presenta los fundamentos bíblicos en sus argumentaciones. En *Rerum Novarum*, por ejemplo, Leon XIII reproduce declaraciones bíblicas, al referirse a los temas del salario justo, del sentido del trabajo humano y la necesidad de la protección del trabajo⁴³⁴. El II Concilio Vaticano cita sistemáticamente la Biblia. En los escritos de Juan Pablo II se advierte la misma tendencia. Pero también se hace uso de la mediación de la exégesis, a diferencia de la las posturas de fundamentalismo bíblico. Y junto a lo anterior se trabaja con ayuda de principios socio-filosóficos, que demuestran el reconocimiento y la valoración positiva del significado de las estructuras propias de los asuntos y de las leyes propias de las dimensiones humanas de acción (por ejemplo de la economía, del estado, de la política).

Las verdades de la Revelación están, en principio, por sobre la capacidad racional del ser humano de conocer. Pero al mismo tiempo son un fundamento, altamente significativas para el entendimiento del ser, de su actividad en la historia y de su sociedad. Algunas de las verdades de la creencia cristiana son las siguientes: el mundo es creación divina y el ser humano ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios; el ser humano está necesitado de salvación divina; la salvación se produce en Cristo como la voz de Dios hecha carne; la voz de Cristo sigue teniendo consecuencias a través del espíritu santo en la Iglesia. Esas verdades cristianas resultan consecuencias ético-sociales, que van más allá de una simple ética basada en principios racionalistas⁴³⁵: derecho y necesidad de acción autónoma de la Iglesia respecto del estado; deber de cuidar a los enfermos como deber de la caridad (solidaridad); amor por el enemigo fundamentado desde la Revelación, etc.

Las verdades de la Revelación no disponen metas que dejen en suspenso o contradigan objetivos naturales. La política tiene, igual que siempre, el deber del bien común, de asegurar la vida en coexistencia ordenada según el derecho y la paz. Esta acción no se transforma en una acción especial o reservada sólo a algunos con el fundamento de la Revelación. Pero las verdades de la creencia generan un enfoque sobre lo que se hace en el mundo, y relativizan la absolutización de las lógicas temporales. Ellas se remontan a otro lugar y muestran una meta última, a la cual el conocimiento racional no puede acceder por sí sólo. En este sentido, toda teología, todo esfuerzo científico por descifrar la creencia, tiene significado político⁴³⁶. Mediante

⁴³⁴. *Rerum Novarum*, 9. 14, 17 y 32)

⁴³⁵. Vease Nikolaus Monzel. *Doctrina Social*. Barcelona: Herder, 1969; del mismo autor. *El cristiano y la teología : investigaciones sobre el puesto del pensamiento teológico en el sistema de las ciencias*. Madrid : Guadarrama, 1962.

⁴³⁶. Argumentación en Johannes Messner. *Das naturrecht : handbuch der gesellschaftsethik, staatsethik und wirtschaftsethik*. Innsbruck : Tyrolia-Verlag, 1960

las verdades cristianas, todo lo que según el conocimiento natural y las acciones está dado por naturaleza y de esta manera se puede entener, no deja de ser válido, mantiene su significado, su peso, sus leyes especiales, etc.⁴³⁷ El estado de cosas humanas, las circunstancias del tiempo y el espacio, demandan razonar y actuar con capacidades naturales (razón, voluntad, responsabilidad)⁴³⁸.

En la Doctrina Social de la Iglesia y en la ética política que se inspira en ella, la sociedad y la política son consideradas desde la perspectiva de una interpretación del ser humano y de la sociedad, cuyos fundamentos son cristianos y filosóficos. El conocimiento racional y la verdad de la Revelación están en relación, no en contradicción.

El Evangelio ayuda a tener una visión nítida de la realidad, impulsa el reconocimiento de problemas políticos. Las situaciones políticas, los problemas y conflictos no son simplemente el resultado de factores objetivos, no obstante el rol que puedan desempeñar esos factores. Los problemas llegan a ser políticos mediante la interpretación de los seres humanos; un problema político surge de la discrepancia entre aquello que es y las ideas de valor de los seres humanos. Más aún, en las concepciones de la realidad social hay siempre juicios, especialmente sobre lo que es justo y aquello que es injusto.

Si los cristianos quieren participar en la definición de los problemas políticos y en situaciones en este mundo, entonces no pueden ignorar la luz del Evangelio. No debieran olvidar aquello que saben por la Revelación sobre el origen de los seres humanos y su vocación. Si se llega a ignorar lo anterior, es probable que se viva con una conciencia contradictoria.

Mediante la unión a la palabra de la Revelación no queda en suspenso la autonomía moral de la persona (autodeterminación) ni la autonomía relativa (estructura propia) de la dimensión del mundo para la acción. El creyente queda unido por libre decisión a la voluntad de Dios trascendente, el cual habla al ser humano mediante la Revelación. A través de ello, el creyente gana una nueva forma de libertad frente a todos los valores que predominan en este mundo, y de este modo puede verlos con objetividad, considerarlos según el valor relativo que muestran tener, puede esforzarse por reconocerlos bien.

Actualmente se debe subrayar el valor propio de las cosas del mundo y las propias leyes de la dimensión humana. Especialmente importante es considerar esto para los cristianos, porque ellos viven en un mundo secularizado. Pero al mismo tiempo, no se debe olvidar la inspiración última de las acciones del cristiano en el mundo.

El proceso moderno de secularización ha hecho la distinción de Iglesia y del mundo, de lo religioso y de lo profano, y hay desafíos. Por una parte aparecen a la luz las realidades del mundo en su dinámica propia y en sus múltiples posibilidades. Por otra parte, el cristiano está ante la tarea de integrar su acción condicionada en el mundo en una dirección de la vida inspirada cristianamente, y esto genera desafíos importantes.

La Doctrina Social de la Iglesia, mediante la reflexión de los pensamientos del derecho natural es un gran apoyo, pues evita caer en simplificaciones religiosas y teológicas. Mediante esa reflexión puede respetar la dinámica autónoma, relativa en todo caso, de las relaciones mundanas y sociales, e incluso puede contribuir al progreso terrenal. Desde el fundamento filosófico y del derecho natural se puede entender mejor el sentido específico de la economía, de la propiedad, del orden político, se puede argumentar con razones, se puede dialogar sobre el modo de mejorar la realidad temporal.

⁴³⁷. . Una maquinaria no será construida de manera distinta por cristianos y no cristianos. De igual modo, también el empresario cristiano tiene que esperar rentabilidad del capital y ganancias, el trabajador debe discutir por su sueldo justo, el juez debe basarse en reglas de la justicia en sus dictámenes, el político debe luchar por la realización de sus metas.

⁴³⁸. La creencia cristiana no dispensa del esfuerzo racional, por el contrario, fundamenta ese esfuerzo. Las ideas sobre circunstancias y posiciones políticas no serán más correctas, porque se les fundamente con citas de la Biblia. Nosotros debemos siempre trabajar con fundamentos racionales según las circunstancias.

Sin el pensamiento del derecho natural, el catolicismo no habría podido desarrollar una Doctrina Social y no habría podido llegar a tener una relación positiva con el orden humano moderno. El orden humano ya no se deja legitimar por la creencia cristiana, sino por las condiciones dadas en la racionalidad de los seres humanos y sus posibilidades. Una vez que se ha ganado una relación positiva con el mundo secularizado, mediante la introducción una reflexión filosófica y basada en el derecho natural, resulta ser posible fundamentar nuevamente la relación teológicamente.

Mediante la Doctrina Social de la Iglesia, los cristianos pueden ser motivados para la acción social y política. En nuestro tiempo, cuando muchos observadores constatan una crisis de sentido en las personas, el cristianismo puede ayudar a ver las acciones humanas y los problemas desde una luz distinta. Pero, las posiciones cristianas deben ser introducidas en el debate público y deben ser mostradas con claridad para todos, incluso los no cristianos, de modo que cumplan la finalidad de comunicar y ser positivas para la gestación del orden común legítimo. Esto demanda la argumentación racional, porque sólo ese tipo de argumentación es un medio de entendimiento en una sociedad pluralista. La Doctrina Social de la Iglesia no debiese mostrarse como poco capacitada para el diálogo. Lo anterior es válido para los cristianos individuales y para los grupos cristianos que con la ayuda de esas enseñanzas quieren tener consecuencias políticas en la sociedad.

15. Significado de las virtudes cristianas.

Las virtudes racionales, ya referidas en el campo de la política, para las cuales los seres humanos están capacitados, son limitadas. Ellas requieren de complementación mediante las virtudes cristianas y están abiertas para ello. La creencia trasciende la existencia en el mundo con sus preguntas sociales y políticas, está referida a verdades cristianas. Se trata de la salvación eterna del ser humano como persona ante Dios. Pero justamente por esa razón, la creencia puede llegar a ser también un fundamento profundo para la gestación humana de las relaciones sociales, porque en su luz la persona humana llega a ser el valor más alto de este mundo.

En la sociedad existe la posibilidad de la separación completa de la vida religiosa de las actividades profanas. Pero donde los cristianos buscan comprender sus actividades diarias con apoyo de la creencia crecen nuevas fuerzas para cumplir sus tareas mejor. Naturalmente, la creencia no sustituye las capacidades humanas, el poder y las virtudes, pero la creencia libera de actitudes que proceden del egosismo, que muchas veces se constituyen en obstáculos para el pleno despliegue de las virtudes.

Un don de la esperanza cristiana para la existencia en este mundo y especialmente para la acción política es la serenidad. Serenidad no significa simplemente resignación, tampoco optimismo simple. Los cristianos, como seres humanos, deben esforzarse mucho, usar la razón política, ser responsables, pensar más allá de los intereses particulares. Pero como cristianos también necesitan esperar la ayuda de Dios, creer en la salvación divina. El camino de la historia permanece siempre con incertidumbre, los seres humanos no son señores absolutos de la historia, a pesar de las acciones humanas tienen consecuencias históricas. En suma, el ser humano está llamado a hacer lo que le corresponde como ser racional y responsable, y debe confiar también y tener esperanza.

La responsabilidad no se limita al presente, en relación a los semejantes, también se extiende al futuro, a las generaciones venideras. Esto corresponde a la historicidad de la existencia y se expresa, por ejemplo, en la preocupación de los padres por los hijos, en la responsabilidad política por la sociedad. En la actualidad hay que pensar en términos de toda la humanidad: se debe tratar los recursos del planeta de tal forma que también la humanidad sea posible en el futuro. La esperanza cristiana da mejor fundamento que otras formas de pensar para ello. Muchas corrientes de pensamiento pueden preguntar para qué asegurar que la historia de la humanidad continúe desarrollándose, el cristiano piensa en un futuro absoluto de la humanidad en el Reino de Dios y ve en la historia humana la tarea de permanecer a la espera de ese futuro. Esa promesa obliga a trabajar activamente en la historia por un mundo mejor, y no fundamenta una resignación pasiva.

Los representantes de las utopías sobre una sociedad perfecta han acusado a la esperanza cristiana de ser una ideología de la resignación que impone obstáculos a los esfuerzos por mejorar las relaciones en

este mundo. Pero, cuando esas ideologías tienen la posibilidad de realizar el paraíso, y esto no se alcanza, hay más víctimas que no tienen bienes, que pierden sus vidas.

Testimonio de la esperanza es una tarea primordial de los cristianos en nuestro tiempo. En muchos países del mundo, el optimismo del progreso ha dado lugar a un pesimismo, y ese pesimismo debilita las fuerzas necesarias para la administración de nuevos problemas. La esperanza cristiana ofrece fuerzas para mejorar las relaciones sociales, porque significa conciencia que los seres humanos no están en condiciones de producir lo mejor en este mundo. La esperanza indica que se debe reconocer los signos de los tiempos, y usar activamente las capacidades y hacer lo que corresponde a la responsabilidad, con la confianza que un grano de arena encuentre un don ante Dios.

El Amor es la mayor virtud, porque Dios es amor⁴³⁹. Su Revelación en la creación y la salvación es interpretada teológicamente como participación, y la santidad de los seres humanos consiste en la participación en esa vida divina que se llama amor. De esto, el cristiano debe practicar algo en este mundo, después de la primera venida de Cristo.

El amor no sustituye otras virtudes. Las virtudes cardinales del ser humano deben ser practicadas para que el amor se manifieste como virtud; sensatez en el reconocimiento de lo bueno en la situación, justicia entre personas y grupos de personas, fortaleza para luchar por lo bueno, y medida en todo orden de cosas.

Amor, amor al prójimo y al enemigo no son recetas para la solución de los problemas. Amor es el fundamento último de los cristianos en su acción, en la lucha por buscar la solución a problemas, en el esfuerzo por alcanzar eso, especialmente cuando hay posiciones distintas, cuando los conflictos son difíciles de resolver, los caminos poco claros.

La Doctrina Social de la Iglesia es, en último término, un esfuerzo por aclarar relaciones, hacer solucionables conflictos de metas, encontrar caminos, discutir medios. Por esa razón no habla mucho sobre amor, sino más de la justicia, de sus demandas y condiciones, de bien común y solidaridad. No se refiere al mandamiento del amor, porque ese mandamiento precisamente demanda hacer todo lo que esté en las manos, hacer uso de la razón, para que pueda ser realizado.

Los problemas de justicia surgen de definiciones, del modo de ver las cosas, de percepciones y valoraciones. Todo lo político, asimismo, surge de la interpretación de asuntos mediante perspectivas, valoraciones, metas. Quien no está interesado en la justicia, para quien no significan nada la libertad y la justicia, quien no sufre cuando hay injusticia, esa persona es ciega para los problemas políticos del mundo. Por esta razón, el amor al prójimo puede dar un estímulo y una perspectiva muy alta para comprender tareas sociales y problemas políticos y para trabajar por su solución.

Paulo VI y Juan Pablo II han llamado a los católicos en muchos momentos a trabajar por una civilización del amor. Esto no significa que los Papas prediquen una utopía. Ellos piensan con ello que, precisamente por la existencia de muchos problemas en nuestro mundo, los cristianos deben colocar todos sus esfuerzos por asegurar la paz, el derecho, la justicia entre los seres humanos y los pueblos, y en esa tarea deben orientarse por el amor al prójimo. Ese amor es capaz de dar lugar a una medida de solidaridad entre los seres humanos, necesaria para superar los peligros más serios.

16. Experiencias en América Latina

En este acápite se quiere ilustrar el enorme impacto que ha tenido el Catolicismo en América Latina, dado que esta experiencia constituye una ejemplificación práctica de las consecuencias positivas que se siguen de los principios expuestos. Asimismo, las experiencias nos ayudan a tener conciencia que el bien constituye una lucha permanente, demanda esfuerzo y gran coraje, en medio de situaciones humanas complejas y cambiantes en el tiempo y el espacio. Las informaciones de este apartado tienen el propósito de ser contribuir al aprendizaje de los antecedentes básicos sobre el cristianismo y la política.

⁴³⁹. Para nuestra vida en este mundo dice el apóstol "permaneced en creencia, esperanza, amor, las tres, pero la mayor de ellas es el amor" (1 Kor. 13,13).

16. 1. Catolicismo observado como actor de la política latinoamericana: antecedentes históricos

El Catolicismo ha tenido un enorme peso en la sociedad y en el Estado en América Latina, debido, entre otras razones, a los legados que dejaron la colonización española y portuguesa. Cabe recordar que las sociedades colonizadoras eran confesionales, y que numerosas instituciones que pasaron a América Latina encuentran su origen en las enseñanzas teológicas y sociales del cristianismo. En consecuencia, se puede afirmar que una experiencia común en América Latina es la enorme influencia del catolicismo en la sociedad y la política.

Con el advenimiento de las nuevas repúblicas, al comenzar el siglo XIX, comenzó un proceso de secularización que se extiende hasta nuestros días. En efecto, surgieron movimientos laicos que cuestionaron el papel del catolicismo y exigieron la laicización de la sociedad y del Estado (liberales, radicales, y socialistas más adelante). Hitos relevantes en el proceso de secularización fueron diversas reformas legales en los campos de la educación, la sociedad y las constituciones de los estados (separación oficial de la Iglesia y el Estado)

Las primeras reacciones en el catolicismo, en el siglo XIX, fueron de negación del mundo moderno y dudas respecto a la legitimidad de todos los movimientos ideológicos y políticos que cuestionaban su rol en la sociedad. Después se generó un profundo proceso de transformación, en virtud del cual el catolicismo tuvo un enorme impacto en la sociedad y en la política.

En el contexto de reacción frente a los movimientos que eran percibidos como una amenaza, surgieron partidos políticos y otras organizaciones confesionales en los países de América Latina. Estos actores políticos lucharon contra los movimientos laicos, en distintos niveles: en el parlamento, actividades sociales y en educación.

Por otra parte, la renovación del catolicismo en América Latina fue de la mano con profundas transformaciones de la Iglesia Católica a nivel mundial. Un hito de gran importancia fue el Concilio Vaticano II (1958-65) y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. El Concilio generó una reforma interna de la Iglesia Católica y promovió la mayor participación de los laicos. Hubo una demanda por el trabajo en torno a búsqueda de respuestas frente a problemas contemporáneos, y el énfasis estuvo puesto en la responsabilidad de Iglesia Católica y de los laicos frente a las injusticias. Asimismo, quedó planteada una invitación a los laicos para proyectar su fe en el ámbito terrenal (mediante acciones concretas).

En la década de 1960, los países de América Latina no habían encontrado aún un modelo de desarrollo que ayudara a superar la pobreza. El subdesarrollo, grandes desigualdades, la pobreza extendida en las zonas rurales y urbanas, eran características comunes en todos los países.

En ese entonces, la Iglesia Católica y los movimientos de laicos tenían una gran trayectoria organizativa en los países de América Latina: experiencia de organización y movilización, trabajo en el campo social (en Chile, por ejemplo, fueron muy relevantes los movimientos de Acción Católica, los movimientos vinculados a los Jesuitas, las comunidades de base, las actividades sociales, educacionales, en el campo de las comunicaciones, entre otros). Asimismo, hubo partidos identificados con los postulados del catolicismo que tuvieron un enorme impacto en la vida política de sus países (en Chile, la Democracia Cristiana). En América Latina, el Magisterio ha subrayado desde entonces la misión de los católicos en el campo social, ha demostrado una genuina voluntad por contribuir en la transformación de aquellas estructuras económicas, sociales y políticas que impiden el desarrollo humano.

La reunión de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968) tuvo un gran impacto en numerosos movimientos de laicos. El Magisterio asumió la tarea de analizar en profundidad la realidad latinoamericana, abrumada por el subdesarrollo, la pobreza, la injusticia social, las deficientes estructuras económicas, socio-políticas e institucionales. Las necesidades y demandas de los sectores más desprotegidos y vulnerables de la sociedad fueron identificadas como uno de los principales desafíos en la región. La opción preferencial por los pobres fue expresión de la voluntad por practicar el principio de la solidaridad con aquellos que pasan por una situación social problemática. La Iglesia Católica, concebida como organización de todos los sectores sociales

(no sólo de los más necesitados), hacía un llamado a la transformación de la conciencia de todos para superar la pobreza, el subdesarrollo, las grandes desigualdades. El llamado era para que todos contribuyeran a promover el ejercicio de los derechos fundamentales de quienes tienen una situación de desventaja. En el contexto indicado, hubo demandas concretas por reformas estructurales, mejor distribución del ingreso, democratización efectiva de las instituciones, y promoción del mundo del trabajo.

Dada la gravedad de los problemas sociales en los países latinoamericanos, en el catolicismo, tal como ocurrió en toda la sociedad, emergieron posiciones y movimientos con distintas aproximaciones sobre los temas del desarrollo, el estado, la política y la democracia.

Algunos grupos rechazaron abiertamente el orden existente y criticaron a la Iglesia Católica, acusándole de legitimar ese orden. La noción de liberación cristiana pasó a ser traducida como lucha por la emancipación de los sectores populares. La opción preferencial por los pobres pasó a ser entendida como una lucha por la liberación, en el marco de la lucha de clases entre sectores sociales. Otros grupos reaccionaron y consideraron las posturas descritas como una traición del mensaje cristiano, la interpretación de Cristo como un agente revolucionario, y el uso instrumental del mensaje del Evangelio.

En síntesis, desde el siglo XIX hay un fuerte debate en América Latina sobre la religión y la política, primero en torno al catolicismo y la secularización de la sociedad y la política, y más tarde en torno a las demandas sociales por el desarrollo y la democracia. En tal contexto, los movimientos católicos de laicos han tenido gran impacto en la política de América Latina, pues han llegado a ser actores políticos relevantes.

16. 2. Catolicismo renovado y violencia política en América Latina: aproximación a los casos de CHILE y PERÚ

Es altamente probable que a numerosos observadores de la sociedad y la política en América Latina llame la atención el prestigio y la influencia de la Iglesia Católica y de diversos movimientos de laicos. Es probable que quien esté marcado por una cultura laicista tenga dificultades para entender cómo pueden convivir las instituciones legales y religiosas, sin que se desaten revoluciones. En los tiempos contemporáneos, marcados por cambios políticos, económicos y sociales radicales, ¿cómo ha podido adaptarse una institución tan tradicional como es la Iglesia Católica en sociedades impactadas por problemas propios de la modernidad y mantener credibilidad?

En esta unidad exploraremos los temas indicados en el contexto en las décadas de 1960 a 1980, un espacio temporal marcado por importantes cambios económicos y políticos en A. Latina. Cabe recordar, según hemos visto en las exposiciones del curso, que se trata de un período de crisis de los sistemas políticos latinoamericanos, reversiones desde regímenes democráticos a regímenes políticos autoritarios, con manifestaciones de gran violencia política en buena parte de los países latinoamericanos, donde se producen golpes de estado y emergen regímenes autoritarios personalistas o de partidos. Asimismo, se trata de un período de gran auge de teorías y acciones radicales, inspiradas en el marxismo y en el socialismo, que van a influir en todos los niveles, incluso en ciertos sectores relevantes dentro del catolicismo

-Conciencia social en A. Latina

Después de haber sido un instrumento de la conquista desde el siglo XVI, mediante el reemplazo del imaginario indígena por el sobrenatural cristiano, y de haber estado muy institucionalizado, hasta el siglo XIX, el catolicismo experimentó un profundo proceso de renovación desde fines del siglo XIX, y operó un cambio bastante radical y asombroso que se aceleró a lo largo del siglo XX.

En un continente masivamente católico, en el cual cuatro de cada cinco habitantes están bautizados, pero cuya práctica religiosa conoce una disminución consecuente, el papel tradicional social, político, y económico de la Iglesia Católica comenzó a ser cuestionado por movimientos intelectuales reformadores y modernistas. La secularización progresiva de las sociedades indujo la transformación, la búsqueda de adaptación.

El caso de Chile es bastante paradigmático. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la modernización se manifestó en transformaciones demográficas, sociales y económicas radicales. La urbanización y la

industrialización generaron una grave crisis socio-política⁴⁴⁰. Sólo en el valle central de Santiago, la población urbana llega a formar el 39.9% de la población total en 1991.¹ Nacieron movimientos de laicos que se identifican con una orientación progresista dentro del catolicismo, promoviendo la participación: nacen partidos políticos de orientación cristiana, tales como la Democracia Cristiana (DC), en Chile, a partir de la Falange, en los años 1950.

No sólo las bases, sino también las jerarquías eclesiales subrayan la misión de la Iglesia Católica: promover la solidaridad, ayudar a los pobres, a los obreros, promover la educación, etc. El Episcopado se organiza en la CELAM, (Conferencia Episcopal latinoamericana), institución que refuerza la intrusión de lo político en el catolicismo.

El Magisterio da gran atención a la dimensión política del desarrollo. El Papa Juan XXIII fue un gran impulso para la reflexión en torno a nociones democráticas como el pluralismo eclesial y la autonomía del temporal. Más adelante, la Teología de la Liberación, una corriente de teología política, se inspiraría en estas concepciones, específicamente en la noción de la "Iglesia, pueblo de Dios", entendida como parte de la Historia, en la cual empieza a construirse el Reino de Dios. Fueron de gran importancia las encíclicas sociales y políticas de Juan XXIII: *Mater et magistra*, 1961, *Pacem in terris*, 1963, y las de Pablo VI: *Populorum progressio*, 1967. Estos esfuerzos tuvieron impacto directo sobre la juventud y la Acción Católica.

Así las cosas, en A. L., al comenzar la década de 1960, el catolicismo se había renovado y estaba reconciliado con el mundo moderno.

- De Medellín a Puebla y el ethos popular

El Magisterio promueve la religiosidad popular y, en este sentido, anima a las comunidades de base, que, por otra parte, también pasaron a ser un *leitmotiv* de la Teología de la Liberación.

Para explicar el éxito de ésta en A. L., hay que tomar en cuenta que en la Conferencia de Medellín (1968), los obispos acentuaron sus reflexiones sobre "el hombre americano", "no el hombre abstracto, sino el hombre a dentro de un proceso histórico, el de la transformación del continente", que pedía "más acción que palabras". Esta segunda conferencia de la CELAM, en Colombia, tuvo como uno de sus temas: "La Iglesia en la transformación de América Latina, con los aportes de Vaticano II", donde, según hemos indicado, se enfatizaba particularmente la situación social del continente. El Magisterio, de acuerdo con las demandas de su época, se comprometía solemnemente con los más desprotegidos, volviéndose "la voz de los sin voz". No obstante la orientación descrita, y la condena abierta de la injusticia, de la "violencia institucionalizada", el Magisterio latinoamericano no estaba promoviendo ni alentando la violencia revolucionaria.

Las interpretaciones en torno al Concilio Vaticano II y a Medellín se manifestaron en movimientos cristianos de distinto signo, según se ha indicado más atrás.

Con motivo de la III Conferencia general de la CELAM, en Puebla de los Angeles (1979), se enfrentaron representantes de distintas interpretaciones sobre las implicaciones de todo lo anterior. Por ejemplo, obispos tradicionalistas, como Mons. Alfonso López Trujillo, con otros del ala más progresista. A pesar de estas tensiones internas, el compromiso a favor de los pobres fue reiterado. Y se encontró un equilibrio: si los excesos de la teología política, la nueva teología, eran condenados, el liberalismo y las doctrinas de la seguridad nacional también.

-Teología de la Liberación

En cierta medida, la Teología de la Liberación encuentra sus antecedentes en una larga tradición contestataria, desde tiempos en que juristas y teólogos generan interpretaciones del derecho natural y cuestionan la opresión colonial (véase Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Luis de Valdivia, entre

⁴⁴⁰ . Véase Valdivieso, Cuestion Social, Revista Historia 1999

¹ Jeffrey Klaiber S.J., *Iglesias, dictaduras y democracias en América Latina*, Lima, Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p.78.

otros). Por otra parte, desde fines de la década de 1960, ésta corriente comenzó a presionar el pensamiento cristiano, en la medida en que la mayoría de las comunidades cristianas tuvieron que definirse frente a ella. Saliendo de círculos de elite, la teología salía a la calle: las universidades, los cafés; se instalaba en las familias, y hacía hincapié en el retorno a la Biblia, la Palabra misma.

Profundamente comprometida con determinada visión de la política, en consonancia con el ambiente espiritual de crítica social que reinaba en A. Latina, de los años sesenta y setenta, esta teología apuntaba a solucionar problemas de los más vulnerables de diversas categorías sociales: el mestizo, la mujer, el indio. Al fundir su pensamiento sobre las ciencias sociales, y el análisis económico, incluyendo el concepto clave de lucha de clase, la Teología de la Liberación promovía una “praxis de la liberación”. Se presentaba como la solución de la dialéctica entre el conocimiento epistemológico y la praxis política, y ,sobremano, debía realizar así la reconciliación entre la religión y lo político.

Cabe tener presente la gran heterogeneidad de éste movimiento: los numerosos teólogos exploraron diversos caminos. Es en 1971, Gustavo Gutiérrez, considerado el padre fundador, publica su *Teología de la Liberación* en Lima. Pero es en Brasil que actuaron los más famosos: los hermanos Boff⁴⁴¹, entre otros. Desde un comienzo, los teólogos de la liberación fueron acusados de marxistas y agentes revolucionarios. Ellos rechazaron las acusaciones de marxismo. Y sólo admitieron usarlo como instrumento metodológico, no como verdad integral.

Por otra parte, cabe indicar que no sólo condicionantes estructurales domesticas, tales como la pobreza generalizada, sino también internacionales, explican la gran difusión que tuvieron la Teología de la Liberación y otros movimientos derivados de las grandes transformaciones en el Catolicismo.. Es del caso tener presente que las ideas religiosas corresponden a relaciones transnacionales que tienen la notable facultad de poder superar las fronteras geográficas de los estados. En esta materia, Ariel Colonos subraya particularmente la noción de “Soft Power” en las relaciones intra e internacionales, que tiene la Iglesia, y sus diversas corrientes. Es decir, se trata de la existencia de redes de intelectuales.

En el caso específico de la Teología de la Liberación y de doctrinas cristiano-marxistas, se puede advertir con nitidez un movimiento que viene del Norte al Sur, liderado por intelectuales europeos y norteamericanos, quienes se vuelven al terreno en América Latina, “la praxis”. En este sentido, cabe subrayar por ejemplo el papel decisivo de los Jesuitas en la revolución sandinista en Nicaragua, y su posterior participación en el gobierno revolucionario. Asimismo ocurre en Chile en las décadas de 1960 y 1970, y en otros países de la región.

¿Porqué la confusión de principios del cristianismo y teorías inspiradas por el Marxismo? Es posible que las semejanzas de lenguaje de los dos mundos contribuyeran a ellos. La jerga marxista se podía confundir bien con las imágenes populares, y la religión del pueblo. La imagen de la persona del Cristo Salvador, la imagen de la liberación de Egipto, podían transmitir un mensaje potencial revolucionario potente, que podía mezclarse perfectamente con ideas socialistas y de cambio. Así, es posible que la interferencia de dos idiomas conceptuales ayudase al sincretismo entre el Cristianismo y el Marxismo.

La Teología de la Liberación, a pesar de su nombre, no corresponde a un concepto de teología. Es más bien una “nueva lectura del Evangelio”, desde el compromiso de la lucha de clases; “no es una reflexión crítica sobre la praxis liberadora desde los textos revelados, sino que es una crítica, un juicio al Evangelio desde la praxis liberadora.” Hay que tener presente que la teología trata de conocer la verdad de la fe, a partir de la Revelación divina, de los dogmas, de los textos, y que se basa en Dios, tal como se ha revelado. La Teología de la Liberación argumenta y afirma a partir de la praxis humana como principio de verdad, y por tanto su crítica tiene como punto de partida no a Dios, sino al ser humano en la realidad. Y se justifica la fe solamente si se verifica en la práctica. En definitiva, parece apoyarse más sobre una praxis liberadora para legitimar, y en segundo lugar en una doctrina.

⁴⁴¹ algunos de sus libros ayudan a entrever las preocupaciones principales de estos autores : *Jesucristo liberador* 1972, *Iglesia, Carisma y poder*, 1981.

G. Gutiérrez, uno de los más conocidos representantes, cuestiona el sentido mismo del Cristianismo, pero no critica, ni siquiera en un principio, los instrumentos intelectuales que sirven a su crítica; el pensamiento marxista es aceptado, sin ninguna reticencia. Una contradicción intrínseca: Gutiérrez condena todo tipo de doctrinas o dogmas políticos o religiosos. Sin embargo, parece evidente que el principio de base de su razonamiento es un dogma: la lucha de clases, y la visión marxista de la historia.

-Crítica y auto-crítica

Es muy interesante observar que el cuestionamiento del catolicismo se genera en dinámicas desatadas en buena medida por el propio catolicismo. Cabe recordar que de forma práctica y en la reflexión colectiva (Medellín a Puebla), en un continente mayormente cristiano, es planteada desde el catolicismo la responsabilidad social y la de la “pastoral popular”.

Durante un período, se producen numerosos conflictos y tensiones entre Roma y los teólogos de la liberación. Pero finalmente se va arribando a un relativo consenso en torno a “la preferencia por los pobres”. En cuanto a los ideólogos, hasta los más virulentos se pacificaron, matizando sus teorías. El 5 de abril de 1986 apareció una *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*⁴⁴² firmada por el influyente Cardenal Ratzinger, que subrayaba “la promoción de la justicia en las sociedades humanas.” El documento entregó la síntesis: propone una “praxis cristiana de liberación”, condena todo tipo de violencia sistemática y el “mito de la revolución”.

Un aspecto positivo en todo este proceso es la reflexión crítica sobre el papel del catolicismo en la sociedad, una demanda que arranca de los principios más centrales del catolicismo y sus enseñanzas sociales. Así, de acuerdo con el papel del “intelectual orgánico” de Gramsci, el teólogo de la liberación puede ser situado como alguien que cumple la importante función de generar debate y cuestionamiento, de preguntarse por los “signos de los tiempos”, de criticar las estructuras existentes, reinterpretarlas. Se trata, pues, de un proceso intelectual dinámico, contrario al inmovilismo, y en este sentido renovador.

Planteadas las bases conceptuales, ¿cómo se enfrenta el catolicismo de forma concreta al contexto político –social de A.L entre 1960 y 1980?, ¿de qué manera influyen las nuevas orientaciones eclesíásticas sobre su comportamiento frente a la política?

16. 3. Casos de Chile y Perú

-Chile

El Régimen Militar chileno fue de naturaleza autoritaria y antimarxista, y hostil a la democracia tradicional partidaria. Se han propuesto cuatro etapas en la relación entre los militares y el catolicismo; Klaiber propone la siguiente clasificación⁴⁴³:

-1973-1976 : la Iglesia habría vacilado entre el apoyo cauteloso y la preocupación creciente por la violación de los derechos humanos; período de ambigüedades.

-1976- 1982 : persecución de la Iglesia misma, que habría tenido una postura mucho más firme y de resistencia

-1982- 1985 : La Iglesia habría asumido un papel de liderazgo moral frente a un gobierno que pretendía institucionalizarse en el poder, y al mismo tiempo se habría dedicado a la tarea de fomentar la unión entre los grupos de la oposición.

-1985- 1990 : la Iglesia habría tomado la iniciativa de unir las fuerzas civiles para preparar la transición a la democracia

⁴⁴² editado por la Congregación romana para la doctrina de la fe

⁴⁴³ . Jeffrey Klaiber S.J., *Iglesias, dictaduras y democracias en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, fondo editorial, 1997

Pero en realidad, en Chile, la reacción al poder militar se generó principalmente en la Iglesia oficial, en la Jerarquía. Las tendencias inspiradas de la izquierda social, los Cristianismo por el Socialismo, por ejemplo, eran bastante minoritarias y no constituyen la principal voz de los católicos. Desde principios del Régimen Militar se esbozó una forma de resistencia pasiva, con la creación del "Comité de Cooperación para la paz"⁴⁴⁴. La disolución de este Comité por las presiones del Gobierno contribuyeron a generar la toma de conciencia por parte de la Iglesia Católica que el gobierno autoritario tenía la fuerte voluntad de institucionalizarse en el poder. Con esta certidumbre, conflictos y tensiones, se cerró la primera fase de las relaciones entre la Iglesia Católica y el poder de gobierno.

El proceso de institucionalización del régimen, desde el mismo año 1973, estuvo marcado por la violencia y numerosas transgresiones a los derechos humanos. En tal contexto, se generalizaron las persecuciones en contra los religiosos. En agosto de 1976, la agresión de tres arzobispos que regresaban de la reunión de Riobamba, por parte de agentes de la DINA, es uno de los numerosos "accidentes" en una larga serie de tensiones entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica.

Inmediatamente después de la disolución del Comité pro Paz se creó la célebre Vicaría de la Solidaridad, en enero de 1976. Siendo una respuesta institucional frente a las violaciones de los derechos de las personas. Quedó bajo el amparo directo del Cardenal Raul Silva Henríquez, y el gobierno no la disolvió⁴⁴⁵. Tampoco tuvo que estar sometido a un escrutinio de parte de los otros obispos, algunos de los cuales no le habrían dado su pleno respaldo.

Hay que advertir que al interior de la Iglesia había división frente a la experiencia de la Unidad Popular y la Dictadura. No obstante, la unidad de la Iglesia y la solidaridad de la mayor parte de los católicos detrás de clero fue central, en circunstancias de violencia ejercida por representantes de la autoridad.

La alta Jerarquía se enfrentó cada vez más abiertamente con los representantes del régimen militar, pero lo hizo con todos los recursos legales y morales posibles, sin salir del Derecho.

El papel de la Vicaría de la Solidaridad parece haber sido decisivo al largo plazo en la lucha contra el régimen político, pues pasó a ser el principal canal alternativo de expresión y de libertad, amparado por una institución de enorme peso y legitimidad en Chile. Pasó a ser la "voz de Chile", tanto dentro del país como fuera. Sus funciones no se limitaban a luchar por los derechos humanos, a recabar antecedentes sobre "desaparecidos", a la defensa de los perseguidos, sino que promovió la sensibilización de los chilenos en torno al tema de los derechos. Por otra parte, bajo el amparo de la Vicaría se desarrolló un conjunto de organizaciones no gubernamentales que hicieron la crítica social y económica al régimen político. Se organizaban reuniones, charlas, asociaciones, y de este modo se promovía la toma de conciencia social sobre las legítimas reivindicaciones.

Respaldata por organizaciones internacionales, tuvo un perfil visible ante los ojos de la comunidad internacional, y sirvió de canal de expresión de la opinión mundial ante el régimen político en Chile. La Vicaría se convirtió en una espina en el costado del Gobierno, y las relaciones entre éste y ella oscilaron entre la fría indiferencia y el hostigamiento abierto.

Además se abrieron otros espacios en el seno de la Iglesia Católica: la Vicaría de la Pastoral Obrera, la Academia de Humanismo Cristiano, que reunía a intelectuales de tendencia diversas: DC, MAPU, izquierda cristiana. A su vez, la revista crítica de los jesuitas, *Mensaje*, aumentó su círculo de lectores..

La Iglesia Católica chilena desempeñó un papel importante como mediadora entre los grupos políticos de oposición, en la búsqueda de un consenso nacional frente al Régimen Militar, y en este proceso puso al servicio de la redemocratización su autoridad moral.

⁴⁴⁴ Contaba con la asesoría de alrededor de 300 abogados, quienes se dedicaron a ayudar los perseguidos a salir del país, o asesoraban a más de 7000 personas arrestadas por los militares.

⁴⁴⁵ . Esta es una característica de regímenes autoritarios que explicaré en la clase del miércoles

A partir de la crisis económica 1982/1983 aumentó la oposición de diversos grupos de la sociedad. En este contexto, la Iglesia Católica pasó a ser el portavoz de una transición suave a la democracia. Está escrito claramente en una carta colectiva de los obispos: *El Renacer de Chile* (17 de diciembre 1982). Ellos continuaron impulsando el retorno a la democracia, con el método de debate casi público, editando cartas oficiales, en respuesta a la dura y sistemática represión del gobierno militar. En julio de 1985, el Cardenal Juan Francisco Fresno invitó a los dirigentes de los diferentes partidos para preparar un proyecto común de retorno a la democracia, y de allí salió un *Acuerdo Nacional para la Transición a la plena Democracia* pluripartidaria, pluralista y amplia. Desde la perspectiva del corto plazo, fracasó, pero a lo largo plazo, dio un impulso decisivo a la transición. La Iglesia Católica de Chile disfrutó de un alto prestigio y credibilidad al concluir el régimen militar.

La Iglesia de Perú tiene la imagen de ser una de las más progresistas de A. Latina. De este modo, no es de extrañar el destacado papel del cardenal Juan Candazurí Richetts, Arzobispo de Lima (1955-90), durante las conferencias de Medellín y de Puebla. Asimismo, en 1968 se fundó la ONIS (Oficina Nacional de Información Social), un grupo de sacerdotes progresistas que se pronuncian sobre temas políticos y sociales, generalmente en una línea más avanzada que la de los obispos. Perú fue uno de los puntos de partida de la Teología de la Liberación en A. Latina; en 1971 G. Gutiérrez publicó su *Teología de la Liberación*, en Lima.

Entre 1980 y 1992, Sendero Luminoso, epígono de la violencia política ya tratada en este curso, en el marco de los movimientos de guerrilla, especialmente, logró desestabilizar la frágil democracia peruana y romper el tejido social. En cuanto al grado de crueldad y de fanatismo, este grupo terrorista, famoso por su antireligiosidad (cosa atípica para un grupo de izquierda en A.L), no tuvo rival.

Dada la afinidad interpretativa, cabría haber esperado una relación cordial entre Sendero y los sectores de la Teología de la Liberación. Por una semejanza entre sus preocupaciones sociales y sus inspiraciones marxistas, podrían haber tenido metas políticas comunes. Sin embargo, no fue el caso. Por el contrario, rápidamente, Sendero vio a la Teología de la Liberación y a los sectores del catolicismo más progresista de Perú como adversarios, rivales. La voz oficial de Sendero, *El Diario Internacional*, denunció la Teología de la Liberación por pretender "sofocar la explosión social de los pobres, llevando a las masas oprimidas a condiciones de extrema mendicidad."⁴

"La denuncia de la TdeL subraya el hecho de que el verdadero enemigo para Sendero fue precisamente la Iglesia progresista, justamente porque ofrecía una alternativa a la juventud idealista: luchar por la justicia y el bienestar de los pobres, pero sin violencia y sin destruir la democracia." (Jeffrey Kaiser, 258)

Mediante su labor, la Iglesia Católica de Perú, en Lima y otras ciudades de la costa y de la Selva, había fomentado una nueva mentalidad « que vinculaba la religión con la solidaridad y el desarrollo comunitario » En las zonas en que se habían transmitido las ideas de Medellín y del Vaticano II, el terrorismo avanzaba mucho menos que en las regiones sin gran solidaridad social, donde la iglesia era más conservadora.

Kaiser insiste particularmente sobre el hecho de que la persecución terrorista no sólo persiguió los "teólogos de la TdeL", sino también hombres y mujeres de terreno, cuyo denominador común era su grado de compromiso con los pobres. Su labor concreta constituyó un obstáculo de los más eficientes a la propagación del terrorismo.

Un buen ejemplo es el papel decisivo de la Iglesia progresista en la creación de "rondas campesinas", que son, según especialistas, muy eficaces contra el avance de la subversión. En Cajamarca, gracias a la iniciativa del obispo José Dammert (1962-1992), se impulsó la formación de estos grupos quienes asumieron funciones de justicia comunitaria.

Su existencia se relaciona con las conclusiones de Medellín, y el énfasis en la formación de una conciencia comunitaria: por ello, la diócesis emprendió un plan para formar agentes pastorales, capacitados para asumir el liderazgo religioso en su pueblo.

⁴ *El Diario Internacional*, setiembre 1991, pág.3

Cabe distinguir el papel de la Iglesia en Chile durante la dictadura del General Pinochet, y en Perú frente al terrorismo. Ya no son circunstancias y problemas parecidos. Si bien hubo un denominador común: salvar la democracia. Si en Chile, el cardenal Silva Henríquez asumió el papel de profeta para frenar los excesos de los militares, y si la Iglesia tuvo una función notable de mediación entre los partidos políticos para preparar la transición a la democracia, fue distinto en Perú, donde el dogmatismo del Sendero impidió toda posibilidad de negociación. Las conferencias episcopales no lograron nada más que enviar un mensaje de consuelo a la nación. Decisiva en Perú fue la obra de la Iglesia progresista en la lucha contra el terrorismo, pero fue más obra de las bases: ciertos obispos progresistas, sacerdotes y religiosas, actividades cristianas en favor de los derechos humanos, laicos...

Lo que destaca finalmente de esta breve exposición es la gran heterogeneidad de la comunidad religiosa. Eso no ayuda a sacar conclusiones detalladas y seguras. Al ver las situaciones de Chile y Perú, no se puede realmente afirmar que la Iglesia Católica contestó sistemáticamente por la oposición firme a la violencia política, que sea legal o terrorista.

Si bien, parece claro que una parte "progresista" de la comunidad religiosa fue profundamente marcada por un pensamiento social y democrático, lo que tuvo un impacto de largo plazo en las conciencias y en las distintas formas de resistencia a la violencia del político.

El papel que desempeñaron principalmente las dos Iglesias fue más de concientización latente, de apoyo moral a la lucha contra la agresión, dado que el catolicismo condena la violencia, oficialmente. Se trata más de una resistencia de largo plazo y pasiva, excepto algunas acciones notables, como el trabajo hecho por la Vicaría en Chile. También tomó conciencia la Iglesia de su poder de legitimación de lo político, dado que tiene un poder "tradicional" influyente en la sociedad, según la categorización de Weber. Por fin, resulta de este difícil período para la Democracia en los dos países un alto prestigio del catolicismo. Adaptándose y eligiendo generalmente una postura más social, encontró así una nueva forma de credibilidad, y tiene gran impacto en el proceso político.

APENDICE 1. : Presentación breve del Proyecto



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
INSTITUTO DE CIENCIA POLÍTICA

Etica Política en las Enseñanzas
Socio-Políticas del Cristianismo



Patricio Valdivieso, PhD, Investigador Responsable

Tel: 56/2/3547825 Fax: 56/2/3547805

Vicuña Mackenna 4860, Macul, Casilla 306, Correo 22, Santiago de Chile

e-mail: pvaldivf@puc.cl

<http://www.puc.cl/icp/webcp/index.htm>

<http://www.puc.cl/icp/eticapolitica>

Proyecto Etica Política en la Doctrina Social de la Iglesia – Política del Estado

¿Para qué?

Aporte constructivo desde la Ciencia Política para el cultivo de la ética política y de las enseñanzas socio-políticas del cristianismo. Este aporte enriquecerá las perspectivas del mundo católico chileno con conocimientos politológicos sobre las instituciones políticas y los comportamientos deseables en la política.

Contribución intelectual politológica que sirva de apoyo a quienes reflexionan y trabajan de forma práctica, quienes deben enfrentar dilemas éticos concretos, tomar decisiones, entrar en conflictos de naturaleza política.

Generar un impulso que supere la reflexión sobre principios y metas, que se traduzca en un aporte para quienes participan de forma práctica en la construcción de la política chilena.

Sugerir formas de aplicación de la reflexión ética en procesos de toma de decisión en el mundo actual.

Enriquecer el estudio y los debates sobre la Doctrina Social de la Iglesia – enseñanzas socio-políticas del catolicismo- con conocimientos de la Ciencia Política.

Cultivar una ética política de orientación aplicada, inspirada por los principios del catolicismo, que ayude al cumplimiento de los objetivos y la razón de ser de la Pontificia Universidad Católica: servicio genuinamente cristiano en la sociedad, cultivo de una cultura democrática, formación de estudiantes y egresados con una visión integral, capacitados para proyectar en su quehacer científico y profesional los valores y principios que constituyen la identidad de la Universidad.

¿Cómo?

Estudio y sistematización de conocimientos sobre la política y las enseñanzas del catolicismo (textos centrales de las enseñanzas socio—políticas del catolicismo, literatura politológica y otras fuentes pertinentes).

Generar un documento de trabajo que sirva de base teórica orientadora, con los siguientes contenidos: principios generales de las enseñanzas sociales del cristianismo; fundamento social y ético del Estado, de la democracia; relevancia de los derechos humanos; valores del pluralismo, el conflicto político y la ética de los consensos; relación entre religión, Iglesia y Estado; ciudadanía y gobernabilidad.

Elaboración de documentos de trabajo y ponerlos a disposición de todo el mundo. Los resultados serán publicados en el sitio Web <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>, donde ya hay cuantioso material.

Generar un diálogo con académicos, estudiantes, y otros actores socio-políticos representativos de la sociedad, relativo a sus concepciones de la ética política, las enseñanzas socio-políticas del catolicismo, de la política, de la participación, la democracia. El diálogo cumple la importante función de poner a prueba concepciones y métodos, y por sobre todo de enriquecer los resultados del trabajo. Este diálogo se desarrollará por medio de encuentros con académicos y otras personas interesadas en el tema, seminarios académicos.

Actividad docente, donde se tratará los temas del proyecto con estudiantes, y se realizará estudio de casos para aplicar las enseñanzas.

Cooperación Solicitada

Esta síntesis tiene la finalidad de generar cooperación, en la forma de un encuentro ([reunión de 1 hora](#)).

Compartir su diagnóstico sobre el tema: reacciones, comentarios, crítica, demandas concretas que debiera asumir el proyecto.

Disposición para identificar áreas de interés común de diálogo e interacción; por ejemplo, organización de talleres de trabajo, co-diseño e implementación de seminarios, publicaciones.

Recomendación de personas para dialogar sobre el tema

Nos comunicaremos pronto , gracias

APENDICE 2: En el marco de la ejecución del Proyecto se concibió y realizó un curso en el pregrado, optativo, en el cual participaron más de 40 estudiantes de distintas carreras de la PUCCh, cuyos resultados fueron satisfactorios (Apendice contiene Programa, y se adjunta en disquete especial materiales preparados por el Investigador Responsable y trabajos resultantes de diversas actividades prácticas, y evaluación docente del curso, todo lo cual debe ser considerado como resultado de esta investigación/ disco Nr. 1: Docencia generada por el proyecto)

Curso: Etica Política Internacional
 Profesor: Patricio Valdivieso

Sesiones Profesor: Martes 15-18:00
 Jueves 15-16:30

1. Objetivos generales:

Este curso tiene por objeto generar un proceso de aprendizaje sobre temas centrales de la ética política y la ética política internacional a la luz de las enseñanzas de la Doctrina Social del Catolicismo. En este proceso se tomará contacto con enfoques, temas y metodologías de trabajo novedosas.

Los contenidos más teóricos del curso tienen el propósito de facilitar el acceso a la riqueza de la tradición intelectual judeo-cristiano-occidental, y vinculan de forma convincente principios antropológicos, sociales, políticos y del orden político al interior del Estado y las relaciones internacionales.

El curso está destinado a promover una visión integral de la ética política internacional a partir de la información, el análisis, la reflexión, el diálogo, y el estudio de casos, en torno a tres áreas centrales: principios normativos, ética política del Estado y ética política de las relaciones internacionales.

2. Metodología:

Exposición a cargo del profesor, con una acentuada participación de los estudiantes en espacios especialmente diseñados para generar aprendizaje por medio de actividades para documentar temas, aplicar y validar principios teóricos.

Conformación de grupos de trabajo entre los estudiantes y realización de actividades de estudio y sesiones interactivas.

Dirección del profesor y la ayudante en la confección de informes y en la investigación monográfica. Esta última centrada en el estudio de casos.

Para posibilitar las comunicaciones, envío de consultas y trabajos del curso, se usa el correo electrónico y de ser necesario página Web del Curso.

Correo: pvaldivf@puc.cl mfbaeza@puc.cl

3. Evaluación

a) Trabajo grupal 30%

Que consistirá en dos fases

Primera: análisis exhaustivo de los recursos existentes en Internet y en la Biblioteca en torno al tema del trabajo (internet, CEDOC, revistas y libros)

Segunda: elaboración de un proyecto de propuesta y evaluación de uno de los temas abordados en el curso.

b) Prueba escrita 20%.

Que incluye los contenidos del curso tratados hasta el momento y la siguiente bibliografía (a disposición en la sección de Reserva):

Valdivieso, Patricio, Etica Política y éxito moral, 1998, 30 pgs.

O'Donnell, Guillermo, "Democracia, Desarrollo Humano y Derechos Humanos", en: Democracia, desarrollo humano y ciudadanía, 2003, 25-125

Walzer, Michael, Guerras Justas e Injustas, 2001, I-86

c) Trabajos prácticos: 30%

Se realizará ejercicios prácticos la segunda hora de los días martes y los días jueves, donde la asistencia y participación interactiva serán fundamentales (debates, simulaciones, juegos de roles, productivos). Las siguientes actividades serán evaluadas:

- 1) Lecturas (trabajo individual y grupal)
- 2) Taller exposición fuentes y documentación temas (trabajo grupal)
- 3) Taller de documentación y preparación de aplicaciones (trabajo grupal)
- 4) Ejercicios prácticos de aplicación (trabajo grupal)

Los criterios de evaluación serán especificados antes de cada actividad, y considerarán la participación, informes, y evaluación participativa. Las actividades contemplan un trabajo de bitácora.

d) Prueba oral 20%

Que se realizará al final del curso. El 4 de Diciembre.

4. Contenidos del curso y calendarización tentativa (idealmente se trabajará en todos los temas indicados, pero es posible que hayan variaciones por las siguientes razones: motivación del curso por profundizar más algunos temas; pérdida de clases por feriados u otros).

<i>Temario</i>	<i>Casos a comentar</i>	<i>Ejercicios prácticos</i>	<i>Fuentes recomendadas (no obligatorias)</i>
Primera Parte: Principios Política Internacional		Aprender a buscar info	
¿Qué visión antropológica de la Ética Política?	Servicio Militar en Matrimonio Civil	Aprender a buscar info discernir	Formación Política, CELAM, Colombia, v P. Valdivieso, <u>¿Tiene Fundamentos Servicio Militar?</u> En: Orden Político Externo o Internacional, e http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/html/fundamentos.html Real Player: http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/monseñor Luis Eugenio Silva La cultura de la infidelidad (24 Febrero) Fidelidad y lealtad en el matrimonio corresponde Padre Jaime Tocornal Para siempre (20 Julio) Pro matrimonio para siempre Cinta de audio: Programa Radio Chilena 03.08.2003 Carlos Peña, Decano F. Derecho U. D. P Jorge Precht, Prof. Derecho y Asesor Ig Video: Entrevista Soledad Alvear TVN, 03.08.20
¿Qué principios sociales?	Base empírica: p resultados CENSO	Debate	Valdivieso Patricio, Censo 2002, Material Valdivieso Patricio, Ética Política y Éxito 19 Valdivieso, Patricio, Estado e Integración "Elementos del Derecho Natural y Po Selección de Escritos Políticos de Thom por Oscar Godoy A., en: Estudios Públicos 1986, 321-333 J. S. Mill, "De la individualidad como elemento del bienestar", en: Sobre la cap. 3, Eds. Aguilar 1971, 71-88 Informes del PUND (on line)
¿Cuál es la relación en política?	Escándalos de cor Chile	Elaboración de Programa Anti-Corrupción	Valdivieso Patricio, Ética Política y Éxito 30

			Formación Política, CELAM, Colombia, 58 N. Maquiavelo, "De aquellas cosas por los hombres...", "de la prodigalidad.. crueldad y la clemencia", "De que modo Machiavelo, El Príncipe, ED. Cátedra, M 129-141 http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/Padre_Fernando_Montes_Cuidar_la_confianza_(9_Abril)
¿Cuáles son los fundamentos de la justicia?	Reforma Procesal P	Simulación de Juicio O	Valdivieso/Vargas, <u>Organizaciones de la Civil y Sistema Judicial: Informe de Chile</u> . En: http://www.cejamericas.org/
¿Qué comportamientos políticos son deseables?		Debate	Valdivieso Patricio, <u>Ética Política y Éxito</u> 44 Formación Política, CELAM, Colombia, 76 Dos Santos, Theotonio, "El Capitalismo según A.G. Frank", en: Th. <u>Dependencia y Cambio Social</u> , 139-150 http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/Padre_Fernando_Montes_21_de_mayo_(21_Mayo)_Virtud_del_coraje_(tenacidad)_Vacaciones_(5_Febrero)_A_proposito_de_esto,_exhortacion_a_comportamientos_de_co-responsabilidad_Padre_Joaquín_Alliende_Accidentes_de_tránsito_(28_Febrero)_En_relación_a_sensatez,_responsabilidad_Monseñor_Luis_Eugenio_Silva_Sentido_moral_(17_Febrero)
Segunda Parte: Ética política interna		Prueba Escrita	
¿Qué es el Estado?	Curdos	Debate	Valdivieso, Patricio, <u>Estado e Integración</u> http://www.top.org.ar/Documentos/ARAYRENO.%20Eduardo%20-%20La%20construccion%20del%20Estadulador.pdf
¿Nación?	Mapuches, discriminación de minorías	Debate	Artículo Instituto Libertad http://www.institutolibertad.cl/p_153.htm
¿Por qué "estado constitucional democrático"?	Constitución Chilena limitaciones a artículo Reforma constitucional	Debate	Valdivieso, Patricio, ¡Nuevo! <u>Situación desde una perspectiva socio-política</u> , Orden Político http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/html/frases.html B. Bravo, <u>Por la razón o la fuerza. El Derecho en la Historia de Chile</u> , Ed. U 1996, 9-60, 343-364
<i>Temario</i>	<i>Casos a comentar</i>	<i>Ejercicios prácticos</i>	<i>Fuentes recomendadas</i>
¿Qué significado tienen los Derechos Humanos?	Derechos de minorías	Producción y presentación	O'Donnell, Guillermo, <u>Democracia, humano y derechos humanos</u> , en: <u>Desarrollo humano y ciudadanía</u> , 25-125 TV por internet: P. Fernando Montes http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/

			<p><u>Responsabilidad y DD.HH.</u> (2 Julio) <u>Responsabilidad en Chile</u> <u>La mujer ha cambiado</u> (18 Junio) <u>Derechos de la Mujer</u> <u>Fútbol</u> (12 Febrero) A propósito de transacciones de cuestionamiento a tema de respeto a humana <u>Padre Joaquín Alliende</u> <u>Accidentes de tránsito</u> (28 Febrero) <i>En relación a sensatez, responsabilidad uno de nosotros</i> Inmigrantes: TVN Informe Anual de Derechos Humanos http://www.cidh.org Video: Entrevista Soledad Alvear TVN, 03.08.20</p>
¿Por qué pluralismo en el consenso y político?	Protestas universitarias crédito	Debate	<p>Constitución Política de http://www.camara.cl/legis/masinfo/m6.htm Cardenal Joseph Ratzinger, "Valores y Pluralista", en: Humanitas Nr.3, julio-agosto, 374-375 TV por internet: <u>Padre Fernando Montes</u> <u>Derecho a disentir</u> (13 Junio) http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/ Protesta universitarias <u>Padre Joaquín Alliende</u> <u>Pudor</u> (14 Febrero) <i>A proposito de fotos desnudas</i></p>
¿Qué relación hay entre las creencias?	Israel/Palestina	Reunión y debate con el	<p>Codina, Victor, <u>Qué es la Teología de la Liberación</u>, completo, 7-64 TV por internet: <u>Padre Fernando Montes</u> <u>Censo</u> (2 Abril) <i>Reflexion de catolicos en la vida nacional en relación a necesidades y cosas por mejorar</i> http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/</p>
Tercera Parte: Etica relaciones internacionales			
¿Por qué la Guerra y la Paz?	Atentados del 11 septiembre	Documentación y análisis	<p>Walzer, Michael, <u>Guerras Justas e Injustas</u>, 86 TV por internet: http://portal.canal13.cl/areareligiosa/html/ <u>Padre Joaquín Alliende</u> <u>Guerra en Irak</u> (7 Marzo) http://www.tvn.cl/programas/iespecial/2003/ Videos de Informe Especial, aparecen los -Ataques del 11 septiembre -Nueva York, hoy -Rescate y caída de la torre dos -Sobrevivientes relatan su experiencia -Hay otros videos</p>
¿Cómo cultivar la paz?	Realismo versus Social de la	Debate	<p>H. Morgenthau, "Una teoría realista de la política internacional", en: H. Morgenthau, <u>Política Internacional</u></p>

	enseñanzas de la P		naciones, Ed. GEL, B. Aires 1986, 11-62
¿Qué papel debe tener la de los estados?	Problema límite Bolivia y gaseoducto	Idem	Valdivieso, Antecedentes Guerra del Pa 32 H. Nicolson, La Diplomacia, FCE, México 115

5. Literatura y Fuentes complementarias, de consulta

Barbé, Esther, Relaciones Internacionales, Ed. Tecnos 1995

Curran, Charles E., Catholic Social Teaching 1891-Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis, Georgetown University Press, Washington D.C., 2002

Juan XIII, "Pacem in Terris", en: Encíclicas Sociales, Ediciones Paulinas, 123-202

Papa Pablo VI Charla en la Asamblea General de Naciones Unidas del 4 de octubre de 1964

Juan Pablo II, "Centesimus Annus", Santiago, 2 ed., Paulinas, 1991

Duran, Roberto, "La paz y la cooperación internacional en la perspectiva de la Constitución Pastoral Gaudium et Spes", en: Revista de Ciencia Política, IX:2, (1987)

Valdivieso, Patricio, "Ética Política y Éxito Moral" en: Revista de Ciencia Política, XIX:2 (1998)

Textos del Comité Central de los católicos alemanes sobre relaciones internacionales y política internacional:

"El servicio militar como un aporte a la paz"

"Los derechos de las personas como medida y factor de la política internacional"

"Sobre la fundamentación de decisiones por conciencia"

"Los fundamentos éticos de las políticas de defensa y del exterior"

"Nación y estado nacional"

"La discusión actual sobre la paz"

En: Buchheim, Hans y Felix Raabe, Christliche Botschaft und Politik, Ferdinand Schöning 1988

Textos publicados como documentos asociados en sitio Web <http://www.puc.cl/icp/eticapolitica/>

Especialmente:

Relaciones Internacionales en la Formación Política

Ética para Comportamientos Individuales

Fundamentos Antropológicos y Sociales de la Ética y la Didáctica para la

Formación

Centro de Documentación de textos y ensayos de Doctrina Social de la Iglesia para las relaciones internacionales (iniciados con proyecto DIPUC Fe y Cultura 1997/1998, bajo el título "Ética Política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia")

Th. A. Mappes y J. S. Zembaty, Social Ethics. Morality and Social Policy, N. York 1992

A. Gutmann y D. Thompson (Ethics and Politics. Cases and Comments, Chicago 1991

Sutor, Bernhardt, Politische Ethik. Eine Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1992

Hünnerman, Peter y otros, América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia, 2 vols., 1990-1991

Furger, F., Weltgestaltung aus Glauben, Münster 1989

Jonas, H., Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt an Mainz 1979

Korff, W., Kernenergie und Moralthologie, Frankfurt an M. 1979

Thesing, J. / K. Weigelt (eds.), Leitlinien politischer Ethik. Christlicher Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Weltkrise in Ost und West, Melle 1988

Vögtle, A., Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament, Freiburg in B. 1983

Weiler, R., Internationale Ethik. Eine Einführung, 2 vols, Berlin 1986/89

Zsifkovits, V., Ethik des Friedens, Linz/Passau 1988

Zwiefelhofer, H., Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre, München/Mainz 1980

De-Shalit, A., "National Selbst-Determination: political- no cultural", Political Studies, 44:5, 1996:906-920

Moore, M., "On National Self-Determination", 45:5, 1997:900-913

Revistas: Revista de Ciencia Política y Revista Mensaje

APENDICE 3: Este apéndice reproduce tan sólo listado de personas que fueron entrevistadas y listados de encuentros que fueron organizados o co-organizados por el Proyecto, con el propósito de generar el diálogo. Dada la magnitud del material generado por los encuentros y las limitaciones de espacio de este informe, se complementa con disco Nr. 2) que contiene transcripciones de algunas entrevistas; ponencias preparadas para seminarios y encuentros dentro y fuera de la Pontificia Universidad Católica de Chile, síntesis de resultados de algunos encuentros, entre otros.

1. Entrevistas y encuentros bilaterales

El desarrollo de una comunicación fluida con profesores y estudiantes de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y otras personas a nivel nacional relacionados con el tema de la investigación, resulta ser es un factor de primer orden para alcanzar resultados óptimos en nuestra investigación. Se diseñó y se puso en práctica una estrategia de toma de contacto y comunicación con personas y grupos de personas durante el período de ejecución del proyecto. Los canales de comunicación fueron cartas, llamados por teléfono, asistencia a seminarios y talleres, todo de forma regular. Se procedió a a identificar y contactar las personas y se generó un diálogo relativo a sus demandas, percepciones y actividades en relación con las metas del proyecto. Esto ayudó a enriquecer el informe que se entrega y es una fase de gran valor para iniciativas futuras y todos los resultados asociados de este proyecto (conocimiento científico, conocimiento en métodos de trabajo, docencia, etc). Las interacciones sirvieron para preparar el trabajo en talleres y seminarios de discusión y para operacionalizar las propuestas de ética política desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. Los aspectos formales del diálogo fueron planificados con especial cuidado y dedicación, con el objeto de que las conversaciones no se interrumpiesen, existiendo ayudantes y colaboradores que reemplazaron al investigador responsable cuando éste, por motivos de fuerza mayor, no podía asistir a los encuentros personalmente. Metodológicamente, lo anterior significó planificar y seguir en forma cuidadosa todos los pasos demandados por una buena entrevista para un estudio de Ciencia Política, estableciendo un diseño previo, es decir, operacionalizaciones precisas, conceptos claros, interrogantes preestablecidas, cálculo prudente de tiempo, preparación de material de apoyo, de secuencia coherente de temas y de tipos de preguntas -abiertas, cerradas, filtro, generales, específicas.

Institucion	Personas
Conferencia del Episcopado, Comisión de	Carmona, Jaime
Conferencia del Episcopado, Comisión de	Henriquez, Jorge
Centro Alumnos Teología	
Centro Alumnos Ciencia Política	Camal Cumsille
Facultad de Medicina	Gonzalo Grebe Barros
Facultad de Comunicaciones	Eliana Rozas O.
Facultad de Comunicaciones	Francisca Alessandri
Facultad de Ciencias Biológicas	Renato Albertini B
Facultad de Ingeniería	Aldo Cipriano Zamorano
Esc. De Const. Civil	Cristián Piera Godoy
Facultad de Ciencias Sociales	Pedro Morandé Court
Director Instituto de Sociología	Eduardo Valenzuela C.
Esc. de Trabajo Social	Patricio Miranda
Esc. de Trabajo Social	Margarita Quezada V.
Esc. de Trabajo Social	Teresita Matus
Facultad de Agronomía y Forestal	Guillermo Donoso Harris
Fac. Ciencias Económicas y adm	Gonzalo Edwards G.
Fac. Ciencias Económicas y adm	Francisco Rosende
Facultad de Química	Luis Hernán Tagle
Fac de Historia, geo y cs Polít	René Millar Carvacho

Instituto de Historia	Nicolás Cruz Barros
Facultad de Filosofía	Luis Flores Hernández
Facultad de Filosofía	Mariano de la Masa
Facultad de Teología	Juan Noemi Callejas
Escuela de Diseño	Alejandro Blanch
Escuela de Arquitectura	Juan José Ugarte
Facultad de Artes	Jaime Donoso Arellano
Director Instituto de música	Octavio Hasbún Rojas
Vice Gran Canciller PUCCh	Mons. Andrés Arteaga M
Rector PUCCh	Pedro Pablo Rosso
Vicerrectora Com y Extensión	Silvia Pellegrini Ripamonti
Director diálogo fe y cultura	Patricio Bernedo Pinto
Programa de Doctrina Social de la Iglesia	Francisca del Villar
Universidad de los Andes	Cristobal Orrego
Universidad Alberto Hurtado	
Centro de Estudio de Justicia de las Américas	Juan Enrique Vargas
Facultad de Comunicaciones	Willy Porath

2. Encuentros colectivos: talleres y seminarios

Los encuentros multilaterales, en términos temporales, fueron posteriores al desarrollo de reuniones y diálogos personales –vía oral y escrita-, debido a que primero se requería de la opinión de las personas entrevistadas, para luego inducirles al debate franco y abierto sobre las materias del proyecto. En general, los encuentros fueron exposiciones y mesas redondas de discusión abierta, donde se invitó de modo especial a las personas según los temas a tratar, generalmente de carácter conceptual, que han ido siendo precisados en el curso de la investigación de acuerdo a los avances que se van alcanzando en el estudio de literatura y el diálogo con actores. En tal sentido, los encuentros cumplieron su propósito ir enriqueciendo los conocimientos adquiridos por vía de investigación de lectura y reflexión, y de entrevistas con actores individuales. Con el objeto que los talleres sean una actividad profesional, orientada a los resultados, han sido realizados unas veces en la Universidad y otras en otras instituciones, incluidas por ciertos las presentaciones del caso preparadas y realizadas por el Investigador responsable .

Lugar y Fecha	Actividad
Facultad de Teología, 30.04.2002	Seminario-taller sobre los cristianos y los acontecimientos que afectan al ser humano en la actualidad
Conferencia del Episcopado, 06.07.2003	Seminario: Ambitos Estratégicos para acompañar la anima de la Pastoral (resultado: relación para cooperación en h largo largo plazo)
Conferencia del Episcopado, junio-agosto	Taller continui de formación en Etica Pooítica y Doctrina S Iglesia para actividades en promoción de derechos, co-parti Comisión Laicos Episcopado, Area Eclesial y Evangelizadores; Congregaciones Recoleta Franciscana y del Buen Pastor (resultado: relación para cooperación en h largo largo plazo)
Conferencia del Episcopado, 25.07.2003	Seminario: Presentación de los resultados del Censo 2002 y Comisión de Laicos de Conferencia del Episcopado relación para cooperación en horizonte del largo largo plazo

Universidad Federal de Brasilia, 12-14. 1	Seminario: Cooperación académica y científica Brasil-Chile Convenio U.Brasil-PUCCh; tesista doctoral orientada en la F (anexo 4)
Universidad de Erfurt, 09.02.2004	Conferencia: Reformas institucionales en América Latina perspectiva ético-política y de la Doctrina Social de la Iglesia; gestión convenio cooperación; visita Prof. Peer Schmidt
Programa de Etica de la PUCCh, noviembre-diciembre-enero 2004	Esfuerzo sistemático por interactuar, participación en encuentros profesores, presentación del proyecto, revisión y sugerencias programas de cursos
Facultad de Historia, Geografía y Ciencias, seminarios en septiembre, octubre y noviembre 2003	Seminarios: Etica Política y Etica Política Internacional; presentación del proyecto, investigaciones en marcha en actividades docentes del investigador responsable

APENDICE 4: Tesis en proceso de ejecución

IDENTIDADE E RELIGIÃO:

Um estudo comparativo entre a Renovação Carismática Católica no Brasil e no Chile

Tânia Mara de Araújo Campos

Este estudo é um projeto de doutorado do Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB), Brasil, tendo como orientadora a professora do CEPPAC Maria das Graças Rua, especialista em Metodologia Científica e como co-orientadores o professor Eurico Cursino dos Santos, sociólogo da religião, do Departamento de Sociologia da UnB e o professor Patricio Valdivieso Fernandez, do Instituto de Ciência Política da Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC), especialista em Doutrina Social da Igreja.

Pretende-se sejam caracterizadas *identidades específicas de grupos existentes na Igreja Católica*, associadas a diferentes contextos culturais, tendo como foco a *Renovação Carismática*. Ou seja, procurar-se-á definir qual o *núcleo irredutível* do ser carismático, aquilo que faz alguém ser reconhecido como carismático tanto no Brasil como no Chile ou, supostamente, em qualquer lugar do mundo. Buscar-se-á delinear as formas consolidadas de *agir, sentir e pensar* e, ao mesmo tempo, identificar a quem os carismáticos se opõem, ou seja, quem é o *outro* e, ainda, identificar e explicar as diferenças existentes entre carismáticos do Brasil e do Chile, procurando responder as questões:

- Haveria uma identidade específica dos carismáticos católicos? O que eles pensam de si mesmos? Como eles são vistos pelos outros católicos?
- Esta identidade ultrapassa fronteiras, ou seja, os grupos chileno e brasileiro se reconheceriam mutuamente?
- Quais suas similaridades e diferenças? Como ela interage com as respectivas culturas brasileira e chilena?

Serão exploradas, neste estudo, as seguintes hipóteses:

- 1) Existe uma identidade específica da Renovação Carismática que apresenta característica própria tanto no Brasil como no Chile, fazendo com que os carismáticos sejam um grupo *sui generis* dentro do catolicismo.
- 2) Esta identidade se mantém através das fronteiras, mas sofre influência das respectivas culturas, brasileira e chilena.
- 3) A influência cultural na identidade da RCC se dá em razão de suas distintas origens, a saber: portuguesa e hispânica, apresentando características próprias em cada país

Para investigar as relações que existem entre as características identitárias dos católicos carismáticos e as culturas brasileira e chilena serão utilizadas as abordagens quantitativa e qualitativa. Sendo comparativo o estudo, os mesmos instrumentos de coleta e análise de dados serão aplicados no Brasil e no Chile. Por razões práticas, optou-se por delimitar a pesquisa no Brasil, ao Distrito Federal, e no Chile, à Grande Santiago.

Como abordagem quantitativa será realizado um *survey* nos dois países, cuja unidade de pesquisa é o *coordenador* de grupo de oração. Todos os coordenadores de grupo serão entrevistados. Isto corresponde a 201 entrevistas no Distrito Federal e 104 em Santiago. Através deste questionário serão investigados, além de dados socio-demográficos, seus hábitos e práticas, seus valores, suas crenças e idéias.

O enfoque qualitativo será utilizado para melhor compreensão das diferenças e similaridades entre carismáticos brasileiros e chilenos. Assim, serão feitas nos dois países entrevistas em profundidade, observação direta, análise dos documentos, orações e músicas produzidas pelos grupos e estudo bibliográfico.

Neste artigo será abordado somente o marco teórico do estudo, considerando que o trabalho de campo ainda está em andamento.

2. PROLEGÔMENOS

O Brasil é um país que nasceu sob a égide do catolicismo. Foi *batizado*⁴⁴⁶, criado e continua vivendo sob o signo católico⁴⁴⁷. Em seu esforço de evangelização, a Igreja penetrou na alma do povo brasileiro, deixando suas marcas na formação da sua identidade⁴⁴⁸.

Mas, esta influência não se limita ao Brasil. Ela se estende por toda a América Latina e se quisermos pensar em uma identidade latino-americana não podemos chegar a ela sem passar pelo catolicismo, pois ele, sem dúvida, é um dos traços que ligam os países latino-americanos.

Leonardo Boff, em seu livro *O Caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*, argumenta com bastante propriedade sobre esta inserção do catolicismo dentro do tecido social brasileiro e latino-americano, ao dizer:

*“A Igreja Católica sempre foi em nossa pátria um fator decisivo na formação de nossa identidade social. Ela pervade capilarmente todo o tecido social (...) Não se pode entender a identidade histórica do Brasil e, de modo geral, da América Latina sem a presença da evangelização constituinte, como a chama o documento episcopal de Puebla, feita pela Igreja ao longo de todo o nosso processo social”*⁴⁴⁹

A Igreja Católica, longe de ser um bloco monolítico, é multifacetada, abarcando uma gama enorme de grupos com visões diferentes de como viver o catolicismo. Esta realidade não é recente. Ao longo desses dois milênios passados a Igreja abrigou em seu seio diferentes grupos, o que, entretanto, não impedia que ela mantivesse sua unidade e características próprias.

A relativamente recente expansão da Renovação Carismática Católica - RCC - no Brasil tem atraído a atenção dos pesquisadores, mas ainda é pequeno o número de trabalhos acadêmicos publicados a seu respeito. Entre estes temos a tese de mestrado de Carranza (2000) – *RENOVAÇÃO CARISMÁTICA: Origens, Mudanças e Tendências* – onde a autora faz um histórico do movimento no Brasil. Prandi (1997), em seu texto *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*, aborda variados aspectos da Renovação com Pentecostalismo e a Teologia da Libertação. Miranda (1999) aborda as relações de grupos carismáticos com a política.

Alguns estudos têm sido feitos comparando a Renovação Carismática com outras expressões religiosas, mais especificamente com os pentecostais protestantes e com as Comunidades Eclesiais de Base - outro grupo bastante específico dentro da Igreja Católica e que mantém um relacionamento tenso e de muita resistência em relação à Renovação Carismática.

Dos estudos comparativos entre a RCC e outras expressões podemos citar a pesquisa feita pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) (1994), com o objetivo de compreender os motivos de adesão, os valores e as atitudes dos membros das Igrejas Pentecostais, da Renovação Carismática e das Comunidades Eclesiais de Base dentro de suas respectivas formas religiosas de expressão⁴⁵⁰; e o trabalho de

⁴⁴⁶ Com a palavra “batizado” está-se querendo referir ao fato de que, junto com a esquadra de Cabral veio também Frei Henrique de Coimbra, frade franciscano que, em 1 de maio de 1500, rezou solenemente a primeira missa no Brasil, cujo significado simbólico era consagrar a Deus a nova terra.

⁴⁴⁷ Não se está, com isso, querendo dizer que o catolicismo seja a religião única e monopolizadora do país. O Censo 2000 mostra que atualmente se vive em uma sociedade plural, em termos de religião, mostra o avanço do pentecostalismo nestas últimas décadas e também o aumento do número de pessoas que se declaram sem religião. Entretanto, este mesmo Censo, cujos resultados demonstram que hoje ser católico já não é um imperativo e sim uma opção, declara que 73,8% da população são católicos. Para uma sociedade multi-religiosa a proporção de 73,8% nos diz que a nossa sociedade ainda é predominantemente católica. Se esta situação será a mesma daqui a 20 anos é uma coisa que só o futuro dirá. Entretanto, ainda vivemos de uma certa maneira sob o signo católico.

⁴⁴⁸ Ver *O Caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*, de Leonardo Boff

⁴⁴⁹ Citadas por Antônio Flávio Pierucci no livro *“A realidade social das religiões no Brasil”*, capítulo 2. Editora Hucitec. São Paulo, 1996. Pag.58

⁴⁵⁰ *Pentecostalismo, Renovação Carismática e Comunidades Eclesiais de Base: Uma análise comparada*. Pesquisa publicada pelo CADERNO CERIS 2 em outubro de 2001

Mariz & Machado⁴⁵¹ que compara as motivações das mulheres para participar de cada um desses grupos, assim como compara os seus valores em relação à família e ao trabalho e o perfil social destes três grupos de mulheres.

Entretanto, nenhum destes trabalhos aborda especificamente a questão da identidade. Nesta linha foi desenvolvida a tese de mestrado em antropologia de Maurício de Souza (2002) - *A Igreja em movimento: um estudo sobre as identidades religiosas carismáticas em Belém do Pará* – onde o autor compara as identidades de dois grupos carismáticos naquela cidade brasileira. Em seu trabalho, Maurício encontra diferenças identitárias entre esses grupos, concluindo pelo aspecto multifacetado da renovação e questionando: “haveria neste amálgama das identidades carismáticas algo realmente específico desta proposta religiosa?”

Tendo ele deixado a pergunta no ar, propõe-se com este estudo responder a esta questão. Ele estudou dois grupos e encontrou diferenças, e isto não é de se estranhar, pois é preciso lembrar que, como afirma Stuart Hall, “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. Postula-se, então, que há um núcleo identitário, apesar dessas aparentes e reais diferenças.

E por que a preferência pela *Renovação Carismática*? É porque ela tem uma característica singular. É fruto de um intenso relacionamento entre católicos e protestantes pentecostais, que resultou em uma transferência da espiritualidade pentecostal para dentro do catolicismo, fazendo com que a Renovação seja um grupo *sui generis* dentro da Igreja, sendo vista por muitos católicos com certa resistência devido a suas características tão peculiares e incomuns.

Além do mais, a Renovação Carismática é, no momento, o grupo mais visível dentro da Igreja no Brasil. Não se limitando ao tradicional âmbito paroquial, a Renovação penetra em vários setores da sociedade utilizando como local de seus grupos de oração os órgãos públicos, as universidades, os locais de trabalho, as casas de família, entre outros e destaca-se pela intensa utilização dos meios de comunicação para evangelizar.

2. A QUESTÃO DA IDENTIDADE

O termo *identidade* é um dos mais controvertidos e polissêmicos dentro das Ciências Sociais. Embora considerado por Lévi-Strauss como sendo *o novo mal do século*, uma *miragem* que não corresponde na realidade a nenhuma experiência⁴⁵², a identidade existe e, a despeito destas palavras, há quem diga que ela constitui a marca de nossos tempos. Em um mundo plural e ao mesmo tempo globalizado, onde as diferenças fazem parte do nosso dia-a-dia, cresce o interesse pela questão.

Dentre as várias conotações do termo identidade, o que aqui nos interessa é a concepção de identidade sociológica, considerada como sendo a *“interação entre o eu e a sociedade”*⁴⁵³. Nesta concepção, segundo Stuart Hall, há uma troca entre o que está dentro e o que está fora, entre o mundo pessoal e o mundo público, ou seja, assimilamos os valores culturais do ambiente em que vivemos ao mesmo tempo que projetamos a nós próprios no ambiente em que vivemos.

Entretanto, mesmo dentro da concepção sociológica, inúmeros são os conceitos que se abrigam sob esta palavra, conceitos estes, muitas vezes, aparentemente contraditórios. Diz-se aparentemente, porque Raúl Ruben mostra, em *Teoria da Identidade: uma crítica*, que as contradições dos diversos conceitos de identidade são superficiais e aparentes.

⁴⁵¹ MACHADO, Maria das Dores & MARIZ, Cecília. *Mulheres e Prática Religiosa nas Classes Populares: uma comparação entre as igrejas Pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos Carismáticos*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 12, Num. 34, Junho de 1997.

⁴⁵² Palavras proferidas por Lévi-Strauss na abertura do Seminário Interdisciplinar: *L'Identité*, coordenado pelo próprio, citado por Zevedei BARBU em *O conceito de Identidade na encruzilhada* - Anuário Antropológico/78 Editora Tempo Brasileiro. RJ, 1980

⁴⁵³ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A editora, Brasil 2001, p:11

Estudando os conceitos clássicos e contemporâneos de identidade sociológica Ruben constata que, apesar das contradições, existem dois fatores que permeiam todos os conceitos, sejam eles clássicos ou contemporâneos, que é a presença da categoria “outro” e da noção de “irredutibilidade”⁴⁵⁴.

Pode-se então dizer que o estudo da identidade é o estudo da alteridade, da diferença e também da relação. É perante o outro que a identidade se afirma, é perante a presença do diferente que alguém toma consciência de sua própria identidade. Se alguém é brasileiro é porque não é argentino, nem boliviano... Se é católico, é por que não é protestante, nem budista. Esta realidade está expressa na noção de identidade contrastiva de Cardoso de Oliveira que a considera a essência da identidade étnica,

*Quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem por meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do “nós” diante do “outros”, jamais se afirmando isoladamente*⁴⁵⁵.

É verdade que nesta confrontação as definições de pertença muitas vezes podem não ser bem claras. Pode haver alguém que nasceu no Brasil mas tendo sido criado em outro país possa se sentir como que pertencendo aos dois países, no caso, com dupla nacionalidade, o que enseja a manipulação da identidade, sobretudo quando se trata de identidade étnica. Isto só serve para mostrar o quão complexa é a questão da identidade.

Todo grupo humano tem o seu ponto referencial que o difere de outros grupos. Considere-se que aqui se pode extrapolar o âmbito da identidade étnica e pensar como Barth que, ao romper com a idéia de identidade vinculada à cultura e, principalmente, ao fator biológico, concebe os grupos étnicos como um tipo de “organização social cujo traço fundamental é a característica da auto-atribuição ou a da atribuição por outros a uma categoria étnica”⁴⁵⁶. Aqui está expressa uma das mais importantes características da moderna teoria da identidade social – a auto-atribuição – ou seja, a definição de si mesmo como pertencente ou não ao grupo.

Se a pertença a um grupo passa pela auto-atribuição, fatores internos e subjetivos devem fazer parte deste contexto. A identidade social sendo uma interação do *eu* com a *sociedade*, sofre influência não só do meio externo, da sociedade, mas também do interior da pessoa, de seus valores, de suas idéias, de suas crenças e também de suas ideologias.

Cardoso de Oliveira dá a sua grande contribuição, quando vislumbra a importância da ideologia na formação da identidade. Ao incorporar ao seu conceito de identidade as contribuições da psicologia, avança e inclui a ideologia como parte da identidade até então considerada pelos psicólogos Erickson e Grimberg como algo separado da identidade⁴⁵⁷, conceituando então *identidade social* como sendo, “*ela própria, uma ideologia e uma forma de representação coletiva*”⁴⁵⁸.

O conceito de ideologia aqui usado não é no sentido de falsa consciência, mas no sentido de um conjunto de imagens e idéias compartilhadas, enquanto a representação coletiva é utilizada no sentido durkheimiano, partindo do axioma sociológico de que o “*homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social*”⁴⁵⁹.

A idéia de ver a identidade como uma ideologia nos permite entender melhor não só as identidades étnicas, mas toda e qualquer identidade social. O pensar na identidade como uma ideologia nos remete para a idéia de que ela é uma construção, e esta construção se faz em função dos objetivos, das expectativas, dos anseios que são partilhados pelo grupo.

⁴⁵⁴ RUBEN, Guillermo Raul. *Teoria da identidade: uma crítica*. Anuário Antropológico/86. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. Brasília, 1988. P:85

⁴⁵⁵ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Pioneira Editora, São Paulo, 1976. P:36.

⁴⁵⁶ BARTH, Fredrick. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-fernat. Teorias da Etnicidade. Unesp. São Paulo. 1970. P:193

⁴⁵⁷ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Pioneira Editora, São Paulo, 1976. P:37

⁴⁵⁸ idem, p:39

⁴⁵⁹ idem, p:33

Outro aspecto da identidade social é a existência de “círculos inclusivos”⁴⁶⁰. Se pensarmos nos indígenas, vemos que eles, ao reivindicarem seus direitos, aparecem de uma maneira unificada, embora saibamos que por trás há os tukunas, terenas, ianomamis e outros que têm sua própria identidade como grupo, mas, há um interesse comum que os liga e que os faz se unirem para a formação de um novo grupo com uma identidade comum, a de índio.

O inverso pode acontecer. Um grupo pode se dividir internamente em outros grupos com diferentes identidades, mas conservam a identidade comum que permeia todos os grupos. Isto é comum nas grandes religiões que mantêm em seu interior grupos diversos, com identidades diferentes, mas que professam o mesmo credo. Veja-se o caso do Islã, que é mais conhecido pela sua ala fundamentalista, mas as sociedades e instituições islâmicas são também fundamentadas em interpretações múltiplas⁴⁶¹. Podem até divergir entre si, mas no momento de defender a sua fé, esquecem as suas diferenças e se unem contra o *outro* comum a todos.

Isto nos mostra o caráter *inclusivo* da identidade. Pode abranger vários grupos que ao se unirem desconsideram as diferenças internas. O que define os limites desses grupos? O que define quem está dentro ou fora do grupo? Esta é a questão da “irredutibilidade” de que nos fala Ruben, que a usa no sentido literal de indecomponibilidade. A teoria da identidade está empenhada em encontrar a dimensão irredutível a toda sociedade e todo grupo humano. Conforme afirma Ruben,

*Dentro da teoria da identidade, a idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo simultaneamente a marca e os limites, socialmente elaborados, que permitam a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social. A irredutibilidade funciona como marca no sentido etnográfico (do real), elaborada social e historicamente e retida no interior do grupo, consciente ou inconscientemente*⁴⁶².

Isto implica que os grupos, para garantirem sua continuidade, dependem da *manutenção de uma fronteira*⁴⁶³ que persistirá mesmo que os traços culturais ou biológicos mudem. Como definir esta fronteira? Estes limites? São os fatores *socialmente relevantes* ao grupo que definirão as fronteiras de pertença e não-pertença a ele. Barth afirma que *a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento*, ou seja, o reconhecimento de que ambos estão “no mesmo barco”, lutam por determinados ideais, compartilham determinados valores, a despeito de todas as diferenças que possam existir entre eles.

3. IDENTIDADE E RELIGIÃO

Para relacionar identidade e religião, parte-se do princípio segundo o qual em religião a identidade é definida dentro da problemática da *salvação*, uma vez que a *certeza da salvação* é o principal anseio do crente.

Weber nos mostra que a busca da “salvação está em íntima conexão com as várias concepções de Deus e de pecado”; e a “substância” desta salvação pode mostrar tendências diferentes “dependendo da circunstância *de que e para que* se deseja ser salvo”⁴⁶⁴. Assim, as promessas de salvação podem variar de religião para religião chegando, muitas vezes, a “esperanças extremamente utilitaristas” em lugar daquilo que se costuma entender por *salvação*⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ MOREIRA, Roberto Sabato Cláudio. *Identidade e Pensamento Social no Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília/Departamento. Brasília, 1993

⁴⁶¹ CASTELLS, Manuel. *O PODER da IDENTIDADE*. Vol. 2. Segunda edição. Ed. Paz e Terra. São Paulo. 2000. P:31

⁴⁶² RUBEN, Guillermo Raul, *Teoria da identidade: uma crítica*. Anuário Antropológico/86. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. Brasília, 1988. P:88

⁴⁶³ BARTH, Fredrick. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-fermat. Teorias da Etnicidade. Unesp. São Paulo. 1970. P:196

⁴⁶⁴ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. I, 4ª edição. EdUnB. Brasília, 2000, p: 356

⁴⁶⁵ idem

Entre os vários tipos de promessa encontramos, por exemplo, o de vida longa, de riqueza, de prestígio social, de honra, de domínio do mundo e também da vida “eterna” (depois da morte). Para muitas religiões, inclusive o judaísmo, a riqueza representa bênção de Deus. A salvação, neste caso, é da pobreza, da miséria. Entretanto, o Deus de Israel é um Deus salvador, em primeiro lugar, porque os salvou do cativo no Egito. A salvação pode ser também da opressão, do sofrimento, dos males em geral, do medo dos seres maléficos ou demônios⁴⁶⁶.

Esta *ânsia pela salvação*, seja de que natureza for, é de fundamental importância porque, como nos mostra Weber, “traz conseqüências para o comportamento prático na vida. Isto se dá mais intensamente através de uma *condução de vida* especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou um fim positivo”⁴⁶⁷. Ou seja, esta condução de vida é feita a partir dos valores religiosos e expressa-se na sistematização das ações práticas orientadas por esses mesmos valores. Esta influência da religião na condução de vida vai depender do “*caminho de salvação*” e da “*qualidade psíquica da salvação*” que o crente pretende alcançar⁴⁶⁸.

A intercessão de todos estes fatores - condução de vida influenciada pelos valores religiosos, caminho de salvação e qualidade psíquica da salvação - vai delinear a identidade do grupo religioso.

O crente busca a salvação. Para isso ele segue um *caminho de salvação*⁴⁶⁹ oferecido por determinada religião. Ao seguir o *caminho*, ele usa *métodos de salvação*⁴⁷⁰ que o ajudarão a realizar suas expectativas espirituais. Dentre os estados íntimos que o método pode produzir alguns se destacarão como verdadeiramente centrais, principalmente por parecerem “*compreender em si a posse segura e contínua do bem religioso específico: A certeza da graça (certitudo salutis, perseverantia gratiae)*”⁴⁷¹. Assim, a *certeza da graça* é aquele estado de alma que dá ao crente a convicção da posse da graça salvadora.

Aqui, é a *certitudo salutis* que vai delinear o âmago da identidade religiosa do grupo. Ela corresponde à noção de *irredutibilidade* que, como nos mostrou Ruben, está presente em todos os conceitos de identidade por mais contraditórios que pareçam ser. É esta *irredutibilidade*, que é usada no sentido de indecomponibilidade, que vai definir quem está dentro e quem está fora do grupo. Pois é em torno desta convicção que se agrupam os que buscam a salvação.

Se o que delinea a identidade de um grupo religioso é a intercessão do tipo de condução de vida influenciada por valores religiosos, do caminho de salvação e da qualidade psíquica da salvação, então, inúmeras identidades podem surgir da combinação de todas essas possibilidades.

Aqui, é bom lembrar que um dos aspectos da identidade social é a existência de *círculos inclusivos*. A identidade religiosa também apresenta círculos inclusivos. Quer-se então identificar o núcleo irredutível dos católicos Carismáticos.

Para bem situar o que se pretende com este estudo, poder-se-ia percorrer uma escala, do geral para o particular. Sabe-se que os católicos carismáticos estão inseridos em grupos maiores que são: Catolicismo e Cristianismo. Descendo na escala, pode-se vir de uma identidade maior que abarca todos os cristãos, passar por um subconjunto desses cristãos que são os católicos e, dentro do catolicismo, identificar vários grupos, entre os quais os Carismáticos. É possível ainda, como já foi identificado por Maurício de Souza, em sua tese

⁴⁶⁶ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. I, 4ª edição. EdUnB. Brasília, 2000, p: 356

⁴⁶⁷ idem, p: 357

⁴⁶⁸ idem, p:357-358

⁴⁶⁹ Segundo Weber, há, como tipo ideal, dois caminhos básicos de salvação: 1) A salvação é alcançada por obra pessoal do salvado, a ser alcançada sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais e 2) A salvação pode ser alcançada, além disso, não pelas próprias obras – as quais neste caso são consideradas totalmente insuficientes para este fim – mas pelas obras realizadas por um herói agraciado ou até por um deus encarnado e que reverte em favor de seus adeptos como graça. Idem, p:358 e 373

⁴⁷⁰ Em termos de tipo ideal Weber destaca para o caminho de salvação **por obra pessoal do salvado** os seguintes métodos: 1) Atos de culto e cerimônias puramente rituais, 2) Obras sociais, 3) Auto-aperfeiçoamento. O auto-aperfeiçoamento pode ser obtido de duas maneiras: 1) por práticas ascéticas, ou 2) pela contemplação. As práticas ascéticas podem acontecer de duas maneiras: 1) ascetismo intramundano e 2) ascetismo extramundano. (p: 358-362) Para o caminho de salvação por obra de um salvador destaca os métodos: 1) pela recepção dos Sacramentos, 2) pela Fé e 3) pela Graça magnânima. Idem, p: 374-377

⁴⁷¹ idem, p:363

de mestrado⁴⁷², encontrar grupos diferenciados dentro dos Carismáticos. Mas este não é o objetivo deste estudo, que está interessado somente na identidade da RCC como um todo.

Sendo católica a RCC, o seu núcleo identitário não pode estar em choque com o núcleo irreduzível da Igreja como um todo, senão, acabará fora dos limites que definem a identidade católica. Se pensarmos em termos do cristianismo como um todo qual seria o cerne deste grupo? Obviamente, a fé na salvação conseguida através da graça dispensada por Jesus Cristo. Pode-se dizer que será reconhecido como cristão qualquer grupo que busque a salvação e tenha como centro e fundamento de sua fé e de sua prática na condução da vida, a convicção de que a salvação vem por meio de Jesus, de sua palavra, de seus ensinamentos. Entretanto, dependendo do meio como ele adquire a certeza desta salvação estes grupos poderão se diferenciar e muito, um do outro. Por isso há tantas denominações cristãs.

A Igreja Católica, na plena convicção de sua *origem divina*, considerando-se a guardiã do “depósito da fé” que a ela teria sido diretamente confiado por Jesus Cristo⁴⁷³; e, vendo a si mesma como sendo o *Corpo Místico* de Cristo, onde este corpo é formado por todos os batizados em Cristo, cuja cabeça é o próprio Cristo, procurou desde os seus primórdios manter este *corpo* unido.

Lembremos que: *Igreja Católica* significa universal, para todos, mas especialmente a união de todas as Igrejas particulares e locais espalhadas pelo mundo inteiro. Manter esta união sempre foi fundamental para a Igreja no sentido de que ela se sente com a responsabilidade de manter o *Corpo de Cristo* unido para, segundo ela, realizar o desejo do próprio Jesus que se manifesta na súplica que ele faz ao Pai em favor dos apóstolos e de todos aqueles que, por meio deles (apóstolos) haveriam de crer em sua palavra: “*para que todos sejam um*”.

Para a Igreja, ela não é somente congregada em torno de Cristo, mas é *unificada nele*, no seu Corpo⁴⁷⁴. Por isso é tão fundamental para ela manter esta união. Com isso, ela tem procurado manter em seu seio os mais diversos tipos de carismas religiosos, tendo sido intolerante somente com aqueles que vão frontalmente de encontro às características que definem o cerne de sua identidade, que envolve fundamentalmente a sua doutrina.

É interessante notar que no protestantismo há inúmeras denominações, mas nenhuma delas tem o matiz dos diversos *coloridos* que encontramos na Igreja Católica. Elas, ao contrário, são bastante homogêneas. Mas isto pode ser explicado pelo fato de que cada grupo diferente que surge, logo se desliga do ramo originário e inicia-se uma nova seita. Talvez até porque não se admita a diferença dentro desses grupos⁴⁷⁵. Sem a preocupação de manter a unidade dos grupos, o protestantismo se multiplicou em inúmeros grupos isolados.

Assim, enquanto o protestantismo se divide à medida que os grupos vão surgindo, a Igreja Católica acolhe suas várias expressões religiosas, mas que continuam unidas na fé comum de que o Papa é o representante de Cristo aqui na terra. A Renovação Carismática Católica faz parte, junto com outros grupos, deste colorido que caracteriza o catolicismo.

Por fim, a caracterização do núcleo identitário da RCC, em suas expressões brasileira e chilena, de suas semelhanças e diferenças, pretendida pelo estudo, só se tornará possível após apuração e análise dos dados coletados no Brasil, bem como no Chile, estes ainda em fase de coleta.

⁴⁷² SOUZA, Maurício R. *A Igreja em Movimento: um estudo sobre a identidade religiosa em Belém, Pará*. Tese de mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará. 2002. (mimeo)

⁴⁷³ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Editoras: Vozes, Paulinas, Loyola e Ave-Maria. 2 edição. 1993, p: 7

⁴⁷⁴ idem, 789 p:194

⁴⁷⁵ Brenda Carranza, em nota de rodapé de seu livro *Renovação Carismática* fala sobre um trabalho de Maria das Dores Machado onde ela registra que devido à recusa da Igreja Metodista de aceitar a doutrina pentecostal do *batismo do Espírito* e da conversão levou, em 1965, à criação da Convenção Batista Nacional, além de outras denominações que surgiram no final da década de 60. Ver CARRANZA, 2000, p: 129. Nota 21