

Rodrigo Guerra López

# Como un gran movimiento

Biblioteca Rafael Preciado Hernández



FUNDACIÓN  
**Rafael  
PRECIADO**  
Hernández, A.C.

C omo un gran movimiento  
Rodrigo Guerra López

**Como un gran movimiento**

D.R. 2013

Partido Acción Nacional

Av. Coyoacan 1546, colonia del Valle

C.P. 03100, México, D.F.

T. 5200.4000

<http://www.pan.org.mx>

Fundación Rafael Preciado Hernández, A.C.

Ángel Urraza 812, colonia del Valle

C.P. 03100, México, D.F.

T. 5636.0670

<http://www.frph.org.mx>

Contenido



## Tabla de contenido

Presentación .....	4
Introducción .....	14
De la ideología al escepticismo pragmático .....	15
Elementos para una alternativa .....	21
2.1 La persona como fundamento de una antropología normativa.....	23
2.2 El mercado al servicio de una economía social .....	25
2.3 La opción preferencial por los pobres .....	26
2.4 La subjetividad social.....	28
El problema del método .....	32
3.1 Un método para leer al mundo moderno.....	35
3.2 La reconciliación como método ante el riesgo del poder autoreferencial .....	36
3.3 La libertad también es método.....	38



### Presentación

Pensar y actuar. ¿Qué peso tiene el pensamiento para la acción política? ¿Qué peso tienen las ideas al momento del trabajo cotidiano en el Partido o en el gobierno? La respuesta a estas preguntas puede construirse de muchas maneras, por ejemplo, afirmando que la acción sin doctrina no tiene rumbo o que los principios y valores que animan la lucha del PAN son lo que justifica su existencia y define su misión. Respuestas de esta clase son verdaderas e importantes aun cuando hayan sido trivializadas o se hayan utilizado de manera meramente retórica en muchas ocasiones. La estructura de la acción está determinada por los conceptos que la nutren y le dan significado.

La acción es un “medio-para”, es un recurso para construir un estado de cosas deseado, anhelado, pensado previamente... Sin embargo, no es difícil intuir que existe algo de inadecuado en este tipo de respuestas. No porque su contenido sea falso sino porque también es verdadero que precisamente en el momento de la acción las ideas parecen volverse tenues, objetos acaso meramente motivacionales, lejanos, propias para la inspiración pero no para normar con contundencia y de manera efectiva las decisiones concretas.

En otras palabras, pareciera que los militantes de Acción Nacional vivimos dentro de una tensión existencial: por un lado encontramos la convicción de que cosas como los “principios de doctrina” son un aspecto muy importante en la vida del Partido. Por otro, al momento de sumergirnos en el desafío de una responsabilidad política concreta, los panistas no nos sustraemos de los fenómenos psicológicos propios del ejercicio del poder: dificultad para visualizar el largo plazo, para “aterrizar” los conceptos y valores, para trabajar no sólo por

lo urgente sino también por lo necesario, etc.

Esta suerte de paradoja no es nueva: desde la antigüedad, la acción política se ha construido al amparo de estos elementos en tensión: pensamiento y acción, ideas y decisiones, conciencia y poder...

Lo novedoso de la situación que describimos es que se suscita en un nuevo contexto, en un nuevo clima cultural que por inédito y por sutil aún no ha sido del todo reflexionado por nosotros.

Mientras el mundo pudo interpretarse a la luz de los parámetros que ofrecía la modernidad –derecha e izquierda, conservador y liberal–, la articulación entre el pensamiento y la acción, si bien era difícil, no resultaba imposible. El racionalismo propio de la modernidad inventó mediaciones diversas que fungieron como tecnologías que aplicaban las diversas propuestas teóricas en el terreno de lo concreto. La noción de “ideología” en una de sus acepciones más comunes, precisamente quiso significar esto: “la disciplina que permite conciliar una escala de importancia fundamentalmente doctrinaria y, por consiguiente ética, con una escala de urgencia, de manera de no herir ni las normas doctrinarias, ni las exigencias que imponen el tiempo y el espacio”<sup>1</sup>.

La modernidad, sin embargo, entró en crisis. Los efectos y consecuencias de esta crisis aún son visibles. Las teorías, los principios y los valores entraron en cuestión. Las tecnologías de mediación entre lo abstracto y lo concreto fueron rebasadas. Muchas instituciones que se concebían a sí mismas como “método”, es decir, como “ideología” para concretar y hacer realidad el pensamiento – cualquiera que este fuera– comenzaron a experimentar problemas internos y

externos. En el ámbito de la teoría de las organizaciones no fueron extraños los llamados de alerta. Pienso en los libros de Peter Drucker, que avanzaron importantes hipótesis sobre las causas de la crisis de las instituciones y aventuraron interesantes ideas sobre cómo superarla<sup>2</sup> -Pienso en las obras de Carlos Llano, sumamente admiradas y muy pocas veces comprendidas y aplicadas<sup>3</sup>- En otros espacios diagnósticos similares también emergieron. En la discusión filosófica, sociológica y política, la literatura sobre este asunto es hasta la fecha muy abundante<sup>4</sup>.

A pesar de las diferencias entre un autor y otro, en los análisis sobre el quiebre de la modernidad, y sus repercusiones institucionales, fue apareciendo bajo diversos lenguajes un factor más o menos común: la realidad rebasa a las instituciones, a los planes, a los acuerdos, día tras día. Las organizaciones están rebasadas porque su capacidad de respuesta no marcha a la par con el entorno en el que viven o al que sirven. Lo mismo le sucede al grupo parroquial que al sindicato patronal, a la asociación filantrópica que al partido político. Esta crisis no es patrimonio exclusivo de nadie. Más o menos todos estamos inmersos, más o menos todos somos parte de ella –Partido Acción Nacional, incluido–.

En este escenario, existen muchas hipótesis sobre qué ser y cómo actuar. Los hay, como Habermas, que afirman que la modernidad no estaba equivocada sino que es necesario radicalizarla<sup>5</sup>. Otros sostienen que hemos llegado al final de la historia de la razón y lo urgente por descubrir es que esta capacidad humana siempre ha estado sumergida en los juegos de poder que hasta hoy caracterizan toda relación social<sup>6</sup>. Quienes hemos sido formados en el humanismo político propio de Acción Nacional no es extraño que nos sintamos desconcertados.

Por una parte, sabemos que nuestro instituto político tiene “ideas”, tiene

“doctrina”, no desprecia a la “razón”. Por otro lado, el “poder” y sus encantos son tan exquisitos que no sería raro pensar que este es el factor fundamental que configura buena parte de la trama de la vida. Sin embargo, precisamente en la tradición de pensamiento y de acción que recupera y proyecta el Partido, existen otros elementos que permiten arriesgar otras hipótesis para renovar el ser y para renovar el actuar.

Si somos atentos a la propia historia del Partido podemos advertir que tanto en sus orígenes como en su evolución no es fácil encuadrarlo, ni en las categorías convencionales ofrecidas por la modernidad, ni mucho menos en las nuevas palabras y conceptos que la posmodernidad ofrece. Esto se debe, desde el punto de vista de quien aquí escribe, a que el PAN responde a una modernidad distinta a aquella que hemos descrito hasta aquí. La modernidad en la que nace el PAN es la que puede ser detectada al mirar a los fundadores y a sus lecturas, a sus primeras luchas y a sus primeros triunfos y fracasos. Me gusta recordar, por ejemplo, el asunto de las lecturas. Manuel Gómez Morin leía a Vasconcelos, a Caso y a Ortega y Gasset. Manuel Herrera y Laso criticaba la noción de soberanía del Estado diciendo que sólo Dios es soberano y simultáneamente se sentía deudor de Miguel Ramos Arizpe, de Mariano Otero, de Ignacio Vallarta y aún de Fray Servando Teresa de Mier. Por su parte, Efraín González Luna estudiaba desde las coordenadas de la realidad mexicana a Jacques Maritain y a Chesterton. Esta providencial síntesis de influencias y lecturas, de preocupaciones y matices, que algunos han descrito como una suerte de fusión entre la tradición liberal y la doctrina social cristiana<sup>7</sup>, me parece que responde, en lo profundo, a algo aún más sutil.

Todas estas lecturas y formaciones diversas se amalgamaban con una cierta

armonía y congruencia en la unidad que les proveía una búsqueda común. La síntesis que gradualmente se lograba respondía a la insatisfacción de los fundadores ante lo que hoy llamamos modernidad ilustrada (y sus hijos) y a la indagación por vía política de una modernidad alternativa, que algunos hemos calificado en algún momento de “barroco latinoamericano”<sup>8</sup>, y que existe y opera fundamentalmente como ethos de nuestro pueblo. El PAN, desde este punto de vista, es un fruto de una identidad nacional compleja, que detesta la imposición unilateral del pensamiento ilustrado propio del prisma sobre la cultura real del mexicano real... Y que eventualmente también rechaza los experimentos ilustrados de izquierda, en lo más hondo, por la misma artificialidad y desconexión con el ethos nacional. Esto no significa que sólo los panistas seamos auténticos mexicanos. Lo que significa es que México es una nación construida con varios hilos, algunos más densos y profundos, otros más frágiles y efímeros. La pregunta ante un tejido así es: ¿cuál es el hilo que mejor asegura el bien de toda la persona y de todas las personas?, ¿cuál es la fibra que vela sin compromisos por la dignidad y el bien común?

Hoy, con cierta distancia histórica, podemos entender que el Partido no nace y no recibe su primera formulación dentro de los márgenes convencionales del pensamiento ilustrado sino de esa otra realidad, menos espectacular, más sacrificada y profundamente humana que es la *hybris* cultural mexicana, en la que conviven aspiraciones libertarias, anhelos de solidaridad y calidez humana, y apertura a la trascendencia sin caer en confesionalismos mojigatos.

Es fácil tratar de encuadrar a Acción Nacional en clichés y modas en turno. Octavio Paz, profundo pensador y humanista, no acertó cuando decía que el PAN heredaba la tradición del Partido Conservador y del pensamiento de



Lucas Alamán<sup>9</sup>. ¡Cuantos, tal vez con otros lenguajes, continúan diciendo cosas similares! Pero no, Acción Nacional nace de otras premisas, que son como un hilo conductor subterráneo de la historia de México y que emergen con especial vigor luego y a través de la Revolución mexicana y del conflicto gobierno-cristeros.

Este hilo es muy antiguo y se ha enriquecido a través del tiempo. Tal vez su fuente más originaria es el dolor de los primeros mexicanos, de los primeros que ya no eran ni indígenas ni españoles sino que, aun sin expresarlo con palabras sofisticadas, intuyeron que era necesario luchar por una nueva realidad, por México, por los valores del espíritu y por las condiciones materiales que pueden atenuar aunque sea un poco el mencionado dolor<sup>10</sup>. Ese hilo conductor no es fácil de delimitar en unas cuantas palabras, pero pervive en quienes creen aquello que Manuel Gómez Morin decía en 1949:

*Tenemos hoy la intrépida claridad de una doctrina de verdades desnudas, de una posición resuelta que conoce la miseria y la angustia y las deficiencias de todo orden que hacen desmedrada y doliente la vida nacional y angustiado y trágico el panorama del mundo; pero que no las acepta como fatales e irremediables, que se alza frente a ellas y tiene la voluntad de enmendarlas y superarlas. Conservamos la fe en que la verdad, las ideas, los valores del alma y no las fuerzas materiales, son los únicos que pueden señalar solución cierta y real para los problemas sociales, y dar caminos de paz a las naciones<sup>11</sup>.*

En este mismo sentido, sostenía en la que fue su última intervención pública:

*México necesita una revolución real, estructural, que no sea solamente el cambio de grupos personales. [...] En el fondo de todo, lo imprescindible es un cambio de actitud, un paso*

*hacia la autenticidad, hacia la sinceridad. Esto implica una profunda cuestión de orden moral, perdida de vista en medio de una larga, muy larga simulación*<sup>12</sup>.

Existen muchos textos y frases de Gómez Morin que podrían colocarse sobre la mesa. Escogimos los anteriores ya que poseen un significado especial en el tema que hoy nos convoca. En un momento de cambio epocal, en el que muchas certezas se conmueven, en el que nuestra propia realidad institucional necesita renovación, y en el que, además, la experiencia de participar en responsabilidades de gobierno como nunca antes a muchos nos desorienta y nos hace perder el piso, es preciso comprender y resituar en lo profundo del corazón los motivos fundamentales de nuestra lucha. Motivos que trascienden el mero ejercicio del poder –aunque lo implican–, motivos que si son asimilados orientan la vida a un cambio no meramente cosmético sino a una transformación profunda de la conciencia y de la acción. Este tipo de transformaciones suelen ser difíciles.

Muchos apegos se tienen que dejar. Apegos como la vanidad, el afán de poder y el afán de tener. Sin embargo, si se realizan, las personas y los grupos humanos redescubren la frescura y el vigor juvenil. Redescubren esa dimensión ascética tan importante para que la acción política no se desvirtúe y se vuelva frívola.

En las siguientes líneas se encuentran dos breves ensayos que no son el término de ninguna discusión. Al contrario, buscan simplemente motivar la reflexión y, eventualmente, una acción que se deje animar nuevamente por lo esencial. El primero se intitula Mientras más se acerque a su propósito. Conceptualización de algunos elementos de mejora estratégica para el Partido

Acción Nacional.

Este es un texto preparado tras los comicios de mediados del año 2003 y que jamás pensé publicar. Fue concebido como una carta o meditación en voz alta para algunos amigos del Partido con los que había tenido conversaciones sobre aquel momento coyuntural.

El otro texto se intitula Como un gran movimiento. Aportes de la Doctrina social de la Iglesia contemporánea a los partidos demócrata cristianos, y nació como una conferencia para un seminario internacional organizado en el CEN del PAN en diciembre de 2003.

La versión que se publica es la ampliación que se expuso en otro seminario internacional organizado en Argentina por la ODCA, la KAS y la estupenda “Red Buenos Aires” en octubre de 2004.

Deseo sinceramente que estas pocas páginas animen la discusión de ideas, y de ideas vinculadas con la acción política, sobre todo entre los jóvenes. Pensar y actuar. Actuar y pensar.

Siempre. Efraín González Luna decía que los fundadores del PAN “previeron al mismo tiempo la lucha larga y la victoria cierta”. Tengo la impresión de que la “victoria” a la que se refería era algo más que la toma del poder. Era algo que se construye pensando profundo y actuando eficazmente de manera continua por el bien común, realidad inagotable como la propia comunidad a la que se tiene que servir. La lucha aún no termina, apenas comienza. La lucha es larga y la política “una gran paciencia”<sup>13</sup>.

## Notas

- 1 R. Vekemans, *Doctrina, ideología y política*, Imdosoc, México 1986, p. 14.
- 2 Por ejemplo: P. Druker, *La sociedad postcapitalista*, Norma, Bogotá 1994.
- 3 De entre otros: C. Llano, *El postmodernismo en la empresa*, McGraw Hill, México 1994.
- 4 G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Santa Fe de Bogotá 1994; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2000; F. Fukuyama, *La gran ruptura. La naturaleza humana y la reconstrucción del orden social*, Atlántida, México 1999; A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid 1989; F. Mires, *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*, Trotta, Madrid 2001.
- 5 J. Habermas, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Idem, Ensayos Políticos*. Ediciones Península, Barcelona, 1986.
- 6 M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- 7 Cf. J. J. Rodríguez Prats, *La congruencia histórica del Partido Acción Nacional*, Epeasa, México, 1997, p.p. 124-148.
- 8 Cf. P. Morandé, *Encuentro*, Madrid, 1987; R. Guerra López, “Soberanía cultural y ética de la globalización”, en *Sociedad Civil. Revista Científica Cuatrimestral*, México, vol. II, n. 2, 1998, p.p. 207-237.
- 9 O. Paz, “Hora cumplida (1929-1985)”, en *Revista Vuelta*, n. 103, junio de 1985, p.p. 9-10.
- 10 Habría que recordar las profundas palabras sobre el “dolor” escritas por Manuel Gómez Morin, por ejemplo en “1915”. Véase, M. Gómez Morin, *1915 y otros ensayos*, Jus, México 1973, p.p. 30-31.
- 11 Manuel Gómez Morin, *Informe a la VIII Convención Nacional de Acción*

Nacional, 16 de septiembre de 1949, en C. Castillo Peraza, Manuel Gómez Morin. Constructor de instituciones (Antología), México 1997, p. 305.

12 Excelsior, 9 de enero de 1970, primera plana.

13 E. González Luna, Obras de Efraín González Luna, Jus, México 1975, n. 6, p. 140.



## Introducción

La presente exposición amplía las ideas expuestas en diciembre de 2003 durante un Seminario organizado por el Partido Acción Nacional (PAN), la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) y la Fundación Konrad Adenauer (KAS) en la ciudad de México<sup>14</sup>. En aquel evento se me solicitó desarrollar los aportes de la Doctrina social de la Iglesia (DSI) contemporánea a los partidos demócrata cristianos.

En esta ocasión, el tema que nos convoca es similar. Por ello exploraremos, como aquella vez, algunos de los contenidos más significativos que podemos detectar en el Magisterio social del Papa y de los obispos latinoamericanos y que considero pueden ofrecer un aporte para la renovación del pensamiento de los partidos miembro de la ODCA. Pero además, en esta ocasión, trataremos también de rastrear los aportes metodológicos que pueden ayudarnos además a renovar algunos elementos fundamentales en la acción político partidista y en la acción de gobierno. Dicho de otra manera: si bien es cierto que en la DSI encontramos principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción<sup>15</sup> también podemos hallar en ella algunas importantes pistas respecto de un cierto estilo en el ser y en el hacer que no pueden ser obviadas.

### Notas

14 El evento se denominó: Seminario Internacional “Humanización y equidad”, PAN – ODCA – KAS, Ciudad de México, 16 de diciembre de 2003.

15 Cf. Paulo VI, Octogesima adveniens, n. 4; Juan Pablo II, Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 28 de enero 1979, II, 7; Id., Solicitud rei socialis, n. 8.

**D**e la ideología al escepticismo pragmático

La primera mitad del siglo veinte se caracterizó por distintos fenómenos de polarización ideológica que dieron lugar a importantes luchas políticas en todo el planeta. Las nociones de “izquierda” y de “derecha” no sólo indicaron diversos modelos de organización social sino compromisos y valores que movieron a más de un pueblo a la lucha, incluso armada. En esa época pareciera que, sin importar cuál fuera la ideología, la tónica general en ambos bandos consistió en afirmar la supremacía de sí mismo a través de la búsqueda de la negación del otro.

Durante al menos dos décadas después de la segunda guerra mundial, el conflicto entre las ideologías pervivió haciendo en muchas ocasiones de la política y de la democracia sólo recursos retóricos para la justificación y legitimación del grupo en el poder.

Sin embargo, desde principios de la década de los setenta comenzó un proceso de absorción de las ideologías en conflicto. En países como México, el sistema político tuvo la capacidad de reintroducir paulatinamente a una parte importante de la disidencia dentro de la burocracia gubernamental o al menos de localizarla en pequeños reductos controlables.

Lentamente, sin embargo, la democracia hizo eclosión prácticamente en todos los rincones de América Latina. A través de grandes sacrificios personales y sociales, los espacios libres de participación y discusión se ampliaron gradualmente de manera significativa. Sin embargo, esta ampliación no logró evitar que más pronto que tarde la democracia se convirtiera en muchos ambientes en un recurso procedimental para realizar concertaciones en torno a las cuotas de poder que permiten administrar las crisis, que por otro lado, se presentan como recurrentes. Con esto la vida política tendió una vez más a volverse una actividad autorreferenciada, eludiendo la activación de una democracia participativa más plena. De esta manera, en la actualidad los conflictos que la democracia intenta resolver son los conflictos de poder que ella misma ha creado a partir de la concertación de las fuerzas políticas. En este entorno, más pronto que tarde, surge el fenómeno consistente en que la solución propuesta en un caso es el nuevo conflicto que será preciso resolver en la etapa siguiente. Así aparece un círculo vicioso que es difícil de romper: el círculo de los acomodados y reacomodados del poder dentro de una realidad que cada día es más lejana respecto de la vida del pueblo real.

Si la confrontación ideológica “derecha-izquierda” tuvo su lugar durante más de la

mitad del siglo veinte, si a esto le siguió una parcial asimilación de la disidencia dentro de las burocracias, pareciera que éstos no eran más que los signos de un fenómeno más sutil y eficaz que emergió nítidamente hacia la última década del siglo veinte: desde todos los ángulos de la geometría política, partidos, movimientos y organizaciones sociales en todos los niveles fueron ingresando en la moderación y hasta en el escepticismo respecto del valor de los contenidos ideológicos y giraron hacia la búsqueda de la pragmatización de las propuestas de acción política.

Conviene subrayar un poco más este punto: escepticismo sobre los contenidos teóricos y pragmatismo en la acción es un binomio que no sólo ha caracterizado a las denominadas “izquierdas”, sino que un sinnúmero de movimientos y organizaciones políticas de “derecha” padecieron el mismo fenómeno aun cuando utilizaron categorías diversas para expresarlo.

Los efímeros éxitos de unos y de otros al momento de aplicar el mencionado binomio muestran de manera elocuente que algo falló. De hecho, hoy es un lugar común afirmar que los partidos, movimientos y grupos políticos se encuentran en un escenario de crisis de participación, de compromiso, de coordinación, de propuesta y de respuesta.

¿En qué consiste esta crisis? ¿Representa verdaderamente un peligro? La disolución ideológica y el pragmatismo en la resolución de problemas son dos elementos que impiden que los actores políticos puedan leer adecuadamente a la sociedad en sus múltiples dimensiones. Alguien podría pensar que el vacío ideológico precisamente permitiría una mirada más objetiva de la realidad respecto de las interpretaciones filosófico-políticas que campearon durante los últimos cincuenta años. Sin embargo, esto no sucedió así. La inteligencia requiere de categorías y de hábitos intelectuales para poder comprender. Las deficiencias de muchas ideologías no son argumento para promover tácita o explícitamente el desencanto por la razón, por el pensamiento y aún por las propias ideologías políticas.

Por otra parte, muchos militantes y dirigentes partidistas en la actualidad sostienen con simplicidad pasmosa que el pragmatismo reconduce al realismo. Sin embargo, lo que hace el pragmatismo es valorar la realidad en función de su practicidad, de su dimensión utilitaria.

Toda realidad que no opere de acuerdo con los criterios de eficiencia del paradigma

pragmático queda marginada y excluida por definición.

En nuestra opinión, así es como se ha generado un debilitamiento de las aspiraciones democráticas de la sociedad. Las personas, aun cuando no lo expresemos con términos técnicos, percibimos las deficiencias de los mecanismos de representación, de los partidos, de los gobiernos: los proyectos políticos con contenido axiológico y sensibilidad histórico-cultural son escasos o nulos.

Esta anomia ideológica acompañada por el pragmatismo utilitarista, hoy tan de moda, fácilmente provocan que las personas y los grupos se sientan usados, utilizados como medios y no respetados en su dignidad. En una palabra, todos como sociedad también vivimos nuestro propio escepticismo, es decir, en muchas sociedades crece el sentimiento generalizado respecto de la inutilidad de la acción y la participación política<sup>16</sup>. El desarraigo de la actividad política respecto del lebenswelt, del mundo vital, ha creado un grandísimo problema de deslegitimación de quienes participan activamente en ella sobre todo a través de grupos, movimientos e instituciones supuestamente representativas.

Este fenómeno, por otro lado, no nos debe extrañar, ya que las intensas controversias propias de la guerra fría se dieron al interior de una misma matriz que los filósofos y los sociólogos denominan “modernidad ilustrada”.

En efecto, si bien es cierto que las “derechas” y las “izquierdas” durante el siglo XX tuvieron importantes discrepancias de tipo ideológico, una misma premisa fundamental las alimentaba a ambas simultáneamente: la idea de una razón autofundada que sostenía a su vez la idea de un Estado autolegitimado. La crisis de este paradigma, el incumplimiento de las promesas que habitaban al interior de las propuestas racionalistas de la “derecha” y de la “izquierda” por igual, generaron poco a poco una reacción: la reacción “postmoderna”. Bajo este nombre lo que quiere decirse es que la razón creadora de modelos ideales de organización social ha sido desencantada y exhibida en sus contradicciones internas.

De este modo, la postmodernidad desconfía por principio de sistemas y de absolutos. Su pretensión es afirmar lo fragmentario, lo relativo, lo instintivo en nombre del individuo y su



derecho a pensar cualquier cosa, o aún, a “no pensar”<sup>17</sup>. En este clima cultural, el pragmatismo racionalista (taylorista, marxista, etc.) es sustituido por el pragmatismo escéptico postmoderno que renuncia a buscar convergencia en cualquier otro espacio que no sea el del consenso de base relativista. Puesto que la realidad es leve e insoportable, la única manera de curar el mal que nos aqueja es encontrar cómo ponernos de acuerdo sin importar demasiado en qué nos ponemos de acuerdo<sup>18</sup>.

Leszek Kolakowski publicó hace no mucho un punzante estudio que en parte afronta precisamente esta cuestión. En su libro *La modernidad siempre a prueba* le dedica un capítulo a lo que él denomina la “autoenemistad de la sociedad abierta”<sup>19</sup>. En este texto, Kolakowski explica que cuando Karl Popper atacó a las ideologías totalitarias<sup>20</sup> descuidó la otra cara de la amenaza, ya que tanto la democracia como la “apertura” de la “sociedad abierta” pueden conducir a la parálisis y a la eventual autodestrucción de esta forma de convivencia. Dicho de otro modo, la democracia puede ser ajusticiada por la misma democracia si no cuida de las condiciones tanto éticas como pragmáticas que le dan viabilidad y sustento:

La causa de la “sociedad abierta” no estará perdida mientras no transforme su apertura en enfermedad y debilidad propias<sup>21</sup>.

### Notas

16 Hace poco más de 15 años Pedro Morandé comentaba: “Transformándose la decisión política en un acto puramente coyuntural que resuelve los problemas día a día según se vayan presentando, han aumentado los logros concretos en muchos ámbitos, pero se ha generado al mismo tiempo una legitimidad también coyuntural para los actores políticos, con la consiguiente inestabilidad que ello significa. En otras palabras, queriendo solucionar el problema de la estabilidad, tengo la impresión que han producido una inestabilidad mayor, puesto que la legitimidad es una suerte de “río profundo” que afecta los resortes esenciales de una cultura y que no puede resolverse con golpes de seducción coyuntural”. (P. Morandé Court, “Desafíos culturales de la democratización de América Latina”, en : América Latina. Desafíos y esperanzas, CLAT, Caracas 1988, p. 43).

17 Dentro de la abundante literatura, véase: G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Planeta-Agostini, México 1994; J. F. Lyotard, *La*

condición postmoderna, Planeta-Agostini, México 1994.

18 Es interesante ver cómo Jürgen Habermas, uno de los más grandes defensores contemporáneos de la modernidad ilustrada, al proponer una racionalidad basada en el consenso y sus presupuestos éticos coincide con algunos de sus principales detractores en uno de los puntos neurálgicos de ambas propuestas: afirmar la imposibilidad de que la convivencia social se pueda fundar en otra cosa más que en aquello que ella misma se puede dar. El inmanentismo de esta tesis fácilmente cae en las aporías típicas del yo trascendental kantiano. Cf. J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid 1987, 2 vols.

19 Cf. L. Kolakowski, La modernidad siempre a prueba, Vuelta, México 1990, p.p. 231-249.

20 Cf. K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, Planeta-Agostini, México 1992, 2 vols.

21 L. Kolakowski, op. cit, p. 249.

# E

lementos para una alternativa

El diagnóstico anotado hasta aquí describe en trazos más bien gruesos un fenómeno que ameritaría un análisis mayor<sup>22</sup>. No podemos continuar en esta ocasión con más detalles sobre el mismo.

Sin embargo, esperamos que estas breves líneas nos permitan comenzar a vislumbrar que los partidos y la democracia nunca están garantizados del todo. Ellos no pueden unir por sí mismos a los ciudadanos que conviven en el Estado. Incluso cuando de alguna manera puede decirse que estén bien dirigidos, no producen automáticamente el bienestar social y mucho menos una vida buena<sup>23</sup>.

La dinámica de participación y representación propia de los partidos y de la democracia no tiene su origen en ellos sino en otras dimensiones de la realidad social, que por cierto, no suelen regirse por las leyes del quehacer político. Justamente esta última apreciación nos mueve a pensar que, para su fundamentación y conservación, los partidos y la democracia tienen que acudir a otras fuerzas y poderes que los trascienden. Dicho de otro modo, la democracia y los partidos viven de unos supuestos que ellos mismos no pueden garantizar. Viven de un dinamismo que ellos no producen. Esto significa que hay algo insustituible para la democracia y para los partidos que no se fundamenta al nivel de la lógica del poder y que sin embargo sostiene a la política como realidad humana<sup>24</sup>.

Mientras la democracia y los partidos estén planteados sólo a nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas, de los métodos de concertación, sufrirán la erosión de legitimidad que ha desgastado a la política como política. Lo que hoy requieren nuestras democracias es superar el escepticismo pragmático y reinterpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuál es la historia e identidad de nuestro pueblo, y cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a este pueblo para una tarea común. Todas estas son cuestiones de orden cultural antes de convertirse en problemas de mercadotecnia para las instituciones.

Precisamente en estas cuestiones es donde podemos encontrar la dinámica fundamental requerida para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético. Es aquí precisamente donde la Doctrina social de la Iglesia instala su discurso convocando a afirmar la

dignidad de la persona, a reorientar al mercado con auténtica responsabilidad social, a optar por los más pobres, a crear subjetividad social y a defender la soberanía cultural de las naciones para así gradualmente reorientar al Estado en función del pueblo real, ¡en función de la nación! y no viceversa. Estos cinco grandes temas de la DSI son los que merecerían desde mi punto de vista una reconsideración en los partidos de inspiración demócrata cristiana, ya que fungen como el sustrato cultural que le da viabilidad ética y pragmática al quehacer democrático en la actualidad.

### 2.1 La persona como fundamento de una antropología normativa

Ha sido típico en la DSI y en los partidos demócrata cristianos sostener que el principio y fin de todo dinamismo social es la persona humana. Sin embargo, la noción de persona ha sido objeto de una profundización gracias al Magisterio de Juan Pablo II, cuando la define como un sujeto que merece ser afirmado por sí mismo.

¿Qué quiere decir esto? Que la noción de persona realmente se distingue de la noción de individuo. No es un mero cambio verbal el que se opera cuando se habla sobre la persona humana. Juan Pablo II es particularmente conciente de que en muchos lugares la noción de persona se ha utilizado de manera puramente retórica tratando con ella de ocultar una filosofía individualista al momento de comprender al hombre, a la sociedad y al Estado. La persona es un ser irreductible a otros, no es un mero caso singular de una especie animal particularmente evolucionada. La persona es un tipo de realidad sui géneris, con género propio, que merece ser reconocido de acuerdo con su peculiar estatuto. ¿Cuál es este estatuto? La persona a través de su libertad se revela como un ser capaz de ponerse a sí mismo los fines de su acción, es decir, la persona, al autodeterminarse, se manifiesta como fin y no como medio. Para Karol Wojtyła como filósofo es imposible explicar la autoteleología de la persona si ésta no es propiamente un fin<sup>25</sup>. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es “digna”, es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: *Persona est affirmanda propter seipsam!* ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio! Este imperativo moral ya había sido descubierto por Karol Wojtyła al leer críticamente la filosofía moral kantiana en sus años como Profesor universitario. Él le denominaba la norma personalista de la acción<sup>26</sup>.



Es curioso que justamente una de las encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser –según algunos de sus objetores– una recaída neo-tomista sea precisamente el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. Nos referimos a la Encíclica *Veritatis splendor*. En ella, el fundamento de la moral no es un cierto código heterónimo, una exposición teórica de “valores” o una suerte de ideal de decencia preconcebido. El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con la presencia de una Persona.

Precisamente, el amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que:

*Es a la luz de la dignidad de la persona humana –que debe afirmarse por sí misma– como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio<sup>27</sup>.*

¿Por qué es importante destacar esto? ¿Realmente representa una novedad? Desde nuestro punto de vista, sostener que la persona es fin y no medio nos permite descubrir la dimensión normativa de la antropología. El uso puramente retórico de la noción de persona se descubre en su mentira precisamente en este punto. Por ejemplo, en el proceso de diseño de políticas públicas, la noción de persona impone obligaciones prácticas específicas. Así, un modelo económico no puede ser calificado de “humanista” si no permite que la normatividad que brota de la persona irrumpa como un factor regulador superior a las leyes del mercado.

Que esto no es una imposición heterónoma sino que la propia dinámica económica lo puede descubrir en su interior es algo que también Juan Pablo II ha destacado con especial énfasis<sup>28</sup>. El mercado no es un ente subsistente, no es un mecanismo autolegitimado. El mercado sólo encuentra su sentido en el contexto que le ofrece la persona, su dignidad y sus

derechos inalienables.

### 2.2 El mercado al servicio de una economía social

Un segundo elemento que caracteriza a la DSI contemporánea es su lectura analítica y diferenciada de las economías de mercado. La Encíclica *Centesimus annus* ya ha indicado los criterios básicos para comprender el aporte positivo del mercado y sus eventuales riesgos. A la luz de estos criterios, los obispos mexicanos<sup>29</sup> y posteriormente los obispos latinoamericanos, en un documento de gran visión social y pastoral<sup>30</sup> han precisado un aporte que en resumen coloca a lo social como dinamismo sustantivo de un modelo de desarrollo y al mercado como el factor adjetivo.

Las políticas económicas neoliberales atribuyen un papel central y casi redentor a la dinámica del mercado. Desde el punto de vista de las exigencias de la dignidad humana, un modelo económico así es del todo inadecuado para los partidos demócrata cristianos.

La Doctrina Social de la Iglesia no reprueba la economía de mercado, pero exige el respeto a la dignidad y libertad de la persona humana, a la primacía del trabajo sobre el capital y al destino universal de los bienes que enmarca en su dimensión justa el legítimo derecho a la propiedad privada. El reciente documento del CELAM, intitulado *Globalización y nueva evangelización*, nos dice a este respecto:

*Un modelo que sostenga de manera explícita o implícita al mercado como dinamismo central del desarrollo de un país o de un conjunto de países es: a) Irreal, debido a que el mercado no corrige por sí mismo las grandes e inequitativas concentraciones de riqueza que él mismo fomenta; b) Inestable, porque cultiva la volatilidad de los capitales haciendo sumamente vulnerables a millones de personas; c) Inmoral, ya que genera de modo sistemático exclusión y pobreza, atentando así contra los derechos de la persona y contra el bien común. Las economías centralmente planificadas fracasaron estrepitosamente tanto por su falta de efectividad como por su deficiente antropología.*

Por ello, es necesario también evitar estos dos errores en las nuevas economías de mercado que, colocando como criterio fundamental la lógica del intercambio, vulneran

gravemente dimensiones de la persona humana que se encuentran regidas por otro tipo de criterios entre los cuales se hallan los relacionados con la solidaridad y la gratuidad para con los más débiles<sup>31</sup>.

En Latinoamérica, la mentalidad neoliberal se encuentra profundamente arraigada en los sectores que privilegian, como criterio para el desarrollo, los resultados económicos generales por encima de los bienes que necesitan las familias concretas<sup>32</sup>. Es profundamente contrario a una auténtica posición humanista aceptar con resignación la imposibilidad práctica de crear una economía de mercado auténticamente alternativa, como si lo único que pudiera hacerse fuera un esfuerzo compensatorio por vía de la política social.

Mientras la política social de los estados siga visualizándose de manera subordinada a la política económica, los más pobres continuarán pagando con dolor el costo de nuestra irresponsabilidad.

### 2.3 La opción preferencial por los pobres

Un tercer elemento a considerar precisamente es el papel que la irrupción de los pobres ha jugado en la conformación de la DSI contemporánea. Durante muchos años, la “opción preferencial por los pobres” fue interpretada en algunos sectores como una característica de ciertos tipos de consagración religiosa, o como consigna facciosa de determinadas corrientes de la “teología de la liberación”.

Es realmente asombroso constatar cómo la mera expresión de “opción preferencial por los pobres” en ciertos ambientes aún genera suspicacias de manera casi automática como si fuera un principio exclusivo de grupos radicalizados o de coqueteos neopopulistas.

Esto se explica sin demasiados problemas cuando constatamos que existen diversas modalidades de compromiso social cristiano que con cierto grado de inconciencia se han tornado en factores de legitimación del neoliberalismo, al menos de los valores consagrados por el estándar de vida pequeño-burgués (la pura vitalidad, el éxito y el poder, entre otros). Que los cristianos nos ocupemos de los marginados calmando su resentimiento por la

exclusión que sufren, pareciera ser útil y positivo para la mentalidad neoliberal.

Pero que se ponga en cuestión el sistema de producción de los valores sancionados por el mercado, pretendiendo reformarlos desde el punto de vista del conjunto de evidencias y exigencias constitutivas de la naturaleza del hombre, esto en cambio, no se admite<sup>33</sup>.

Para Juan Pablo II la “opción preferencial por los pobres” no es sólo un ideal de vida para los consagrados o un principio de la Iglesia latinoamericana que habría que tolerar con cierto cuidado.

La “opción preferencial por los pobres” es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La fe que no pasa por la constatación de la “presencia real” de Jesucristo en los más pobres<sup>34</sup> se encuentra como deformada y se traduce en consecuencias sumamente graves tanto a nivel del estilo de vida personal como de la comprensión del orden social<sup>35</sup>. El humanismo político propio de los partidos demócrata cristianos tiene en este elemento un factor esencial de fidelidad a su identidad profunda, de legitimación auténtica desde una perspectiva moral y de elemento esencial para construir en términos prácticos una propuesta política auténticamente creíble.

La opción preferencial por los pobres es simultáneamente un principio permanente, un criterio de juicio y una directriz de acción. Evidentemente, concebir así esta cuestión implica tratar y valorar a las personas por lo que son, especialmente a quienes son los últimos en la historia, y evitar todo gesto que privilegie la valoración de las personas en función de un criterio de poder.

Cuando en un partido demócrata cristiano permitimos con complacencia el predominio de la apariencia, de las poses de poder y de la petulancia de las “grandes figuras” colocamos las bases para que nuestro discurso humanista sea imposible de creer en la práctica. En este sentido, los partidos demócrata cristianos están llamados a ser una casa común en la que todos, especialmente los más sencillos, pobres y marginados, puedan encontrar acogida en sus reclamos, en sus necesidades y, sobre todo, en sus personas.

### 2.4 La subjetividad social

Una de las categorías más importantes que Juan Pablo II ha incorporado a la DSI es la referente a la “subjetividad social”<sup>36</sup>. Esta noción quiere afirmar esencialmente que la persona participa su subjetividad a la sociedad cuando es y actúa junto con otros. Los “sujetos sociales” no son, pues, una mera aglomeración de personas sino el espacio que se forma cuando las personas actuamos de manera solidaria en función del bien común.

No es posible reformar a la sociedad, al Estado o al mercado con la mera toma de las estructuras. El capítulo V de la Encíclica *Centesimus annus* justamente está dedicado a explicar que el trabajo debe ser permanentemente cultural y no sólo estructural, es decir, debe buscar incidencia en los estilos de vida, en los modos de acción, con vistas a que la ciudadanía asuma el protagonismo que le corresponde. Toda la idea de la democracia participativa es entonces dinamizada por un método de acción sociopolítica consistente en crear comunidades solidarias desde las cuales la cultura ambiente pueda afirmar un modo diverso de ser. Esta es la manera como la DSI urge a la formación de ciudadanía.

Los partidos políticos tienen una enorme responsabilidad en este proceso. Tanto a nivel de su operación cotidiana, que debe poseer una dimensión educativa permanente, como en el orden de las iniciativas conducentes a hacer que sea la sociedad real la que participe y sea tomada en cuenta al momento de las grandes decisiones.

Un régimen partidocrático no es democrático. Los partidos y sus miembros en los diversos poderes que configuran al Estado deben poseer una dinámica natural que aliente la interacción con la sociedad y la conformación de organismos ciudadanos que brinden posibilidad real de participación. No basta la elección popular para hacer eficiente la representación popular. En este terreno tenemos que ser sumamente creativos y ambiciosos. La situación en muchos países de América Latina no nos permite prescindir de una más profunda y permanente interacción entre la pluriforme subjetividad social y los esfuerzos por reformar al Estado.

### 2.5 Soberanía cultural de la nación

La soberanía cultural de la nación tiene primacía sobre la soberanía política del Estado. Esta

tesis es esencial para comprender por qué Juan Pablo II defiende con tanta insistencia los derechos de los pueblos y de sus culturas.<sup>37</sup> El Estado no es la Nación. La Nación es una realidad cultural que une al pueblo a través de su historia, valores, tradiciones y creencias. El Estado debe estar al servicio de la Nación. De hecho, casi cualquier definición de “bien común” al contrastarse con la cultura adquiere contenido concreto. Por ello, un Estado que opta por construir un “proyecto de Nación” corre el riesgo de inventar el pueblo al que pretende servir. El Estado tiene que definir un “proyecto al servicio de la Nación”, es decir, el factor clave de legitimación en el ejercicio del gobierno es servir al pueblo real que se encuentra inscrito en un entramado cultural particular. Si no se “lee” al pueblo desde una óptica cultural, los planes y proyectos del Estado resultan impostaciones artificiosas que rápidamente se desgastan. La diversidad cultural al interior de una Nación no es una anomalía, al contrario, es el signo de que lo humano puede realizarse a través de gestos expresivos diversos.

Toda esta diversidad puede constituir una única Nación en la medida que los factores de identidad común se preservan a través de las diferencias. Cuando un Estado en nombre de su proyecto de Nación ignora programáticamente la identidad profunda del pueblo, lastima el entramado cualitativo que le da consistencia a la subjetividad social. En vez de ciudadanos genera súbditos, retrasándose así cualquier proceso de reforma profunda.

Las reformas profundas, bajo esta perspectiva, no son entonces puramente estructurales –con todo y la importancia obvia que ellas revisten– sino son también culturales.

Para activarlas es preciso crear instituciones públicas y privadas que alienten una visión humanista y nacional más integral y menos instrumentalizada por las ideologías que identifican al Estado con la Nación. Para ponerlas en práctica es necesario atender con cuidado aspectos que desde otras ópticas son dejados de lado como elementos secundarios.

Un ejemplo siempre elocuente a este respecto es el amplio tema de las relaciones de las iglesias con el Estado y la vigencia auténtica del derecho a la libertad religiosa. El fenómeno religioso ordinariamente se encuentra en la base de las culturas. Cuando no se atiende con el debido esmero, tarde o temprano se deteriora el núcleo cultural que da viabilidad política a otras iniciativas<sup>38</sup>.

En una palabra: no es posible avanzar hacia un Estado social de Derecho cuando existe una deficiencia en la capacidad de lectura de los elementos que constituyen el ethos real de las naciones y de los pueblos.

### Notas

22 Ofrecen un marco importante para este empeño las obras de: A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990; G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2000; A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid 1989.

23 Cf. J. Ratzinger, *¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?*, en: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, p. 223-242.

24 Un desarrollo más amplio sobre esta idea en: R. Guerra López, “Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, México 1997, Vol. XXVII, n.n. 1-2, p.p. 9-31.

25 Cf. K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, Ignatius Press, San Francisco 1993, p.p. 26-27.

26 Cf. R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002; *Idem*, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2003.

27 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 48.

28 Cf. Juan Pablo II, *Laborem exercens*.

29 Cf. Conferencia del Episcopado Mexicano, *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, CEM, México 2000, Tercera Parte, sección II.

30 Consejo Episcopal Latinoamericano, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*, Documentos CELAM, Bogotá 2003, n.n. 337-346.

31 *Ibidem*, n. 341.

33 Para un desarrollo filosófico de esta cuestión véase: A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, UIPC, Roma 1987; R. Buttiglione, *Qualche riflessione sulla situazione attuale della morale cristiana*, en *Communio* (ed. It.), n. 34, 1977.

34 Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n. 12.

35 Tal vez el lugar en el que de manera más incisiva Juan Pablo II ha señalado la centralidad que para todos los cristianos debe ocupar este tema, se encuentra en los números 49 y 50 del documento que es como su testamento espiritual: *Novo millennio ineunte*. En este texto el

Papa afirma que los textos de la Sagrada Escritura que nos recuerdan la preferencia de Jesucristo por los más pobres, y el modo como Él está presente en ellos de un modo misterioso pero real, constituyen una página de Cristología y no un mero exhorto a la caridad (n. 49). De este modo, podemos afirmar con seguridad que la opción por los pobres es una dimensión constitutiva de la fe en Jesucristo. Esto posee una importancia fundamental ya que precisamente: “Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (Ibidem).

36 Véase, por ejemplo: Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 13.

37 Juan Pablo II, “Los derechos de las naciones. Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas” (5 de octubre de 1995), en *Paulo VI - Juan Pablo II, Mensaje a las naciones. Discursos ante la Asamblea de las Naciones Unidas*, Ediciones Paulinas, México 1996, p.p. 45-58

38 Cf. R. Guerra López, “Censurar a los obispos”, en *Bien Común*. Publicación mensual de la Fundación Rafael Preciado Hernández A.C., Año 9, n. 107, noviembre 2003; Idem, “Hacia un Estado de libertad religiosa”, en *Cuestión social*, Año 10, n. 1, enero-marzo 2002; Idem, “Identidad nacional y laicidad estatal”, en *Nexos*, n. 284, agosto de 2001.



# E l problema del método

Luego de hacer un paseo por cinco elementos esenciales de la nueva síntesis que nos ofrece hoy la DSI, no es difícil que aparezca la pregunta por el método, es decir, por los recursos que es necesario aplicar para que los contenidos se vuelvan auténticamente operativos y no sólo se presenten como una bella teoría deontológica.

Desde Juan XXIII, una manera de expresar el método de la DSI ha sido sostener que éste consiste en “ver, juzgar y actuar”. El texto original en el que aparece esta expresión nos muestra que esta triada no es una mera receta mecánica sino un gesto de realismo cristiano y político:

Para traducir en realizaciones concretas los principios y las directivas sociales se procede comúnmente a través de las tres fases: advertencia de las circunstancias; valoración de las mismas a la luz de estos principios y de estas directivas; búsqueda y determinación de lo que se puede y debe hacer para llevar a la práctica los principios y las directivas en las circunstancias según el modo y medida que las mismas circunstancias permiten o reclaman.

Son tres momentos que suelen expresarse en tres términos: ver, juzgar, obrar. Es muy oportuno que se invite a los jóvenes frecuentemente a reflexionar sobre estas tres fases y llevarlas a la práctica, en cuanto sea posible. Así los conocimientos aprendidos y asimilados no quedan en ellos como ideas abstractas, sino que los capacitan prácticamente para llevar a la realidad concreta los principios y directivas sociales.

En las aplicaciones pueden surgir divergencias aún entre los católicos rectos y sinceros. Cuando esto suceda, que no falten las mutuas consideraciones, el respeto recíproco y la buena disposición para individualizar los puntos en que coinciden en orden a una oportuna y eficaz acción. No se desgasten en discusiones interminables; y, bajo el pretexto de lo mejor y lo óptimo, no se descuiden de cumplir el bien que es posible, y por lo tanto obligatorio<sup>39</sup>.

El método “ver, juzgar, actuar” durante la década de los setenta fue interpretado como el momento de constatar la realidad a través de alguna de las modas ideológicas en turno. Por la “izquierda” el socioanálisis marxista ingresó a aquel escenario vía algunas modalidades de teología de la liberación. Por la “derecha” curiosamente sucedió algo simétrico: aparecieron

diversas teorías que mostraban un proceso indefectible de derrumbe de la “civilización occidental cristiana” auspiciado por algún tipo de conspiración mundial (por ejemplo, judeo-masónico-comunista). De este modo, los católicos fluctuábamos entre una aceptación acrítica de la modernidad ilustrada y el rechazo igualmente radical de toda verdad proveniente de la mencionada modernidad. Católicos modernistas y católicos antimodernos se descalificaban mutuamente y sin embargo ambos compartían elementos comunes que no deja de ser interesante recordar: en ambos, el tema del Reino resultaba temporalizado, en ambos una interpretación semipelagiana de la relación entre acción y vida cristiana habitaba por igual, en ambos la especificidad cristiana se disolvía volviéndose al final una propuesta de “valores”, y finalmente, en ambos la DSI era inoperante (ya sea por descalificación –en la izquierda–, ya sea por presentarla como una teoría abstracta –en la derecha–).

La guerra fría tuvo, pues, una consecuencia al interior de los grupos y movimientos cristianos dispuestos a actuar en el espacio público: deterioró la convicción respecto al alcance metodológico de la DSI. ¿Qué significa esto? Significa que el tema relativo a cómo hacer las cosas se dejó fuera de su ámbito, de su territorio. Esquematizando un poco podríamos decir: “la DSI ofrece los contenidos y cada quien escoge los medios por los cuáles estos se han de aplicar”.

Al mirar este fenómeno es imposible reconocer que posee en su interior una verdad importante: los laicos poseemos real autonomía al momento de actuar en la vida social y sobre todo en la esfera política. “Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes” decía Paulo VI en *Octogesima adveniens*<sup>40</sup>.

Desde este punto de vista es claro que los católicos que participamos en actividades políticas no podemos derivar un solo tipo de acción de manera unívoca desde nuestra aproximación a la fe, sino que nuestra creatividad, nuestra prudencia y nuestro sentido estratégico serán los responsables de escoger los medios, los lugares, los momentos. Sin embargo, también existe una deficiencia: pensar que es indiferente el modo cómo actuamos, el estilo que aplicamos, las opciones que hacemos al momento de implementar “cómos”, es decir, al intentar proyectar una cierta comprensión de la dimensión social del evangelio en la acción social y política.

En el momento presente la guerra fría ha terminado y por ende las categorías “derecha” e “izquierda” tienden a desaparecer o a resignificarse de manera radical. El nuevo momento epocal ofrece una interesante oportunidad para recuperar entonces de manera más definitiva y clara la necesidad de una metodología creyente para la acción política.

### 3.1 Un método para leer al mundo moderno

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*, presenta una lectura del mundo moderno que difiere radicalmente tanto de la actitud modernista como de la antimoderna. Si hubiera que llamarla de algún modo tal vez podría denominarse “cristianismo-en-la-modernidad”, ya que reconoce una presencia cristiana en el seno de movimientos, corrientes y autores sin identificarse unívocamente con ellos. La esencia de esta interpretación de la historia consiste en reconocer que el bien y el mal se encuentran mezclados de una manera misteriosa en el corazón humano, y desde ahí en la cultura y en las estructuras de nuestro mundo. Esta mezcla en ocasiones hace difícil el discernimiento de la verdad y del bien. Sin embargo, esta “mezcla” si la miramos con atención, nos permite descubrir que todos somos limitados, falibles y frágiles, ya que se encuentra primariamente en nosotros mismos. Dicho de otro modo, la presencia del mal y del error en el mundo es un misterio que al habitar en cada uno de nosotros nos debe de motivar a que, sin perder de referencia la verdad y el bien, no hagamos juicios demasiado severos al momento de tener que evaluar escenarios confusos.

Más aún, aunque en ocasiones los escenarios sean nítidos y existan acciones claramente reprobables en personas, instituciones y partidos, el católico que participa en política sabe que:

*La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña (cf. Mt. 13, 24-30; 36-43) nos enseña que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos. Pretendiendo anticipar el juicio ya desde ahora, el hombre trata de suplantar a Dios y se opone a su paciencia<sup>41</sup>.*

Esto puede sonar chocante sobre todo al momento en que enfrentamos una lucha política enconada y estamos convencidos que “el otro” se encuentra equivocado o es formalmente una persona o un grupo contrario a lo que consideramos verdadero, bueno o

conveniente. Sin embargo, precisamente la identidad cristiana de los partidos demócrata cristianos nos permite hacer algo que desde otras premisas y convicciones es imposible hacer: relativizar nuestros juicios dejando a Dios el juicio definitivo sobre las personas.

Esta misma actitud es la que permite eventualmente leer al mundo moderno con una simpatía elemental que nos permita reconocer la verdad aún en el pensamiento o en la acción de quien consideramos “enemigo”. Esto no significa realizar una síntesis sincrética sin referente alguno. Lo que significa es recuperar la confianza de que la verdad puede hallarse en cualquiera porque la verdad, díjala quien la diga, procede del Espíritu Santo<sup>42</sup>. Juan Pablo II ha dado testimonio de ello a través de su formación filosófica, reconociendo la parte de verdad que existe en filósofos y pensadores de corrientes nacidas fuera del contexto del pensamiento cristiano clásico<sup>43</sup>, citando en el Magisterio de la Iglesia intuiciones verdaderas originalmente logradas por autores como Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Paul Ricoeur, C. S. Lewis o Max Scheler<sup>44</sup>, y afirmando por ejemplo que:

*Inclusive en el programa socialista existen “algunas semillas de verdad”. Es obvio que esas semillas no deben ser destruidas, no deben ser dispersadas en el viento...*<sup>45</sup>

Desde mi punto de vista, con una lectura así del mundo moderno es posible emitir un juicio crítico sobre la historia y simultáneamente no perder la esperanza para continuar caminando hacia delante.

### **3.2 La reconciliación como método ante el riesgo del poder autoreferencial**

En la acción política en general, y en particular en la acción política al interior de un partido, los conflictos abundan. El conflicto es una categoría que si bien permite interpretar tensiones y discrepancias de poder resulta insuficiente para interpretar todo lo que el poder requiere para operar y para ponerse al servicio del bien común.

En efecto, el poder, si bien en muchas ocasiones se ejerce acompañado del conflicto y de su lógica, es necesario entender que puede entramparse si no se diseñan “salidas” que

permitan la reconciliación y la vuelta a la unidad. Las “salidas” encuentran su justificación tanto en el sentido práctico, que es necesario tener al participar en política, como en el carácter personalista que justifica éticamente nuestra actividad y le da un sello distintivo.

Es muy penoso observar cómo una insuficiente asimilación existencial de los principios básicos que caracterizan a los demócrata-cristianos hace que con cierta frecuencia encontremos rupturas fatales y violencias innecesarias no sólo con otras propuestas políticas sino aún entre los miembros de nuestros propios partidos. Es por ello necesario entender que un sano realismo político y una congruencia básica con la primacía de la persona humana nos deben de impulsar a siempre crear oportunidades para que el “otro” conflictuado pueda re-encontrarse con nosotros.

No sería adecuado interpretar esto en clave de “chantaje”, es decir, asumiendo una actitud mezquina que condicionara la reconciliación a nuestros propios caprichos y deseos en orden de lograr en nuestra contraparte una cierta humillación. Si procedemos de este modo, la lógica del poder autoreferencial se introduce en lugar de la lógica de la reconciliación, produciendo una caricatura grotesca que traiciona no sólo a un cierto ideal sino aún a quien aparentemente triunfa.

La reconciliación presupone no que el otro me pida perdón, sino que las partes en conflicto reconozcan cada una sus propios errores (incondicionalmente). Aún la parte ofendida en una determinada situación es preciso que realice esto, ya que la experiencia personal e institucional nos enseña con facilidad que en muchas ocasiones quien “tiene la razón” termina obrando también bajo la pura lógica del poder autoreferencial con tal de que quede claro precisamente que su postura es “la correcta”.

La reconciliación es parte del método que la DSI ofrece a la política para que esta sea cristiana y viable: no es posible trabajar a favor de la creación de estructuras solidarias y subsidiarias en un clima regulado por la sola justicia, o lo que es peor, por los puros juegos de poder y vanidad.

Además, el cultivo habitual de este tipo de gestos hace posible el ethos necesario para la paz de las naciones. No podemos ser ingenuos y creer que la paz brota por “generación espontánea”. La paz verdadera es una ardua tarea que sólo se construye cuando se edifica desde cada persona, desde la vida privada, desde las solidaridades elementales, desde la microhistoria en la que vivimos al interior de nuestros partidos. Juan Pablo II nos dice a este respecto:

Entrad en el esfuerzo de reflexión y acción que os propongo (...) interrogándoos acerca de vuestra disponibilidad al perdón y a la reconciliación y haciendo, en el campo de vuestra responsabilidad familiar, social y política, gestos de perdón y de reconciliación. Haréis la verdad y la verdad os hará libres. La verdad producirá luces y energías insospechadas para dar una nueva oportunidad a la paz en el mundo<sup>46</sup>.

### 3.3 La libertad también es método

La política en su sentido más clásico es un arte que versa sobre lo contingente, es decir, sobre lo no-necesario. Por ello, de la fe cristiana no se deriva directamente ningún tipo de acción política particular. El conjunto de condiciones en el que es preciso actuar exige que cada persona tenga que tomar sus propias decisiones con entera responsabilidad.

Precisamente esta situación obliga muy especialmente a los políticos a entender la estructura de la libertad y su esencial referencia a la verdad. La libertad no es pura voluntad que se autoproyecta, la libertad para realizarse de acuerdo con su naturaleza requiere de la verdad. Si esta referencia se ignora o se suprime, la voluntad se torna “voluntad de poder”, es decir, poder que se regula a sí mismo, poder dispuesto a aplastar la verdad. Luchar para que esto no suceda es la justificación más elemental de la existencia de los partidos demócrata cristianos. Por eso podemos decir que un tercer elemento del método que la DSI ofrece a los partidos que se inspiran en el ethos social cristiano es precisamente la libertad. La libertad que afirma la DSI no es la libertad neoliberal, no es la libertad que surge del mercado, es la libertad que brota de una antropología elemental que sostiene que todo ser humano es persona y merece respeto.

Por eso Juan Pablo II nos comparte que:

*Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad. La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos<sup>47</sup>.*

Conclusión: Humanismo político y Doctrina Social de la Iglesia Este rápido recuento de algunos elementos de la DSI contemporánea nos permiten advertir que esta no es un código deontológico que se imponga de manera extrínseca a la acción política concreta. Al contrario, la DSI surge metodológicamente de la reflexión sobre las luchas de los cristianos a favor de la justicia en todo el mundo. La DSI es un elemento que colabora a no ceder ante el ya mencionado escepticismo pragmático, ante la anomia ideológica que sofoca y desencanta. En una palabra, la DSI es la conciencia teórica de un movimiento práctico:

Actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y organizaciones, ellos han constituido como un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia<sup>48</sup>.

El respeto a la persona, la búsqueda de una economía social de mercado, la opción preferencial por los pobres, la necesidad de crear subjetividad social, la urgencia de que el Estado se diseñe en función de la soberanía cultural de la Nación, una renovada lectura de la modernidad, la importancia de la reconciliación como factor clave de viabilidad para la política cristiana, y la pasión por reproponer el valor de la libertad son temas y problemas que han nacido de la lucha de un “gran movimiento” que con errores y aciertos muestra la vitalidad de un humanismo que es tal precisamente por afirmar que el hombre no basta para el hombre, que existe siempre un horizonte mayor que la acción política aún para la acción política.



El humanismo político de los partidos de inspiración demócrata cristiana no puede bajo estas premisas ser considerado un recurso meramente ornamental o una motivación genérica y abstracta en torno a ciertas “ideas”. El humanismo político renovado por la DSI es un saber práctico que muestra el aprecio que tenemos por la condición humana, siempre frágil pero siempre anhelante de una vida más digna, más justa, más fraterna y constitutivamente abierta a una trascendencia más allá de la historia que le dé sentido a todos nuestros esfuerzos.

### Notas

39 Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n. 63.

40 N. 50.

41 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 25.

42 “Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est” (Tomás De Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1. Citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44.)

43 Por ejemplo al estudiar a la escuela fenomenológica: Cf. R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*.

44 Todos ellos son mencionados en las catequesis sobre el amor humano: Cf. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull ‘amore umano*, Città Nuova Editrice-Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

45 Entrevista concedida por Juan Pablo II a Jas Gawronsky y publicada en *La Stampa*, Torino 2 de noviembre de 1993.

46 Juan Pablo II, *La verdad, fuerza de la paz*, Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre 1979.

47 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 46

48 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 3..

**Como un gran movimiento**  
**Versión Electrónica Preparada por la**  
**Fundación Rafael Preciado Hernández para el Partido Acción Nacional**  
**Dirección de Comunicación y Relaciones Institucionales**  
**México, 2013**



## Biblioteca Rafael Preciado Hernández

La Biblioteca Rafael Preciado Hernández constituye un nuevo esfuerzo editorial de la Fundación Preciado para contribuir con la difusión de la cultura política en México, así como para presentar a los lectores una colección selecta de textos de obras políticas, económicas y sociales de actualidad, cuyo fin consiste en impulsar la generación de ideas y propuestas que enriquezcan la vida académica del país.

La Biblioteca encuentra inspiración en los valores y principios filosóficos y sociales del humanismo a los que sirviera en su vida el maestro Rafael Preciado Hernández, uno de los juristas de mayor renombre en México en el siglo XX y miembro destacado en la formación de Acción Nacional.