

PENSADORES DEL SIGLO XIX Y XX PARA EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI



COMPILACIÓN DE MARÍA LAURA PICÓN Y MICAELA HIERRO DORT



PENSADORES DEL SIGLO XIX Y XX PARA EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI



COMPILACIÓN DE MARÍA LAURA PICÓN
Y MICAELA HIERRO DORI

Pensadores del Siglo XIX y XX para el humanismo del Siglo XXI / Julio Borges Junyent ... [et al.] ; Compilación de Micaela Hierro Dori ; María Laura Picón ; Editado por Ramón Hondal. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cultura Democrática, 2025.
180 p. ; 18 x 12 cm.

ISBN 978-631-90398-7-0

1. Humanismo. 2. Ciencia Política. 3. Filosofía Cristiana. I. Borges Junyent, Julio II. Hierro Dori, Micaela, comp. III. Picón, María Laura, comp. IV. Hondal, Ramón, ed.

CDD 320.01

PENSADORES DEL SIGLO XIX Y XX PARA EL HUMANISMO DEL SIGLO XXI

•

COMPILACIÓN DE MARÍA LAURA PICÓN
Y MICAELA HIERRO DORI

Sello Editorial Cultura Democrática © 2025

www.cultdemocratica.org
info@cultdemocratica.org



Compilación •
Micaela Hierro Dori, María Laura Picón

Edición •
Ramón Hondal

Diseño •
Carla María Bellido

Índice

Prólogo Dra. María Laura Picón	13
Introducción Mg. Micaela Hierro Dori	17
PRIMERA SECCIÓN: IDEAS QUE INSPIRAN LA ACCIÓN	23
Lord Acton, un Pensador Liberal y Católico del Siglo XIX Diego Serrano Redonnet	23
El Humanismo Hebreo de Martin Buber Juan Facundo Torres Brizuela	51
La Presencia de Jacques Maritain en la Cultura Contemporánea Ricardo del Barco	75
José Ortega y Gasset un Intelectual muy humanista, muy Siglo XXI Lic. Celia Veloso	89
Edith Stein: Mujer, Política y Humanismo Dra. María Laura Picón	103
C. S. Lewis y la Lucha Política contra la Abolición del Hombre Julio Borges Junyent	119
Prestar atención, el desafío de nuestro siglo ¿Cómo puede ayudarnos la propuesta de Simone Weil? María Sol Rufiner	147

Julían Marias, el Filósofo del “Humanismo” Vitalista	165
Juan Bautista Peris Roig	
Reflexiones de Joseph Ratzinger sobre los límites del Estado para el S. XXI	187
Cristian Rojas González	
SEGUNDA SECCIÓN: ACCIONES INSPIRADAS EN IDEAS	205
El Humanismo Democrático aplicado en la práctica política. Konrad Adenauer, Ludwig Erhard y la influencia de la doctrina social cristiana en la organización del Estado y la política en Alemania	207
Wilhelm Hofmeister	
El pensamiento político de Patricio Aylwin	237
Mariana Aylwin	
Robert Kennedy. La decisión política del cristiano	291
Enrique San Miguel Pérez	
Carlos Castillo Peraza, humanismo, gradualismo e identidad	321
Mtro. Julio Castillo López	
Oswaldo Payá Sardiñas, Mártir de la Verdad y Libertad en Cuba	343
Micaela Hierro Dori	
SOBRE LOS AUTORES	367

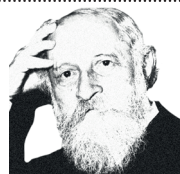
LOS PENSADORES POLÍTICOS

Primera Sección:

JOHN EMERICH EDWARD DALBERG-ACTON O LORD ACTON
(1834-1902) Político y escritor inglés.



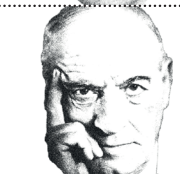
MARTÍN BUBER (1878-1965)
Filósofo, teólogo y escritor judío austriaco.



JACQUES MARITAIN (1882-1973)
Filósofo católico francés.



JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955)
Filósofo y ensayista español.



TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ O EDITH STEIN
(1891- 1942) Filósofa y religiosa alemana.



CLIVE STAPLES LEWIS O C.S. LEWIS
(1898-1963) Escritor inglés.



SIMONE WEIL (1909-1943)
Filósofa, activista y mística francesa.



JULIÁN MARÍAS AGUILERA (1914-2005)
Filósofo y ensayista español.



JOSEPH RATZINGER O BENEDICTO XVI
(1927-2022) Teólogo alemán.



Segunda Sección:

KONRAD ADENAUER

(1876-1967) Abogado y político alemán.



LUDWIG ERHARD (1897-1977)

Economista alemán.



MIGUEL PATRICIO AYLWIN AZÓCAR (1918-2016)

Político chileno.



ROBERT FRANCIS KENNEDY (1925-1968)

Abogado y político estadounidense.



CARLOS ENRIQUE CASTILLO PERAZA (1947-2000)

Político e intelectual mexicano.



OSWALDO PAYÁ SARDIÑAS (1952-2012)

Ingeniero y activista pro democrático cubano.



Prólogo

DRA. MARÍA LAURA PICÓN

El pensamiento humano ha sido siempre un faro en las tinieblas de la incertidumbre, una antorcha que ilumina el camino hacia un futuro lleno de posibilidades. En el umbral del siglo XXI, donde las transformaciones tecnológicas, sociales y culturales redefinen constantemente nuestra comprensión del mundo, se vuelve imperativo reflexionar sobre las raíces que sustentan nuestra visión del ser humano y su dignidad. Este libro, *Pensadores del siglo XIX y XX para el humanismo del siglo XXI*, es una invitación a ese ejercicio de introspección y análisis crítico a través de la obra de figuras que han moldeado el pensamiento y la acción en distintas latitudes y épocas, aunque siempre unidos por un mismo fin.

Dividido en dos grandes bloques, “Ideas que inspiran la acción”, y “Acciones inspiradas en ideas”, este volumen nos conduce por un viaje a través de mentes brillantes que han dejado un legado indeleble.

En el primer apartado, se destacan pensadores como Edith Stein, cuya reflexión sobre la empatía y el ser humano resuena con fuerza en

una era que clama por la reconciliación; Lord Acton, con su defensa inquebrantable de la libertad y el poder moral, y José Ortega y Gasset, cuyo “yo soy yo y mi circunstancia” interpela a una humanidad enfrentada a la interconexión global. Además, nos encontramos con la mirada trascendente de C. S. Lewis vinculada a la espiritualidad radical de Simone Weil; una mirada humanista dialógica de la mano de Martin Buber junto al humanismo integral de Jacques Maritain coronados con el análisis vitalista de Julián Marías. Por último, amalgamando todas estas invitaciones a la reflexión, la profundidad teológica infaltable de Joseph Ratzinger. Cada uno de estos perfiles, escrito con rigor y pasión por sus respectivos autores, nos invitan a redescubrir las verdades fundamentales que estos pensadores propusieron como guía para nuestras acciones.

El segundo bloque, “Acciones inspiradas en ideas”, rinde homenaje a quienes tradujeron esas reflexiones en decisiones concretas, impactando profundamente a sus comunidades y al mundo: Carlos Castillo Peraza y su apuesta por un humanismo político, Carlos Saavedra Lamas, artífice de la diplomacia como herramienta de paz, y Robert Kennedy con su compromiso con la justicia social y los derechos civiles. Asimismo, se explora el legado de Konrad Adenauer y Ludwig Erhard, arquitectos de una Europa renovada tras la devastación, y de Patricio Aylwin, líder clave en la transición democrática chilena. Cada capítulo de este apartado destaca cómo las ideas no

solo inspiran, sino que también transforman la realidad cuando son llevadas a la praxis.

La diversidad de perspectivas reunidas en este libro, con la colaboración de autores provenientes de diferentes disciplinas y geografías, refleja la riqueza del pensamiento humanista y su capacidad para abordar los desafíos más apremiantes de nuestra época. En un mundo que parece oscilar entre la fragmentación y la uniformidad, estos ensayos nos recuerdan la importancia de cultivar un pensamiento enraizado en la dignidad humana, capaz de tender puentes entre lo universal y lo particular.

A quienes abran estas páginas les espera un encuentro con mentes luminosas y voces apasionadas. Este libro no pretende ser un punto final, sino más bien un punto de partida: un llamado a continuar explorando las conexiones entre ideas y acciones, entre pasado y futuro, entre pensamiento y compromiso. Porque, como bien señalan muchos de los autores aquí citados, el humanismo no es solo una herencia a preservar, sino también una tarea por construir.

Que estas reflexiones inspiren no solo a comprender, sino también a actuar. Esa es la verdadera vocación del humanismo que este libro busca celebrar.

Introducción

MG. MICAELA HIERRO DORI

El objetivo de Cultura Democrática de impulsar la presente publicación es abordar el pensamiento, la obra y el impacto de diferentes autores académicos y actores políticos del siglo XIX y XX, que ayuden a rescatar valores del humanismo de la cultura judeocristiana para la acción política en el siglo XXI. Las nuevas generaciones no conocen las historias de vida y el pensamiento legado de intelectuales y políticos de América y Europa que han marcado el camino y dejado una hoja de ruta que guían hacia dónde ir y cómo puede llegar la sociedad contemporánea a la verdad, la libertad y el desarrollo integral. El haber elegido no sólo a filósofos y a intelectuales de distintos contextos históricos, así como a líderes que fueron fieles en sus convicciones y su valores que se visualizan en su praxis política, es con la intención de demostrar que lejos de ser ideales impracticables, son verdades que iluminan y redireccionaron el camino en diferentes momentos de la historia.

Políticos que leyeron a Emmanuel Mounier, Jacques Maritain y a José Ortega y Gasset, entre otros autores presentados aquí, se inspiraron en sus acciones políticas y dejaron un testimonio de que esas ideas sí son viables, practicables. Políticos que ejemplifican la vocación de servicio, la defensa de la dignidad humana y los derechos fundamentales para construir una democracia en la verdad y la libertad, en una profunda fidelidad a la persona humana, abierta al bien común, al diálogo y a la trascendencia.

Políticos de la índole del expresidente de Chile, Patricio Aylwin, que el día que se presentó como candidato para aspirar el poder definió que aspiraba a ese cargo para ser el primer servidor de la nación, y que así hizo con su testimonio de vida, liderando y promoviendo la concordia cívica en un período de la historia tan difícil como lo fue la transición democrática en la década de los noventa. Fue alguien que no se ha enriquecido ilegalmente, que aún después de terminado su mandato continuó aconsejando a las nuevas generaciones, e involucrándose con humildad y sencillez. De su testimonio, la vocación de servicio, el diálogo y la fidelidad a los valores sin caer en excusas de los momentos difíciles, serían sólo algunos de esos valores que buscamos promover. Lo mismo sucede con el caso de Robert Kennedy en los Estados Unidos, quien perdió su vida como consecuencia de esa polarización ideológica que intentaba resolver mediante el diálogo. Otro testimonio de vida política, pero inspirado

constantemente por estos autores del humanismo cristiano, fue el caso del panista Carlos Castillo Peraza. Todos buscaron la moderación, la racionalidad, el diálogo y la conciliación entre las partes de los distintos conflictos sociales y políticos. Incomprendidos y juzgados por algunos que prefieren luchar contra la mentira y la violencia con armas similares, y se justifican resignados a que es la única manera, cuando no se dan cuenta que están retroalimentando lo que buscan eliminar. Sin embargo, estos ejemplos de vida dan esperanza en este contexto de polarización, porque se puede defender la verdad y la libertad desde medios pacíficos con fe y razón.

En Cultura Democrática buscamos rescatar el pensamiento humanista que busca el ordenamiento de la vida social del ser humano, con inteligencia y libre voluntad, en base al ordenamiento de la ley natural, teniendo como fin el bien común con un sentido de trascendencia. Nos inspiramos en la definición de humanismo “antropoteocéntrico” de Gabriel Zanotti, en su libro “El humanismo del Futuro”, y promovemos el desarrollo pleno de las personas, que persiguen el bien común haciendo uso de su libre albedrío advirtiendo del orden moral, buscando la Verdad, con un sentido de trascendencia y reconociendo su condición de criatura.

Se busca defender la dignidad humana, defender los derechos de las personas a la vez que concientizar de sus obligaciones, de contribuir a la justicia social y velar por el bien común. No

sólo se tiene derecho a participar en la vida pública sino también la obligación de involucrarse cuando se es testigo de injusticias o desórdenes en ella. Estos autores luchan contra la indiferencia de las personas de buena voluntad.

Se ha contado con el honor de recibir colaboraciones de intelectuales y políticos de renombre por su excelencia académica así como sus convicciones y principios. Desde Cultura Democrática agradecemos su valiosa contribución y esperamos seguir uniendo esfuerzos para iluminar el camino de las nuevas generaciones, alimentando la vocación de servicio público.

PRIMERA SECCIÓN:
IDEAS QUE INSPIRAN LA ACCIÓN

LORD ACTON, UN PENSADOR LIBERAL Y CATÓLICO DEL SIGLO XIX

Diego Serrano Redonnet

RESUMEN

Este trabajo ofrece una semblanza introductoria de John Emerich Edward Dalberg Acton, más conocido como Lord Acton, destacando su vida, formación intelectual y principales aportes como pensador católico liberal del siglo XIX. A partir de su formación cosmopolita y su estrecha relación con figuras clave del catolicismo liberal europeo, Acton desarrolló una visión histórica y política profundamente influida por el método crítico y una firme defensa de las libertades modernas. Su pensamiento articula el humanismo cristiano con el liberalismo político, proponiendo una armonización entre fe y libertad, Iglesia y Estado, tradición y modernidad. Crítico del absolutismo y del uso político de la religión, Acton reivindicó el constitucionalismo, la división de poderes, la libertad religiosa y los derechos de las minorías, anticipando varios desarrollos del Concilio Vaticano II. Su legado, anclado en una perspectiva histórica rigurosa y una ética universal, resulta especialmente valioso para repensar la relación entre catolicismo, democracia y libertad en contextos como América Latina.

PALABRAS CLAVE

Lord Acton – Liberalismo – Catolicismo – Historia de las ideas – Libertad religiosa – Humanismo cristiano – Constitucionalismo – Iglesia y Estado – Siglo XIX – Pensamiento político – Modernidad y religión

Semblanza biográfica

El objeto del presente trabajo es realizar una semblanza —de tipo introductorio— de Lord Acton, y una sumaria introducción a sus principales aportes en lo que respecta a sus ideas políticas y a su visión histórica, y a su contribución como uno de los autores del humanismo liberal y cristiano del siglo XIX.

John Emerich Edward Dalberg Acton, más conocido como “Lord Acton”, es un historiador, pensador, político y católico inglés que vivió durante el siglo XIX. Siempre es interesante conocer la vida de un pensador para poder acercarse con provecho a la comprensión de sus ideas. En algunos pensadores, como por ejemplo Pascal o Kierkegaard, ello es imprescindible. En el caso de Acton, su vida y sus ideas están estrechamente ligadas, y es por ello que es menester hacer esta semblanza biográfica.

Lord Acton nace en 1834 y muere en 1902, ocupando su vida dos tercios del intenso siglo XIX. Su madre era de familia aristocrática alemana, heredera del ducado de Dalberg. Su padre, que muere joven y que también fue un noble, era un inglés al servicio de los Borbones en Italia. Luego de ese fallecimiento, su madre y el pequeño Lord Acton se establecen en París, donde ella se casa en segundas nupcias con el hijo del embajador inglés en Francia, conde de Granville. Su familia era cosmopolita, con parientes en Alemania, Italia e Inglaterra, lo que lo lleva a dominar a la perfección varios idiomas y a conducirse con soltura en la aristocracia europea del siglo XIX.

Su formación comienza en el seminario menor Saint Nicolas du Chardonnet, cerca de París, donde se admitían hijos de familias aristocráticas para educarse al lado de los futuros seminaristas y cuyo rector era el futuro Monseñor Dupanloup, de destacada actuación en el liberalismo católico francés, y que ganaría fama por la interpretación moderada y conciliadora que haría del *Syllabus* de Pío IX¹. Posteriormente, se muda a Inglaterra y concurre al St. Mary 's College en Oscott, cerca de Oxford. Era un colegio católico inglés de gran renombre ya que se encontraba estrechamente relacionado con el movimiento de conversión de anglicanos al catolicismo conocido como “Oxford Movement”, uno de cuyos líderes era el futuro Cardenal Newman. Allí pasa cinco años concentrándose en estudios clásicos, de historia y religión. Luego permanece dos años en Edimburgo, una ciudad que era un bastión del liberalismo —recordemos a Adam Smith— preparándose con un tutor privado (Henry Logan, ex Vicepresidente de Oscott) para su ingreso a la universidad. Solicita su admisión a la Universidad de Cambridge, pero es rechazado, aparentemente por ser católico.

Gracias a sus parientes alemanes, logra en 1850 ir a estudiar a Munich bajo la guía del reconocido historiador Ignaz von Döllinger, a quien

1 Cf. Aubert, Roger (1956), “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 60, pp. 79-142, 471-512 y 837-915, Lovaina.

llamaría siempre “El Profesor”. Allí permanece hasta 1857. En este punto comienza la etapa crucial de su formación intelectual. El profesor Döllinger era un sacerdote especialista en historia de la Iglesia, muy respetado por católicos y protestantes por sus estudios sobre la Reforma protestante. Junto con Leopold von Ranke era uno de los precursores del nuevo método “histórico-crítico”² y de la nueva historia “científica” basada en la libre investigación de documentos, archivos y evidencias. Lord Acton se beneficia del estimulante ambiente intelectual de Munich, quizás uno de los centros académicos de mayor importancia en el siglo XIX. Sigue cursos de historia y de filosofía, además de la estrecha relación personal que desarrolla con Döllinger. Pasea todas las tardes con Döllinger, cena con él y conoce a todo el círculo de los profesores con quienes el sabio alemán tenía relación. Lo acompaña en varios viajes de investigación por toda Europa, visitando bibliotecas, archivos y monasterios en busca de documentos y manuscritos. También viaja, sin Döllinger, a Estados Unidos —con su primo Lord Ellesmere³— y a Rusia.

2 Basado en la evaluación crítica de las fuentes, la preferencia por las fuentes primarias frente a las secundarias y la imparcialidad del historiador.

3 Viaje del cual se conserva un interesante diario, que ha sido publicado bajo el título de *Lord Acton in America: The American Journal of Sir John Acton, 1853*, editado por Jackman, Sidney W. (1979), Shepherdston, Patmos Press. Acton dedicará muchos de sus escritos al análisis de la historia y las instituciones de los Estados Unidos.

Döllinger estimula en Lord Acton el amor por la historia, el método germánico de investigación seria y puntillosa, y la idea del cristianismo como una religión cuyo devenir y desenvolvimiento es marcadamente histórico. A tono con lo que después se conocerá como “evolución histórica de los dogmas”, Döllinger veía el error y las herejías como desempeñando la función “positiva” de permitir el refinamiento y la precisión en el desarrollo teológico. De algún modo, estas ideas de Döllinger anticipan la evolución o “unfolding” de la doctrina cristiana de la que hablará el Cardenal Newman —canonizado por el papa Francisco en 2019 y considerado por la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II como un modelo de intelectual cristiano junto con Jacques Maritain y Antonio Rosmini, entre otros— en su “Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana” (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*) de 1878, y, salvando las distancias, la mayor conciencia histórica de la “nouvelle théologie” precursora del Concilio Vaticano II, de autores como H. De Lubac e Y. Congar O.P.

También nuestro autor comienza, a través de la influencia del profesor de filosofía de Munich, Peter Ernst von Lasaulx, a concebir la importancia de la “historia de las ideas” y del papel de las ideas en la historia, anticipando la importancia que esta disciplina —a veces llamada, en círculos anglosajones, “historia intelectual”— tomará en el siglo XX.

Decidido a promover una mejora en el nivel intelectual de los católicos ingleses y un

mejor conocimiento de la historia europea y británica sobre la base del método científico, vuelve a Inglaterra. Se consagra a la tarea intelectual a través de su actuación como co-editor y uno de los dueños de dos revistas, de corta vida, pero de gran repercusión en su época, la primera llamada *Rambler* (1848-1862)⁴ y la segunda denominada *Home and Foreign Review* (1862-1864). Luego del cierre de esta última, a raíz de problemas con la jerarquía eclesiástica inglesa, también publica artículos en las revistas *Chronicle* (1867-1868) y *North British Review* (1869-1871). Redacta numerosos artículos, ensayos históricos, críticas bibliográficas y notas sobre temas de actualidad que componen una gran parte de sus escritos.

A eso se suma su actuación como miembro del Parlamento británico (M.P.) por el Partido Liberal (“whig”)⁵ desde 1859 hasta 1865. Fue amigo y confidente del líder del partido y varias veces Primer Ministro, William E. Gladstone. En 1892 fue designado “Lord-in-Waiting” por la reina Victoria, quien sentía por él gran admiración

4 De la que será director cierto tiempo el futuro Cardenal Newman, con quien Acton mantiene una estrecha relación. Al efecto, puede verse el estudio de Mac Dougall O.M.I., Hugh A. (1962), *The Acton-Newman Relations: The Dilemma of Christian Liberalism*, Fordham University Press, New York.

5 Al que había pertenecido Burke, a quien Lord Acton tanto admiraba y al que había leído apasionadamente durante sus estudios en Edimburgo. Burke, pese a ser considerado comúnmente un autor “conservador”, era en realidad liberal o “whig”, y se oponía a los conservadores o “tories”.

y respeto. Reaccionó frente a las injusticias inglesas en la India, en África y en Irlanda⁶, mostrándose muchas veces crítico del imperialismo británico pese a reconocer también las bondades de la “pax britannica” de la era victoriana. Apoyó también las “Reform Acts” de 1869 y 1884 que extendieron el derecho de sufragio cada vez a más sectores de la sociedad inglesa.

La prédica de Acton en favor de un catolicismo más liberal, no aliado con el absolutismo sino con la defensa de las libertades modernas, le generó la oposición de los sectores más tradicionalistas —en la época llamados “ultramontanos”— de la Iglesia católica de su tiempo. Su disidencia con muchas de las iniciativas del pontificado de Pío IX (1846-1878) y su intervención contraria a la oportunidad de la declaración del dogma de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I (1869-1870), colaborando con el grupo de obispos que se opusieron a la oportunidad de dicha declaración, lo llevaron a distanciarse de la jerarquía católica inglesa representada por el Cardenal Manning, que adhería de modo ferviente a la línea impresa al Papado por Pío Nono. No obstante esos desacuerdos, y a diferencia de su maestro Döllinger, Lord Acton siempre se mantuvo en plena comunión con la Iglesia y fiel a su fe católica, sin negar formalmente jamás el dogma de la infalibilidad pontificia.

6 Se lo considera, en este sentido, inspirador del *Home Rule* que, propulsado por Gladstone, otorgó a Irlanda un cierto grado de auto-gobierno y autonomía.

En 1886 funda la reconocida publicación académica *English Historical Review*. En 1895 es, finalmente, y como un tributo a su vasta trayectoria, nombrado *Regius Professor* de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge. Corona así su actuación intelectual con el acceso a una de las cátedras más prestigiosas de Inglaterra, en la misma universidad que lo había rechazado en su juventud. Allí dicta sus lecciones sobre historia moderna y sobre la Revolución Francesa, así como su lección inaugural para el estudio de la historia que, junto con otros ensayos, comienzan a publicar después de su muerte sus discípulos Figgis y Laurence. Se convierte también en editor y coordinador de la famosa colección *Cambridge Modern History*, que recogerá lo más avanzado en investigación de historia moderna para la época.

Hasta el final de sus días prosigue sus estudios históricos, convirtiéndose en una figura de gran relevancia en el ambiente intelectual victoriano y en uno de los ingleses más ilustrados y eruditos de su época.

Las ideas políticas de Lord Acton y su visión histórica

No es objeto del presente ensayo desarrollar de modo detallado y exhaustivo las ideas políticas de Lord Acton, o su visión histórica, tarea que excedería los límites de este trabajo, pero conviene detenerse de modo preliminar en el encuadramiento de su obra en el marco de las ideas

de su tiempo. Asimismo, procuraremos destacar algunos de sus aportes que muestren el interés del estudio de su pensamiento para el humanismo cristiano y su contribución al pensamiento contemporáneo.

Lord Acton es considerado, como ya dijimos, un pensador católico liberal⁷. Se opone, por un lado, a tendencias de lo que puede considerarse el tradicionalismo del siglo XIX (a menudo asociado a una posición reaccionaria) y, por el otro, a tendencias como el socialismo, el nacionalismo, el absolutismo, el totalitarismo (aún al totalitarismo de raíz democrática o popular, que denuncia especialmente) o un liberalismo iluminista, racionalista o simplemente antirreligioso.

Su tarea intelectual se enmarca en la reacción del catolicismo frente al avance de la modernidad, y busca armonizar el catolicismo

7 A veces se ha discutido si la denominación más precisa es la de “liberalismo católico” o “catolicismo liberal”. A efectos de resaltar el prisma político del encuadramiento, y de distinguirlo del “modernismo” o del “liberalismo filosófico” o teológico, preferimos la expresión “liberalismo católico”. El “liberalismo católico” es un fenómeno que se da, con matices variados, en diversos países europeos. Aparece en Francia, Bélgica e Italia, para luego tener manifestaciones en Alemania y, en menor medida, en España y otros países europeos. En Francia, además de Mons. Dupanloup, sus principales voceros —en su primera época— fueron Lamennais, Montalembert y el dominico Lacordaire en publicaciones como *L’Avenir* y *Le Correspondant*. Cf. Prelot, Marcel (comp.) (1969), *Le libéralisme catholique*, Armand Colin. Para España, véase de Vicente Alguero, Felipe José (2012), *El catolicismo liberal en España*, Ediciones Encuentro.

tradicional y conservador con ideas provenientes del ideario político del liberalismo decimonónico, tales como el constitucionalismo, la defensa de las libertades, la limitación del poder y la distinción entre la Iglesia y el Estado como instituciones independientes en su propia esfera. Acton —como dijo Gertrude Himmelfarb— “era demasiado liberal para los católicos y demasiado católico para los liberales”⁸. Su obra se encuentra en un delicado pero logrado equilibrio entre sus convicciones católicas tradicionales y su pensamiento político liberal.

En sus ideas políticas se conjugan la defensa de la tradición patristica y medieval cristiana con el clima intelectual de la Inglaterra victoriana y de la Europa del siglo XIX. El mismo Lord Acton afirmó que se consideraba “un sincero católico y un sincero liberal”⁹, y explicó que la gente que estaba en desacuerdo con él era porque consideraba que “el liberalismo no está en lo correcto, o que el catolicismo no está en lo correcto, o bien que ambos no pueden estar en lo correcto simultáneamente”¹⁰. De hecho, muchas veces se sintió

8 En su estudio *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, Institute for Contemporary Studies, 1993, p. 3.

9 “Selections from the Acton Legacy”, Letter to Lady Blennerhasset, febrero 1879, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Liberty Fund, Indianapolis, 1988, p. 657.

10 “Selections from the Acton Legacy”, Acton Papers, 6871, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Liberty Fund, 1988, p. 661.

solitario en sus posiciones y se lamentaba de que no tenía contemporáneos, y de que sus amigos liberales no entendían su catolicismo, ni sus amigos católicos comprendían su liberalismo. En su concepción intentan conciliar el catolicismo y cierto tipo particular de liberalismo político anglosajón, tanto en el plano del análisis histórico como en el de las ideas políticas. Como ocurre con todos los adelantados a su época, muchas de las posiciones adoptadas por Acton lo sumieron en el aislamiento y la incomprensión de sus contemporáneos.

Resulta difícil, con brevedad, indicar algunos aportes del pensamiento de Lord Acton sin una exposición de conjunto que haga plena justicia a su obra. A título meramente ejemplificativo, y sin que los que se indican puedan considerarse necesariamente como sus contribuciones más trascendentes, podemos señalar algunas ideas que —a nuestro criterio— destacan en los escritos de nuestro pensador, y que tienen impacto en el pensamiento cristiano y liberal de nuestros días.-

Lord Acton anticipa, en el seno del catolicismo, ideas innovadoras que luego serán recogidas por el Concilio Vaticano II. En particular, enseña el respeto a la libertad religiosa¹¹, la defensa de la libertad de prensa y de pensamiento, de la libertad de enseñanza y de cátedra, una valoración positiva

11 Al efecto, resulta interesante destacar que el jesuita John Courtney Murray, uno de los inspiradores de la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, conocía y valoraba la obra de Acton.

del constitucionalismo moderno y de la participación política democrática, y la defensa de la distinción e independencia entre la Iglesia y el Estado.

Señala que el catolicismo no debe oponerse a todo lo que pueda haber de cierto y de positivo en la ciencia moderna y en el avance de la civilización, así como también reivindica la raíz auténticamente religiosa de todo genuino progreso, como lo ha puesto de relieve la moderna historia de la ciencia¹². En todos sus escritos se destaca su convicción de que las verdades de la Revelación divina, las verdades de la investigación científica y las verdades de la sana política y la justicia se encuentran en armonía.

Acton preanuncia también el pedido de perdón de la Iglesia católica por su conducta en ciertas circunstancias históricas como la Inquisición, las guerras de religión, los cismas y el uso de la violencia o la persecución con fines religiosos¹³.

Debe destacarse que Lord Acton reflexiona sobre la política y la religión desde su posición como integrante de una “minoría”, como lo era el catolicismo en un país anglicano, y que ocurría en la Inglaterra victoriana de entonces. No

12 Cf. Riaza Morales, José María (1999), *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Biblioteca de Autores Cristianos.

13 A cuyo efecto pueden verse, por ejemplo, la Homilía de Juan Pablo II en la Jornada del Perdón del Año Santo del 2000, de fecha 12 de marzo del 2000 (www.multimedios.org/docs/d000775/) y el importante documento de la Comisión Teológica Internacional bajo la dirección del Cardenal Ratzinger titulado *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado* (www.corazones.org/doc/memoria_reconciliacion.html).

lo hace, tal acaece con otros doctrinarios católicos del siglo XIX, desde la posición triunfalista del catolicismo como “mayoría” o como religión de un Estado “confesional”, lo que imprime a su pensamiento una óptica muy especial y muy respetuosa de las libertades y derechos de las “minorías” en general, y de la libertad religiosa en particular¹⁴. Además, las reflexiones de Acton, desde un catolicismo en “minoría”, pueden servir para orientar el pensamiento católico que —como en los inicios del Cristianismo— vuelve a ser “minoritario” en muchas sociedades pluralistas modernas¹⁵.

Acton denuncia en forma profética los riesgos y peligros del nacionalismo¹⁶, del socialismo, del racismo, del estatismo, de la burocracia, e incluso, de la opresión de las minorías por las mayorías, lo que puede conducir a un totalitarismo de raíz democrática¹⁷.

14 Que lo hace inclinarse por el principio de la “Iglesia libre en el Estado libre” que proclamara el Conde de Montalembert en el Congreso de Malinas de agosto de 1863.

15 Como lo reconoció, ya en 1968, el historiador católico Henri-Irénée Marrou al afirmar: “...nos encaminamos, en gran parte, a un cristianismo de minorías” (*Teología de la historia*, Rialp, 1978, p. 264).

16 Nuestro autor cuestiona incluso el nacionalismo “liberal” de Cavour o Mazzini en Italia. Se proclama partidario del estado multinacional (como, por ejemplo, el Imperio Británico, el Imperio Austro-Húngaro, Suiza) ya que piensa que el estado de una sola nación tiende a la barbarie nacionalista.

17 O “tiranía de la mayoría”, sobre la que advertiera también su contemporáneo Alexis de Tocqueville en *De la démocratie en Amérique*.

Es un ferviente defensor del constitucionalismo, del derecho natural, de la división del poder¹⁸, de la libertad política¹⁹, de la propiedad

18 De allí que a Acton siempre se lo recuerde por su sentencia: “Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely” (“El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”) (“Acton-Creighton Correspondence”, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 2: *Essays in the Study and Writing of History*, Liberty Fund, Indianapolis, 1986, p. 383). Para Acton no había peor herejía que sostener que el poder santifica a quien lo ejerce.

19 En uno de los manuscritos que dejó, se encuentra este pensamiento: “Liberty is so holy a thing that God was forced to permit evil, that it might exist” (“La libertad es una cosa tan santa que Dios se vió obligado a permitir el mal para que pudiera existir”) (Acton Papers, Cambridge University Library, 5691, citado por Gertrude Himmelfarb en *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, Institute for Contemporary Studies, 1993, p. 237). En este sentido, cabe aclarar que su concepto de libertad es el siguiente: “By liberty I mean the assurance that every man shall be protected in doing what he believes his duty, against the influence of authority and majorities, custom and opinion” (“Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre será protegido en el cumplimiento de su deber contra las influencias de la autoridad, de las mayorías, de las costumbres y de la opinión”). Completando esa definición, y señalando sus límites al Estado, dice a continuación: “The state is competent to assign duties and draw the line between good and evil only in its immediate sphere. Beyond the limit of things necessary for its well being, it can only give indirect help to fight the battle of life, by promoting the influences which avail against temptation — religion, education, and the distribution of wealth” (“El estado es competente para asignar los deberes y trazar la línea entre el bien y el mal solo en su esfera propia. Más allá de los límites de las cosas necesarias para su bienestar, solo puede ofrecer una ayuda indirecta en la lucha de la vida, fomentando las fuerzas que triunfan sobre la tentación,[o sea] la religión, la educación y la distribución de la

privada y del federalismo, que resalta y valora positivamente los aportes de la Edad Media, de las Revoluciones Puritana y Gloriosa en Inglaterra y de la Revolución Norteamericana, criticando en cambio —en la línea inaugurada por Edmond Burke— los excesos de la Revolución Francesa.

Lord Acton defiende la interpretación histórica de que el Cristianismo introduce de modo decisivo la concepción de la conciencia como un santuario de la libertad de la persona humana e inmune, en consecuencia, de toda interferencia política. Frente al Estado antiguo, en el que Iglesia y Estado a menudo se confundían, reclamándolo todo de sus ciudadanos, el Cristianismo crea —según nuestro autor— una barrera superior al poder estatal. Para Acton no basta dividir el poder “desde dentro” (“from within”), sea por sus funciones, a través de la técnica de la división de poderes, o territorialmente a través del federalismo, sino que es necesario fijar un límite externo —“desde fuera” (“from without”)— al poder estatal.

Según Acton, cuando Cristo dice “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de

riqueza”) (“The History of Freedom in Antiquity”, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 1: *Essays in the History of Liberty*, Liberty Fund, 1985, p. 7). En otro lugar, Acton caracteriza a la libertad afirmando que “all liberty consists in radice in the preservation of an inner sphere exempt from state power” (“toda libertad consiste en su raíz en la protección de una esfera interna exenta del poder estatal”) (“Selections from the Acton Legacy”, Acton Simpson Correspondence, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Liberty Fund, 1988, p. 492).

Dios”, no sólo introduce una fuerza religiosa externa al Estado y que lo limita, sino que además origina una institución concreta e histórica que se erigirá en frontera al poder estatal: la Iglesia. Así, quizás sin buscarlo —enseña nuestro autor— el Cristianismo crea una poderosa fuerza extra-estatal, y fomenta el desarrollo de la libertad política en sentido moderno.

Por eso, para Acton, la admiración de los tradicionalistas o ultramontanos a las monarquías paganas antiguas o a la hebrea del Antiguo Testamento, era —en alguna medida— anti-cristiana, ya que el ideal de unión de Iglesia y estado era más pagano que cristiano.

Dice Acton en su magistral conferencia sobre la “La historia de la libertad en la Antigüedad”, pronunciada en 1877:

Habían existido gobiernos populares y también gobiernos federales y mixtos; pero no un gobierno limitado, ni un estado cuyo ámbito de autoridad hubiera sido definido por una fuerza exterior a él. Este es el problema que la filosofía ha planteado y que ningún estadista ha sido capaz de resolver. Aquellos que proclaman la intervención de una autoridad más alta había trazado, naturalmente, una barrera metafísica ante los gobiernos, pero no habían sabido cómo hacerla real. Todo lo que Sócrates pudo hacer como protesta en contra de la tiranía de la democracia reformada, fue morir por sus convicciones. Los estoicos aconsejaron al hombre sabio que se mantuviese apartado de la política, guardando la ley no escrita en su corazón. Pero cuan-

do Cristo dijo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, palabras dichas en su última visita al Templo, tres días antes de su muerte, dieron al poder civil, bajo la protección de la conciencia, una santidad como nunca gozó, y unos límites jamás conocidos y fueron la repudiación del absolutismo, el comienzo de la libertad. Pero Nuestro Señor no sólo dictó el precepto, sino que creó la fuerza para su ejecución. Mantened la necesaria inmunidad en una esfera suprema, educir toda autoridad política dentro de límites definidos, dejando de ser una aspiración de pacientes pensadores, y el cambio será para siempre y surgiría la institución más poderosa, así como la asociación más extensa del mundo. La nueva ley, el nuevo espíritu, la nueva autoridad, daba a la libertad un significado y valor que no había tenido en la filosofía o en la constitución de Grecia y de Roma antes del conocimiento de la verdad que nos hace libres²⁰.

Lord Acton explica cómo la querella de la investiduras y el conflicto medieval entre el Papa y el Imperio condujeron, en última instancia, al desarrollo de un legado “liberal” (en el sentido político) de la Edad Media que se plasma en la aparición de cuerpos representativos (comunidades en

Italia y Alemania, Estados Generales en Francia y Parlamento en Inglaterra), en la consagración del derecho a la insurrección y de resistencia a la opresión²¹, de la independencia eclesiástica, del principio de que no hay impuesto legítimo sin la aprobación de quienes lo pagan, del “hábeas corpus”, de la defensa en juicio, de la propiedad privada y de la abolición de la esclavitud.

Dice Acton en su conferencia sobre “*La historia de la libertad en el Cristianismo*”, también de 1877, refiriéndose a este tema:

A este conflicto, que duró cuatrocientos años, debemos el resurgir de la libertad civil. Si la Iglesia no hubiera continuado sosteniendo los tronos de los reyes que se la oponían, o si la lucha hubiese acabado rápidamente con una victoria completa, toda Europa hubiera caído bajo un despotismo bizantino o moscovita. Porque el anhelo de las partes que contendían era la autoridad absoluta. Pero aunque la libertad no era el fin por el que luchaban, sí era el medio por el cual el poder temporal y espiritual llamaba a los pueblos en su ayuda.

20 Versión según la traducción de la conferencia en *Ensayos sobre la libertad y el poder*, selección e introducción de G. Himmelfarb, traducción de E. Tierno Galván, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, págs. 131-132.

21 Considera, por ejemplo, a Santo Tomás de Aquino — teólogo por quien Acton siente gran veneración — como el autor de la primera exposición de la teoría “whig” de la revolución, por su defensa del derecho de resistencia a la opresión (“The History of Freedom in Christianity”, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 1: *Essays in the History of Liberty*, Liberty Fund, 1985, p. 34).

Las ciudades de Italia y Alemania obtuvieron franquicias; Francia, los Estados Generales e Inglaterra, su Parlamento, más allá de los azares de la lucha. En tanto que esto duró, evitó que creciese el derecho divino de los reyes²².

Contrariamente a otros autores, Acton muestra como Lutero y la Reforma²³, junto con las guerras de religión y el maquiavelismo político moderno, llevaron a un retroceso en el proceso arriba descrito, y al florecimiento, en los siglos XVI y XVII, de un absolutismo monárquico que utilizó la religión como excusa para el incremento del poder político, a expensas de la “sociedad civil”, en un matrimonio de conveniencia entre el trono y el altar, de funestas consecuencias para la política y la religión.

En el contexto de esta evolución, Acton reivindica las conquistas de la política medieval de gobierno “mixto” y limitado, federalismo, independencia entre Iglesia y Estado, y frenos de derecho natural a la autoridad política, para entroncarlas con lo mejor de la tradición parlamentaria anglosajona y el aporte de la llamada Revolución Gloriosa Inglesa y de la Revolución

22 Versión según la traducción de la conferencia en *Ensayos sobre la libertad y el poder*, selección e introducción de G. Himmelfarb, traducción de E. Tierno Galván, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, págs. 143-144.

23 En este sentido, contraría la posición de muchos historiadores al sostener que el protestantismo no fue precisamente el padre del liberalismo político y de la tolerancia religiosa.

Norteamericana, y de lo que, de rescatable, puede hallarse en la Revolución Francesa²⁴. Para Acton, la verdadera noción de la Constitución inglesa y la verdadera noción del estado cristiano, coinciden y se complementan mutuamente.

Lord Acton, si bien académicamente un historiador, siempre señaló la estrecha relación existente entre la historia y las ciencias políticas²⁵. Asimismo, fue un acérrimo crítico del divorcio entre la moral y la política. Para Acton, “la ley moral está escrita en las tablas de la eternidad”. Extendió a sus estudios históricos un fuerte sentido de crítica moral que lo llevó, incluso, a distanciarse de su maestro Döllinger, a quien llegó a considerar “laxo” en sus juicios morales sobre ciertos acontecimientos históricos.

En particular, censuró muchos episodios de la historia de la Iglesia y de las monarquías ca-

24 Este gran cuadro histórico que traza Acton puede verse en sus dos conferencias de 1877 sobre *The History of Freedom in Antiquity* y *The History of Freedom in Christianity* (en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 1: *Essays in the History of Liberty*, Liberty Fund, 1985), que son como un adelanto de una obra que nunca llegó a escribir sobre la historia de la libertad y que sirven de buena introducción a lo esencial de su pensamiento.

25 “The science of politics is the one science that is deposited by the stream of history, like grains of gold in the sand of the river; and knowledge of the past, the record of truths revealed by experience, is eminently practical, as an instrument of action and a power that goes to the making of the future” (“The Study of History”, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 2: *Essays in the Study and Writing of History*, Liberty Fund, 1985, pp. 504-505)

tólicas de Europa (como, por ejemplo, la matanza de San Bartolomé o la Inquisición). Para Lord Acton, un crimen no era nunca una buena acción, aun cuando se hubiera cometido en bien del Estado o de la Iglesia. Sostenía, asimismo, que el historiador y el teólogo que aprueban actos criminales no sólo no son mejores que aquéllos que los han cometido, sino que demuestran una conciencia incluso más perversa, ya que lo hacen de modo teórico, fuera del rapto del momento y de las circunstancias que pueden haber motivado o condicionado a los actores históricos²⁶.

Se opuso de modo ferviente al relativismo e historicismo extremos, muy en boga en el siglo en el que le tocó vivir, defendiendo la existencia de valores morales universales y objetivos que permiten juzgar los hechos históricos y los acontecimientos políticos. No obstante, como buen historiador, no cayó en el idealismo alemán de su época, siempre estuvo atento al dato histórico concreto y defendió la total seriedad en la investigación histórica con un método crítico fundado en el estudio de los documentos. Defendió la idea de continuidad en la historia, tomada de Leibniz, y siempre muestra cómo las instituciones evolucionaron de forma gradual y paulatina, especialmente en la experiencia constitucional inglesa.

26 Acton Papers, 4939 y 5631 (“Selections from the Acton Legacy”, en *Selected Writings of Lord Acton*, editados por J. Rufus Fears, Vol. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Liberty Fund, 1988, p. 630 y p. 661). En sus “Lecciones sobre la Revolución Francesa” afirmó: “El hombre fuerte con la daga es seguido por el hombre débil con la esponja. Primero, el criminal que mata; luego, el sofista que defiende al asesino”.

Este interés por la evolución de las instituciones se ve, en la época, en ramas tan disímiles como el historicismo jurídico alemán de Savigny y la “evolución de la doctrina cristiana” del Cardenal Newman, a la que ya nos referimos.

En un siglo en que la historia y la filosofía de la historia cobran una relevancia hasta entonces inaudita en el panorama intelectual, a través del historicismo y la filosofía de Hegel, Acton reivindica una interpretación histórica en armonía con la cosmovisión cristiana y, al mismo tiempo, con lo que él considera el camino de la progresiva conquista de la libertad a lo largo del tiempo. Nuestro autor intenta, en suma, una lectura desde el catolicismo, en clave política liberal, de la historia política occidental, con una positiva valoración —en este esquema— de la experiencia política e institucional concreta de Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Estos aportes, sumados al hecho de tratarse de un pensador católico proveniente de una época de esplendor del Imperio Británico, como la victoriana, hacen que su aporte resulte interesante y original. Acton se encuentra en la encrucijada del siglo XIX, verdadero laboratorio de ideas políticas que nacen, se expanden o se entrecruzan, donde —junto a contemporáneos como Tocqueville, Lacordaire o Montalembert— encarna a un liberalismo político que ve en la religión católica a su aliada y no a su enemiga en la lucha por la libertad²⁷. Es

27 Es sabido que Friedrich Hayek propuso inicialmente denominar la que posteriormente sería la *Mont Pelerin Society* como “The Acton-Tocqueville Society” en homenaje a estos dos pensadores liberales y católicos del siglo XIX.

más, que ve —como Tocqueville— a la religión como el freno necesario para que la democracia no se incline hacia un blando despotismo²⁸.

Su perspectiva de autor británico, que sigue de cerca los desarrollos en su nación y en los Estados Unidos, países ambos que escaparon a las corrientes absolutistas primero, y revolucionarias después, de buena parte de la historia moderna, le da una ventajosa perspectiva crítica —aunque constructiva— sobre los desarrollos políticos en Europa continental.

La obra de Acton, a nuestro entender, puede en suma permitir una mejor comprensión de la articulación del legado medieval con los aportes en materia política de una sana “modernidad no iluminista”, a través de los desarrollos institucionales de la historia política inglesa y norteamericana²⁹ que inspiran el texto de la Constitución Nacional³⁰.

28 Serrano Redonnet, Diego (2006), “Política, democracia y religión en Tocqueville”, en *Libertas*, Buenos Aires, N° 44 (mayo).

29 El P. Leocata resalta la importancia de “discernir entre las reales conquistas conducentes a un mayor respeto de los derechos del hombre y a una mejor lograda convivencia social en un mundo que presenta nuevos desafíos, pero que también tiene mayores recursos científicos y técnicos, y, por otra parte, la voluntad de construcción de una cultura totalmente negada a la trascendencia y al reconocimiento de los valores espirituales” (*El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*, EDUCA, Buenos Aires, 1995, p. 60).

30 Cf. García-Mansilla, Manuel J. y Ramírez Calvo, Ricardo (2006), *Las fuentes de la Constitución Nacional. Los principios fundamentales del derecho público argentino*, LexisNexis, Buenos Aires, cap. 1.

En este sentido, el estudio de nuestro autor puede iluminar la encrucijada entre el catolicismo y la modernidad³¹, así como, en particular, sus conexiones con el avance de la democracia liberal que se ha impuesto en la práctica política de Occidente. En especial, aunque no podemos pedirle soluciones completas para nuestra era ni para nuestro país, las ideas de Acton pueden servir para esclarecer y superar las dificultades que la defensa de las libertades públicas y de la democracia constitucional ha encontrado en España y América Latina para conciliarse con la idiosincrasia y fe católica de nuestros pueblos³².

31 Que no debe confundirse necesariamente con el “iluminismo”, como lo han señalado en nuestro medio los profesores Komar y Leocata, siguiendo la línea iniciada por Sciacca. Véase también Zanotti, Gabriel (1989), “Modernidad e Iluminismo”, *Estudios Públicos*, 35, pp. 233-254.

32 Como ha señalado con acierto el P. Francisco Leocata, muchas veces ciertos sectores del catolicismo argentino, nostálgicos del orden medieval, se han opuesto de modo global e incondicionado a ciertos desarrollos institucionales de la cultura política moderna, llevando al pensamiento católico al aislamiento y a ciertas polémicas no muy fructíferas con otros modos de pensar. Véase, de este autor, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004, pp. 376-380.

BIBLIOGRAFÍA

Lord Acton, Selected Writings of Lord Acton, editados por J.

Rufus Fears, 3 volúmenes, Liberty Fund, Indianapolis, 1985-1988.

Hill, R. (2000), Lord Acton, Yale University Press, New Haven-Londres.

Himmelfarb, G. (1953), Lord Acton: A Study in Conscience and Politics, Chicago University Press, Chicago.

Pezzimenti, R. (1992), Il pensiero politico di Lord Acton: I cattolici inglesi dell'Ottocento, Edizioni Studium, Roma.

EL HUMANISMO HEBREO DE MARTIN BUBER

Juan Facundo Torres Brizuela

RESUMEN

Este artículo explora el concepto de humanismo hebreo de Martin Buber como respuesta a la crisis de la humanidad en el siglo XX. El humanismo de Buber se distingue del occidental porque entiende lo humano no desde la concepción griega de la autosuficiencia, sino desde la metafísica hebrea de la Alianza, esto es, un humanismo que enfatiza las relaciones personales y la comunidad. Las ideas antropológicas de Buber resaltan la naturaleza dialógica de la existencia, donde la persona emerge de la tensión entre la originalidad del individuo y su dependencia existencial con los otros, entendido en su plenitud desde la relación yo-tú. Las ideas sociopolíticas de Buber abogan por la renovación de la comunidad frente al materialismo moderno, proponiendo un cambio de estructuras que priorice lo social sobre lo político y que enfatice la participación de cada persona en la tarea constante de asumirse como pueblo. De ese modo, el humanismo hebreo de Buber ofrece una visión esperanzadora para la reconciliación humana, afirmando la capacidad del ser humano de responder a la crisis y de retornar a lo verdaderamente humano.

PALABRAS CLAVE

Humanismo – Hebreo – Buber – Persona – Diálogo – Pueblo

Nacido en Viena en 1878, Martin Buber fue una de las figuras más importantes del siglo XX por sus aportes en torno a la promoción de la paz, el diálogo y la reconciliación, que lo llevaron a recibir en 1951 el Premio Goethe, en 1953 el Premio de la Paz por la Cámara del Libro alemana, y en 1963 el Premio Erasmus, entre otros reconocimientos.

Aunque era austríaco de origen, creció en la actual Leópolis, Ucrania, en la casa de sus abuelos Salomon y Adele, que fueron una influencia decisiva en su formación. Salomon Buber era un reconocido académico, crítico y editor de los comentarios a la Biblia Hebrea, y con él, el joven Martin aprendió yiddish y hebreo, y conoció el Jasidismo, espiritualidad que atravesó todo su pensamiento y lo fundamentó. Además, su abuela Adele apreciaba profundamente a los clásicos alemanes Johann Wolfgang von Goethe y Friedrich Schiller, e inspiró en Martin no sólo su lectura sino también el acercamiento a otros autores alemanes, como Friedrich Nietzsche. En 1896 el joven Buber regresó a Viena para comenzar sus estudios universitarios, que lo llevaron además a Berlín, Leipzig y Zúrich. Sus estudios recorrieron un amplio abanico de ciencias humanas, entre ellas el arte, la filosofía, la historia y la psicología, con profesores de renombre como Wilhelm Dilthey, Georg Simmel y Wilhelm Wundt.

Luego de escribir su tesis doctoral, en Viena en 1904, con el tema en torno al problema del individuo en el renacimiento, se dedicó

al menos durante 10 años al estudio profundo de Jasidismo, mientras además, militaba activamente en el ala cultural del Sionismo. Para cuando publicó en 1923 su obra magna *Yo y Tú*, ya era un reconocido representante del pensamiento hebreo tanto para la comunidad judía como para los filósofos y teólogos cristianos, entre protestantes y católicos. Dirigió junto con un teólogo católico y uno protestante una revista desde 1926 hasta 1930, que buscaba fortalecer y potenciar el diálogo entre las tres grandes representaciones de las cosmovisiones europeas de la época.

Además, junto con Franz Rosenzweig, y a pedido de una editorial católica, trabajó desde 1926 hasta 1960 en la traducción de la Biblia Hebrea, del hebreo al alemán.

Desde 1923 hasta el ascenso de Adolf Hitler en 1933, fue profesor en la Universidad de Fráncfort del Meno, y luego dirigió hasta 1938 el Centro Judío de Educación para Adultos. Finalmente ese año emigró hacia Jerusalén, donde tomó la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén (universidad que él mismo había promovido fundar y establecer), desde donde buscó siempre promover una comunidad en Palestina que pueda albergar en libertad, igualdad y justicia tanto al pueblo judío como al pueblo árabe.

Hasta su muerte en 1965, Martin Buber fue un luchador incansable y esperanzado por una humanidad, paradójicamente, más humana. Su aspiración a lo largo de su vida fue siempre la misma, la de fundar un nuevo humanismo,

inspirado en aquel del renacimiento, pero con la novedad en el reconocimiento de lo humano sólo a través del encuentro con el otro y el diálogo. Sin embargo, para Buber, esta búsqueda por un nuevo humanismo implicó siempre dos preguntas fundamentales: la pregunta por el ser humano y la pregunta por la comunidad.³³

La cuestión del ser humano

Durante su vida, Martin Buber se hizo la pregunta acerca de la cuestión del ser humano de muchas maneras, utilizando muchos conceptos en su búsqueda, y sobre todo, por responder del modo más acertado posible. Dos cuestiones estuvieron presentes en el autor al tratar de responder a esta pregunta. En primer lugar, quiso salvar el valor y la originalidad de cada individualidad humana. Las intuiciones de Kant y Nietzsche sobre el individuo fueron aquí una influencia significativa, así como las del Romanticismo alemán (especialmente Schiller y Goethe). Además, la *lebensphilosophie*, de Simmel, como nueva forma de entender a los individuos y a la vida, junto con Kierkegaard y su proto-existencialismo, fueron

33 Quiero agradecer especialmente al Dr. Karaosmanoğlu y al Dr. Çeğin por darme la oportunidad de comenzar a desarrollar estas ideas en la introducción a una nueva edición de *Pointing the Way*, de Martin Buber.

fundamentales para el desarrollo del pensamiento de Buber en este camino antropológico.

Por otra parte, especialmente durante los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial³⁴, Buber reconoció los peligros de una individualidad excesiva, en particular el riesgo de cosificar a los demás —ya sean seres humanos, el mundo o Dios—, obstruyendo así la posibilidad de relaciones auténticas. Por ello, influido principalmente por pensadores judíos, como Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, y por la mística judía, especialmente el jasidismo³⁵, Buber abogó por la dimensión dialógica del ser humano como constitutiva del mismo.

34 “Durante la Primera Guerra Mundial me fui dando cuenta de que se da un proceso que hasta entonces sólo tenía una vaga intuición: el de la creciente dificultad para el diálogo auténtico, y especialmente para el diálogo auténtico entre seres humanos diferentes y de distintas convicciones. El diálogo franco y sin reticencias se vuelve cada vez más difícil y escaso; los cada vez más terroríficos abismos entre los seres humanos amenazan con volverse insalvables. En aquel entonces, hace 35 años, se me fue haciendo claro que en realidad es esta la cuestión clave en lo relativo al destino de la humanidad. Desde entonces no he cesado de señalar que el futuro del ser humano en cuanto humano depende de un renacimiento del diálogo”. (Buber, 2013, p. 217)

35 El jasidismo es un movimiento religioso del siglo XVIII, fundado por Israel Ben Eliezer, caracterizado por el misticismo y la oposición a los estudios seculares y al racionalismo judío. Suscitó polémica por mezclarse con la gente corriente, renunciar a la mortificación de la carne e insistir en la santidad de la existencia corporal ordinaria. Cfr. <https://www.britannica.com/biography/Baal-Shem-Tov>

El concepto de persona surge en Buber como forma de sostener la tensión entre la dimensión de la singularidad única del ser humano y su constitutiva naturaleza dialógica. “El ser persona se manifiesta con más fuerza en el lenguaje a través del yo y del tú. A través de los pronombres. Una persona es aquello que puede dirigir la palabra [a otro] y al que se le puede dirigir la palabra” (Buber, 1924/2013, p. 245). Aquí los pronombres no son sólo palabras, o no son palabras en el sentido común en que entendemos el lenguaje como herramienta para comunicar ideas y sentimientos.

Para Buber, la vida es lenguaje porque “vivir significa ser interpelado... Lo que me ocurre a mí es la palabra dirigida a mí. Al igual que aquello que me sucede a mí, es el acontecer del mundo dirigiéndose a mí” (Buber, 2020b, p. 177-8), y espera una respuesta.

“En este llamado el Tú eterno se manifiesta, en cada momento, como presente y, sin embargo, de modo enigmático” (Torres, 2022, p. 47). Dios es el Tú eterno y su presencia en cada momento muestra que, para Buber, no hay personalismo dialógico sino desde una metafísica de la Alianza³⁶, esto es, la creencia en un Dios que sale al encuentro del hombre para establecer una relación personal y un diálogo genuino con él.

La vida es para Buber una respuesta a este primer llamado. Yo y tú no son sólo pronom-

36 Tomo esta idea de Enrique Dussel, 1969, 244.

bres, porque la vida humana se vive en el lenguaje. Buber lo dice así en su obra magna, *Yo y Tú*:

El hombre habla en muchas lenguas [...], pero el espíritu es uno; es la respuesta al tú que aparece desde el misterio. Espíritu es palabra [...], en realidad, el lenguaje no mora en el hombre, sino que el hombre mora en el lenguaje y habla desde él —así ocurre con cada palabra y cada espíritu. El espíritu no está en el yo, sino entre el yo y el tú. No es como la sangre que circula en tu interior, sino como el aire que respiras. El hombre vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su tú (2020a, p. 83).

Entender la vida humana como lenguaje es lo mismo que entenderla en relación. Se trata de un principio metafísico, pero que se manifiesta de forma concreta en cada acto, intención y actitud. Pero cada actitud abre un mundo diferente. La primera abre el mundo del *tú* que permite a la persona estar verdaderamente presente en cada suceso concreto de su vida (Ferrari, 2012); la segunda abre el mundo del *ello* (o *él/ella*), el mundo de las cosas y los objetos, el mundo de las categorías de la mente humana.

El lenguaje se manifiesta aquí no sólo como anterior al pensamiento, e incluso a la personalidad o a cualquier elemento psíquico, sino también como condición necesaria para que éstos se produzcan. “El encuentro con el otro en este

encuentro real, al decir Tú, es constitutivo para el devenir como Yo; no como Yo individualista, sino como persona” (Torres, 2023, p. 23). Sólo hay conciencia del Yo cuando se pronuncia la palabra Tú. Decir ‘tú’ constituye al ‘yo’ como individuo que deviene persona. El concepto de persona es esencial para comprender el pensamiento antropológico de Buber porque es el que puede reagrupar y significar tanto a la persona como singularidad ética, es decir, libre y responsable de sus propias decisiones y consecuencias, como a la persona como fundamentada y emergente por medio del encuentro y el diálogo. En este sentido, la singularidad se vive como un aporte original y único a los seres del mundo, con los que se relaciona. “Buber quiere devolverle a la ética su centro en la realidad concreta y en el hombre concreto. Su propuesta será un replanteo sobre lo que es la responsabilidad, entendiéndola más allá de la ética, o más acá, como una actitud de vida” (Torres, 2021, p. 304). La ética y la responsabilidad ya no son una respuesta a los imperativos de la razón, sino una respuesta al otro en la vida concreta en la relación. El imperativo de Kant: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 2013, p. 139), es llevado por Buber a sus consecuencias más existenciales. Sólo así puede vivirse plenamente la vida humana, el ser persona. La responsabilidad se transforma aquí en una responsabilidad

amorosa (*liebesverantwortung*). “El amor no se adhiere al Yo, como si el Tú fuera sólo un «contenido» u objeto, sino que es entre yo y tú... El amor es la responsabilidad de un yo por un tú” (Buber, 2020a, p. 63). A través del amor, como respuesta responsable en cada encuentro, es posible un diálogo genuino, en el cuál la persona es afirmada por lo que es, y por eso, confirmada en su existencia.

La cuestión de la comunidad

En cuanto a la cuestión de la comunidad, había también dos interrogantes que Buber tenía en mente a la hora de buscar la mejor respuesta, similares a los que se presentan en la cuestión del ser humano. Por un lado, Buber quería proponer, frente a las sociedades modernas materialistas, el surgimiento de una nueva comunidad arraigada en los valores presentes en la cultura. Tres grandes influencias fueron importantes aquí, dos de ellas ya nombradas: el Romanticismo alemán y el Jasidismo.

La tercera influencia es la enseñanza de su maestro Wilhelm Dilthey sobre la *geisteswissenschaft*. Para Dilthey, y luego para Buber, es fundamental la afirmación del individuo como ser histórico y, por esto, el valor de la cultura de cada comunidad.

Por otra parte, sumando la influencia de Gustav Landauer,³⁷ Buber comprendió que la cuestión de la comunidad no puede reducirse sólo a la comunidad local o nacional, sino que es también la cuestión de la comunidad mundial de la humanidad. La tensión entre la identidad cultural y la autonomía política de una comunidad, con el hecho de que las personas humanas viven en una comunidad que a su vez forma una comunidad de comunidades, que en última instancia es la misma humanidad entera, es resuelta por Buber con el concepto de pueblo.

La condición de pueblo, sin embargo, no es en Buber un atributo abstracto de una comunidad, sino un devenir que implica acciones vivas y concretas de los que forman parte de esa comunidad, para asumirse plenamente como pueblo. Esto significa que, para llegar a ser un pueblo, se necesita toda la presencia de cada persona en el desarrollo de la comunidad, no siendo idénticos, sino abrazando la originalidad que cada persona singular puede darle.

37 Gustav Landauer (1870-1919) fue una figura destacada del primer movimiento libertario en Alemania. Fue un crítico literario y teatral muy productivo y respetado, filósofo cultural, dramaturgo, ensayista, traductor, autor de novelas, conferenciante, socialista liberal, antipolítico y publicista. Cfr. <https://gustav-landauer.org/> Landauer fue, además, uno de los amigos más importantes de Buber. Le conoció en un pequeño grupo llamado “Nueva Comunidad” en 1900 y fue una gran influencia, entre otras cosas, en su acercamiento al misticismo, una de las claves para entender el pensamiento de Buber.

El pueblo, como tarea, se realiza entonces a través de la relación y el diálogo, y encuentra en el relato bíblico de la Alianza como eco de la metafísica de la persona, el mito que lo fundamenta. El mito judío, entendido bajo la influencia jasídica, es el mito de un Dios que se dirige al hombre no como individuo sino como pueblo. No hay pueblo, según Buber, sin fundamento religioso. Esto no significa la religión institucionalizada, sino la apertura de los seres humanos al encuentro con el Dios vivo, una apertura que es clave para las posibilidades de los seres humanos de encontrarse verdaderamente, no sólo con Dios, sino con otras personas y seres del mundo.

Tras la Primera Guerra Mundial, esta comprensión del pueblo se fortaleció como respuesta a la crisis social humana que se manifestó terriblemente en la guerra. Las crisis humanas sólo pueden superarse con verdaderas comunidades, a través de las cuales cada persona pueda responder a la vida. En la filosofía de Buber el pueblo es la forma suprema de ser una verdadera comunidad. Por ello, está íntimamente relacionado con el concepto de persona:

Un pueblo en el verdadero sentido de la palabra sólo existe si en él, en todas partes, abajo y arriba, entre los dirigidos y los que dirigen, se da el elemento de la persona, la esfera de la persona, la libertad y responsabilidad de la persona. La sustancia del pueblo y la sustancia latente de la persona son una sola cosa; allí donde la segunda es oprimida, la primera es oprimida. (Buber, 1953/2019, p. 291)

Pero, ¿cuál debería ser la estructura política de un Estado, según Buber, que pueda mantener en la comunidad el énfasis en la persona y el diálogo genuino, esto es, en el principio social del pueblo? Según Buber, ninguna de las propuestas de la época abordaba realmente esta cuestión. La estructura liberal convertía la sociedad en una mera suma de individuos preocupados sólo por sí mismos, mientras que el comunismo marxista imponía un colectivismo que reducía al individuo a un simple engranaje del aparato estatal. Por su parte, los movimientos nacionalistas como el nacionalsocialismo y el fascismo, despreciaban el principio social y exaltaban el poder jerárquico del Estado, dando lugar a totalitarismos.

Frente a esto, la propuesta de Buber es, en palabras de Ferrari (2024, p. 149), la de una anarco-teocracia. Esto significa un modo de anarquismo que, a diferencia del viejo anarquismo que propone la abolición del Estado, reconoce la validez del Estado en su instrumentalidad, y relativiza su poder frente al verdadero señorío sobre el ser humano que sólo Dios tiene, y por eso se agrega ‘teocracia’ (Brody, 2018). Sin embargo, la presencia de Dios como centro vivo de la comunidad significa en Buber la preeminencia del principio social sobre el principio político, la preeminencia de las relaciones auténticas entre personas y el diálogo genuino sobre cualquier jerarquía de poder. Además, como bien ha dicho Löwy, “Buber no abogaba por la abolición total del Estado, sino sólo del ‘Estado sobrante’ (Me-hrstaat), o aquella cantidad de poder estatal que

se ha hecho innecesaria” (2014, p. 80). Por ello, en *Caminos de Utopía*, Buber presenta las comunas como la mejor estructura sociopolítica para una sociedad porque “una nación [*volk* - pueblo] es comunidad en la medida en que tiene contenido comunitario” (1955, p. 186). Las comunas son la clave de esta orientación hacia un modo de vida en común, ya que permiten que pequeñas comunidades con autonomía económica y política se unan en una federación de comunidades, en una gran comunidad de comunidades.

Por un nuevo humanismo

Todo el siglo XX estuvo marcado por la búsqueda de repensar al ser humano, no sólo por Buber, sino por gran parte de los pensadores y figuras de Europa y del mundo.

Ya antes de las guerras mundiales se percibía la necesidad de un cambio de paradigma más humano, y sobre todo, después de lo acontecido en las dos grandes guerras, esa búsqueda se enfatizó más aún. Sin embargo, aunque Buber rescata y elogia el espíritu que mueve a todos estos filósofos a repensar lo humano, también teme las consecuencias de un *modus operandi* propio de occidente que es, desde su punto de vista, demasiado centrado en el individuo. Por eso, en su búsqueda de un nuevo humanismo, Buber desarrolla una propuesta superadora de este humanismo occidental: un humanismo hebreo.

La categoría de hebreo no es simplemente un adjetivo accidental, sino lo que caracteriza

sustancialmente a la propuesta de Buber por tres razones fundamentales o momentos: el retorno a la Biblia como punto de partida para repensar lo humano, el encuentro con la palabra hebrea (y no griega), y el surgimiento de un humanismo integral, que aspira a una vida en relación y diálogo, en unidad con uno mismo y abierto a la comunidad, no sólo con las personas, sino con Dios y los seres del mundo.

En cuanto al retorno a la Biblia en este nuevo humanismo, Buber no sólo dedicó casi la mitad de su vida a la traducción de la Biblia, sino también al estudio de la misma escribiendo reflexiones y dando conferencias en torno a la misma. Lo fundamental de este retorno a la Biblia es el retorno a la escucha: Algo se nos es dicho, y somos capaces de escucharlo. Esto ya presupone de por sí la ya nombrada metafísica de la Alianza, esto es, la comprensión de que el fundamento del ser humano no sólo no está en él, sino en un Otro que lo convoca, lo llama, y lo invita a responder para establecer con él un diálogo genuino. De ese modo, la persona, desde la Biblia, está marcada por ese primer llamado. “El humanismo parte del misterio del lenguaje y avanza hacia el misterio de la persona humana. La realidad del lenguaje debe hacerse efectiva en el espíritu de la persona. La verdad del lenguaje debe hacerse efectiva en la existencia de la persona” (Buber, 1933/2019, p. 82). La respuesta a este primer llamado está íntimamente unida a la responsabilidad, en tanto características existenciales de la persona que la definen en su concreti-

tud. Esta metafísica nada tiene de juego de ideas, es el reconocimiento existencial y concreto del modo de ser de la persona, en su cotidianidad, en cada cosa que hace.

El retorno a la Biblia presupone, entonces, el retorno a esta clave existencial de apertura del ser humano que Buber reconoce como propia de lo judío. Esto es también percible en el lenguaje en el cual está transmitida la Biblia, el hebreo, que, a diferencia del griego, comprende el lenguaje como esencialmente en diálogo, no como algo que es, sino como algo que acontece en tanto dicho a un otro.

Concibe el lenguaje como un acontecimiento, como el acontecimiento en reciprocidad; por tanto, debe aspirar a un acontecimiento, y de hecho a un acontecimiento en reciprocidad. No se refiere a la persona autocontenida, sino a la abierta; no a la forma, sino a la relación; no al dominio del misterio, sino a la inmediatez a él; no al pensador y dueño de la palabra, sino a su oyente y ejecutor, a su orante y proclamador. (Buber, 1933/2019, p. 85)

La palabra hebrea, ya en su misma estructura, presupone esta apertura y la exige.

Desde aquí podemos entender el contraste que Buber marca entre distintas palabras hebreas y griegas, en varios de sus textos, no sólo en humanismo bíblico (1933/2019, 83-85). Cuando el griego dice verdad dice desocultamiento (*ale-*

theia), dominio de la realidad; en cambio, el hebreo dice confianza (*emeth*) y fidelidad a la realidad (1960/2003, p. 136). Cuando el griego dice fe dice contenido (*pistis*) y dogma; en cambio, el hebreo dice confianza (*emunah*) y persistencia (1950/2011, p. 310). Para el griego, cada concepto está cerrado en sí mismo, y por eso, tiende a lo monológico del juego abstracto de ideas; para el hebreo, en cambio, cada concepto supone siempre una apertura a lo otro, y, entonces, tiende hacia el diálogo (Pauly, 2021).

Por esto, frente a un occidente demasiado griego, cultura a la cual Buber acusa de monológica y cerrada en sí misma, el autor contrasta dos modos de entender el humanismo. Por un lado, un humanismo que enfatiza como propio de lo humano la autoconciencia. Los dos representantes de este humanismo son, para Buber, G. W. F. Hegel y Martin Heidegger. Podemos reconocer como marco de este humanismo el pensamiento griego, y la línea que también Rosenzweig critica, desde la Jonia parmenidiana hasta la Jena de Hegel. Buber agrega a esta línea la figura de Heidegger, al cual acusa de proponer un humanismo cerrado en el sujeto (el *Dasein*) que se relaciona sólo consigo mismo, ya que las otras vinculaciones son para el filósofo alemán meramente accidentales.

En cambio, el humanismo hebreo que propone Buber reconoce como lo propio y verdaderamente humano la relación del ser humano con los otros seres del mundo. La metafísica de la Alianza no refiere únicamente a la vinculación

de la persona con Dios, sino también a su vinculación con las otras personas (por eso la alianza es como pueblo) y con los demás seres. En una intuición que resuena con cierto existencialismo, Buber manifiesta que esta capacidad de relacionarse responde al desbordamiento de su propia existencia, por medio de la cual el ser humano se dirige a lo otro desde lo profundo de su corazón, más allá del interés propio (1963/2017, p. 527).

Este humanismo no sólo hace posible una comunidad en la cual la vida pueda ser verdaderamente humana, sino también rechaza cualquier tendencia de la comunidad a cerrarse sobre ella misma, y es por eso, para Buber, una respuesta crítica al nacionalismo propio del siglo XX que influyó también al sionismo y al pueblo judío.

Nuevamente, en contraste con la Polis griega, que aspira a la autosuficiencia, Buber propone la «Edah», la comunidad presente y recíproca de todo el pueblo, entre ser humano y ser humano, la auténtica inmediatez de la «justicia» y el «amor», de la «lealtad» y la «fidelidad» (1933/2019, 85). Más aún, para Buber, cada pueblo tiene además una responsabilidad, a nivel supranacional, de conformar, en comunidad con los otros pueblos, una gran comunidad humana (1941/2018, p. 153). Aún la comprensión de Buber del pueblo judío como “pueblo elegido” nada tiene de superioridad, sino de exigencia, replicando la idea antes nombrada del pueblo como tarea; tarea de convertirse, en justicia y verdad, en una comunidad para la existencia entera del ser humano, y, así, la existencia entera del pueblo (1941/2018, p. 156).

Aunque le tocó enfrentar ya como adulto las consecuencias más terribles de la crisis humana, las dos guerras mundiales, Martin Buber no perdió nunca la esperanza en la humanidad. Esto es también propio de su humanismo, que siendo profundamente crítico es también profundamente esperanzado. Su lucha constante a lo largo de su vida por una humanidad reconciliada es manifestación de esa esperanza. Frente a un mundo que construye, todavía, más muros que puentes, sólo la capacidad de reconocer y confirmar en diálogo genuino lo humano detrás de cada persona, más allá de las distintas alineaciones o identidades, “sólo una nueva afirmación del Homo Humanus podrá ofrecer al tiempo presente, probablemente más contrahumanus que pro-humanus, una esperanza razonable y una base segura desde la que puedan iniciarse procesos duraderos y sólidos de reconciliación” (Ferrari en Buber, 2015, p. 10). Esta es la propuesta de Buber: retornar a lo verdaderamente humano.

BIBLIOGRAFÍA

Buber, M. (1963/2017). Gläubiger Humanismus. En *MBW 12: Schriften zu Philosophie und Religion* (pp. 525–528). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1960/2003). Das Wort, das gesprochen wird. En *MBW 6: Sprachphilosophische Schriften* (pp. 125–137). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1953/2019). Volk und Führer. En *MBW 11.2: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Teilband 2: 1938–1965* (pp. 285–296). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1950/2011). Zwei Glaubensweisen. En *MBW 9: Schriften zum Christentum* (pp. 202–312). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1941/2018). Hebräischer Humanismus. En *MBW 20: Schriften zum Judentum* (pp. 147–158). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1933/2019). Biblischer Humanismus. En *MBW 13.1/2: Schriften zur biblischen Religion* (pp. 81–85). Gütersloher Verlagshaus.

Buber, M. (1924/2013). Besprechungen mit Martin Buber in Ascona, August 1924 über Lao-tse's Tao-te-king. En *MBW 2.3: Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur* (pp. 227–280). Gütersloher Verlagshaus.

Brody, S. (2018). *Martin Buber's theopolitics*. Indiana University Press.

Ferrari, F. (2024). Itinerari di riconciliazione. La filosofia socio-politica di Martin Buber. *La Società degli Individui*, 27(80), 144–158.

Ferrari, F. (2015). Introduzione: Umanesimo e antiumanesimo nel nostro tempo. Attualità del pensiero di Martin Buber a cinquant'anni dalla morte. En M. Buber, *Umanesimo ebraico*. Il melangolo.

Ferrari, F. (2012). *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*. Edizioni dell'Orso.

Kant, I. (2013). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.

Löwy, M. (2014). Romantic prophets of utopia: Gustav Landauer and Martin Buber. En T. Gronke, *Gustav Landauer: Anarchist and Jew* (pp. xx–xx). De Gruyter.

Pauly, M. (2022). Beyond the political principle: Applying Martin Buber's philosophy to societal polarization. *Philosophy & Social Criticism*, 48(3), 437–456.

Torres Brizuela, J. F. (2023). Augustine's concept of person in Martin Buber's personalism. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 65(180), 1–32.

Torres Brizuela, J. F. (2022). Martin Buber y su contribución a la filosofía del lenguaje. *Tábano*, 20, 36–54.

Torres Brizuela, J. F. (2021). La posibilidad redentora del lenguaje. Del «nombre propio» en Rosenzweig al «decir tú» en Buber. *Nuevo Pensamiento*, 11 (18), 295–310.

**LA PRESENCIA DE JACQUES
MARITAIN EN LA CULTURA
CONTEMPORÁNEA**

Ricardo del Barco

RESUMEN

Jacques Maritain es presentado no solo como un pensador sistemático, sino como **un maestro espiritual y cívico**, capaz de dialogar con creyentes y no creyentes. Se destaca su defensa de la democracia como una expresión posible del Evangelio, su crítica al secularismo vacío y al fundamentalismo religioso, su apuesta por un humanismo integral y su insistencia en unir pensamiento y acción. El legado de Maritain no debe repetirse mecánicamente, sino reactivarse como un “maritainismo viviente”, capaz de interpretar los signos del tiempo actual desde una filosofía abierta, crítica y profundamente enraizada en la dignidad humana. Esta actualización resulta urgente ante fenómenos como la posverdad, el cinismo político, el individualismo y la pérdida del sentido de lo sagrado.

PALABRAS CLAVE

Filosofía cristiana – Humanismo integral – Derechos humanos – Civismo – Trascendencia

Introducción Biográfica

Jacques Maritain nació en 1881 en Francia y murió en 1973. Destacado filósofo que luego de su conversión al catolicismo, encontró y se adhirió al pensamiento de Santo Tomas de Aquino. A partir de este encuentro desarrolló una corriente de pensamiento que influyó notablemente a lo largo del siglo XX. Desde el pensamiento tomista repensó los grandes problemas de su tiempo. Sus aportes al concepto de democracia lo han convertido en “el filósofo de la democracia”. Fueron notables sus aportes al humanismo, a la defensa de la libertad religiosa y a la causa de los derechos humanos. Su vida personal e intelectual estuvo unida a su mujer Raisa, notable poeta y pensadora. Entre sus numerosos aportes destacan dos: su contribución a la declaración de los derechos humanos de Naciones Unidas y su reconocimiento por parte del Concilio Vaticano II al entregarle por manos de Pablo VI el mensaje del Concilio a los intelectuales. Entre sus obras más destacadas mencionó *Humanismo Integral*, *El hombre y el Estado* y *Cristianismo y Democracia*.

Entre los pocos pensadores de nuestro tiempo que han dejado una profunda huella en las ideas y las instituciones de esta época, se destaca Jacques Maritain. Omito referencias a su persona, porque son de sobra conocidas y me detengo en lo que llamaré las lecciones de un filósofo a los hombres de hoy. Digo filósofo, porque Maritain fue básicamente eso, más allá de su actuación en otros ámbitos de la vida pública, fue

desde su juventud hasta el fin de sus días, viviendo como monje en los Hermanitos de Charles de Foucault. Un filósofo enamorado de la verdad y en búsqueda permanente de ella. Procuraré resumir estos aportes en lo que llamaré lecciones de Maritain para el siglo XXI.

1. Lección sobre la democracia. Desde aquella versión inicial de una democracia virulentamente anti cristiana del siglo XVIII y la hostilidad del pensamiento católico a esa visión que atravesó todo el siglo XIX, supo descubrir la raíz profundamente evangélica de un nuevo sistema político que reemplazó a aquel que se fundaba en la alianza del trono con el altar. Esta tarea ciclópea nos permite hoy poder llamar a nuestro autor el filósofo de la democracia.

2. Lección sobre la trascendencia. En un mundo cada vez más tributario de una visión secularista de la vida social, en la que toda referencia a la dimensión vertical de lo humano queda descartada, nos enseñó lo carente de sentido que es la vida en común reducida a lo exclusivamente material.

3. Lección sobre el humanismo. Después de dos grandes guerras mundiales, nos enseñó que era posible más allá de visiones y tradiciones divergentes ponerse de acuerdo en un catálogo común de los irrenunciables derechos humanos.

4. Lección sobre la moralidad en política. En un mundo en el que se practica la visión de Maquiavelo en la cual la política se encuentra divorciada de la moral, el maestro nos enseñó los graves riesgos del maquiavelismo

5. Lección sobre el civismo. Para una época en la que la política descansa en la actividad de técnicos y hombres providenciales, nos enseñó el valor de aquellos que llamo los ciudadanos preclaros, es decir de los que practican el civismo poniendo la causa de la ciudad común sobre sus intereses personales.

6. Lección sobre la verdad. Maritain fue un apasionado buscador y servidor de la verdad y comprendió en su carne y en su sangre la sentencia evangélica de que “la verdad os hará libres”. Hoy que la mentira se ha atribuido el nombre de la verdad, ya que la llamada post verdad no es otra cosa que la falsedad en su estado más puro, colocar a la verdad en el centro de la vida personal, social y política es otra de sus grandes lecciones.

7. Lección sobre el valor de la religión. En un mundo que se debate entre la falta de fe religiosa que parece ser la característica del occidente y el creciente desarrollo de la fe en clave del Islam, muchas veces convertida en instrumento bélico, el maestro nos recuerda que la búsqueda de la verdad a través de la religión debe ser siempre un camino de encuentro fraternal que nos aleje de un secularismo que busca borrar el sentido de lo sagrado y del fundamentalismo religioso que cultiva la intolerancia y rompe la posibilidad de convivir entre pensamientos diferentes.

Esta purificación de la dimensión religiosa en el hombre contemporáneo es otra de las lecciones de Maritain.

8. Lección sobre el valor de las acciones simples sobre los grandes proyectos políticos.

Una dimensión tal vez poco conocida de Maritain fue su relación con alguien aparentemente muy distinto a él. Se trata de Saúl Alinsky a quien él calificó de unos de los pocos revolucionarios que él conocía, cuando se refiere a Eduardo Frei, a Saúl y a él mismo. Cuando uno ve la trayectoria de este activista norteamericano que puso su confianza en la acciones de los ciudadanos organizados en grupos comunitarios más allá de las etiquetas políticas y de los grandes proyectos políticos partidarios, puede resultarnos sorprendente. El filósofo que se convirtió en uno de los grandes maestros del pensamiento en el siglo XX y este agitador radical. El uno un creyente profundo el otro un agnóstico, ambos cultivaron una pasión por hacer de la sociedad un ámbito más fraterno. Su rica correspondencia es un ejemplo del ecumenismo y de la amistad cívica sobre la que tanto habló el maestro.

9. Lección sobre la importancia de la contemplación en un mundo que prioriza la acción. En los últimos años de su vida Maritain optó por el retiro en una orden singular, la comunidad de los pequeños hermanos que fundara Charles Foucault. Nuestro autor fue desde su juventud un contemplativo en busca de la verdad. Su actuación pública, cuando la tuvo, no lo apartó de ese ideario inicial. Pero fue en su última etapa y luego de la muerte de su inolvidable compañera Raïssa, que se dedicó de una manera muy especial a la vida contemplativa y allí no dejó su tarea reflexiva y nos los regaló su inolvidable *Campe-sino de la Garona*.

Suscribo al pie de la letra la afirmación reciente de Jiménez Lozano:

Si hay alguna agonía religiosa de hoy que merezca un especial respeto, ésta es la de estos profetas de la Iglesia del siglo XX: los Maritain o los Mauriac, que han vivido una de las épocas más difíciles de la Iglesia y se purificaron en la lucha y en la esperanza. Ahora disponen de una lucidez admirable en estos instantes y me parecen de una irresponsabilidad absoluta las acusaciones que se les están haciendo de incomprensivos y conservadores, desfasados de la problemática y las exigencias de esta hora religiosa. (Sanz Villa, 1968:418)

Cuando emergió la figura del maestro muchos sectores católicos lo atacaron por lo que entendieron que era un desvío de la Fe. Al final de su vida su obra volvió a ser objeto de contradicción, aquí se le acusó de conservador. A ello va referida la acertada cita de Jiménez de Lozano.

10. La lección de entender el mundo presente a la luz de la filosofía perenne.

En su momento Maritain al descubrir el pensamiento de Tomas de Aquino, aunque deslumbrado por la genial síntesis tomista, no quiso hacer arqueología del tomismo, sino como él mismo lo dijo hacer un tomismo viviente, es decir a partir del pensamiento del Santo Tomas inter-

pretar las cuestiones de un mundo radicalmente distinto. Hoy nos toca y perdón por la semejanza hacer un maritenismo viviente, es decir no aceptar acriticamente lo que pensó el maestro para el siglo XX sino interpretar los signos del este siglo XXI a la luz de su enseñanza imperecedera.

En los últimos años de su vida obtuvo un reconocimiento ejemplar para su obra.

Uno de sus discípulos más destacados Pablo VI, quien llamó siempre a Maritain como su maestro, lo eligió para entregarle el mensaje del Concilio Vaticano II a los hombre de pensamiento, lo que allí se dijo y que sintéticamente transcribo:

No podíamos, por tanto, dejar de encontraros. Vuestro camino es el nuestro. Vuestros senderos no son nunca extraños a los nuestros. Somos los amigos de vuestra vocación de investigadores, aliados de vuestras fatigas, admiradores de vuestras conquistas y, si es necesario, consoladores de vuestros desalientos y fracasos.

También, pues, para vosotros tenemos un mensaje, y es éste: Continúa buscando sin cansaros, sin desesperar jamás de la verdad. Recordad la palabra de uno de vuestros grandes amigos, san Agustín: “Busquemos con afán de encontrar y encontraremos con el deseo de buscar aún más”. Felices los que, poseyendo la verdad, la buscan más todavía a fin de renovarla, profundizar en ella y ofrecer a los demás. Felices los que, no habiéndose encontrado, caminan hacia ella con un corazón sincero:

que busquen la luz de mañana con la luz de hoy, hasta la plenitud de la luz.

Pero no lo olvidéis: si pensar es una gran cosa, pensar ante todo es un deber; desgraciado de aquel que cierra voluntariamente los ojos a la luz. Pensar es también una responsabilidad: ¡Ay de aquellos que oscurecen el espíritu por miles de artificios que le deprimen, le ensoberbecen, le engañan, le deforman! ¿Cuál es el principio básico para los hombres de ciencia sino esforzarse por pensar bien? Para ello, sin turbar vuestros pasos, sin ofuscar vuestras miradas, queremos ofreceros la luz de nuestra lámpara misteriosa: la fe. El que nos la confió es el Maestro soberano del pensamiento, del cual nosotros somos los humildes discípulos; el único que dijo y puedo decir: Yo soy la luz del mundo, yo soy el camino y la verdad y la vida. (Paulo VI, link)

El contenido de este mensaje se aplica perfectamente a la vida y al pensamiento de Maritain.

El Concilio Vaticano II consagró muchas de las enseñanzas de nuestro filósofo que fueron en su momento criticadas por aquellos que en nombre de la tradición rehuían cualquier encuentro con el mundo moderno. Pero quiero destacar que esta contradicción que sufrió en carne propia Maritain, cuando los sectores conservadores lo llamaron progresista en el peor de los sentidos, se repitió al final de su vida y de su obra cuando escribió su Campesino de las Garona, con ese

magnífico subtítulo “un viejo laico se interroga sobre el mundo presente”.

Hago propia las palabras de un comentarista de su última obra cuando dice que

En la recta final de su vida Maritain se propone decir la verdad como lo haría un campesino impertinente de las tierras del Garona, cerca de Toulouse, donde él mismo residía. Como filósofo Maritain había ido viendo crecer las raíces del error en la filosofía idealista, desde Descartes a Husserl. Él las llama “ideosofías” y las contrapone a la auténtica filosofía, que sólo puede ser realista. Es a partir de la realidad tal y como es aprehendida por los sentidos como se puede intuir el Ser que es por sí mismo. Maritain considera el Tomismo no como la obra de un hombre, Tomás de Aquino, sino como una síntesis realizada por el Aquinate del pensamiento realista de muchas generaciones, desde Aristóteles, y una filosofía viva, abierta a nuevos descubrimientos. Se congratula de que el Concilio haya sido plenamente tomista.³⁸

Cierro estas breves reflexiones con lo que me atrevo a llamar el aporte de Jacques Mari-

tain a la cultura contemporánea. La necesidad de seguir buscando la verdad en medio de los relativismos que nos asfixian, seguir cultivando la amistad fraterna en medio de las legítimas diferencias de nuestras sociedades, en reconstruir la esperanza de una sociedad mejor, de recuperar el sentido profundo de la democracia y de caminar con firmeza, poniendo los pies en la tierra y sin abandonar la mirada trascendente hacia nuestra última morada.

³⁸ Comentario anónimo al libro mencionado. Disponible en <https://www.clubdellector.com/libro/el-campesino-del-garona>

BIBLIOGRAFÍA

Maritain, J. (1967), *El campesino del Garona*, Desclée de Brower.

Paulo VI (1965), *Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, Mensaje a los hombres del pensamiento y de la ciencia*. Disponible en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-intellectuali.html

Sans Villa, J. (1968), “Reseña del Campesino del Garona” en *Seminarios sobre los misterios de la Iglesia*, Vol. 14. Disponible en <https://www.seminariosdigital.es/index.php/RevistaSeminarios/article/download/4650/3380/>

JOSÉ ORTEGA Y GASSET UN INTELLECTUAL MUY HUMANISTA, MUY SIGLO XXI

Lic. Celia Veloso

RESUMEN

Este artículo examina la obra y pensamiento de José Ortega y Gasset, destacando su visión de la vida humana como quehacer y realidad radical que funda un marco ético centrado en el desarrollo personal y la autenticidad, tanto personal, social y política. Desde su formación en Alemania hasta la creación de la *Revista de Occidente*, Ortega influyó en la filosofía existencialista y la ética contemporánea española e hispanoamericana. Exploramos la filosofía orteguiana a través de conceptos tales como razón vital e histórica, circunstancia, vocación, ejemplaridad, ética de perfección, situando sus aportaciones en el contexto histórico y cultural de su tiempo.

PALABRAS CLAVE

Ortega y Gasset – Ética de perfección – Vocación – Razón vital e histórica – Circunstancia

Introducción

José Ortega y Gasset (1883-1955) fue un filósofo español cuya influencia abarca tanto la filosofía europea como la hispanoamericana. Nacido en el seno de una familia de periodistas, pronto despertó en él la vocación filosófica. Estudió en el colegio jesuita de Miraflores de El Palo, en Málaga, ciudad en la que obtiene el título de bachiller en 1897. En 1898 inicia sus estudios universitarios en el Internado de Estudios Superiores de Deusto, cursando materias de Derecho y Filosofía. Más tarde, Ortega y Gasset se trasladó a la Universidad Central de Madrid, donde en 1902 obtiene el grado de licenciado en la Facultad de Filosofía y Letras. Dos años después se doctoró en la misma facultad con una tesis titulada: *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*.

Su curiosidad lo llevó a perfeccionar estudios en las universidades alemanas de Leipzig, Berlín y Marburgo, donde toma contacto con el idealismo neokantiano, sobre todo a través de Hermann Cohen y Paul Natorp. Tras su vuelta a Madrid, es nombrado profesor de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid. En 1910 obtiene por oposición la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. Ese mismo año contrae matrimonio con Rosa Spottorno y Topete. En 1911 realiza un tercer viaje a Alemania, donde toma contacto con los aires frescos de la fenomenología de Edmund Husserl. Finalizada la etapa de Alemania, a su extensa trayectoria, le sumamos tres viajes a Argentina: **1916:** Ortega y su padre, Ortega Munilla, llegaron a Buenos Aires. Este viaje fue su primer viaje y el

más significativo para Ortega, ya que le permitió descubrir otra América. **1928:** La segunda visita de Ortega a la Argentina fue un poco más breve que la anterior. **1939:** Ortega realizó un tercer y último viaje a la Argentina. De esta manera, el nexo cultural con Argentina se consolidó con los numerosos escritos y ensayos publicados en el diario *La Nación*, a la vez que impartió clases y encuentros académicos en la Universidad de Buenos Aires. “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad de las cosas” y por ello buscó echar luz sobre los profundos problemas que no permitían vertebrar los destinos de su patria, ese mismo compromiso político y social fue el que le permitió generar una vasta obra, siempre perenne en toda latitud.

Su estancia en Alemania sirvió, en el comienzo, para abrazar los conceptos del neokantismo, pero pronto se desencantó. Abandonando el corset racionalista, su obra plantea la vida como un problema filosófico fundamental, partiendo de la “razón vital” en la que el pensamiento se centra en la existencia y experiencia humana. Ortega sostiene que la filosofía debe enfocarse en el “ser de cada cual en su circunstancia” y rechaza las abstracciones sin conexión con la vida. Su lema, “yo soy yo y mi circunstancia”, (Ortega I, 1961: 322) contemplado en su primera obra de relevancia, *Meditaciones del Quijote* (1916), resume esta relación entre el individuo y su entorno, una interacción que define al ser humano como un proyecto en constante devenir. Así madurará la vida como proyecto histórico y biográfico.

El pensamiento de Ortega es muy vasto, un caudal en el que encontramos fuentes e influen-

cias de los clásicos griegos; de Edmund Husserl en el descubrimiento de la intuición y su postura fenomenológica; de Wilhelm Dilthey en su vitalismo; de Federico Nietzsche, de quien desarrolló el concepto de perspectivismo; de Max Scheler en su noción de ejemplaridad y héroe, entre otros. La teoría perspectivista sostiene que cada persona percibe la realidad desde su perspectiva única, lo cual implica que la verdad no es una, sino que surge de la multiplicidad de puntos de vista, de forma tal que sin abandonar la objetividad de la verdad, Ortega le da un lugar preponderante al individuo, a su libertad y a su punto de vista.

La Vida como Realidad Radical

Para el pensador madrileño, la vida humana es la realidad primaria, una vida “radical” en la cual toda experiencia y conocimiento tiene su fundamento. La vida no es un objeto de contemplación, sino un proceso activo en el cual el individuo interviene y transforma el mundo. Este proceso de vivir “es la realidad radical en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás”. Ortega y Gasset, en su obra *¿Qué es filosofía?* (1961), describe la vida como el contexto donde el ser humano, al enfrentar sus problemas, crea significado y necesariamente debe hacerlo. Desde una perspectiva crítica, el concepto de “realidad radical” desafía las visiones filosóficas tradicionales de una realidad objetiva e independiente. Esta propuesta, similar en espíritu a la fenomenología husserliana, enfatiza la relación dinámica entre sujeto y objeto, una “coexistencia

de mí con las cosas”, según Ortega y Gasset, que rechaza una separación tajante entre el individuo y su entorno.

Vida como Quehacer

Afirma el filósofo que “La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer” (Ortega, VI, 1961:13). En ella, el yo “ejecuta” las cosas ya que actúa encontrándose en el mundo. Esto significa que no se trata de que nuestro cuerpo se encuentre entre otros cuerpos o cosas sin que importen los unos con los otros. Encontrarse en el mundo es toparse con las cosas que nos afectan. “Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan” (Ortega, VII, 1961: 416). La ejecutividad (Florez, 1996: 95-113) es una propiedad constitutiva de la vida (Lasaga Medina, 2005: 5-25) es el término propuesto para entender la correlación entre yo y mundo. Así pues, vida es lo que somos y hacemos, es una ocupación y una preocupación en la que se conjuga el yo haciendo y las cosas pasando. En ese diálogo con el contorno es donde acontece la vida, no es posible entender cualquier acto vital sino es en contacto con el contorno (Ortega, III, 1961: 291)

Una Teoría de la Vida como Proyecto

En el marco ético orteguiano, el “quehacer” se convierte en un deber personal de realización. Aunque Ortega no desarrolló un tratado ético formal, su obra está impregnada de una “ética metafísica”, una moral que se enfoca en la vida humana como tarea y misión. Para Ortega, la vida no es un deber impuesto desde afuera, sino un proyecto en el cual el individuo es protagonista y el que asume de manera consciente y libre. En opinión de Pedro Cerezo Galán: “Una ética metafísica, como la orteguiana, tenía que desembocar en esta íntima conexión entre el ser y el hacer o el quehacer, de modo que no sólo se es en tanto que se actúa o se hace el propio proyecto o programa existencial, sino que éste responde a una interna medida de ser” (Cerezo Galán, 1984: 356). Este es el imperativo vital, ser lo que por vocación personal estamos llamados a ser. Nos dice Ortega que la libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido por la cosas y debe decidir permanentemente: “el decidir esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene carácter de libertad” (Ortega, VII, 1961: 435). Pero agrega nuestro pensador que “entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que tenemos que hacer, tenemos que ser, en suma, con el carácter de necesaria, esto es, la mejor” (Ortega, VIII, 1961: 28). La moral es un quehacer que busca la perfección sustentado en un propio proyecto vital que nace en el interior del hombre. Dos cosas se plantean a partir del concepto de vida humana como quehacer que

busca la perfección. Por una parte, el yo se va revelando en un “proyecto” propio íntimo que se va haciendo en las elecciones que realiza en su circunstancia, urgido por lo que quiere ser. Por otra parte, el imperativo “llegar a ser el que eres”, incluye un llamado desde lo íntimo de su yo, la llamada “vocación”. La vocación es un envío a actuar en el mundo y transformarlo en sentido del proyecto propio sin olvidar nuestra dimensión social. La vocación implica, pues, un *ethos* (Ortega, II, 1961: 506) en el sentido de una exigencia a ser fiel a su propio ser. La ética de Ortega es una ética de la vocación o de la autenticidad. Escribe el filósofo madrileño: “No se confunda, pues, el deber ser de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. (Ortega, IV, 1961: 406)

Este yo que se tiene que hacer se va revelando en la faena diaria, apareciendo el yo auténtico al cual da lugar, en esa confrontación con la circunstancia. Para el pensador su misión era España a la vez que su propia vida, y en ese contexto social y político su teoría de la ejemplaridad toma relevancia.

La vida como drama

Para Ortega y Gasset la vida es un drama, un inevitable enfrentamiento constante entre el yo y su circunstancia. La vida humana, afirma, se define por la necesidad de hacer elecciones conscientes, y cada decisión se convierte en un paso hacia la

autenticidad. Esta “ética de la vocación” difiere de la mera obediencia a normas abstractas, ya que el imperativo de vida es un compromiso hacia la realización del propio ser. El deber no es el centro de la ética orteguiana, sino la fidelidad a la vocación. Para Ortega, la ética es esencialmente un acto de fidelidad al propósito creativo que debemos encontrarle a la existencia que esencialmente es drama y descubrimiento de finitud a la vez que es *faciendum*, quehacer, tarea, misión, cumplimiento de aquellas metas con cuyo logro queremos realizar nuestras aspiraciones. (San Martín, 2000: 149-158)

La Moral de la Perfección: Un Ideal Ético

Un rasgo definido en José Ortega y Gasset es su mirada entusiasta y optimista de la condición humana, la trascendencia tiene que ver con una postura altruista, y por esto propone una “moral de la perfección”, un ideal ético donde el sujeto aspira a realizar su vocación y alcanzar su pleno potencial. Atravesado por la situación social y política de su Patria, este intelectual comprometido afirma que el verdadero valor moral está en la grandeza de espíritu y la aspiración a ser “magnánimo”, capaz de aceptar y actuar en el propio destino. Ortega y Gasset adopta la virtud de la magnanimidad aristotélica, entendida como la disposición a enfrentar la vida con valentía y apertura. “Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa” (Ortega, I, 1961: 316). Por ello afirmamos que nuestro pensador abraza fuertemente la idea de la libertad.

En su obra germinal *Meditaciones del Quijote*, Ortega defiende un “espíritu deportivo” como parte esencial de la ética, en el que el hombre se compromete con su vocación no como un deber impuesto, sino como un acto libre y generoso. Dicha búsqueda de perfección no nos la exige nadie, sino que la intentamos llevar a cabo de manera libre y ese es el sentido de creatividad y deportivo que se expresa como una ética optimista, abierta a nuevas posibilidades y desafíos. Al ser una ética ascendente y que persigue la perfección, lo importante será el camino hacia la dedicación y el esfuerzo por alcanzar el imperativo vital: llegar a ser el que debes ser.

Ejemplaridad y el Ideal del Héroe en José Ortega y Gasset

Max Scheler escribió una obra titulada *El Santo, el genio, el héroe*, en la que el pensador alemán estudia los tres modelos prototípicos en los que se realizan los valores humanos y que, por ser ejemplares, su estudio invita a su seguimiento. Dicha obra, creemos que le sirvió a Ortega para proponer una ética de la “ejemplaridad” como un ideal ético en el cual el individuo actúa tal un modelo de autenticidad y perfección moral, esta teoría fue la planteada por él como necesaria para comenzar a vertebrar las diferentes políticas sociales de su querida España. Ortega y Gasset identifica esta cualidad en figuras (héroe) que encarnan su proyecto de vida y actúan con lealtad hacia su vocación. En su libro *España Invertebrada*, Ortega critica la falta de héroes en su sociedad

y argumenta que la auténtica grandeza ética reside en quienes se esfuerzan por alcanzar su máximo potencial. Este héroe no se define por su capacidad para cumplir reglas externas, sino por su compromiso con su propia vocación y su capacidad de reinventar su vida constantemente. Ortega enfatiza que este ideal es necesario para la renovación moral y cultural de una sociedad en crisis.

Conclusión

En conclusión, la filosofía de José Ortega y Gasset ofrece un modelo ético centrado en la vida como realidad radical, histórica y biográfica, desde donde debemos ordenar la existencia hacia la autenticidad y la realización del proyecto vital individual. Su “moral de la perfección” invita a los individuos a ser fieles a sí mismos, reconociendo la vida como un drama existencial en el cual cada persona se realiza a través de sus decisiones a la vez que escribe su historia. En este sentido, Ortega y Gasset se destaca como un pensador cuyo enfoque sobre el ser humano, la vocación y la libertad de elección ha dejado una huella en la ética existencial y fenomenológica. Su mirada es siempre convocante y, como dijimos, perenne, un escritor siglo XXI ya que en tiempos de tecnología nos propone un humanismo aristocrático, creativo y esperanzado en aspirar a superarse en la afirmación de una existencia cargada de los valores y virtudes que nos orienten en alcanzar nuestra misión trascendente.

BIBLIOGRAFÍA

Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura*, Ariel: Barcelona.

Florez, C. M. (1996), *Ontología de la vida, razón histórica y nacionalismo, Política de la vitalidad*, Tecnos. pp. 95-113.

Lasaga Medina, J. (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1955), Vida y Filosofía*, Biblioteca Nueva.

Lasaga Medina, J. (2005), *Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica*, Revista de Occidente, N° 293, pp. 5-25.

Ortega y Gasset, J. (1961), *Obras completas*, Revista de Occidente: Madrid. Tomos I *Meditaciones del Quijote*, II *Destinos diferentes*, III *Las Atlántidas*, IV *Pidiendo a un Goethe desde dentro*, VII *¿Qué es filosofía?*, VIII *Prólogo para Alemanes*.

San Martín, J. (2000), *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, Rev. De estudios orteguianos, N/1, Madrid, pp. 149-158.

Silver, W. (1978), *Fenomenología y razón vital*, Alianza.

EDITH STEIN: MUJER, POLÍTICA Y HUMANISMO

Dra. María Laura Picón

RESUMEN

Edith Stein (1891-1942) es una figura multifacética cuya vida y obra abordan temas como la filosofía, la teología, la educación y la espiritualidad. Nacida en el seno de una familia judía alemana, se destacó en el ámbito académico, convirtiéndose en una reconocida fenomenóloga bajo la tutela de Edmund Husserl. Posteriormente, su conversión al catolicismo, su ingreso a la vida religiosa como monja carmelita, y su martirio en Auschwitz, la convirtieron en un ejemplo tanto de la fe como del sufrimiento humano en el contexto del Holocausto.

Uno de los temas menos explorados de su obra, pero no por ello menos relevante, es su pensamiento sobre la política, la mujer y el sentido humanista. En este artículo, analizaremos cómo Stein abordó estos tres temas interconectados a lo largo de su vida, partiendo de su temprana carrera filosófica hasta sus escritos más de corte teológicos. Edith Stein, como defensora de la dignidad humana, abogó por un humanismo integral que no puede entenderse al margen de una visión profunda de la política y el papel de la mujer en la sociedad.

PALABRAS CLAVE

Edith Stein – Humanismo – Mujer – Política – Persona

Brevísima Biografía

Edith Stein, nació el 12 de octubre de 1891 en Breslavia (entonces parte del Imperio Alemán, hoy Wrocław, Polonia). Esta monja carmelita de origen judío dejó un legado profundo tanto en el pensamiento filosófico como en la teología católica. Su vida, marcada por una búsqueda constante de la verdad, atravesó varias etapas que reflejaron su evolución espiritual e intelectual.

Hija menor de una numerosa familia judía devota, su relación con su madre se intensificó especialmente tras la temprana muerte de su padre en 1893. La determinación de la madre de Edith para hacerse cargo del negocio familiar, desafiando las expectativas sociales y familiares, y el éxito que obtuvo en este desafío, se convirtieron en un ejemplo inspirador de fortaleza y perseverancia femenina. Los hermanos mayores ofrecieron a Edith una educación sólida, despertando en ella un precoz interés por explorar el mundo (Stein, 2010). Así, tanto la familia como la escuela se convirtieron en los entornos claves para moldear una personalidad firme, consciente de sus intereses, pero igualmente atenta a las necesidades sociales. Desde niña, Edith tuvo la convicción interna de que “estamos en el mundo para servir a la humanidad, y la mejor manera de hacerlo es dedicándose a aquello para lo que estamos particularmente dotados” (Stein, 2010, p. 134).

Su inclinación por el conocimiento la llevó a estudiar filosofía en la Universidad de Göttingen, donde fue alumna del filósofo Edmund

Husserl, uno de los exponentes más destacados de la fenomenología. Bajo su ala, desarrolló una aguda comprensión del método fenomenológico, centrando su atención en cuestiones de la subjetividad, la conciencia y la empatía. Fue sobre esta última que escribió su tesis doctoral (1916), convirtiéndose en la primera mujer en obtener un doctorado en filosofía en Alemania.

Tanto los eventos que precedieron este hito, como los que lo siguieron, revelan a una mujer decidida a marcar un antes y un después en la historia del pueblo alemán, así como posteriormente a nivel mundial.

A pesar de su ateísmo juvenil, Edith Stein continuó la búsqueda del sentido en su vida personal y filosófica. Dicho proceso culminó con su conversión al catolicismo en 1922, influida por la lectura de la autobiografía de Santa Teresa de Ávila, la cual —según su testimonio— leyó durante toda una noche.

En 1933, luego de luchar por formar parte del espacio académico universitario, con el ascenso del nazismo en Alemania y la promulgación de leyes antisemitas, Edith se vio obligada a dejar su puesto a causa de su origen.

El 14 de abril de 1934 ingresó en el Carmelo de Köln, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Durante esos años, escribió importantes obras teológicas, incluyendo *El ser finito y el ser eterno*, donde explora la relación entre la filosofía escolástica y la fenomenología. En 1938 fue trasladada a un carmelo de Echt, Holanda, sitio en el que fue capturada y trasla-

dada al campo de exterminio de Auschwitz. Al despedirse de su comunidad, cuenta que dijo a su hermana Rosa: “Ven, vamos por nuestro pueblo”, pues nunca renunció a su stirpe. Murió en la cámara de gas el 9 de agosto de ese mismo año.

Juan Pablo II, quien reconoció su testimonio como un puente entre el judaísmo y el cristianismo, y su martirio como una expresión de fe y sacrificio en tiempos de profunda oscuridad, presidió su canonización en 1998.

La vida y legado intelectual de Edith Stein continúan fascinando a la sociedad del siglo XXI. La clave de su influencia reside en la solidez de sus argumentos acerca de la naturaleza humana, su propósito y razón de existir en el mundo.

La Mujer

Durante su juventud, Edith Stein mostró un creciente interés por temas sociales y políticos, aunque no se destacó por una militancia activa en un partido. Más bien, su activismo se evidenció a través del compromiso con el movimiento feminista³⁹ y sus continuas y agudas reflexiones sobre la situación de las mujeres.

Desde que Edith Stein se enfrentó en su juventud con los estudios filosóficos, una sola preocupación era el motor de su búsqueda: el sentido del ser y de la exis-

tencia del ser humano. Esta motivación será la causa de que todos sus escritos tengan una base fuertemente antropológica. De aquí también que su dedicación al tema de la mujer y de la educación sean consecuencia lógica de su camino vital e intelectual. Cuando Edith Stein es requerida para que hable sobre estas cuestiones públicamente no es ninguna principiante; sus exposiciones o conferencias son reflexiones que encajan perfectamente dentro de la gran preocupación antropológica, que se manifiesta como una necesidad urgente de aclarar el puesto de la mujer en el ámbito de la humanidad (Stein, 2007, pp. 12-13).

Lejos de tratarse de teorizaciones abstractas, Edith abordó las cuestiones referentes a la mujer desde la propia experiencia, inspirada por sus estudios filosóficos y por sus vivencias respecto del acceso igualitario de las mujeres a la educación y a la vida profesional.

Su profundo interés por la condición de la mujer y su rol en la sociedad, los reclamos de derechos y posiciones que históricamente les habían sido negados —como la educación superior y la participación activa en la vida política y económica— la llevaron a pensar el tema femenino partiendo del momento originario: el de la creación. Dicho abordaje manifiesta que el análisis de la cuestión en Stein no se trataba de un simple análisis del ser mujer, sino que se centraba en una preocupación esencial: la distinción de los dos sexos y su complementariedad.

A diferencia de los movimientos feministas, incluso de su época, Edith no puso el acento en la reivindicación de derechos, sino que fue más allá. Su enfoque resultaba más universal y se dirigía hacia la naturaleza femenina, hacia una mujer que podrá ocupar su lugar propio en la humanidad sólo en la medida en que se lo analice íntegramente desde la filosofía y la teología.

En su conferencia *Der Aufbau der menschlichen Person*⁴⁰ (1994), abordó el tema del alma femenina, destacando que las mujeres poseen una vocación única, enraizada en su naturaleza espiritual y psicológica. Se oponía a cualquier concepción reduccionista de lo que significa ser mujer, resaltando su capacidad única para la empatía y la atención al otro, características que no deberían usarse como justificación para excluirlas de la vida pública o para limitar sus capacidades en otros campos, como la filosofía, la ciencia o la política.

En su ensayo *La mujer según la naturaleza y la gracia* (1993), articuló la visión sobre el papel de la mujer con el contexto cristiano. Aceptando que hay diferencias entre los sexos, subrayaba que estas diferencias no debían convertirse en barreras. Antes bien, era necesario verlas como complementarias y, por tanto, tanto hombres como mujeres debían colaborar en la construcción de una sociedad más justa y equitativa. Sosteniendo firmemente que las mujeres debían

40 *La estructura de la persona humana.*

recibir la misma educación que los hombres —y no sólo reducidas a cumplir con roles tradicionales— Edith Stein promovía el desarrollo pleno del potencial humano y a mejorar la sociedad en su conjunto.

La Política al Servicio de la Persona Humana

Otro factor que signó la vida de Edith Stein fue el entorno político convulso. Vivió en un período de cambios radicales en Europa: la Primera Guerra Mundial, la caída de los imperios europeos, el auge de los totalitarismos y, finalmente, la Segunda Guerra Mundial. Por ello, su obra y pensamiento no pueden estudiarse al margen de estos eventos.

A pesar de que no se dedicó directamente a la filosofía política en el sentido estricto del término, la preocupación por estos temas no se encuentra ausente en la carmelita. Una de sus principales contribuciones en este campo fue el lugar destacado en el que ubicó la reflexión acerca de la dignidad humana. Sostenía que no es posible ningún orden político legítimo si no está firmemente preocupado por la dignidad de las personas.

En sintonía con su herencia fenomenológica, veía a la persona humana como un ser que trascendía lo material y lo meramente utilitario. Por lo tanto, cualquier sistema político que redujera al ser humano a un objeto de manipulación —como lo hicieron los regímenes totalitarios de su tiempo— constituirá un sistema intrínsecamente

perverso. En su correspondencia y escritos tardíos, la filósofa se muestra especialmente crítica del nazismo y del comunismo, dos ideologías que atentan contra la dignidad de las personas instrumentalizando al ser humano en función de fines ideológicos.

En un tiempo en el que las sociedades parecen dividirse entre aquellos que abogan por una tecnocracia deshumanizada, y aquellos que buscan regresar a formas autoritarias de gobierno, el pensamiento de Edith Stein nos recuerda que la política debe estar al servicio de la persona humana, no al revés.

El Humanismo de Edith Stein: Un Llamado a la Integración

Edith Stein defendió una visión humanista capaz de integrar la dimensión trascendente del ser humano con su realidad concreta en el mundo. Para ella, el humanismo no era una simple defensa de los derechos humanos en abstracto, sino una concepción integral de la persona, que incluye tanto su aspecto corporal como su vida espiritual. Es este enfoque el que le permite ir más allá de las miradas sesgadas de su tiempo, que tendían a concebir al ser humano en términos puramente materiales o espirituales, sin una verdadera integración de ambos aspectos.

El humanismo que Stein asumía era, por un lado, la perspectiva cristiana enraizada en su fe y, por otro, la comprensión fenomenológica del ser

humano. Para ella, el ser humano no es un fin en sí mismo, sino que está llamado a una comunión con los demás y con Dios. Éste era el fundamento de su crítica a cualquier sistema político que, al negar esta dimensión trascendente, deshumaniza al individuo.

En este sentido, Stein se oponía al individualismo exacerbado que caracterizaba y caracteriza a muchas sociedades liberales, así como al colectivismo totalitario. Según la filósofa, ambas ideologías fallan al no reconocer la complejidad y la profundidad de la persona. Mientras el individualismo aísla al ser humano y lo priva de su dimensión comunitaria, el colectivismo subordina al individuo a la masa, negándole su unicidad y dignidad personal.

El auténtico humanismo debía ser capaz de reconciliar estas dos dimensiones: la individual y la colectiva, la terrenal y la trascendental. Solo de esta manera será posible construir una sociedad que respete la dignidad de cada ser humano, en su singularidad y en su relación con los otros.

Teniendo en cuenta lo expuesto líneas arriba, es evidente que para Edith Stein la política debía estar al servicio de la vida humana en su totalidad, y no simplemente como un medio para el progreso material o el control social. Este enfoque humanista de la política, basado en la idea de que la verdadera libertad no es la mera capacidad de elegir, sino la posibilidad de vivir de acuerdo con la verdad, el bien y la justicia, es la amalgama necesaria para una política humanista.

Conclusión

El pensamiento de Edith Stein sigue siendo relevante en el contexto actual. En un mundo marcado por la fragmentación, el conflicto y la alienación, su llamado a un humanismo integral sigue siendo urgente. La crisis de las democracias, el auge de los nacionalismos y el desafío del secularismo son solo algunos de los problemas que Stein anticipó en su tiempo, y que perviven en el nuestro.

Su insistencia en la dignidad humana como fundamento de cualquier proyecto político, y su defensa del papel activo de la mujer en la sociedad, son algunas de sus aportaciones más significativas.

Edith Stein representa una de las voces más profundas y comprometidas del pensamiento cristiano del siglo XX. Su obra, marcada por la tragedia personal y colectiva, nos ofrece una reflexión que sigue siendo una fuente de inspiración en la actualidad. Frente a las crisis de nuestro tiempo, su llamado a la dignidad humana, a la justicia social y a la integración de la fe y la razón, se presenta como una propuesta esencial para construir un mundo más justo y solidario.

Su legado nos invita a repensar nuestras sociedades y a trabajar por una política que no solo responda a las necesidades materiales, sino que también atienda a las exigencias más profundas del espíritu humano.

Para cerrar esta escueta introducción al humanismo de Edith Stein, la anécdota que relata José Luis Caballero Bono (2010) deja más que claro cuál era para la filósofa el eje de todo humanismo:

Hace quince años tuve la oportunidad de conversar largamente con la hermana Mauritia Müller, de las dominicas de Arenberg. La hermana Mauritia sirvió varios años en el Hospital de la Trinidad de Colonia. Allí estaba en el invierno de 1936, cuando Edith Stein fue conducida a ese hospital por haber sufrido fracturas en la muñeca y en un pie. Ella recordaba perfectamente la conversación con la religiosa carmelita y la manera como ella se había presentado: “Soy Edith Stein. Hermana Teresa Benedicta de la Cruz”. Muchas veces en mi vida he pensado sobre estas dos frases. ¿Qué significa el hecho de que Edith haya dicho primero su nombre civil y sólo después el nombre de Orden? Un posible significado es que ella no es patrimonio de la Orden Carmelitana. Que tiene un mensaje que decir, no sólo a los carmelitas, ni siquiera tan sólo a los católicos o a los cristianos, sino también a un musulmán o a un hinduista, incluso a una persona no religiosa. Yo considero que el mensaje que Edith Stein propone a la humanidad se sintetiza en una sola frase: “El hombre tiene espíritu”.

BIBLIOGRAFÍA

Caballero Bono, J.L. (2010), “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, en *Teología y vida*, V. 51, n. 1-2, Santiago, p. 39-58.
Stein, E. (1993) *La mujer según la naturaleza y la gracia*, Ed. Palabra, Madrid.

(1994) “Der Aufbau der menschlichen Person”, en *Edith Steins Werke*, hrsg. von Lucy Gelber und Michael Linssen, Archivum Carmelitanum Edith Stein, Herder, Freiburg – Basel – Wien, Bd. XVI.

(2002) *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Editorial Monte Carmelo.

(2007) *La mujer*. Editorial Monte Carmelo.

(2010) *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (3.^aed., vol. 1). Verlag Herder GmbH.

**C. S. LEWIS Y LA LUCHA
POLÍTICA CONTRA LA ABOLICIÓN
DEL HOMBRE**

Julio Borges Junyent

RESUMEN

C. S. Lewis ofreció una lectura crítica del nihilismo como resultado del desencantamiento del mundo: un proceso en el que el universo fue despojado progresivamente de significado objetivo y reducido a una experiencia puramente subjetiva. Así como el mundo fue vaciado de alma, el sujeto moderno también ha sido vaciado de esencia, en un proceso que culmina con la disolución del “yo” en la posmodernidad. Se presenta el análisis del pensamiento político de Lewis en su obra *La abolición del hombre* pues en ella se propone el concepto del Tao como una forma de derecho natural, una ley moral universal compartida por todas las culturas. Esta ley incluye principios fundamentales como la justicia, la honestidad, la misericordia y la magnanimidad.

PALABRAS CLAVE

Tao - Democracia - Crisis de sentido - DERECHO NATURAL

Introducción

Hacia finales del siglo XIX Federico Nietzsche proclamó la llegada del nihilismo por los próximos siglos⁴¹. Desde ese momento, el nihilismo, entendido en líneas generales como el declive de los valores de Occidente, el vacío vital y la ausencia de significado, llegó para permear el pensamiento filosófico y la cultura hasta la actualidad.

El nihilismo indica un cierto tipo de divorcio, abismo y vacío existencial en relación con los conceptos más elevados de la filosofía, por ejemplo, verdad, bien, belleza, justicia versus deseo emocional de alcanzar una vida con significado que pueda sentir y que pueda tocar: ya, aquí y ahora. Una aguda expresión de Nietzsche capta la profundidad de esta dinámica subrayando que los seres humanos sufren más por la falta de significado que por el dolor que causa el sufrimiento. Por ello, con la llegada del nihilismo, la proclama nietzscheana “Dios ha muerto” ha sido uno de los principales temas de los filósofos.

41 Cfr. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011. Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2012. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

fos posmodernos como Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Michel Foucault y Gianni Vattimo⁴², entre muchos otros.

El uso y abuso del término nihilismo se ha convertido de algún modo en parte de la cultura popular: desde bandas de rock como Nirvana, episodios de Los Simpson o Rick and Morty, películas como *The Big Lebowski* o *La Naranja Mecánica*, también en el arte con las “habitaciones infinitas” de Kusama o libros como *Las partículas elementales* de Michel Houellebecq. El término nihilismo se ha vuelto una expresión de uso común que posee múltiples connotaciones y que da cuenta de su repercusión a nivel cultural y popular, así como a nivel académico e investigativo.

Con respecto a C. S. Lewis⁴³, él resume

42 Para profundizar la relación entre Lewis y la posmodernidad, recomendamos: Borges, Julio, y Javier Ormazabal. *La posmodernidad en jaque*. Madrid: Libros Libres, 2022.

43 Clives Staples Lewis nació en 1898 en Belfast, Irlanda del Norte. Su familia era tradicional y de origen protestante. A los 10 años murió su madre y su padre decidió inscribirlo en una serie de colegios internados. Más tarde, Lewis estuvo bajo la tutela de William T. Kirkpatrick, un erudito en temas clásicos quien llevó a Lewis a profundizar en latín y griego. En esta época Lewis se hizo ateo. En 1916, Lewis obtuvo una beca para estudiar en Oxford, sin embargo, la Primera Guerra Mundial lo obligó a estudiar al mismo tiempo formación militar y temas clásicos. Logra retomar sus estudios en Oxford

magistralmente este proceso que conduce al nihilismo en la forma del desencantamiento del mundo⁴⁴. Al comienzo, nos dice, los hombres veían el universo lleno de voluntad, inteligencia, vida y cualidades positivas, y veían al hombre mismo como emparentado con los dioses. Pero:

tras el fin de la guerra, donde obtiene un diploma en filosofía, literatura, literatura griega y latina. Su carrera académica continuó, al obtener el cargo de profesor en Magdalen College, Oxford. Allí entabló amistad con distintos profesores, conformando el grupo bautizado como los Inklings. Gracias a la lectura de algunos apologistas Lewis se fue acercando a la conversión cristiana. El primer libro que lo acercó a este pensamiento fue *Phantastes* de George MacDonald. Además de MacDonald, una figura crucial para Lewis fue G. K. Chesterton, particularmente con su libro *El Hombre Eterno*. Otra influencia decisiva fue la de Tolkien, quien era profesor en Oxford, al igual que Lewis. A partir de estos encuentros, rompe aguas del materialista ateo al creyente apologista, Lewis comenzó a publicar distintas obras de ficción, ensayo, filosofía y obras de divulgación. Poco a poco se volvió en un personaje popular, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial, cuando la BBC le invitó a transmitir una serie de conferencias que fueron un gran éxito. Estas conferencias están recogidas en uno de los libros más vendidos en el siglo XX: *Mero Cristianismo*. Lewis muere en noviembre 1963.

44 Recomendamos mucho como lectura introductoria a Lewis: Svensson, Manfred. *C. S. Lewis. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016.

El progresivo avance del conocimiento de a poco va vaciando este genial y rico universo: primero es vaciado de dioses, luego de colores, olores, sonidos y gustos, finalmente de su mismísima solidez. [...] Y en la medida en que estos elementos son quitados del mundo, van siendo transferidos a la subjetividad: son clasificados como sensaciones, pensamientos, imágenes o emociones nuestras. El sujeto lo devora todo, es inflado a costa del objeto⁴⁵.

Las diversas ciencias, saberes y técnicas que han evolucionado hasta la modernidad han logrado una dinámica de desencaje del hombre en relación con su mundo. El subjetivismo ha imperado en nuevas formas, incluso hasta la disolución de la idea de sujeto por parte de la posmodernidad:

Por el mismo método que fue vaciado el mundo ahora somos vaciados nosotros. Los maestros del método se apuran en informarnos que estábamos tan equivocados —y por el mismo tipo de error— cuando atribuimos “alma”, “yo” o “mente” a los organismos humanos que cuando atribuíamos espíritus a los árboles⁴⁶.

45 Lewis, C. S. “The Empty Universe”. En *Present Concerns: Journalistic Essays*, pp. 81-85. Nueva York: HarperOne, 2002.

46 Ibid.

Profundizando el resultado de este proceso, Lewis anticipa de manera notable el nihilismo actual y las ideas de varios autores que hoy se consideran posmodernos: “El sujeto está tan vacío como el objeto. En esta casi nada, “el sujeto” ha estado cometiendo errores lingüísticos sobre la otra casi nada “el objeto”. Y, en suma, eso sería lo único significativo que ha ocurrido en la historia”⁴⁷.

En las siguientes páginas vamos a intentar explicar cuál es la visión de Lewis frente a los males del nihilismo y el subjetivismo actual, que conducen irremediablemente a la dictadura del relativismo que denunció de modo valiente Joseph Ratzinger. Aunque se podría desarrollar desde múltiples ángulos, nuestro enfoque para este trabajo será la visión política de C. S. Lewis⁴⁸.

C. S. Lewis y su Visión Política

De acuerdo con su hijo adoptivo David Gresham, Lewis no era una persona que siguiera con atención los asuntos políticos del día a día. Nunca tuvo vínculos con algún político determi-

47 Ibid.

48 Para profundizar en la variedad del pensamiento de Lewis recomendamos: Schultz, Jeffrey D., y John G. West, eds. *The C. S. Lewis Readers' Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998.

nado o movimiento político dado, de hecho, en 1951 rechazó la distinción que le hiciera el primer ministro Winston Churchill de otorgarle un título de la Orden del Imperio británico.

En otra oportunidad, siendo profesor, les dijo a los estudiantes que él nunca donaría dinero a algo que tuviera que ver con política. El desapego de su persona a la política del día a día tiene más que ver con su desapego a las políticas públicas (medios), y su pasión por lo que en la política no cambia (fines). Visto de esta manera la perspectiva es clara: Lewis no era un comentarista de la política, pero sí un pensador político. Desinteresado en lo contingente, siempre se interesó por lo permanente en la política⁴⁹.

El valor del pensamiento político de C. S. Lewis es algo que ha ido adquiriendo espacio en los círculos académicos afines al autor. Lo cierto es que Lewis escribió una vasta cantidad de ensayos y opiniones políticas desde diferentes perspectivas: guerra, teología, derecho, estado de bienestar social, historia y filosofía. Algunas obras que abordan aspectos políticos de su pensamiento son *Dios en el Banquillo* (1970) y *Preocupaciones Presentes* (1986), *El Diablo le escribe Cartas a Su Sobrino* (1942), incluso en

49 West, J. "Finding the Permanent in the Political: C. S. Lewis as Political Thinker". Independent Institute, 1997. <https://www.independent.org/news/article.asp?id=1566>.

sus libros de ficción como *Narnia* (1950) o *Esa Extraña Fortaleza*⁵⁰ (1945) puede apreciarse una lúdica forma de reflexionar sobre lo político.

No hay un texto que acumule toda su caleidoscópica reflexión sobre lo político; sin embargo, *La abolición del hombre*⁵¹ es un clásico que está impregnado de filosofía política y razón práctica, que además profundiza en la reflexión holística de Lewis. A continuación, existen cuatro conceptos vitales que forman parte de la reflexión política de este autor británico que serán revisadas en las siguientes páginas: derecho natural, prudencia, dupla gobierno/estado y democracia.

El Tao como Derecho Natural

C. S. Lewis no pensaba que los argumentos sobre la moral debieran estar acoplados necesariamente con la religión, *La abolición del hombre* es un ejemplo claro de ello. La postura del mencionado autor es que desde el mundo clásico se ha estructurado una argumentación política

50 La novela contiene el mismo mensaje de fondo que las novelas de George Orwell y Aldous Huxley, esto es la preocupación por el neototalitarismo contemporáneo desde la hiper-tecnología, el subjetivismo, el hiper-Estado, equivalente en algunos aspectos a lo que Tocqueville acuñó desde el "despotismo blando".

51 Lewis, C. S. *La abolición del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

sólida, inveterada en el tiempo, en donde las virtudes cívicas son accesibles para todos los hombres a través de la razón.

En *La abolición del hombre*, C. S. Lewis usa el término Tao para referirse a la idea de una ley moral universal o ley natural que subyace a todas las culturas y tradiciones. Según Lewis, el Tao representa un conjunto de valores y principios objetivos que son reconocidos de forma intuitiva por la humanidad en diferentes épocas y culturas, como el bien, la justicia, la honestidad y la compasión.

Lewis sostiene que el Tao es esencialmente lo que los filósofos occidentales han llamado ley natural o derecho natural: un estándar moral objetivo que existe independientemente de nuestras preferencias o deseos individuales. Para él, esta ley natural es el fundamento de toda moralidad auténtica, y renunciar a ella conduce al relativismo y, en última instancia, a la “abolición del hombre”, es decir, a la destrucción de la humanidad tal como la conocemos.

Así, en la visión de Lewis, el Tao y la ley natural son inseparables, ya que el Tao simboliza la verdad moral objetiva que está inscrita en la naturaleza humana y en el orden del universo, una verdad que nos guía y nos permite vivir en armonía con los demás y con nosotros mismos.

La justicia, la honestidad, la buena fe, la cooperación, la magnanimidad pueden ser conocidas, vistas, leídas, pueden ser intuitas de modo independiente a la experiencia, la cultura

o la historia. Lewis ilustra este punto al mostrar en el apéndice de *La abolición del hombre* ocho grupos de principios que se pueden identificar claramente en todas las civilizaciones y culturas:

1. Ley de benevolencia general: Promueve el bien de todos los seres humanos, es decir, un sentido de bondad y compasión universal.
2. Ley de benevolencia especial: Extiende la benevolencia hacia círculos más cercanos, como familia y amigos, reconociendo un deber especial hacia aquellos con quienes tenemos vínculos estrechos.
3. Deberes con los padres, ancianos y antepasados: Subraya el respeto y la gratitud hacia quienes nos preceden, una práctica que fortalece la continuidad y el respeto por la tradición en todas las culturas.
4. Deberes hacia los hijos y la descendencia: Implica la responsabilidad de proteger, educar y guiar a las futuras generaciones, preservando así los valores y el bienestar humano.
5. Ley de la justicia: Refleja la importancia de tratar a los demás con equidad y dar a cada quien lo que le corresponde, un valor central en cualquier sociedad ordenada.
6. Ley de la buena fe y la verdad: Enfatiza la importancia de la honestidad y la confianza mutua, sin las cuales no podría existir una vida social estable.

7. Ley de la misericordia: Insta a la compasión y al perdón, equilibrando la justicia con la sensibilidad y el cuidado por el bienestar de los demás.
8. Ley de la magnanimidad: Promueve la grandeza de espíritu, la generosidad y el sacrificio personal, características que enriquecen a la comunidad y honran la dignidad humana.

Según su consideración, la ley natural otorga un piso común a todos los ciudadanos, sin excepción, para entrar al juego político sin ningún tipo de diferencia. Obviamente no supone la resolución de todo conflicto, pero provee una igualdad universal que muy pocas doctrinas políticas pueden exhibir.

El Tao como Prudencia

Además del piso que otorga el derecho natural, la solución de problemas políticos requiere de la virtud de la prudencia, definida esta por Lewis como sentido común práctico que se toma la labor de pensar seriamente lo que se está haciendo y lo que va a resultar de esa acción. La prudencia es la virtud de la razón práctica por excelencia (*phronesis*), como apunta Santo Tomás engendra a todas las demás virtudes (*genitrix virtutum*).

Para Lewis, las consecuencias importan porque hay una naturaleza humana que respetar, factor este que muchas veces es puesto de lado

por utopistas políticos que proclaman la necesidad de realizar sistemas idealizados, y que, en su empresa, terminan por legitimar cualquier práctica con el fin de llegar a sus resultados como el marxismo o el nazismo. En su consideración, esta lógica utopista suele caer en la concepción de la maleabilidad de la condición humana: puede modificarse para realizar los nuevos ideales por venir del hombre. Según sus resultados, estas ideas pueden acarrear los más grandes desastres vinculados con la vulneración de la dignidad humana.

En consideración del autor británico, la noción de prudencia está atada a una visión cruda de la condición humana tal y como se describió anteriormente. Los seres humanos tienen dos características de base que deben ser comprendidas: los límites en sus fuerzas y capacidades para razonar y su condición de caída natural. Hay limitantes en su capacidad de conocer y en su capacidad de comportarse de modo coherente. En otras palabras, es crucial entender que los seres humanos entienden lo correcto y lo incorrecto, pero al decidir están debilitados por los deseos y variables externas, esto lo entendió desde siempre tanto Aristóteles como San Pablo.

Una faceta adicional de la noción de prudencia de Lewis reside en su énfasis en la necesidad de la humildad política, reverberando en la ética de Aristóteles el principio que afirma la imposibilidad de trasladar la exactitud de las matemáticas a la moral. Mientras más se quiera forzar la ética al paradigma de la exactitud,

más grande será el error, sobre todo si no se parte de una noción clara de la condición humana. La certidumbre dogmática lleva al autoritarismo, y la dogmática exigencia de exactitud en la práctica política ha arrastrado a diversas comunidades políticas al neototalitarismo. Esta es una de las razones por las que Lewis se opuso a la creación de partidos políticos de base cristiana. En su pensamiento, esa posibilidad llevaría a que se extrapolen principios religiosos a una abstracción tal, que se terminará volviendo contra la persona singular y concreta.

Como se puede apreciar, en sus nociones políticas no prima la idea de una acción política basada en un dogma concreto (el dogma de una teoría política liberal, religiosa, marxista o cualquiera que pueda mencionarse); sino en una acción política basada en la prudencia y frónesis aristotélica. Ideas que exigen del individuo el cultivo de sus ejes internos: razón-emoción-pasión; cabeza-pecho-vientre.

Gobierno y Estado

El derecho natural y la prudencia se materializan a través del gobierno y del Estado. Lewis aborda el papel del gobierno y del Estado desde una perspectiva que también lo ata a la condición humana. Nuestro autor no ve con simpatía la existencia de un mega Estado y creía más bien que la razón de ser del Estado, bajo la influencia de Loc-

ke, era lograr el desarrollo pleno de la personalidad y las metas individuales en un ambiente de libertad, para que cada individuo pudiera decidir su modo de vida. Su misma visión del gobierno y de la democracia nace de su visión sobre las limitaciones humanas.

Para Lewis, las buenas sociedades dependen de buenos ciudadanos y los buenos ciudadanos nunca se podrán desarrollar a instancias exclusivas del Estado o por decreto del Estado. El gobierno puede intentar que los ciudadanos se comporten de una manera determinada, pero el Estado no tiene cómo hacer que una persona sea moralmente buena. El motivo es claro: la virtud presupone la libertad de elegir.

Una sociedad que actúa por represión es una sociedad en la cual no hay virtud, porque no hay libertad. Esta es una de las críticas más duras que hace Lewis a Rousseau y Hegel. En su juicio:

Quienes, con la ingenuidad que sea, aceptaron la idea de que el Estado debe ser soberano para dictaminar lo que es bueno y lo que es malo, nos pusieron en la senda que a través de Rousseau, Hegel y sus descendientes mellizos de izquierda y derecha, conduce a la visión según la cual cada sociedad es totalmente libre para crear su propia “ideología”, y que sus miembros, dado que reciben todos sus criterios morales de parte de tal sociedad, no tienen, por supuesto, criterio alguno desde

el cual apelar moralmente contra ella.⁵²

Para que haya virtud debe haber libertad y para que haya libertad debe estar presente incluso lo malo, lo negativo, lo no-moral. Según Lewis, el problema con el Estado de Bienestar es que trata muchas veces de sustituir o de reducir la libertad humana decidiendo por cada persona. Esta dirección diluye poco a poco la razón de ser del Estado, alejándolo de la protección de los derechos de los ciudadanos, focalizándolo en la gestión de lo que el Estado dictamina como bueno y necesario para su población.

Por esta razón, hoy en día se habla menos de gobernantes y más de líderes. Los ciudadanos se han convertido, en cierta forma, en dependientes o sometidos. Ya no pueden pedir al gobierno que se limite a sus funciones específicas, porque la vida de cada individuo ha pasado a ser un asunto controlado principalmente por el Estado. Ante las numerosas necesidades y conflictos sociales, Lewis comprende el atractivo de la figura del “salvador” y el surgimiento de megaestados; sin embargo, reconoce en ambos casos el riesgo de que las libertades sean restringidas: la creencia en estos “salvadores” ha llevado a la desilusión una y otra vez. Sus reflexiones sobre política y gobierno resultan, por lo tanto, sumamente

actuales. Para Lewis la verdadera comunidad se forma cuando las personas interactúan racionalmente y dejan huella en los demás, aprendiendo unos de otros y encontrando apoyo mutuo. Esta sociabilidad no se da en multitudes ni en el Estado, sino en los “cuerpos intermedios” —grupos que van desde amigos y escuelas hasta clubes, iglesias o partidos políticos. Es el verdadero tejido social. Es en estos grupos, ubicados entre la familia y el Estado, donde se desarrolla la auténtica vida comunitaria y se aprende el valor de la comunidad. Para los antiguos, una de estas agrupaciones era especialmente digna de elogio.

En síntesis, se trata de la fórmula de un gobierno ajustado a las responsabilidades fundamentales relacionadas a la ley, la defensa, la igualdad de oportunidades, pero dejando un amplio espectro a la fuerza ciudadana individual y de la sociedad como tejido social, para la construcción de la vida humana. Los derechos nacen y son previos a la existencia del Estado, el hombre no se realiza en el Estado: el Estado no es un fin. Esto argumenta Lewis con respecto al poder público.

Sobre la Democracia

A diferencia del discurso mayoritario sobre la democracia, que parte de la racionalidad, bondad y el progreso humano, C. S. Lewis sostiene que la democracia es el sistema más apropiado porque precisamente los seres humanos son limitados, caídos y egoístas, y la democracia, quizá,

52 Lewis, C. S. *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

puede aminorar esta realidad humana. “Yo soy un demócrata”, dijo Lewis, “porque creo en la caída de la naturaleza humana. Los hombres son tan palmariamente seres caídos que no puede dársele a ningún poderoso un cheque en blanco”⁵³.

Si bien el pensador británico fue un promotor de la democracia en la esfera de la política y de la economía, manifestó temor de las implicaciones de la democracia en otros planos de la vida humana. La democracia política y la democracia económica se asientan sobre la noción de que todos los seres humanos son iguales: a partir de esta premisa, se reconoce en todo ciudadano una igualdad en el ámbito legal, institucional, político y económico. En este sentido específico Lewis se consideraba a sí mismo como un demócrata, alguien consciente de los prerequisites culturales y morales que requiere una democracia para funcionar. Porque “la democracia requiere pequeños hombres que no tomen a los grandes hombres demasiado en serio; pero muere cuando está llena de pequeños hombres que creen ser grandes”.⁵⁴

Bajo la misma línea de argumentación

53 Lewis, C. S., “Equality”. En *Present Concerns: Essays by C. S. Lewis*, 17-22. Nueva York: HarperOne, 2002.

54 Lewis, C. S., “Democratic Education”. En *Present Concerns*, 27-33. Nueva York: HarperOne, 2002.

de Tocqueville en *La Democracia en América* (1835), Lewis considera que una sobredosis de democracia puede llevar a la destrucción del orden social, pues termina anulando las diferencias, la autoridad, la superioridad de unos planteamientos sobre otros; la estimativa de unas situaciones sobre otras y el achatamiento de todo pensamiento y, por tanto, la relativización de todo. C. S. Lewis⁵⁵ advierte los efectos de una democracia mal concebida en el arte y la ciencia. El conocimiento no puede ser democrático, porque lo bello, la verdad y lo bueno no puede tener como árbitro final la ley de la mayoría. No todo arte es a la par bello. No toda persona o situación es medible de la misma manera moralmente hablando, y no todo argumento al que se le atribuye la verdad es verdadero. Una sociedad que pretenda llevar la democracia a estos límites se estaría destruyendo. Por ello, subraya Lewis en este ensayo, el papel de la educación en democracia no es imponer una falsa igualdad en todos los ámbitos, sino promover la excelencia, la imaginación y la libertad para que cada individuo pueda tener la oportunidad de florecer. De acuerdo con la reflexión de Svensson: Andar pensando “soy tan bueno como tú”, es considerado por Lewis como la gran enfermedad de la democracia, así como el servilismo puede ser la gran enfermedad de otros sistemas políticos⁵⁶.

Conforme a la reflexión del pensador bri-

55 Ibid.

56 Cfr. Svensson, Manfred, C. S. Lewis. *Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016.

tánico: “El hombre que no puede concebir una obediencia alegre y leal por una parte, o una noble aceptación de dicha obediencia; el hombre que jamás ha querido agacharse o arrodillarse, es un bárbaro prosaico”⁵⁷, porque una vez que el ser humano deja de reconocer en otros hombres mayor autoridad, nobleza, o capacidad, etc., lo que ocurre no es que se instaure la efectiva y plena igualdad entre los hombres, sino simplemente la búsqueda de ídolos más bajos: “Cuando los hombres dejan de honrar a un rey, comienzan a honrar a los millonarios, los atletas, las estrellas de cine o a famosas prostitutas y gánsteres”.⁵⁸

Lo que nos dice Lewis mantiene en el fondo plena actualidad para el mundo contemporáneo, dado que vivimos en sociedades caracterizadas precisamente por la falta de reverencia hacia las grandes instituciones, unida a una confianza ciega por los consejos que un actor o un cantante pop puedan dar respecto de cómo ordenar nuestra vida. Es cierto que es imposible vivir sin modelos⁵⁹; de ahí que la principal crítica del autor reside en hacer horizontales figuras, instituciones y valores que antes se encontraban dotadas de mayor autoridad, respeto y vinculación con la vida de los individuos.

C. S. Lewis no propone un sistema con

desigualdades externas que haga a los seres humanos distintos ante la ley. Sin embargo, insiste en el deber de recordar que la igualdad del hombre es externa, ante la ley. En el interior del ser humano, este debe aprender a reconocer la superioridad de otros. De este modo proclama: “vistamos la igualdad, pero permítasenos desvestir cada noche”.⁶⁰

La amenaza real a la vida nace no sólo en regímenes totalitarios, sino en la democracia misma, cuando los seres humanos se sumergen en una horizontalidad que disgrega los valores más destacables y necesarios para la vida humana. Lo humano se reduce solo a lo subjetivo, y por lo tanto no hay realidad compartida. La reducción del conocimiento a la ciencia y la tecnología es la vía a “La abolición del hombre”, así como la idea de que la realidad se fragmenta en una pluralidad casi imponderable.

Adicional al subjetivismo, y en la misma línea de pensamiento que Joseph Ratzinger, pensar que la ciencia es el conocimiento absoluto, es de suyo anticientífico. La tesis según la cual tan solo posee valor epistémico lo verificable mediante la ciencia no es empíricamente verificable.⁶¹ La solución, indican Lewis y Ratzinger, es aceptar que la razón práctica basada en el *in-*

57 Lewis, C. S., “Equality”. En *Present Concerns: Essays by C. S. Lewis*, 18. Nueva York: HarperOne 2002.

58 Ibid.

59 Cfr. Svensson, Manfred. *C. S. Lewis. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016.

60 Ibid.

61 Ratzinger, Joseph. *Consumer Materialism and Christian Hope*. En esta conferencia de 1988 en Cambridge el Cardenal Ratzinger se apoya de la abolición del hombre de Lewis para explicar la ruptura ética contemporánea.

*tellectus*⁶² no solo es la fuente del conocimiento y la acción, sino que expresan una realidad que va más allá del subjetivismo y el emotivismo. Se debe aprender de nuevo que las intuiciones humanas del *intellectus* son tan razonables y ciertas como los resultados de la ciencia natural. En cierto sentido, dice Ratzinger, son más verdaderas porque tocan de modo directo la vida y la existencia humana concreta⁶³. El subjetivismo está en diferentes formas en las democracias y en los neototalitarismos. Pero la lucha contra el nihilismo y sus consecuencias sólo puede ser preservada en todos los escenarios, si se acepta

62 En la razón clásica, *intellectus* y *ratio* representan dos modos de conocer distintos pero complementarios: *Intellectus* se refiere a la facultad de intuición o comprensión inmediata, una forma de conocimiento contemplativo y profundo que capta verdades fundamentales sin necesidad de análisis. Es el conocimiento directo de los principios y verdades universales, como la esencia de la justicia o la belleza. *Ratio*, en cambio, es la facultad de razonamiento discursivo o analítico, que descompone y examina conceptos para llegar a conclusiones. Se basa en el análisis lógico y secuencial para entender y resolver problemas específicos. La razón clásica los ve como dos aspectos de la razón humana: el *intellectus* aporta la intuición y la visión de la realidad última, mientras que la *ratio* permite analizar y entender los detalles de esa realidad.

63 Ratzinger, Joseph. *Consumer Materialism and Christian Hope*.

vivir o recorrer el camino del Tao. La democracia sólo es posible si el subjetivismo es desplazado por la lógica de la razón ancha del diálogo y la dignidad, como expresa Ratzinger.

Para entender la profundidad del pensamiento de Lewis es importante trasladarse a la mente de un hombre que está bajo el asedio de la batalla de Inglaterra en la Segunda Guerra Mundial, con la sombra del nazismo sobre todo el mundo libre y, sin embargo, su percepción de la democracia traspasa ese contexto tan denso y dominante. Frente al comunismo y el fascismo, Lewis ve una amenaza profunda a la vida democrática dentro de la democracia misma. Nos dice con precisión que, si no revertimos el nihilismo, la destrucción del hombre será un hecho, no solo en los regímenes fascistas y comunistas sino también en las democracias contemporáneas⁶⁴.

Así, el cardenal Ratzinger comenta sobre Lewis que, sin el Tao, la defensa de la democracia es prácticamente imposible. De modo que la llamada abolición del hombre no solo se da en regímenes totalitarios sino también en el núcleo mismo de la democracia. En este sentido, Ratzinger comenta también que la reducción de la razón a pura *ratio* ha llevado a un mundo sin capacidad valorativa y, por lo tanto, lo que sucede en el mundo son simples hechos, sin ningún tipo de escala axiológica. Hechos puros, hechos

64 Lewis, C. S. *La abolición del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

desnudos. Llegando al extremo como los de la hermenéutica nihilista, por ejemplo de Vattimo, que niega incluso la realidad de los hechos en nombre de la infinita interpretación fragmentada de la realidad.

Conclusiones

En su reflexión sobre la abolición del hombre, C. S. Lewis advierte el riesgo de deshumanización que implica el relativismo moral y el nihilismo presentes en la modernidad. Para Lewis, el abandono de una ley moral objetiva —lo que él llama el Tao o derecho natural— conduce inevitablemente a la pérdida de los valores fundamentales que sostienen la dignidad humana y la vida comunitaria. Desde su perspectiva, la moralidad no es subjetiva ni depende de conveniencias individuales, sino que se basa en principios universales e inmutables que permiten la cohesión y el florecimiento de la sociedad.

Lewis ve en la democracia el mejor sistema para mitigar las debilidades humanas, debido a que reconoce las limitaciones y fallas de la naturaleza humana. Sin embargo, advierte que esta forma de gobierno también es vulnerable cuando no se fundamenta en valores sólidos. La “sobredemocratización”, o la aplicación de la igualdad a todos los aspectos de la vida, puede llevar a la pérdida de autoridad moral y de estándares de excelencia, generando una sociedad plana y desorientada.

Además, la prudencia se presenta como una virtud fundamental en el pensamiento polí-

tico de Lewis, la cual debe guiar la política sin caer en utopismos o dogmatismos. Esta virtud permite una política realista y libre de absolutismos, respetuosa de la libertad individual y de la diversidad de pensamientos.

Para Lewis, la verdadera comunidad y virtud se desarrollan en cuerpos intermedios —grupos entre el individuo y el Estado—, donde las personas pueden cultivar relaciones genuinas y valores duraderos. En esta línea, tanto Lewis como Ratzinger ven en el Tao la base necesaria para la defensa de la democracia y la dignidad humana, sosteniendo que, sin una referencia a esta ley natural, la sociedad corre el riesgo de caer en una dictadura del relativismo, incluso en el marco de una democracia.

REFERENCIAS

Borges, Julio, y Javier Ormazabal. *La posmodernidad en jaque*. Madrid: Libros Libres, 2022.

Lewis, C. S. *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Lewis, C. S., “Equality”. En *Present Concerns: Essays by C. S. Lewis*. Nueva York: HarperOne, 2002.

Lewis, C. S., “Democratic Education”. En *Present Concerns*. Nueva York: HarperOne, 2002.

Lewis, C. S. *La abolición del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

Lewis, C. S. “The Empty Universe”. En *Present Concerns: Journalistic Essays*. Nueva York: HarperOne, 2002.

Ratzinger, Joseph. *Consumer Materialism and Christian Hope*. 1988. <https://www.fisherhouse.org.uk/post/consumer-materialism-and-christian-hope>

Svensson, Manfred, C. S. Lewis. *Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016.

West, J. “Finding the Permanent in the Political: C. S. Lewis as Political Thinker”. Independent Institute, 1997. <https://www.independent.org/news/article.asp?id=1566>.

PRESTAR ATENCIÓN, EL DESAFÍO DE NUESTRO SIGLO. ¿COMO PUEDE AYUDARNOS LA PROPUESTA DE SIMONE WEIL?

María Sol Rufiner

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre la actualidad del pensamiento de Simone Weil, filósofa francesa del siglo XX, a partir de su propuesta central: la atención como forma de amor al prójimo. En un mundo saturado de estímulos virtuales, Weil invita a redescubrir el valor de mirar lo real, de abrirse al sufrimiento ajeno y de responder con acciones concretas. A través del análisis de su vida, su experiencia con la desgracia y su comprensión del amor como atención activa, el texto propone una lectura contemporánea de su legado, articulando mística y compromiso político. Se abordan tres ejes clave de su filosofía —la atención, la desgracia y el amor al prójimo— para recuperar una ética del cuidado y la presencia en tiempos de dispersión y deshumanización.

PALABRAS CLAVE

Simone Weil – Atención – Amor al prójimo – Desgracia – Filosofía contemporánea – Ética del cuidado – Mística y política – Dignidad humana – Compromiso social – Presencia y mirada atenta

Una de las cosas más complejas para nuestro tiempo es el simple hecho de prestar atención. Ahora mismo, tengo abiertas en mi computadora dos o tres pestañas, a mano el celular y a disposición cualquier red social. Tengo muchas ventanas abiertas, pero ninguna se abre a lo real; todas y cada una se abren a lo abstracto, a lo virtual. Pero, ¿qué pasaría si desde pequeños nos hubieran enseñado a prestar atención a lo real? ¿Qué sucedería si, en vez de ir en el subterráneo mirando esa pequeña pantalla, miráramos al mundo a los ojos? ¿Cuál sería el resultado? ¿Acaso nos conmoveríamos con el cantante que viene a regalarnos una canción para alegrarnos el día o nos tocaría el corazón la madre que sale a vender bolsas, caramelos o resaltadores para poder llevar el pan a su casa?

Si hay en la historia de la filosofía una pensadora que reflexionó sobre estas cuestiones, casi cien años atrás, fue Simone Weil (1909-1943). Tocada desde muy pequeña por una sed insaciable de Verdad, emprendió su búsqueda hasta dejarse traspasar por ella:

A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. (...)Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades

naturales fuesen casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla. (...) En la palabra «verdad» englobo también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trataba para mí de una forma de concebir la relación entre la gracia y el deseo. Había recibido la certeza de que cuando se desea pan no se reciben piedras, aunque en aquella época todavía no había leído el evangelio (Weil, 1954, p. 30)

Así, movida por este deseo, no vivió su vida en el subjuntivo, sino que pasó a la acción para encontrar la Verdad. Su camino la llevó por varios lugares, pero ciertamente su esfuerzo de atención la condujo a contemplar la desgracia que habita en el mundo y a buscar las formas de aliviarla. En un principio, encontró eco de sus cavilaciones en el comunismo, pero pronto se desilusionó de los partidos políticos por su falta de acción, solución y comprensión hacia quienes pretendían ayudar. En su afán por encontrarse con la persona sufriente y su verdad, decidió trabajar en una fábrica porque “debía pensar que allí, donde la reflexión teórica no encontraba solución, el contacto con el objeto podría sugerir la respuesta. El objeto era la miseria a la que trataba de encontrar remedio y solución. Sumergida ella misma en esa miseria, vería mejor qué remedios

son apropiados para tratarla. Y, después de todo, era necesario conocer aquello de lo que se quería hablar” (Pétrément, 1997, p. 412-413).

Estas palabras de su amiga y compañera Simone Pétrément la describen en cuerpo y alma. Pero, ¿cuál sería el legado que nosotros podríamos aprender de ella en nuestro tiempo? Después de todo, este es el propósito de este artículo. En palabras de María Clara Bingemer, el legado y la importancia de Simone Weil es el siguiente:

Ese punto de intersección entre el compromiso político y la experiencia mística constituye su originalidad primera. Y será su legado a las generaciones que la suceden. En el siglo XXI, con el desencanto de la política como resultado en buena parte de la caída de las utopías hacia finales del siglo anterior, cuando el ser humano parece estar alienado, transformado de ser pensante en sujeto consumidor, el legado de Simone Weil puede recuperar la inevitable y fecunda tensión entre fe y vida, entre mística y política, que desde siempre acompaña a la civilización judeo-cristiana y al mundo occidental en su itinerario de sentido y realización. (Bingemer, 2011, p.57-58).

Teniendo en cuenta todo esto, en este artículo abordaremos tres puntos clave de la filosofía de Simone Weil y trataremos de concluir con

algunas ideas de acción concreta que podemos realizar en el día a día para seguir, aunque sea en algo pequeño —o quizás grande—, los pasos de esta gigante del siglo XX. Estas ideas son: *la atención, la desgracia y el amor al prójimo*.

La atención a lo real, el primer paso para salir al encuentro del prójimo

Muchos conocemos la parábola del Buen Samaritano, que se encuentra en el Evangelio según San Lucas, capítulo 10, versículos 25 al 37. Para aquellos que no la conocen, intentaré consignar un breve RESUMEN: que no le hace justicia a las palabras evangélicas. Esta parábola es la respuesta que da Jesús a la pregunta de los fariseos: «¿Quién es mi prójimo?» Relata la historia de un hombre que fue asaltado en el camino de Jerusalén a Jericó y dejado al borde de la muerte a la vera del mismo. De todos los transeúntes que lo ven, solo un hombre proveniente de la región de Samaria es el que lo ayuda y hasta le paga la estadía en la taberna hasta que se recupere. Hay muchos comentarios acerca de los otros transeúntes, el sacerdote y el levita, pero para los intereses de este artículo, nuestra mirada se centrará en el samaritano. Nos haremos la pregunta: ¿Qué era lo que permitió que este hombre hiciera lo que hizo? ¿Cuál fue la condición particular que ayudó a este hombre a hacer semejante gesto de caridad? La respuesta es simple: *prestó atención*.

No es sólo el amor a Dios lo que tiene por sustancia la atención. El amor al prójimo, que como sabemos es el mismo amor, está formado de la misma sustancia. Los desdichados no tienen en este mundo mayor necesidad que la presencia de alguien que les preste atención. (Weil, 1954, p.71)

Pero, ¿la atención no es algo que más bien tiene que ver con los estudios y es como un esfuerzo de la voluntad para concentrarse? La respuesta de Simone es negativa, y es más, escribe un ensayo sobre el tema en el cual dice lo siguiente:

Muy a menudo se confunde la atención con una especie de esfuerzo muscular. Si se dice a los alumnos: «Ahora vais a prestar atención», se les ve fruncir las cejas, retener la respiración, contraer los músculos. Si pasado un par de minutos se les pregunta a qué están prestando atención, no serán capaces de responder. No han prestado atención a nada. (...) Es sólo una ilusión. La fatiga no tiene ninguna relación con el trabajo. El trabajo es esfuerzo útil, sea o no cansado. Esta especie de esfuerzo muscular es completamente estéril para el estudio, aunque se realice con buena intención. (Weil, 1954, p.67)

Y es que el esfuerzo de concentración no es el mismo que el trabajo de prestar atención. Este conlleva, en principio, una apertura a lo real, la voluntad de dejarse conmover por aquello que se contempla. Pero para dejarse conmover, para tener esta actitud de apertura, no basta solo el deber; para que la voluntad quiera moverse y abrirse, hace falta el deseo. Es así que nuestra filósofa dice:

La inteligencia no puede ser movida más que por el deseo. Para que haya deseo, es preciso que haya placer y alegría. La inteligencia crece y proporciona sus frutos solamente en la alegría. La alegría de aprender es tan indispensable para el estudio como la respiración para el atleta. Allí donde está ausente, no hay estudiantes, tan sólo pobres caricaturas de aprendices que al término del aprendizaje ni siquiera tendrán oficio.” Es el papel que el deseo desempeña en el estudio lo que permite hacer de él una preparación para la vida espiritual. Pues el deseo orientado hacia Dios es la única fuerza capaz de elevar el alma. (Weil, 1954, p.67)

Pero, ¿cómo se conecta esta apertura de amor a Dios en los estudios con el amor al prójimo? En ese sentido, San Juan en su carta tiene la respuesta: “Si alguno dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios,

a quien no ve.” (1 Jn 4, 20). De este modo, se ama a Dios en el prójimo y Simone, como vimos en una cita anterior, era consciente de ello. Es por ello que, si retomamos la parábola del Buen Samaritano, podremos ver que lo que este estaba haciendo era prestar atención, siendo esta su forma de amar a Dios.

Ahora bien, dice Simone sobre el amor al prójimo:

La plenitud del amor al prójimo estriba simplemente en ser capaz de preguntar: «¿Cuál es tu tormento?» Es saber que el desdichado existe, no como una unidad más en una serie, no como ejemplar de una categoría social que porta la etiqueta «desdichados», sino como hombre, semejante en todo a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha. (Weil, 1954, p.70)

Pero antes de poder abordar de lleno el tema del prójimo, parémonos como el samaritano, para poder entender con nuestra filósofa francesa: ¿Qué es la desdicha o la desgracia.

La desgracia esa fuerza que marca a los hombres con el sello de la esclavitud

Ahora, pongamos nuestra atención, no en el samaritano, sino en el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó. Probablemente para él había

sido un día como cualquier otro, una fiesta más que, como judío, lo llevaba a hacer el recorrido a la ciudad santa y ahora se encontraba regresando a casa. Probablemente ya se imaginaba su llegada, la recepción que sus seres queridos le iban a dar, el baño caliente y el descanso. Pero todo eso cambió cuando fue atacado y dejado a la vera del camino para morir. Pasó de ser alguien a ser un objeto, pasó de ser una persona a algo menos que un gusano, y es que:

La desdicha es ante todo anónima, priva a quienes atrapa de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente y el frío de su indiferencia es un frío metálico que hielaba hasta las profundidades del alma a todos quienes toca. (Weil, 1954, p. 80)

La desgracia, de acuerdo a Simone Weil, es una fuerza ciega que toca a quien menos la espera. No tiene miramientos sobre quién o qué, sino que simplemente pasa, y cuando acontece, el alma ya no vuelve a ser la misma. Queda marcada de la misma manera que Perséfone ya no es más la dulce doncella de la primavera, sino la reina del averno luego de haber sido raptada. Sobre esto dice Simone:

En el ámbito del sufrimiento, la desdicha es algo aparte, específico, irreducible; algo muy distinto al simple sufrimiento. Se adueña del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que sólo a ella pertenece, la marca de la esclavitud. (Weil, 1954, p. 74)

Ahora bien, ¿esclavitud de qué? ¿Qué significa ser esclavo? En principio, la esclavitud es a la necesidad. Nuestro hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó pasó de no necesitar nada y moverse libre por su país a estar despojado de todo y necesitar de la ayuda de otro simplemente para sobrevivir. Para los antiguos romanos, ser esclavo era perder la dignidad del ciudadano, que se traducía en la libertad de poder realizar y hacer como le placiera dentro de la ley. Sin embargo, al esclavo se lo consideraba un objeto, pues no le quedaba opción más que obedecer a su amo, del cual era una propiedad. Lo mismo que mi vaso no puede hacer otra cosa que contener el líquido que le vierto, no puede elegir. Así, nuestro caminante no pudo elegir ser robado, simplemente lo fue y fue víctima de esa violencia que lo dejó en la desgracia.

Sin embargo, Simone reflexiona sobre este tema y alega que nuestra libertad en este momento no está del todo perdida. Queda una opción y esta es la de amar:

La desgracia hace que Dios esté ausente durante un tiempo, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en una oscura mazmorra. Una especie de horror inunda toda el alma y durante esta ausencia no hay nada que amar. Y lo más terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se hace definitiva. Es preciso que el alma con-

tinúe amando en el vacío, o que, al menos, desee amar, aunque sea con una parte infinitesimal de sí misma. Entonces Dios vendrá un día a mostrarle y a revelar la belleza del mundo, como ocurrió en el caso de Job. Pero si el alma deja de amar, cae en algo muy semejante al infierno. (Weil, 1954, p. 76)

Al igual que Viktor Frankl, que habla de la elección de la búsqueda de un logos, una razón o un sentido para ir más allá del sufrimiento, Simone nos propone algo similar. Ella nos propone el amor como una orientación a Dios del alma sufriente mientras es alcanzada por la desgracia, aclarándonos que ese amor “no es consuelo, es luz.” (Weil, 1994, p. 37) Así, el alma sigue amando a la espera, como las mujeres frente a la tumba en sábado santo, o Job luego de su discusión con Dios.

De este modo, mientras el desgraciado queda a la espera, tornamos de nuevo la mirada al samaritano que también iba por el camino. ¿Cuál es el rol de este hombre? Simone lo compara a una flecha tirada por Dios y dice: “Dios no debe ir en dativo” (Weil, 1994, p. 54). Esto es porque el caso dativo en las lenguas flexivas que todavía lo usan y en las lenguas clásicas como el latín y el griego, de las que Simone era conocedora y amante, implica el interés, implica el **“para qué”** o **“para quién”**, y ese no es el caso de Dios. Dios no debe estar en nuestro horizonte, más que como aquél que nos envía, siendo el **“para quién”** o

“el para qué” la ayuda que le brindamos al prójimo. Así, la mirada que le dirigimos a nuestro prójimo “(...) es, ante todo, atenta; una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello quien es capaz de atención.” (Weil, 1954, p. 70)

El amor al prójimo una forma prestar atención

Ahora pongámonos en el lugar de la audiencia del Maestro en el Evangelio de Lucas y preguntemos: “¿Quién es mi prójimo?”. Luego de escuchar la respuesta en forma de parábola, se nos da una exhortación a actuar como el Samaritano. Pero, ¿cómo es que debemos actuar? ¿Cuál es la mejor manera de imitar a aquel hombre que supo prestar atención y ser instrumento de la gracia? Simone nos dice que:

La caridad para con el prójimo, al estar constituida por la atención creadora, es análoga al genio. (...) La atención creadora consiste en prestar atención a algo que no existe. La humanidad no existe en la carne anónima e inerte al borde del camino. El samaritano que se detiene y mira, presta sin embargo atención a esa humanidad ausente y los actos que se suceden a continuación dan testimonio de que se trata de una atención real. (...) Dios pensó

lo que no era y, por el hecho de pensarlo, lo hizo ser. (...) Sólo Dios presente en nosotros puede pensar realmente la condición humana en los desdichados, mirarlos verdaderamente con mirada distinta de la que se dirige a los objetos, escuchar verdaderamente su voz como se escucha una palabra. Ellos perciben entonces que tienen una voz; de otro modo, no tendrían ocasión de darse cuenta. (Weil, 1954, p. 101)

En principio, nuestra primera acción debe ser la misma que hizo Dios al encarnarse, la acción de κένωσις, esto es, la acción de anonadarnos, de abajarnos a nosotros mismos. Por ello dice Simone que la atención es un acto de humildad. En otras palabras, lo primero que hace el samaritano es agacharse al nivel del hombre que está tirado a la vera del camino para preguntarle: «¿Cuál es tu tormento?» (Weil, 1954). Pero esta pregunta, aclara la filósofa francesa, no tiene que hacerse como si estuviéramos a otra altura, sino de igual a igual: “Si se ocupa el lugar superior en una relación desigual de fuerzas, la virtud sobrenatural de la justicia consiste en conducirse exactamente como si hubiese igualdad” (Weil, 1954, p. 96).

Este primer paso se debe a que el prójimo con el que se quiere entablar la relación, debido a la desgracia, ha perdido de alguna manera su forma humana y ha de ser restaurada por ese acto de atención mediante el cual se le reconoce la dignidad que siempre tuvo por ser humano: “En las relaciones desiguales entre los hombres

hay para el inferior, a partir de un cierto grado de desigualdad, un paso al estado de materia y una pérdida de personalidad” (Weil, 1954, p. 96).

El segundo paso que hemos de realizar es el de devolver y restaurar esa dignidad perdida. De este modo, el samaritano toma al hombre, lo lleva a la taberna, cura sus heridas y paga su hospedaje, tratándolo como a otro ser humano, devolviéndole la libertad y la autonomía. Así, Simone nos dice que esta acción “consiste en prestar atención al desdichado como a un ser y no como a una cosa, en tratar de preservar en él la facultad de libre consentimiento” (Weil, 1954, p. 104).

Finalmente, sabiendo cómo es que debemos actuar con nuestro prójimo, estamos listos para realizar nuestra conclusión.

Conclusión

Muchos son los temas que ha tratado Simone Weil a lo largo de su vida, principalmente estos se centraron en lo que hemos visto en el presente artículo: el amor implícito a Dios en el amor explícito al prójimo. Pero el accionar de ella nunca fue de manera simplemente teórica; sus ideas la llevaban a actuar, incluso a sacrificarse por ellas. En una época de activismo de redes sociales, cabe la reflexión sobre la vida y escritos de esta filósofa francesa no como una interesante especulación teórica, sino como una semilla fecunda que nos lleve a imitarla y a prestar atención a nuestro prójimo con acciones concretas.

BIBLIOGRAFÍA

Bingemer, M. C. (2011). *Simone Weil: Una mística en los márgenes*. Editorial Trotta.

Pétrément, S. (1997). *Simone Weil: Una vida*. Editorial Trotta.

Weil, S. (1954). *Espera de Dios*. Editorial Sudamericana.

Weil, S. (1954). *La gravedad y la gracia*. Editorial Trotta.

Weil, S. (1961). *La fuente griega*. Editorial Sudamericana.

Weil, S. (1979). *L'amore di Dio* (Saggio introduttorio di A. del Noce, "Simone Weil interprete del mondo di oggi"). Borla.

Weil, S. (1994). *Espera de Dios*. Editorial Trotta.

Weil, S. (n.d.). *L'âme vierge*. Recuperado de <http://simone.weil.free.fr/amevierge.htm>

JULIÁN MARÍAS, EL FILÓSOFO DEL "HUMANISMO" VITALISTA

Juan Bautista Peris Roig

RESUMEN

Julián Marías fue un destacado filósofo español, discípulo de José Ortega y Gasset. Su obra se centra en la antropología metafísica, explorando la naturaleza del ser humano y su relación con el mundo. Fue una figura clave en la transición democrática de España. Además de filósofo, fue escritor, ensayista y académico, dejando un legado humanista para las generaciones futuras.

PALABRAS CLAVE

Metafísica – Polarización – Persona

Introducción

Julián Marías fue un filósofo español nacido en 1941, en Valladolid, que falleció en 2005 en Madrid. Es conocido como “el intelectual perseverante o el filósofo de la concordia”. Es un pensador que consideramos debe tenerse en cuenta por diversas razones. En el terreno de la política aseguraba que uno de los males de nuestro tiempo es la excesiva politización de la sociedad. Las ideologías han colonizado de tal manera nuestra sociedad que la polarización ha invadido muchas de las dimensiones del ser humano. Fue un gran defensor de la libertad unida a la verdad. Fue uno de los mejores discípulos de Ortega y Gasset, que supo iniciar su propia reflexión compaginando el pensamiento orteguiano con el de Unamuno y sumando ideas de Zubiri, rechazando dicotomías idealismo-realismo o razón-vida. Convencido de que la labor de la filosofía es ofrecer una visión responsable de la realidad, lo hizo atendiendo a las cuestiones más difíciles del quehacer filosófico, entre ellas, la cuestión del ser humano. Merece, pues, un lugar entre los grandes pensadores humanistas contemporáneos, a pesar de que él nunca se definió como tal. Sin embargo, la profundidad con la que trató el tema antropológico le sitúa en esa consideración. Él mismo afirma que su filosofía es “un intento de comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de toda comprensión efectiva: la persona humana” (Marías, 1996)

Para nuestro autor,

la auténtica filosofía implica la búsqueda humana de la certeza radical desde el punto de partida de una fundamental incertidumbre. En palabras sencillas, es la necesidad, típicamente humana, de una verdad segura desde la cual vivir la vida. Los verdaderos problemas filosóficos son los problemas de la gente real. Por eso a este nivel la verdad cobra una fuerza redentora que trasciende la mera congruencia verbal y el dato comprobable (Raley, 1997: 11).

Bajo este prisma mostraremos la vertiente del “humanismo” contemporáneo de Marías, aunque según sus propias palabras en más de una entrevista, no creía en ningún “ismo”.

Apunte biográfico

Julián Marías Aguilera es un filósofo católico, como ya se dijo, discípulo de José Ortega y Gasset, nacido en Valladolid en 1914 y falleció en Madrid en 2005. Después de sus estudios de Bachillerato cursó Filosofía en la Universidad de Madrid donde escuchó lecciones de Ortega y Gasset, Zubiri, Gaos, García Morente y Besteiro entre otros. Heredero de la denominada Escuela de Madrid supo dialogar con las corrientes filosóficas de su tiempo aportando una renovada visión del raciovitalismo de Ortega y Gasset.

Siguiendo la estela de este último, además de su maestro su amigo, y que aseguraba que “yo soy yo y mi circunstancia”, y “si no la salvo a ella no me salvo yo”, no podemos obviar el tiempo en el que vivió Marías y que marcó profundamente la manera, forma y contenido de hacer filosofía.

Dos son los acontecimientos que marcan al pueblo español aparte de las dos guerras mundiales que asolaron a Europa: la pérdida en 1898 de las últimas posesiones de España en ultramar: Cuba, Filipinas y Puerto Rico, y la Guerra Civil Española desde 1936 hasta 1939. Marías consideró a estos dos acontecimientos como “naufragios”.

Cuando se inicia el conflicto fratricida en España, Marías apenas ha acabado sus estudios universitarios. Como demócrata había acogido con cierta simpatía la instauración de la Segunda República, pero se mostraba muy crítico por los desmanes que se producían en nombre de la democracia. Basta leer el primer volumen de sus *Memorias* para comprender el desánimo y la desolación que sintió nuestro autor. *Desolación* es precisamente el título que encabeza este párrafo que transcribimos a modo de ejemplo:

Madrid estaba en poder de la violencia. Empezaron los registros, las detenciones, los paseos, es decir, los asesinatos de personas a quienes se llevaba a un lugar apartado y se mataba sin más. La inseguridad fue total. Se oían por la noche descargas de fusilamientos lejanos,

se decía que por la Casa de Campo (...) La vida quedó reducida al mínimo, a las funciones más elementales. Los periódicos que se consideraban adversos fueron inmediatamente confiscados, suspendidos o transformados en otros del Frente Popular. El Sol, el más ilustre, claramente republicano, fue ocupado por los comunistas y, aunque siguió publicándose algún tiempo, nada tenía que ver con lo que había sido desde 1917 (Marías, 1988: 192, 193).

Nuestro joven Marías adoptó una postura singularmente peligrosa, la de apostar por la tercera vía, conservar una postura claramente equidistante de las dos Españas que, de manera cruel y despiadada, se estaban masacrando olvidándose que eran un solo pueblo. Una muestra de su valentía ante la barbarie la encontramos en un artículo suyo publicado en el ABC republicano el 22 de marzo de 1939:

Tenemos que aceptar todos que la guerra va a acabar, y desde el momento en que esté concluida debemos considerarla como pasada, y despojarnos íntegramente de su espíritu. Es menester que se rompan las filas, que no quedemos interiormente agrupados en dos bandos hostiles, sino todos juntos, y que emprendamos la colaboración, la gran tarea

que nos espera, hacer a España de nuevo y hacerla mejor que antes. Importa que no se excluya de esta tarea a nadie digno de convivir con los demás; pero importa más aún que nadie se sienta excluido. Que pierda sentido para todos la expresión que ha regido estos tres años: “los otros”. El que sienta odio lo debe ahogar dentro de sí mismo, no dejarlo asomar, hasta que se le apague; el que sienta el impulso innoble de hacer recordar su predominio debe sofocarlo y no dejarlo traslucir. Es menester que nadie quiera otra cosa que la justicia estricta.⁶⁵

El maestro Ortega y Gasset había salido de España en 1936, injustamente denunciado por una obra que el régimen de Francisco Franco consideró subversiva, aunque, a decir verdad, tanto Ortega como Marías, en numerosos escritos habían criticado la política errática republicana. Marías se quedó en España con una situación hartamente complicada. La guerra civil destruyó vidas, ciudades y también la historia y la cultura del país. El triunfo de los “nacionales” sirvió para forzar el olvido de toda una generación de intelectuales, como la del 98, y de cualquier pensamiento democrático y liberal.

65 Cf. H. CARPINTERO, Una voz de la “Tercera España”. Julián Marías, 1939, Madrid 2007, 99.

Marías intentó sobrevivir en este escenario manteniéndose firme en su propuesta de reconciliación y en su intento de continuar la obra de Ortega, conciliándola con su cristianismo sincero. Ciertamente pagó caro esta postura: pasó un tiempo en prisión, le suspendieron su tesis doctoral “La filosofía del padre Gratry” (solo el presidente del tribunal protestó enérgicamente la decisión) y sus escritos fueron silenciados.

En sus *Memorias*, cuenta de forma pormenorizada su estancia en prisión y lo duro que fue incorporarse a la vida en libertad. Algunos que consideraba sus amigos le habían traicionado y por eso sufrió cárcel, lejos quedaba la posibilidad de dar clases de filosofía y solo le quedaba, por un lado, algunos pocos amigos leales y su fiel Lolita, que luego fue su esposa, y por otro su fe religiosa y el firme propósito de continuar su vocación intelectual, aunque en esos momentos todas las puertas estaban cerradas. Vivió de algunas traducciones que le encomendaban y de algún que otro artículo que de manera privada y “sin visibilidad” escribió (Marías, 1988: 284).

Destacamos dos hitos importantes en la vida de Marías, el primero su matrimonio con su compañera de facultad, Dolores Franco, Lolita. Persona muy importante para nuestro autor, tanto a nivel personal como intelectual. “Toda mi vida transcurría con ella, inextricablemente enlazada con la suya” (Marías, 1988: 308). Sometía sus obras a su lectura y la primera de ellas, *Historia de la filosofía*, se la dedicó. En 1941 se casaron, a pesar de las penurias que pasaban, “todo era difícil”. No teníamos dinero, ganábamos muy

poco, y todo inseguro” (Marías, 1988: 308). Fruto de este matrimonio tuvieron cinco hijos.

El segundo de los hitos fue la vuelta a España de Ortega y Gasset en 1946. Fundaron el Instituto de Humanidades. A partir de ese momento tuvo también que defender a su maestro de las tergiversaciones que sufrió su obra. En esta época se fragua su figura como pensador católico y liberal, enfrentándose a las posturas de católicos integristas muy cercanos al régimen franquista.

Recibe la invitación de algunas universidades americanas como Yale y la Wellesley College. Sus escritos son traducidos al inglés, alemán y portugués. Sus reflexiones se tomaban en consideración en círculos filosóficos de mucho prestigio. Participó activamente en un encuentro con Martin Heidegger y Gabriel Marcel en Francia en 1954.

Cuando muere Ortega y Gasset en 1955 se produce una dura reacción por parte del régimen de Franco y, de nuevo, se le advierte que la vacante producida por la muerte de su amigo y maestro en la Universidad no sería cubierta por él ni por ningún discípulo cercano. La distancia entre Marías y la universidad se hace patente.

Su carrera como profesor discurre, por lo tanto, enseñando literatura y pensamiento español en las universidades americanas. Durante nueve años y desde 1960 dirige un Seminario de Humanidades por las que pasan las primeras figuras de la intelectualidad española.

En el año 1964 fue elegido miembro de la Real Academia Española de la Lengua, y el 20

de junio de 1965 toma posesión de la letra S con el discurso “La realidad histórica y social del uso lingüístico”. En Marías se da esa interesante intersección entre filosofía y lenguaje. El carácter interpretativo de la vida humana, esa distinción entre vida biológica y vida narrada, la existencia como narración es una tónica en toda su obra que nos interesa destacar. En su discurso de toma de posesión afirma:

La lengua es [...] la primera interpretación de la realidad; o, si se prefiere, una de las formas radicales de instalación del hombre en su vida —otras formas son el sexo, la edad, la raza, la clase social como repertorio de usos y costumbres—. Cada lengua revela, y en cierto modo realiza, un temple vital. Si se considera la diversificación del latín en los diversos romances, se descubren otras tantas modalidades vitales, temples desde los cuales se vive y se habla. La historia de cada lengua es el depósito de las experiencias históricas de un pueblo, precisamente en cuanto son vividas e interpretadas desde ese temple originario, que es el núcleo germinal o principio de organización de la lengua (Marías, 1960: 20).

Durante años, Marías se va haciendo hueco entre las corrientes filosóficas de su tiempo y es entre 1960 y 1970 donde publica algunas de sus obras más notables, dígame *Antropología*

Metafísica y *La estructura social*. Siguiendo la estela de Ortega y Gasset continúa reflexionando sobre el problema español, y nos encontramos con textos como “Consideración de Cataluña” y “Nuestra Andalucía”, siempre buscando el encaje de España en Europa y con una visión liberal.

Es en 1977 cuando, a la muerte del dictador, se le nombra senador por designación real en las primeras cortes constituyentes españolas de la Transición. Es en ese mismo año que fallece su esposa Lolita y este hecho toca profundamente el alma de Marías. No por esto deja de escribir y, de hecho, comienza un período más centrado en el tema de la persona.

En 1996 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades por “su nítida y dilatada trayectoria intelectual, prolongada a lo largo de más de medio siglo y con una amplia proyección cultural y académica en numerosos países. Su obra literaria y sus aportaciones al pensamiento actual le han convertido en una de las figuras más destacadas de la intelectualidad iberoamericana de este siglo. A la claridad y rigor de sus libros y ensayos hay que añadir también una amplia labor periodística de análisis y divulgación, llevada a cabo día tras día en múltiples medios de comunicación nacionales y extranjeros”, como reza en el escrito de la propuesta de este galardón.

Por último, es justo destacar su presencia en algunas de las sesiones del Concilio Vaticano II y su posterior nombramiento como miembro

del Consejo Pontificio para la Cultura en 1982. A este respecto tres son las obras que nuestro autor, católico militante, dedica al cristianismo y su relación con la cultura: *Problemas del cristianismo* (1995), *Sobre el cristianismo* (1997) y *La perspectiva cristiana* (1999).

Julián Marías muere en Madrid en el año 2005 a la edad de 91 años.

El “Humanismo” de Marías

Si tuviéramos que definir en un párrafo el humanismo que destila el pensamiento filosófico de Julián Marías, diríamos que está basado principalmente en la teoría del raciovitalismo orteguiano, pero ampliada por una visión del ser humano propia de nuestro autor. La persona, la estructura de la vida humana y su perspectiva cristiana, marcan la diferencia.

El núcleo de la propuesta de Marías respecto a la antropología surge de la siguiente tesis: ni la persona, ni la vida deberían ser tomadas únicamente como “objetos”, no son una cosa ajena a mí a la que pueda estudiar, calificar o someter, no es un “algo” de lo que te puedas distanciar.

Marías lo clarifica en este párrafo:

La vida no es una cosa, no tiene un ser fijo, hecho, dado ya de una vez para todas; la vida no es una realidad estática, ni tampoco consiste en movimientos a cambios de un ente cuyo ser exista ya de antemano con fijeza, sino que ella misma es un

hacer. La vida no está hecha; al contrario, tenemos que hacerla, y ella es lo que yo hago, el hacer mismo (Marías, 1960:22).

La vida y “yo” (no “el yo”, Marías le quita el artículo para evitar la cosificación) están entrelazados. Y se van construyendo ambas, no se “es”, se va “siendo”. Marías asume la teoría orteguiana pero la completa, la estira. Donde aparece la “razón vital” en Ortega para Marías es la persona. Un ser humano, que es único e irrepetible revestido de dignidad. Una dignidad que implica responsabilidad hacia sí mismo y hacia los demás.

Por otra parte, el que “yo” sea también mis circunstancias no significa que deba aceptarlas sin más. Uno puede asumir que vive en tal contexto, pero tiene también la libertad y la responsabilidad de cambiarla, de modificarla.

Algunos expertos en nuestro autor han considerado que su vertiente humanista se ve más claramente en la última etapa de su vida. Sin embargo, él mismo, en el prólogo de su obra *Persona* (1996), aclara cómo su preocupación de dilucidar qué es el ser humano y ahondar en la reflexión sobre el problema del concepto persona, está presente incluso en sus primeros ensayos.

Es en esta obra, *Persona*, donde presenta, de una forma más clara, lo que podríamos denominar un giro antropológico en sus reflexiones, también ontológico, de suma importancia para comprender su filosofía sobre el ser humano. La cuestión no sería preguntarse sobre “la vida humana”, sino sobre “la persona que vive”.

La crítica que realiza Marías se centra en el método que se ha escogido para tratar el tema de la realidad personal. En muchas ocasiones, nos dice Marías, se han empleado categorías que se usan para comprender realidades físicas tomadas como objetos. La persona no se puede admitir como un “hecho”, acabado, dispuesto a un estudio cerrado del que sacar conclusiones. La persona está relacionada con su circunstancia en un devenir. Relación dinámica que implica una historia que va siendo. De ahí que hay que evitar el reduccionismo de considerar a la persona desde una perspectiva “biológica” y propone sumar otra perspectiva que él denomina “biográfica”. La filosofía que nos propone Marías va de “lo patente” a “lo latente”.

La persona que se desenvuelve en la vida con un proyecto vital, desde una circunstancia dada, actúa vocacionalmente en este mundo, con la libertad y responsabilidad de transformarlo si fuera necesario. Y comprende nuestro autor que “lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, del tú, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en mí cuenta como un «alter tu», forma primaria de verme como yo” (Marías, 1996: 24).

Ser persona “supone relación, convivencia, excluye el aislamiento” (Marías, 1996), es una “interioridad abierta”, una relación con los otros y con el mundo de manera constitutiva. La persona es de suyo “relacional”.

Finalmente, la persona es proyectiva, abierta a la transcendencia. Marías considera que en la persona se da cierto equilibrio entre intimi-

dad, libertad y destino, de manera que, la persona, “siendo como es una realidad finita, estrictamente limitada, le pertenece un halo de posibilidades que no parece tener término conocido. Ese halo es lo que vagamente se percibe e impide dar por “sabida” la realidad de una persona, ni siquiera la que cada uno es. Siendo la extrema intimidad, le es propia la posibilidad de transcendencia más allá de toda realidad dada” (Marías 1996: 74-75).

Por lo tanto, la persona está inconclusa y es un misterio.

Y en ese misterio se muestra lo que Marías considera como la experiencia más relevante, la del amor. Una experiencia significada por nuestro autor como principio de la acción moral: “aquella situación en que no solo me proyecto amorosamente hacia la persona amada, sino que esta se convierte en mi proyecto, descubro la posibilidad de la interpenetración de las personas” (Marías, 1996: 104). Desde esta realidad de nuestra vida “biográfica”, de nuestra historia, el amor nos insta a ejecutar actos que buscan la felicidad del otro. Una felicidad considerada por Marías como un “imposible necesario”. Podríamos afirmar que el ser humano más que un “animal racional” es un “animal amoroso”.

Conceptos clave para entender la antropología de Julián Marías

1. Marías desarrolla de forma más significativa el concepto persona en la que se

considera la tercera fase de su pensamiento filosófico. La primera etapa de 1931 a 1946, se caracteriza por el influjo de José Ortega y Gasset. La segunda, de 1946-1970, tiene como referente su obra *Antropología metafísica*. La cuestión sobre el ser humano está presente, pero no plenamente desarrollada. La tercera etapa, de 1970 a 2005, tiene como núcleo central una profunda reflexión sobre la persona.

2. Es propio de Marías, *prima facie*, una nueva interpretación del ser humano. Frente a la estructura analítica, nuestro autor habla de una estructura empírica de la persona. La estructura de la vida humana había sido estudiada desde las teorías analíticas, se hablaba de una realidad radical y de la vida humana en general. Marías propone descubrir al ser humano concreto. Descubrir su circunstancialidad propia mediante el análisis de la propia vida, la de uno mismo. La estructura empírica de su contexto vital propio que le hace forjar un proyecto que se desarrolla en la vida y se convierte en vocación. Es a partir de ese proyecto vital donde toma decisiones y actúa éticamente para satisfacer su deseo de felicidad que tendrá su plenitud en el futuro, en la vida eterna.
3. El ser humano no es un “qué”, es un “quién”. Hay que reformular entonces la cuestión kantiana “¿Qué es el hombre?”,

ya que Marías la considera una pregunta impersonal. La pregunta debería ser ¿Quién soy yo? Y también, ¿qué va a ser de mí? La antropología debería centrarse en esa cuestión que va dirigida a dilucidar no tanto “qué” es el hombre sino “quién” porque no soy “algo”, soy “alguien”. Hay que intentar pensar “personalmente” en la estructura humana.

4. La “corporeidad” como elemento fundamental para entender a la persona. Nuestro cuerpo es la primera manifestación de la persona. El ser humano instalado en su corporeidad y esto le sitúa en su circunstancia vital. No es que la persona sea solo cuerpo, es que es un “quién corporizado”. Y esa colocación en la vida de forma carnal es una posibilidad. Nos dice Marías: “la vida mortal es el tiempo en el que el hombre se elige a sí mismo, no lo que es, sino quién es, en que inventa y decide quién quiere ser” (Marías, 1996: 86).
5. La temporalidad como algo constitutivo de la persona. Es la persona la que posee el tiempo, no es solo una cuestión cronológica “extrapersonal”. En el ser humano se produce la paradoja de ser capaz de reflexionar sobre lo que se ha sido, por un lado, y por otro, tener la capacidad de desarrollar en el presente todo su proyecto vital hacia un futuro que aún no es. La propia persona es un proyecto permanen-

- te, “futurizo”⁶⁶. La persona es al mismo tiempo real e irreal. Con su proyecto en marcha, está todavía por construir. Marías nos habla de “memoria y anticipación” (Marías 1996: 63). Se trata de admitir a la persona como proyecto siempre inacabado, teniendo en cuenta la corporeidad, la temporalidad y también la mortalidad como aspectos de su estructura huyendo de la “cosificación” y de la subjetividad.
6. La legitimidad de una perspectiva cristiana de la persona. La antropología de Marías parte de que la persona no se puede reducir a un ente biológico ni tampoco a una entidad abstracta, es una realidad trascendente. Frente a una cultura de la despersonalización, Marías aboga por una cultura de vida inspirada en valores cristianos, donde se reconoce a cada persona como única e irrepetible. Esta consideración de la persona y su dignidad tiene como valedor el cristianismo. La cuestión de la filiación divina, de fraternidad universal, apunta directamente a Dios como Padre y también como Creador que nos ama. Por eso tiene sentido hablar de un destino eterno para la persona. La muerte no tiene la última palabra.

La ética que emana del cristianismo recoge todos los elementos que expone en su filosofía. En palabras del propio Marías:

El cristiano se ve a sí mismo como alguien inconfundible, no ‘algo’, un ‘quién’ distinto de todo ‘qué’, con nombre propio, creado y amado por Dios, no solo y aislado, sino en convivencia con los que, por ser hijos del mismo Padre, son hermanos. Se siente libre y, por tanto, responsable, capaz de elección y decisión con una realidad recibida, de la que no es autor, pero propia. Se sabe capaz de arrepentimiento, de volver sobre la propia realidad, aceptarla o rechazarla y corregirla. Y esa realidad es proyectiva, consiste en anticipación del futuro, de lo que va a hacer, de quién pretende ser; y es amorosa, definida por la afección hacia algunas personas y el deber de que se extienda a las demás. Y aspira a la pervivencia, a seguir viviendo después de la muerte inevitable, no aislada sino con los demás (Marías, 1999:120).

66 Este adjetivo fue introducido por el propio Julián Marías en el *Diccionario de la RAE*, en la edición de 2001 y significa: *Orientado o proyectado hacia el futuro*.

BIBLIOGRAFÍA

Carpintero, H. (2013) *Una voz de la “Tercera España”*. Julián Marías, 1939. Biblioteca Nueva

Marías, J. (1960) *El tema del hombre*. Espasa-Calpe.

Marías, J. (1965) *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Edhasa.

Marías, J. (1973) *Innovación y arcaísmo*. Revista de Occidente.

Marías, J. (1958) *La estructura social*. Emece editores.

Marías, J. (1948) *La filosofía actual española*. Espasa-Calpe.

Marías, J. (1972) *La filosofía del padre Gratry*. Revista de Occidente.

Marías, J. (1999) *La perspectiva cristiana*. Alianza Editorial.

Marías, J. (1973) *Ortega. Circunstancia y vocación I*. Revista de Occidente

Marías, J. (1996) *Persona*. Alianza Editorial.

Marías, J. (1988) *Una vida presente*. Memorias I. Alianza Editorial.

Raley, H. (1997) *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Alianza Universidad.

REFLEXIONES DE JOSEPH RATZINGER SOBRE LOS LÍMITES DEL ESTADO PARA EL S. XXI

Cristian Rojas González

RESUMEN

Joseph Ratzinger fue uno de los grandes pensadores en los inicios del s. XXI. Su obra intelectual es fundamentalmente teológica y empezó el siglo asumiendo como Sumo Pontífice de la Iglesia católica, pero sus enseñanzas incluyen reflexiones sobre la sociedad política que pueden ser difundidas a un público amplio, incluso entre los no creyentes.

En este trabajo presento algunas de sus reflexiones sobre el papel del Estado y sus límites que, aunque se originan en las experiencias del siglo XX -particularmente el socialismo y el fascismo- siguen siendo pertinentes para analizar las amenazas recurrentes del estatismo en sus diversas manifestaciones contemporáneas.

Con ese propósito, en este texto hay reflexiones sobre la responsabilidad moral en modelos de Estado distintos y el papel del principio de subsidiariedad que no pierde vigencia.

PALABRAS CLAVE

Ratzinger – Estatismo – Subsidiariedad – Moral – Doctrina social

Introducción

Aunque el mundo de las democracias liberales vive nuevas batallas en la llamada “guerra cultural”, la geopolítica se transforma y los avances tecnológicos plantean dilemas éticos distintos, hay un debate central que persiste desde hace siglos: cuál es el papel del Estado en la consecución de los objetivos de la sociedad, las comunidades y los individuos.

Las posiciones aún se mueven entre quienes -aunque sea veladamente- buscan un modelo colectivista⁶⁷ y estatista⁶⁸ de corte marxista, y quienes defienden un capitalismo de *laissez faire* sin corazón. Además, en medio de los comunistas y libertarios hay posiciones que no por ser intermedias dejan de ser problemáticas. Por ejemplo, con un enfoque de socialdemocracia que posa de ecuánime, muchas veces se promueven modelos de educación escolar estatal que desconocen la pluralidad, la libertad de las familias e imponen discursos ideológicos.

El fortalecimiento excesivo del rol del Estado se observa hoy no tanto en planes quinquen-

67 Para Friedrich Hayek (2011) el colectivismo hace referencia a todos sistema social y económico con planificación centralizada a cargo del Estado.

68 La RAE presenta esta acepción de estatismo como “Preeminencia del Estado en la actividad social, económica o cultural”. Esa definición es precisa y suficiente para el propósito del presente texto. <https://dle.rae.es/estatismo>

nales de corte soviético, sino en políticas igualitaristas que trascienden la mera distribución de la riqueza, estableciendo doctrinas oficiales sobre la interpretación de la historia, la diversidad de género o la definición de lo que significa ser mujer.

Así, movimientos llamados “progresistas” se valen de la fuerza estatal para llevar a los colegios el *critical race theory*, que entiende la historia de las sociedades occidentales como una historia de racismo estructural persistente; establecen el reconocimiento de una lista cada vez más extensa de identificaciones de género, más ideológicas y caprichosas que antropológicas o científicas; u obligan a entender a la mujer como víctima de la sociedad patriarcal y al mismo tiempo despojada de sus más esenciales condiciones biológicas. Y estos son solo algunos ejemplos.

Todo eso se desarrolla mientras las viejas agendas estatistas persisten y se entrelazan con el progresismo. Persiste la tendencia a gravar fuertemente la iniciativa privada con el fin de robustecer un Estado que se presenta como principal —e incluso único— garante y prestador de servicios públicos y seguridad social. Hay una izquierda que sigue pensando que la participación de agentes privados en el logro de objetivos sociales es neoliberalismo y que la prioridad es la acción estatal. Además, su prevención frente a la actividad de los particulares aún se basa en la idea de que la generación de riqueza es producto de la explotación y el privilegio.

Y el problema no radica únicamente en la persistencia de las ideas marxistas, que a veces

se manifiestan bajo formas como el feminismo o el “wokismo”. Algunos autores sostienen que estas nuevas ideologías, que buscan apropiarse del Estado para superar desigualdades históricas, no constituyen meros neomarxismos, sino que derivan de una radicalización de elementos intrínsecos al liberalismo. (Carabante, 2024). Francis Fukuyama (2022), por ejemplo, afirma que la política identitaria resulta de una cualidad del liberalismo -la autonomía personal- llevada al extremo por la izquierda.

Ciertamente, antes que Marx ya Thomas Paine (2017)⁶⁹, en el contexto de las revoluciones francesa y americana, había presentado la historia como una secuencia de opresiones que debían ser resueltas con el establecimiento de una nueva sociedad original, despreciando la tradición como algo ilegítimo basado en la injusticia. El igualitarismo que se buscaba tendría que apalancarse necesariamente en el poder estatal. Esa visión liberal de una iniquidad histórica y un individualismo de autodeterminación ha conducido a una izquierda identitaria⁷⁰ tan estatista

69 Estas ideas son explicadas con especial claridad por Yuval Levin (2014) en “The Great Debate”, donde contrasta las ideas de Paine y Edmund Burke para explicar el origen de la izquierda y la derecha contemporáneas.

70 Para conocer esa perspectiva identitaria puede consultarse el libro “Identity” de Francis Fukuyama (2018), o el breve artículo de Mark Lilla (2016) “The End of Identity Liberalism”, publicado en The New York Times tras el triunfo de Donald Trump en su primera elección presidencial.

como la vieja izquierda, o más, porque combina las agendas nuevas y las del pasado.

¿Cómo hacer frente al desafío del estatismo persistente? El humanismo cristiano ofrece respuestas y un equilibrio que enfatiza la libertad sin despojarla de su responsabilidad moral. En esa línea, presentaré, brevemente, algunas ideas expuestas por Joseph Ratzinger durante su pontificado como Benedicto XVI o siendo cardenal. En primer lugar, expondré su crítica al estatismo y a una “mano invisible” amoral. Después, ahondaré en su visión sobre la subsidiariedad en encíclicas como *Deus caritas est* y *Caritas in veritate*. Finalmente, concluiré con una reflexión sobre cómo esas ideas se contraponen al estatismo viejo y al nuevo.

La responsabilidad moral irrenunciable

En 1985 Ratzinger presentó una ponencia corta en el simposio “Iglesia y economía en diálogo”, organizado, entre otros, por la Fundación Konrad Adenauer. Allí planteó una crítica al determinismo de las teorías económicas enfrentadas en ese contexto de la “Guerra Fría” en su recta final, o al menos frente a las versiones más radicales de dichas teorías.

En primer lugar, cuestionó “que el libre juego de las fuerzas del mercado puede operar sólo en una dirección, dada la constitución del hombre y el mundo, a saber, hacia la auto-regula-

ción de la oferta y la demanda, y hacia la eficiencia económica y el progreso” (Ratzinger, 2011, p. 66). Señaló ese postulado como “determinista” por la presuposición de que solo puede haber una consecuencia positiva al liberar las dinámicas del mercado excluyendo la libertad moral. Ratzinger reconoció el éxito de ese modelo económico en la generación de riqueza, pero también expuso sus dudas sobre la posibilidad de alcanzar siempre los mejores resultados sin una brújula ética. Dijo al respecto: “las reglas de mercado funcionan sólo cuando existe un consenso moral y las sustenta”. (Ratzinger, 2011, p. 66)

Posteriormente, cuando apuntó al marxismo, dijo que “el determinismo es aquí mucho más radical y fundamental que en el liberalismo, ya que al menos este último reconoce el ámbito de lo subjetivo y lo considera el lugar de la ética”. (Ratzinger, 2011, p. 67) La planificación central de la economía no solo desplaza la responsabilidad ética porque se asume como un modelo que conduce necesariamente al progreso sin la acción moral de las personas, sino que además destruye esa libertad moral bajo la dictadura del partido.

En definitiva, para Ratzinger, ni el mercado ni el Estado pueden sustituir el deber irrenunciable de cada ser humano respecto a sus semejantes; es decir, ni la “mano invisible” ni el aparato burocrático pueden garantizar por sí solos el bien y la justicia. Pero cabe preguntarse si en su interpelación al liberalismo para que incorpore la responsabilidad ética en su visión económica, está pidiendo también algún tipo de intervención estatal.

Es importante señalar que Ratzinger no ve al Estado como el faro de la moralidad ni habla de encauzar los beneficios de la libertad económica a través de una guía estatal necesaria. La distinción de lo bueno y lo malo es anterior y superior al Estado, y lo que éste haga deberá responder a ese sustento previo. Solo tiene legitimidad en ese marco moral.

En ese sentido, los principales actores morales son las personas e incluso las comunidades y organizaciones, antes que el Estado. Sin embargo, sí puede haber una acción estatal para garantizar la justicia y así lo enseña la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). En este punto, Martin Rhonheimer (2019) señala que encíclicas como *Quadragesimo anno* de Pío XI y *Populorum progressio* de Pablo VI consideran que la libre competencia, por sí sola, resulta insuficiente para garantizar un orden justo. Sin embargo, para entender la evolución de esa idea y tener claridad sobre el papel del Estado en la economía, conviene ir hasta el pontificado de San Juan Pablo II con la encíclica *Centesimus annus*.

Rhonheimer (2019) presenta tres ideas principales sobre el papel del Estado en el sector económico según la *Centesimus annus*: primero, garantizar “la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes”; en segundo lugar “vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico” sin sofocar la libre iniciativa de los individuos; y, tercero,

“intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo” (pp. 224-226).

Ratzinger no se aleja de esta visión sino que comparte el reconocimiento de un compromiso del Estado con la justicia en la economía, sin que ese Estado reemplace a las personas en sus deberes morales y sin que cercene las libertades con la excusa de un bien colectivo. Esa visión de Benedicto XVI y de su predecesor, se sustentan en un principio fundamental de la DSI: la subsidiariedad.

La subisidiariedad como respuesta

El principio de subsidiariedad puede verse con claridad en la siguiente cita de la *Centesimus annus*:

el Estado puede ejercer *funciones de suplencia* en situaciones excepcionales, cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido. Tales intervenciones de suplencia, justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible deben ser limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención

estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil. (Juan Pablo II, 1991, 48)

Como puede observarse, el Estado no debe ocupar el lugar central en la vida social ni económica; su intervención debe ser subsidiaria, excepcional y supletoria. Actúa con funciones propias de otros actores, sólo cuando estos no pueden alcanzar sus objetivos y mientras no puedan hacerlo.

Ratzinger da continuidad a esa perspectiva en *Deus caritas est*, en donde distingue la actividad caritativa de la Iglesia de la actividad del Estado. Explica que “desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia.” (Benedicto XVI, 2005, 26) En esa crítica marxista subyace la idea de un Estado que debe reemplazar la actividad de la sociedad civil y la iniciativa privada, así como la responsabilidad moral de los individuos.

Añade en el mismo punto de la carta, que “es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes” (Benedicto XVI, 2005, 26) (subrayado propio). El Estado, queda claro, no puede alcanzar sus fines sustituyendo a los cuerpos intermedios ni dañando su autonomía, pues afecta sus propios objetivos de justicia y lesiona la libertad.

En *Caritas in veritate* Benedicto XVI defiende este principio en los siguientes términos:

el principio de subsidiaridad, expresión de la inalienable libertad, es una manifestación particular de la caridad y criterio guía para la colaboración fraterna de creyentes y no creyentes. La subsidiaridad es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades. (Benedicto XVI, 2009, 57)

Con los pilares de esa subsidiariedad y de la solidaridad (otro principio de la DSI), las personas y las instituciones ausmen su deber con el bien y la justicia en la sociedad, una tarea que el Estado puede apoyar, pero no monopolizar. Es así como el Estado no es un simple gendarme que mira como transita el libre cambio, pero tampoco es el todopoderoso aparato socialista, ni esa estructura asistencialista en el que puede caer con la socialdemocracia, como lo advierte también la *Centesimus annus*. (Juan Pablo II, 1991, 48)

Conclusión

Para Ratzinger, como queda claro en *Cari-
tas in veritate*, hay tres ámbitos que deben com-
poner el sistema: el mercado, el Estado y la so-
ciedad civil. Aunque el mercado se mueve por el
ánimo de lucro, mientras que la sociedad civil es
más apropiada para una economía de la gratuidad
y la fraternidad, ambos escenarios deben regirse
por principios morales.

La misma exigencia aplica para el Estado,
pues además de su deber de actuar conforme a
la moral en su propio ámbito, no puede sustituir
la iniciativa privada ni a los cuerpos interme-
dios anulando su libertad y despojándolos de su
responsabilidad ética. Para entender, entonces,
cómo interviene el Estado en esos dos ámbitos
-mercado y sociedad civil- hay que tener claridad
sobre el principio de subsidiariedad.

Este enfoque no es solo un antídoto fren-
te al viejo estatismo del colectivismo socialista,
sino frente a una nueva versión identitaria, pro-
gresista, woke, etc. Para el siglo XXI serán muy
importantes los ideales del humanismo cristiano
en la defensa de la libertad de los cuerpos inter-
medios para enseñar, comunicar, producir, evan-
gelizar, entre otras actividades. Todas esas tareas
del mercado y la sociedad civil están de nuevo
amenazadas por un estatismo que quiere imponer
ideologías radicales y autoritarias.

La subsidiariedad vuelve a ser la respuesta:
el Estado no puede vulnerar la autonomía de las
instituciones bajo el presupuesto ideológico de

superar situaciones de desigualdad y discrimina-
ción históricas. El adecuado entendimiento de los
límites del Estado y la libertad de las institucio-
nes, evitará que se impongan regulaciones arbi-
trarias sobre las entidades educativas, los medios
de comunicación, las iglesias o las empresas.

Ratzinger vivió en primera persona el dra-
ma de un Estado omnipotente: primero, con la
caída de la República de Weimar y el ascenso
del nazismo; luego, tras la derrota de Hitler, al
presenciar la división de Alemania en dos países,
uno de los cuales quedó sometido a la brutali-
dad del Estado socialista. Aun habiendo cono-
cido esas formas de totalitarismo, sabía que las
amenazas a la libertad, el bien y la verdad, no
solo se daban en esas manifestaciones extremas,
por eso habló de "dictadura del relativismo" y
del autoritarismo de ideologías deletéreas que se
mueven en ambientes democráticos. También era
consciente de que cualquier pretensión de domi-
nio ilegítimo adquiere una dimensión mucho más
peligrosa cuando dispone del poder estatal; por
ello, resulta imprescindible señalar una y otra
vez los límites del poder público.

REFERENCIAS

Benedicto XVI. (2005) *Deus caritas est*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

Benedicto XVI. (2009) *Caritas in veritate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Carabante, Josemaría. (2024) “El “wokismo”, una ideología hiperliberal”. Acepresa. Disponible en: https://www.acepresa.com/politica/politica-identitaria/el-wokismo-una-ideologia-hiperliberal/?utm_source=brevo&utm_campaign=Newsletter_2024_11_28&utm_medium=email

Fukuyama, Francis. (2018). *Identity*. Farrar, Straus and Giroux.

Fukuyama, Francis. (2022). *El liberalismo y sus desencantados*. Ariel.

Hayek, Fraedrich. (2011). *Camino de servidumbre*. Alianza.

Juan Pablo II. (1991). *Centesimus annus*. Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

Levin, Yuval. (2014). *The Great Debate*. Basic Books.

Lilla, Mark. (2016). “The end of identity liberalism”. The New York Times. Disponible en: [https://](https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html)

www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html

Paine, Thomas. *Los derechos del hombre*. Fondo de Cultura Económica.

Ratzinger, Joseph. (2011) “Economía de mercado y ética según Joseph Ratzinger”. Revista Cultura Económica. Año XXIX • N° 80. Agosto 2011: 65-73.

Rhonheimer, Martin. (2019) *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*. Unión Editorial.

SEGUNDA SECCIÓN:
ACCIONES INSPIRADAS EN IDEAS

EL HUMANISMO DEMOCRÁTICO
APLICADO EN LA PRÁCTICA
POLÍTICA. KONRAD ADENAUER,
LUDWIG ERHARD Y LA INFLUENCIA
DE LA DOCTRINA SOCIAL
CRISTIANA EN LA ORGANIZACIÓN
DEL ESTADO Y LA POLÍTICA EN
ALEMANIA

Wilhelm Hofmeister

RESUMEN

“Konrad Adenauer y Ludwig Erhard eran dos políticos alemanes que aseguraron que la Unión Demócrata Cristiana, el partido mayoritario que lideró el gobierno federal durante mayor tiempo en las siete décadas transcurridas desde la refundación del Estado, se guía por los principios de la doctrina y ética social cristiana a la hora de configurar el orden político y estatal del país. Ciertamente, estos principios no son igualmente reconocibles en todas las decisiones políticas y, por supuesto, existe una disputa política permanente sobre cómo deben tratarse las cuestiones individuales.

Sin embargo, sin demasiada exageración (pero también sin posibilidad de simple imitación), puede decirse que Alemania es un ejemplo de cómo el humanismo democrático puede aplicarse en la práctica política.”

PALABRAS CLAVE

Economía social de mercado – Ordoliberalismo
– Subsidiariedad – Federalismo

Observación preliminar: un malentendido sobre el Humanismo Democrático

Cultura Democrática, editora de este libro, apuesta por el “humanismo democrático” con su labor educativa en América Latina, y propugna una “política humanista” o un “pensamiento humanista” como alternativa programática y política ante las numerosas crisis y amenazas a la democracia en el continente. Es probable que los latinoamericanos aprecien rápidamente este enfoque. No pocos reconocerán que retoma conceptos e ideas que provienen o fueron acuñados por el filósofo social francés Jacques Maritain (1882-73). Maritain desarrolló el concepto de “humanismo integral”, que hace hincapié no sólo en el aspecto material del hombre, sino también en su dimensión espiritual, razón por la cual el hombre debe considerarse una persona, término que engloba ambas dimensiones. Maritain tuvo una gran influencia en el desarrollo y la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y su filosofía política ha influido fuertemente en los partidos demócrata-cristianos de Francia, Italia y, sobre todo, América Latina.⁷¹

71 Z.B. Eduardo Frei, “Significación de Maritain en el mundo contemporáneo”, en: *Pensamiento y acción*. Santiago, p. 55.; Américo Pla Rodríguez (1962). Los principios de la Democracia Cristiana. Bogotá. En Chile, la “Revolución en Libertad” llevada a cabo por el presidente Eduardo Frei entre 1964 y 1970, estuvo muy orientada hacia las ideas

Incluso el Presidente católico estadounidense Joe Biden admitió que Maritain tuvo una gran influencia en su pensamiento.⁷²

En Alemania, en cambio, Maritain pasó bastante desapercibido y los términos “humanismo integral”, “humanismo democrático”, “política humanista”, o incluso, “pensamiento humanista” son prácticamente desconocidos en el discurso político del país.⁷³ En Alemania no desempeñan ningún papel a la hora de caracterizar una posición política o ideológica (salvo un partido minúsculo llamado Partido Humanista). Cuando se utiliza el término “humanismo” es, sobre todo, para describir una visión del mundo que sitúa a las personas, su dignidad y su razón en el centro, pero deliberadamente no hace ninguna referencia a las creencias religiosas ni justifica el humanismo con ellas. Al contrario, la concepción del humanismo difiere de las creen-

sociopolíticas de Maritain. Cf. Wilhelm Hofmeister (1995). La opción por la democracia. Democracia Cristiana y desarrollo político en Chile, 1964- 1994. Santiago: CPU.

72 Cairns, Madoc (3 May 2023). *The Red Christian*. New Statesman. Retrieved 20 October 2023.

73 Cf. Arnd Küppers (2023). Humanismo cristiano. Con ocasión del cincuentenario de la muerte de Jacques Maritain. En: Kirche und Gesellschaft, No. 501, Junio 2023. Versión en español: https://ordosocialis.de/wp-content/uploads/Humanismo-cristiano_Arnd-Kueppers_KiGe-No.-501.pdf; Jan-Werner Müller (2008): Die eigentlich katholische Entschärfung? Jacques Maritain und die christdemokratischen Fluchtwege aus dem Zeitalter der Extreme. En: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft II/3 Herbst 2008, pp. 40-54.

cias religiosas en que no se basa en una revelación ni en la creencia en poderes superiores, sino en la razón y la experiencia humana (que Maritain rechazaba por considerarlas demasiado cortas de miras). Además, el término “humanismo” también desempeña un papel en Alemania para describir un ideal educativo que trata de la promoción integral de las personas y no se centra únicamente en la competencia profesional. Hasta hace unas décadas, la “educación humanística” se asociaba en particular con el aprendizaje de las lenguas clásicas latín y griego, pero ahora esto ha disminuido en muchas escuelas secundarias. Si un grupo político reivindica para sí el “humanismo”, suele proceder del campo de la izquierda política.

La limitada acogida de Maritain en Alemania puede sorprender, sobre todo a quienes lo consideran un pionero clave de la doctrina social y del Estado cristiano. Sus ideas sobre el comunismo en la configuración del orden económico y social, que encontraron gran resonancia en América Latina, fueron vistas con gran escepticismo por los demócrata-cristianos alemanes: por un lado, porque el concepto de “economía social de mercado” se había defendido aquí como marca de esencia de la democracia cristiana desde la fundación de la República Federal en 1949, y por otro, porque el término “comunitarismo” sonaba demasiado a “comunismo” o a “socialización” de los bienes de producción para los oídos alemanes en el contexto de las disputas ideológicas de

los años cincuenta y sesenta durante la Guerra Fría. Los latinoamericanos, por su parte, seguían mostrándose escépticos ante el término “economía social de mercado” porque lo consideraban ante todo una forma de capitalismo, que rechazaban como modelo económico para su continente. Aunque ambas partes se basaban en las mismas fuentes de la doctrina social cristiana, las conclusiones que de ella se extraían para la organización de un orden social dieron lugar a malentendidos que dificultaron el entendimiento mutuo y, en ocasiones, tensaron la cooperación concreta.⁷⁴ A pesar de la cooperación a veces estrecha entre los partidos, algunos sospechaban que sus socios del otro lado del Atlántico eran demasiado “de izquierdas” o demasiado “conservadores”.

Con este telón de fondo, este ensayo presenta las experiencias en Alemania como una aplicación política del “humanismo democrático” —una aplicación con efectos duraderos y éxito. Por lo tanto, la experiencia alemana puede servir como referencia de que el humanismo democrático es un modelo de orden social que también merece mayor atención en América Latina, especialmente en el contexto de las crisis actuales. Sin embargo, y esto también debe subrayarse aquí, la experiencia alemana no puede transferirse sin

más a otros países, ya que cada país debe buscar y encontrar su propia forma de aplicación del humanismo democrático con el trasfondo de su propia tradición y condiciones políticas y sociales.

Konrad Adenauer y el humanismo democrático aplicado a la práctica política

Las ideas de la doctrina social y societa-ria cristiana desempeñaron un papel decisivo en la configuración del orden político y social del Estado alemán durante la reconstrucción tras la destrucción total causada por la Segunda Guerra Mundial, y siguen estando presentes en la actualidad.⁷⁵ Dado que Konrad Adenauer y Ludwig Erhard fueron los actores políticos claves en el momento de la fundación de la República Federal de Alemania en 1949, aquí se hace especial hincapié en ellos. Sin embargo, otros pensadores, académicos y actores participaron en la preparación conceptual y práctica de lo que realizaron políticamente. Entre ellos figuran dos sacerdotes y dos economistas: el jesuita Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) y el arzobispo de Colonia, el cardenal Josef Frings (1887-1978), así como los economistas Walter Eucken (1891-1950) y Alfred Müller-Armack (1901-1971).

74 Cf. Wilhelm Hofmeister (2004). Die deutschen Christdemokraten und Chile. In: Chile Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur. Hrsg. v. Peter Imbusch, Dirk Messner, Detlef Nolte. Frankfurt: Vervuert, S. 859 – 880.

75 Para una visión general introductoria, véase: Markus Schlagnitweit (2021). Einführung in die Katholische Soziallehre. Kompass für Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Freiburg: Herder y Elma Nass (2020). Christliche Sozialethik. Orientierung die Menschen (wieder) gewinnt. Stuttgart: Kohlhammer.

Oswald von Nell-Breuning desempeñó un papel clave en la redacción de la encíclica papal “Quadragesimo anno” sobre el orden social, en la que por primera vez se menciona y define explícitamente el principio de subsidiariedad, haciendo hincapié en la autorresponsabilidad de las personas. Fue un influyente asesor de Konrad Adenauer y otros destacados políticos de la República Federal de Alemania y del nuevo partido Unión Demócrata Cristiana (CDU) hasta su vejez.

El cardenal Frings y Adenauer se conocían desde que Frings era sacerdote de una parroquia en Colonia en los años veinte. En 1942 fue nombrado arzobispo de la ciudad. Frings publicó varios escritos sobre la doctrina social católica inmediatamente después de la guerra, en los que abogaba, entre otras cosas, por la cogestión de los trabajadores en el conjunto de la economía y en las empresas. Incluso fue brevemente miembro del nuevo partido CDU, que pronto abandonó debido a la exigencia de que los sacerdotes ejercieran moderación en la política partidista. Ya en 1947 fundó en su diócesis el Instituto Social Católico como centro de formación continua y de adultos basado en la doctrina social católica. Como autor, sacerdote y presidente, durante muchos años de la Conferencia Episcopal Alemana, ejerció una gran influencia en el discurso sociopolítico público y, en particular, en la CDU.⁷⁶

76 La influencia del cardenal Frings también puede apreciarse en el hecho de que fue miembro del Presidium del Concilio Vaticano II en 1962-65. Unos años antes, fue el fundador de dos organizaciones católicas de cooperación internacional: Misereor y Adveniat.

El economista Walter Eucken fundó lo que se conoce como “ordoliberalismo”, que se diferencia del liberalismo del *laissez-faire* en que pretende garantizar el buen funcionamiento de la economía de mercado mediante la supervisión estatal de monopolios y cárteles, y otras medidas que respeten el mercado. La preocupación central de Eucken era un “orden humano y funcional” que combinara la libertad política y económica. Opinaba que las actividades de política económica del Estado debían centrarse en configurar las formas del orden económico y no en controlar los procesos económicos. Como protestante, estudió intensamente la ética social protestante y la doctrina social católica, que influyeron en su pensamiento normativo.

El pensamiento de política económica de Alfred Müller-Armack estaba fuertemente influido por el ordoliberalismo por un lado, y la doctrina social cristiana por otro. Al igual que Adenauer y el cardenal Frings, vivió en Colonia. Fue el creador del término y, junto con Ludwig Erhard, cofundador del concepto de una economía social de mercado.

Teniendo en cuenta que Alemania es hoy un país muy secularizado en el que, según la última encuesta demográfica, sólo algo menos de la mitad de la población sigue perteneciendo a alguna de las dos grandes confesiones cristianas, el catolicismo y el protestantismo, puede parecer casi irreal la influencia que tuvieron no sólo las actitudes cristianas, sino también los represen-

tantes de la Iglesia, en el discurso político público del país y, en particular, en el recién fundado partido CDU. Es una expresión de la desorientación moral que dejó tras de sí el régimen nazi. La fe y los valores cristianos dieron a muchas personas un nuevo apoyo y orientación. En lo que respecta a la CDU, esta referencia anterior a las iglesias sigue presente hoy en día, ya que en la asignación de colores a los partidos políticos en Alemania se sigue refiriendo a este partido como los “negros”, una imagen que surgió debido a la cercanía del partido a las iglesias cuyos representantes solían vestir siempre de negro.

Cuando Konrad Adenauer se convirtió en el padre fundador de la República Federal de Alemania en los años decisivos de la reconstrucción del país tras la Segunda Guerra Mundial, la doctrina social católica había sido para él un modelo sociopolítico durante décadas, que ahora podía anclar en la Constitución y el orden económico y social del país.⁷⁷ Antes de la guerra, fue un conocido político del Partido Católico de Centro y, de 1917 a 1933, alcalde de Colonia, una de las mayores ciudades del país. Durante la época nacionalsocialista, fue destituido de su cargo y estuvo encarcelado durante un tiempo. Tras la guerra, de 1948 a 1949, fue Presidente

del Consejo Parlamentario, que redactó y aprobó la nueva Constitución, que entró en vigor el 23 de mayo de 1949. En septiembre de 1949, a la edad de 73 años, fue elegido Canciller Federal, es decir, Jefe de Gobierno. Ocupó este cargo hasta octubre de 1963.

Adenauer no sólo desempeñó un papel decisivo en la reconstrucción del país y la consolidación de su orden democrático interno, sino también en el anclaje del Estado en la nueva alianza política y militar occidental bajo el liderazgo de EE. UU. Al mismo tiempo, fue uno de los principales impulsores y arquitectos de la integración europea y, por tanto, también uno de los padres fundadores de la actual Unión Europea. Adenauer fue también uno de los fundadores del nuevo partido Unión Demócrata Cristiana (CDU), que rompió deliberadamente las fronteras confesionales de los partidos de antes de la guerra y trató de crear un hogar político para católicos y protestantes por igual, de ahí el término “Unión” en el nombre del partido. Las experiencias del régimen nazi y de la Segunda Guerra Mundial habían llevado a Adenauer y a otros a la convicción de que, aunque los principios cristianos debían desempeñar un papel decisivo en la reconstrucción del país, había que superar la orientación confesional de los partidos. Por ello, la CDU se fundó deliberadamente como un partido de orientación cristiana pero aconfesional. Por esta razón, en las consideraciones sobre la organización del Estado y la sociedad desempeñaron un papel importante las premisas de la doctrina

77 Hay muchas biografías sobre Adenauer. En español recomendamos: Ricardo Martín de la Guardia (2015). Konrad Adenauer artífice de una nueva Alemania, impulsor de una Europa unida. Madrid: Marcel Pons.

social católica y las enseñanzas del derecho natural de Tomás de Aquino (que también tuvieron una importancia central para el pensamiento de Maritain), pero también la ética social protestante. En la Ley Fundamental, la Constitución de la República Federal de Alemania, estas enseñanzas ocupan un lugar central, como se verá enseguida.

Ludwig Erhard fue economista y Ministro de Economía en el gabinete de Adenauer de 1949 a 1963, antes de convertirse él mismo en Canciller Federal durante unos años, hasta 1966. Erhard implantó la economía social de mercado como modelo económico en Alemania y sentó así las bases de la rápida recuperación económica del país.⁷⁸ La idea básica de la economía social de mercado es “combinar el principio de libertad en el mercado con el de igualación social”.⁷⁹ Lo que es especialmente importante en nuestro contexto es que la economía social de mercado, tal como se estableció en Alemania, no es sólo un modelo económico, sino también una expresión de valores sociales y éticos cuyas raíces se hunden en la doctrina social cristiana. Conceptos como solidaridad y bien común, subsidiariedad y libertad y responsabilidad forman parte del vocabulario básico de la economía social de mercado:

78 El libro más importante de Ludwig Erhard resume la preocupación central de la economía social de mercado. Existe una versión en español: Ludwig Erhard: *Bienestar para todos*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid 2010.

79 Alfred Müller-Armack: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*. Bern 1976, S. 243.

- Solidaridad y bien común: la doctrina social cristiana hace hincapié en el principio de solidaridad y exige que la actividad económica tenga siempre en cuenta el bien de toda la comunidad. El concepto de economía social de mercado también pretende garantizar la seguridad social y una distribución justa de la prosperidad. La introducción de sistemas de seguridad social y la protección estatal contra los riesgos existenciales (por ejemplo, mediante seguros sociales) están en consonancia con la exigencia de solidaridad y el principio del bien común.
- Subsidiariedad: la economía social de mercado hace hincapié en el principio de que el Estado sólo debe intervenir allí donde los individuos o unidades más pequeñas, como las familias o las empresas, son incapaces de actuar de forma independiente. Esto se corresponde con el principio de subsidiariedad de la doctrina social cristiana, que exige que el Estado sólo intervenga de forma solidaria y fomente la responsabilidad individual de los ciudadanos. La política económica y social de Alemania pretende reforzar la iniciativa individual y la responsabilidad personal, mientras que el Estado sólo debe intervenir para regular cuando sea necesario para garantizar la paz social.
- Libertad y responsabilidad: la libertad y la responsabilidad están inextricablemente unidas en el concepto de economía social de mercado. El individuo debe tener la oportunidad de desarrollarse libremente desde el punto de vista económico, pero al mismo tiempo

actuar de forma socialmente responsable. La doctrina social cristiana también se basa en una imagen de la humanidad que hace hincapié en la libertad y la dignidad del individuo y en la responsabilidad de las personas para con sus semejantes.

Varios de estos términos han sido parte integrante de la doctrina social cristiana (católica) desde las llamadas encíclicas sociales “Rerum Novarum”, de 1891, y “Quadragesimo Anno”, de 1931, en las que la Iglesia describió una “tercera” vía independiente entre el liberalismo y el socialismo y subrayó, entre otras cosas, la implicación del Estado en la resolución de los problemas sociales. En Alemania, “Quadragesimo Anno” atrajo una gran atención, entre otras cosas porque el sacerdote jesuita alemán Oswald von Nell-Breuning desempeñó un papel clave en su formulación. Temas de esta encíclica como la dignidad del trabajo, el derecho a un salario justo, el derecho a formar sindicatos, el principio de subsidiariedad y el papel del Estado en la promoción del bien común y la protección de los derechos de sus ciudadanos, han tenido especial repercusión en la economía social de mercado.

La doctrina social cristiana en la constitución de la República Federal de Alemania

Como Presidente del Consejo Parlamentario, Konrad Adenauer contribuyó a que la doctrina social cristiana influyera notablemente en la elaboración de la Ley Fundamental de la Re-

pública Federal de Alemania. Esto se demuestra a continuación con referencia a algunos de sus artículos individuales.⁸⁰

Art. 1 – La dignidad del hombre.

(1) La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público.

(2) El pueblo alemán, por ello, reconoce los derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo.

“La dignidad humana es intangible”, este es un principio básico de la Constitución, y refleja la visión cristiana de la humanidad. La enseñanza social cristiana se centra en el ser humano como imagen de Dios con una dignidad inalienable. Según la convicción cristiana, esta dignidad no debe ser violada, y toda acción del Estado debe medirse en función de ella. Tras las atrocidades cometidas por el régimen nazi, el mandamiento de proteger la dignidad humana supuso un claro rechazo a toda forma de opresión y desprecio por el individuo. La doctrina social cristiana subraya asimismo que la dignidad no sólo debe realizarse individualmente, sino también en la comunidad social, lo que también se consagra en la Ley Fundamental.

80 La versión española de la *Ley Fundamental* se puede ver y descargar en: <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>

Art. 20 – El principio del estado del bienestar.

(1) La República Federal de Alemania es un Estado federal democrático y social.

El principio del Estado del bienestar obliga al Estado a garantizar la justicia social y la seguridad de todos los ciudadanos. La doctrina social cristiana aboga por un Estado que defienda a los más débiles e iguale las desigualdades sociales. Esta idea básica se incorporó a la Ley Fundamental alemana.

El principio de solidaridad, que exige la doctrina social cristiana, significa que los miembros de una sociedad deben responsabilizarse unos de otros y apoyar a los más débiles. Esto se refleja en el principio del Estado del bienestar de la Ley Fundamental, que consagra por ley los sistemas de seguridad social (por ejemplo, seguro social, subsidio de desempleo, asistencia social) y obliga al Estado a tener en cuenta las necesidades sociales de la población.

Subsidiariedad y Federalismo

Otro principio central de la doctrina social cristiana es la subsidiariedad, que se incorporó a la Ley Fundamental en forma del principio de federalismo. Subsidiariedad significa que las tareas deben ser asumidas por unidades sociales más pequeñas, como la familia o la comunidad, y que el Estado sólo debe intervenir si estas tareas no pueden realizarse de forma independiente. Este

principio pretende reforzar la autodeterminación de las unidades más pequeñas y promover la responsabilidad individual. En la Ley Fundamental, el principio de subsidiariedad se manifiesta especialmente en la estructura federal del Estado, que atribuye a los estados federados competencias propias para garantizar la responsabilidad local y la libertad de decisión. La subsidiariedad también constituye la base de la relación entre el Estado y la sociedad en la República Federal, lo cual es evidente en el ámbito de la política social y la asignación de tareas públicas. Además, el principio de subsidiariedad se menciona en relación con la Unión Europea (art. 23), que se incluyó en el Tratado de Lisboa (art. 5) como uno de los principios rectores de la organización de la UE a instancias de los democristianos alemanes y de otros países.

Art. 6 – Protección del matrimonio y la familia.

(1) El matrimonio y la familia se encuentran bajo la protección especial del orden estatal.

La doctrina social cristiana considera el matrimonio y la familia como componentes fundamentales de la comunidad social y como lugar de responsabilidad social y educación. Estos valores se reflejan en el artículo 6 de la Ley Fundamental, que sitúa el matrimonio y la familia bajo la protección especial del ordenamiento estatal. La Ley Fundamental reconoce que la familia es la estructura básica de toda sociedad y que su promoción y protección es una tarea central del Es-

tado. Esta valoración del matrimonio y la familia, de influencia cristiana, sigue caracterizando el Derecho de familia alemán y la seguridad social de las familias en la actualidad.

Art. 4 – Libertad religiosa y relación entre Iglesia y Estado.

(1) La libertad de creencia y de conciencia, y la libertad de confesión religiosa e ideológica, son inviolables.

La libertad de religión en el artículo 4 de la Ley Fundamental es una expresión de respeto a la libertad del individuo para elegir y vivir sus creencias. Esto está en consonancia con la visión cristiana de la dignidad y responsabilidad del individuo ante Dios. El artículo garantiza la libre práctica de la religión y protege a las comunidades religiosas de la injerencia del Estado. La Ley Fundamental también garantiza a las iglesias derechos especiales y una posición privilegiada en ámbitos como la educación y el bienestar social.

El principio de libertad religiosa también subraya la relación de cooperación entre la Iglesia y el Estado en Alemania, que se basa en la tradición cristiana de responsabilidad por el bien común y la codeterminación social. Las iglesias y las organizaciones eclesiales asumen muchas tareas sociales en Alemania y son consideradas socios importantes del Estado.

Art 14 – El bien común como principio rector.

(2) La propiedad obliga. Su uso debe servir al mismo tiempo al bien común.

La enseñanza social cristiana hace hincapié en el principio del bien común, es decir, la responsabilidad de cada individuo y del Estado por el bienestar de la sociedad en su conjunto. La Ley Fundamental también obliga al Estado a proteger y promover el bien común, ya sea a través de los sistemas de seguridad social, el acceso a la educación o la promoción del empleo. La política y la legislación deben promover siempre el bienestar de la comunidad en su conjunto y no deben servir únicamente a intereses particulares. Este principio caracteriza la política social alemana y se refleja en diversas leyes y programas sociales.

Los ejemplos anteriores muestran hasta qué punto la doctrina social cristiana ha influido fundamentalmente en la Ley Fundamental alemana. Sus principios de la dignidad humana, el Estado del bienestar, la subsidiariedad, el bien común y la protección del matrimonio y la familia siguen formando parte de los fundamentos morales y éticos del Estado alemán y de su ordenamiento social y jurídico en la actualidad. Esto también es evidente en cuestiones que no fueron originalmente objeto de la doctrina social cristiana, como el tratamiento del derecho de asilo, que es muy importante políticamente hoy en día, la prohibición *de facto* del aborto, que, sin embargo, está exento de castigo en ciertas situaciones, el ámbito relativamente estrecho para el diagnóstico y la medicina prenatal en comparación internacional y, en relación con esto, el tratamien-

to de embriones o células madre, la prohibición fundamental de la maternidad subrogada o el tratamiento de la cuestión de la eutanasia (hasta 2020, el suicidio asistido era inconstitucional y, por tanto, punible por ley).⁸¹

En todos estos temas, Alemania tiene una legislación más “conservadora” que muchos de sus vecinos europeos. Esto se debe, entre otras cosas, a que la idea de la dignidad de toda persona, que los padres de la Ley Fundamental alemana adoptaron en gran medida de la doctrina social y la ética social cristianas, está tan firmemente anclada en la cultura política que sigue siendo reconocida como principio central de la legislación incluso por partidos, grupos e individuos que desconocen la tradición de esta idea y, como agnósticos o miembros de otras religiones, no tienen ninguna relación con la doctrina social y la ética cristianas. Este alto nivel de aceptación de los principios de la doctrina social y ética cristiana ha contribuido significativamente a que no sólo caracterice la legislación, sino también el modelo económico de la economía social de mercado.

81 Das Bundesverfassungsgericht hatte damals die Strafbarkeit der Beihilfe zum Suizid für verfassungswidrig erklärt. Seit 2022 gilt nun ein neues sogenanntes Sterbeverfügungsgesetz, welches die rechtlichen Voraussetzungen für den assistierten Suizid regelt und den Betroffenen ein selbstbestimmtes Sterben in Würde ermöglichen soll.

La economía social de mercado y la doctrina social cristiana

La economía social de mercado, tal como se estableció en Alemania, se basa en la idea de combinar una economía de libre mercado con la igualdad social. El objetivo es armonizar la eficiencia económica y la justicia social. Esta cuestión está también en el centro de la doctrina social cristiana, que aboga por una política económica que tenga presente el bienestar de todos y evite la injusticia social.

Algunas premisas importantes del concepto de economía social de mercado son:

- La dignidad humana: Todo ser humano tiene una dignidad inviolable y derecho a una vida digna. Esto se refleja en los sistemas de seguridad social de la economía social de mercado.
- Justicia social: Los bienes de la Tierra deben distribuirse equitativamente para reducir las desigualdades sociales. Este principio se traduce en la exigencia de un equilibrio entre libertad y justicia en la economía social de mercado.
- Subsidiariedad: Los problemas deben resolverse al nivel más bajo posible antes de que intervengan los niveles superiores. Este principio se refleja en la estructura federal de Alemania y en la importancia de la autoadministración.
- Solidaridad: Los miembros de una sociedad son responsables los unos de los otros. Esta solidaridad se refleja en los seguros sociales y otras prestaciones sociales.

- Responsabilidad de la economía: la doctrina social cristiana hace hincapié en la responsabilidad social de la economía. Las empresas no sólo deben generar beneficios, sino también contribuir a la sociedad.
- Estado del bienestar: La economía social de mercado está estrechamente vinculada al Estado del bienestar alemán, que se basa en los principios de solidaridad y justicia social.
- Trabajo humano: En la doctrina social cristiana, el trabajo se considera un bien que contribuye al desarrollo de la personalidad humana. Esto se refleja en la exigencia de condiciones de trabajo humanas.
- Bien común: El bien común está en el centro de la enseñanza social cristiana e influye en el diseño del orden económico.

Además de estas premisas, existen, por supuesto, otros elementos en el concepto de economía social de mercado destinados a concretar estas premisas en la configuración del orden económico y social. Entre ellos se encuentran el reconocimiento de la libre competencia, que se considera un motor de innovación, eficacia y prosperidad, el reconocimiento de la propiedad privada de los medios de producción y la formación de precios a través de la oferta y la demanda; la salvaguardia de la competencia y la regulación del mercado para impedir la formación de monopolios y cárteles, y evitar el fracaso del mercado; la seguridad social a través de la intervención del

Estado, como el seguro de pensiones, el seguro de desempleo, el seguro de enfermedad y de dependencia, y la salvaguardia de los servicios básicos para todos los ciudadanos a fin de protegerlos contra los riesgos existenciales; los esfuerzos para lograr la justicia social mediante la redistribución en forma de un sistema fiscal progresivo, la igualdad de oportunidades, en particular a través de medidas que den a todos los ciudadanos igualdad de acceso a la educación y al trabajo, así como un salario mínimo para proteger contra el dumping salarial; una colaboración social que promueva la cooperación entre empresarios y trabajadores a través de la autonomía de la negociación colectiva y la cogestión, la protección de los derechos de los trabajadores mediante la protección contra el despido, la regulación del tiempo de trabajo y las leyes de salud y seguridad en el trabajo; por último, la protección del medio ambiente y de los consumidores para promover la sostenibilidad.

No todos estos elementos formaban parte del nuevo modelo de orden en Alemania en los años de posguerra. Y, por supuesto, siempre hay acaloradas discusiones entre los partidos y los grupos y asociaciones sociales sobre la organización concreta de los distintos elementos. Algunos representantes de la doctrina social cristiana veían y siguen viendo una tendencia a la desigualdad social en la economía de mercado, y reclaman una mayor intervención del Estado para establecer la justicia. No obstante, sigue

existiendo un amplio consenso básico en la política y la sociedad alemanas a favor de la adhesión a este modelo, cuya concreción sigue estando permanentemente marcada por la doctrina social cristiana y la ética social, y que ha creado una importante base para la paz social en el país.

La CDU como partido de doctrina y ética social cristiana

El hecho de que políticos como Konrad Adenauer y su partido, la Unión Demócrata Cristiana (CDU), así como su partido hermano en Baviera, la Unión Social Cristiana (CSU), hicieran de esta orientación programática el núcleo de su marca política fue decisivo para el elevado estatus de la doctrina social cristiana y la ética. Es cierto que al partido también se unieron miembros que tenían opiniones más conservadoras o liberales, no eran religiosos y eran más bien neutrales en su actitud básica hacia la doctrina social cristiana y la ética. Sin embargo, todo el mundo tenía claro que el nuevo comienzo político en Alemania sólo podría tener éxito si el nuevo partido adoptaba una inconfundible esencia de marca ética y moral que, tras el declive moral del Estado alemán durante el régimen nazi y su colapso como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, no sólo señalara un nuevo comienzo político y económico, sino también un nuevo comienzo espiritual y moral. Notablemente, el nuevo partido también

expresó este énfasis en su orientación cristiana básica fundando un grupo de trabajo protestante junto con algunas ramas del partido como la organización juvenil, un ala obrera y un ala empresarial, que, en vista de la proporción relativamente grande de católicos entre los fundadores y miembros del partido, también abrió un espacio especial para que los cristianos protestantes participaran en los debates políticos internos y, en particular, en los programáticos. Esta organización del partido sigue existiendo y sus miembros son especialmente activos en los debates políticos que tocan cuestiones fundamentales de la visión cristiana de la humanidad.

El compromiso continuo de la CDU con la visión cristiana de la humanidad y los valores fundamentales de la enseñanza social y ética cristiana se puede encontrar en el nuevo programa básico del partido, que fue adoptado por una convención nacional del partido en mayo de 2024 después de dos años de amplio debate dentro del partido.⁸² En dicho programa se dice, entre otras cosas:

La base de la política demócrata cristiana es la concepción cristiana del ser humano. Se centra en la dignidad inviolable

82 El programa básico de la CDU (en alemán) puede consultarse en: https://assets.ctfassets.net/nwwnl7ifahow/5CgMnK71ags88lqIxtkCB5/66e14b4cc6a1207a4a5e-4da169e46a33/240507_CDU_GSP_2024_Beschluss_Parteitag_FINAL.pdf

del ser humano en todas las etapas de su desarrollo. Como ser creado por Dios, cada ser humano es único, indisponible y debe vivir una vida libre y autodeterminada. Esta visión de la humanidad guía nuestra acción política. Al mismo tiempo, la CDU está comprometida con las tradiciones de la Ilustración y está abierta a todas las personas que —independientemente de sus propias convicciones religiosas— comparten sus valores fundamentales (p. 10). En otro lugar se destaca:

Nosotros, como CDU, somos cristiano-sociales porque entendemos a las personas como personas y como seres sociales. La responsabilidad por nosotros mismos y la responsabilidad compartida por nuestros semejantes, la comunidad y la naturaleza, así como nuestro compromiso con los que dependen de ayuda, se basan en los principios de subsidiariedad, solidaridad y bien común. Son la base del pensamiento social democrata-cristiano. Equilibra la libertad individual y la solidaridad social, la responsabilidad personal unida a la voluntad de rendimiento y el Estado del bienestar (p. 12).

Conclusión

Alemania, como muchos otros países del mundo que pueden calificarse de democracias consolidadas, se enfrenta a una serie de problemas políticos, económicos y sociales. Esto es el resultado del cambio social, de los cambios en el entorno internacional y, no menos importante, de la forma en que los gobiernos y los partidos políticos han respondido a los diversos retos a los que se enfrentan el país y el entorno internacional. Se han producido algunos acontecimientos preocupantes, sobre todo en los últimos tiempos, como la aparición y el fortalecimiento de un partido populista de derechas, cuyos éxitos electorales han dificultado la formación de una mayoría de gobierno estable.

Sin embargo, a pesar de estos retos, puede decirse, sin ser acusado de blanqueamiento acrítico, que el país está relativamente bien en comparación internacional. Desde la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial y, de nuevo, desde la reunificación tras la apertura del Muro de Berlín y el colapso del imperio soviético a partir de 1989/90, el país y su población han alcanzado un alto nivel de prosperidad, seguridad social y estabilidad política del sistema democrático según los estándares internacionales. En comparación con otras naciones industrializadas, la desigualdad de los ingresos netos en Alemania está por debajo de la media, lo que se debe principalmente a la fuerte redistribución estatal: el sistema

de impuestos, transferencias y pensiones reduce la desigualdad de los ingresos de mercado en más de un 40 %. Sin embargo, en Alemania, como en muchos otros países, por ejemplo, los escandinavos, la riqueza privada se distribuye de forma bastante desigual. Esto, junto con muchas otras cuestiones, es objeto de debate político entre los bandos políticos.

Sin duda, no es exagerado decir que la situación relativamente buena de Alemania en comparación con la situación internacional se debe también a que Konrad Adenauer, Ludwig Erhard y la Unión Demócrata Cristiana, que era el partido mayoritario que lideró el gobierno federal durante mayor tiempo en las siete décadas transcurridas desde la refundación del Estado, se guiaron por los principios de la doctrina y ética social cristiana a la hora de configurar el orden político y estatal del país. Ciertamente, estos principios no son igualmente reconocibles en todas las decisiones políticas y, por supuesto, existe una disputa política permanente sobre cómo deben tratarse las cuestiones individuales. Sin embargo, sin demasiada exageración (pero también sin posibilidad de simple imitación), puede decirse que Alemania es un ejemplo de cómo el humanismo democrático puede aplicarse en la práctica política.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE PATRICIO AYLWIN

Mariana Aylwin

RESUMEN

La semblanza de Don Patricio Aylwin, Presidente de Chile (1990-1994), un demócrata cristiano formado con las ideas de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y José Ortega y Gasset, es un testimonio vivo de cómo dichos valores e ideas de filósofos son viables y practicables aún en el más árido de los contextos, como lo fue la transición democrática de Chile.

PALABRAS CLAVE

Diálogo – Confianza pública – Vocación de servicio
– Verdad – Justicia Social – Transición Democrática

Introducción

Cuando fue proclamado candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin —entonces de 71 años— hizo esta definición de sí mismo:

Si estoy pidiendo a mi pueblo su confianza para que me encomiende la tarea de conducirlo, creo tener el deber de sincerarme plenamente ante él.

Soy un chileno de clase media, amante de mi familia y de mi patria. Tuve la suerte de nacer en un hogar donde aprendí a ser fiel a la verdad, buscar siempre la justicia y respetar a la gente, sobre todo a los pobres.

Creo en Dios.

Creo en el hombre. En la dignidad superior del ser humano.

Por lo mismo, creo en el pueblo. En la sensatez, el sentido común, la sabiduría innata del hombre común.

Concibo la vida como una tarea. Desde niño, sentí que mi tarea es la justicia. Luchar por la justicia. Y eso he procurado hacer durante toda mi vida. Por eso fui abogado y profesor de Derecho. Por eso me hice político: para luchar por la justicia para nuestro pueblo.

Por ser cristiano, busco primero el reino de Dios y su justicia y espero que lo demás llegue por añadidura.

Por ser demócrata, creo en la capacidad y en el derecho del pueblo a decidir por sí mismo sobre su destino, defendiendo la libertad de mi adversario y he aprendido a respetar siempre las opiniones discrepantes a las mías.

Quizás no me crean si digo que jamás he tenido ambición de poder, sino sólo de servir. Entiendo el poder como un instrumento para servir.

Creo en la razón y en el Derecho. Concibo a la fuerza sólo como instrumento de la razón y del Derecho. Rechazo terminantemente la violencia.

Soy hombre de partido. Desde hace casi medio siglo soy democrata-cristiano, porque creo en los valores y principios del humanismo cristiano.

Concibo a los partidos políticos como instrumentos para encauzar a las distintas corrientes de opinión, a fin de servir con la mayor eficacia sus ideales comunes de bien público. Aunque busquen el poder, no han de hacerlo para servirse de él, sino para servir al pueblo.

Aspiro a ser el presidente de todos los chilenos. Aspiro a ser el primer servidor de la nación.

Para cumplir esta tarea imploro la ayuda de la Providencia y pido su confianza a todos mis compatriotas.

Con mucha fe en Chile, en el pueblo de Chile y mucha esperanza en el

porvenir, llamo a todos mis compatriotas a construir el Chile que queremos: la patria justa y buena para todos los chilenos.

En esa síntesis está la línea conductora de una larga trayectoria política. Patricio Aylwin se interesó en los asuntos públicos desde su adolescencia y fue protagonista por más de siete décadas en la historia de Chile.

Hay múltiples fuentes para seguir su pensamiento y su acción. En este ensayo me ceñiré a los documentos y discursos que él mismo conservó y que hoy constituyen el archivo personal que mantiene la Fundación Patricio Aylwin, y a sus principales libros.⁸³ Así mismo puedo aportar la perspectiva de haber compartido, no solo su vida pública, sino también la privada, como su hija. Ciertamente ello tiene ventajas y desventajas. Pero es muy difícil apartarme de esta circunstancia, lo cual me lleva a escribir desde esa cercanía.

Con esta aclaración quisiera partir señalando que, a mi juicio, los fundamentos de su pensamiento —que se mantienen en el tiempo— se forjan en su familia.

Su padre, Miguel Aylwin, fue un juez masón. Era un hombre recto, de costumbres metódicas, que se había formado así mismo con mucho

83 www.fundacionaylwin.cl (Archivo Personal); El Reencuentro de los Demócratas; La experiencia política de la Unidad Popular.

esfuerzo, llegando a ser presidente de la Corte Suprema. Su madre, Laura Azócar, fue una mujer católica bastante moderna y culta para su época, que tenía un marcado sentido social. Los cinco hijos eran católicos, lo que fue corriente en el Chile del siglo XX: padres masones, madres e hijos católicos. Su única hermana (Carmen Aylwin) hizo votos religiosos y dedicó su vida a trabajar con los más pobres. Los cuatro hombres eran abogados. Todos tuvieron una vida profesional y pública destacada.⁸⁴

Desde los diez años, Patricio Aylwin vivió con su familia en una quinta en San Bernardo (hoy es una comuna de Santiago), frente a la maestranza de ferrocarriles. Los hermanos Aylwin Azócar estudiaron en el liceo, compartiendo con los hijos de los obreros ferroviarios, de los militares (del Regimiento de Infantería que está en San Bernardo) y de los pocos profesionales de un pueblo que, aunque era pequeño, tenía una interesante actividad cultural.

Su madre era una gran lectora. Con ella leyó a Edmundo de Amici y, según recordaba, lloraban juntos con la travesía de Marco entre los Apeninos y Los Andes. Mi abuela repitió lo mismo conmigo. Siendo niño, lo marcaron los libros de Baldomero Lillo, novelas sociales que

84 Andrés Aylwin fue diputado antes y después de la dictadura, y un reconocido abogado defensor de derechos humanos; Arturo Aylwin fue profesor universitario y llegó a ser Contralor General de la República; Tomás Aylwin es un prestigioso abogado, el único que aún vive.

relataban la vida de los trabajadores del carbón (*Sub Terra*) y del salitre (*Sub Sole*). En su adolescencia se fascinó con *Los Miserables*, de Víctor Hugo, y leyó *Los Girondinos*, de Lamartine, lecturas que le pasaba su padre. A mi padre le gustaban la poesía y las marchas militares. Era admirador de José Ortega y Gasset y de Miguel de Unamuno. Hasta su ancianidad⁸⁵ seguía recitando poemas de Amado Nervo, Rubén Darío, las Catilinarias, de Cicerón, de Calderón de la Barca y Lope de Vega. También nos cantaba — con poca entonación, pero gran entusiasmo — la *Canción de Yungay*, arias de la ópera *Carmen* o el *Cielito Lindo*.

Entre los episodios que mi padre y sus hermanos contaban de San Bernardo, estaba el haber visto cuando llegaban los obreros del salitre, hambreados, caminando por la línea del tren que pasaba frente a la casa familiar, pidiendo comida. Creo que fue algo que los marcó. También fue una influencia para él un hermano de su madre, Guillermo Azócar, quien fue senador y uno de los fundadores del Partido Socialista chileno. De hecho, sus primeras participaciones políticas las hizo apoyando al Frente Popular y a la campaña del presidente Pedro Aguirre Cerda. Como universitario participó con un grupo de jóvenes que hicieron un discernimiento para decidir a qué partido político ingresar. Todos ingresaron al

85 Falleció en abril de 2016 a la edad de 97 años.

Partido Socialista, solo él y su hermano Andrés lo hicieron a la Falange Nacional. En ello pesó su fe católica y también el haber conocido a jóvenes falangistas a través de la creación de una Academia Jurídica y Social, iniciativa impulsada por el Centro de Derecho de la Universidad de Chile, al cual invitaron a participar a estudiantes de derecho de la Universidad Católica. En la inauguración de dicha academia, Aylwin invitó a asumir la responsabilidad de prepararse recordando las recomendaciones de Ortega y Gasset: “Si Uds. pretenden actuar en la vida pública sin prepararse antes debidamente, pasará esto: actuar en la vida pública es actuar sobre la gran masa nacional, y Uds., sin formación, no serán un grupo fuerte y orgánico, sino una pequeña masa, se cumplirán las leyes inexorables de la mecánica histórica: la masa mayor aplastará a la menor. Para actuar sobre una masa hay que dejar de serlo, hay que ser fuerza viva, hay que ser grupo en forma”.⁸⁶

Su involucramiento con los estudiantes de la Universidad Católica lo familiarizaron con el pensamiento humanista cristiano, leyó a Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y las Encíclicas Sociales, además de otros autores. En 1946 ingresó finalmente a la Falange Nacional, partido que había sido fundado por jóvenes que se escindieron del Partido Conservador en 1937. Posterior-

mente, fue uno de los fundadores de la Democracia Cristiana en 1957. En esa etapa, su generación recogió las ideas de dos grandes intelectuales chilenos. Uno fue Aníbal Pinto Santa Cruz, nacido en 1919, de su libro *Chile, un caso de desarrollo frustrado* (1957); el otro fue el libro de Jorge Ahumada con su libro *En vez de la Miseria* (1958), que junto a las políticas de la Cepal cuya sede se estableció en Chile, fueron otra fuente para el pensamiento político de Patricio Aylwin.

En su extensa vida política, pueden identificarse algunas líneas centrales de su pensamiento que se manifiestan en distintas épocas y circunstancias.

1) Una concepción cristiana de la persona humana

Uno de los discursos que con mayor cuidado escribió fundamentando la acción política en los principios cristianos, fue el que tituló “Por la Liberación del Hombre”, pronunciado ante una asamblea de dirigentes de la naciente Democracia Cristiana de todo Chile, con ocasión de la apertura de su primer Congreso de Profesionales y Técnicos, el cual presidió en mayo de 1957. En dicho discurso dice:

La creatura humana ha sido puesta sobre este mundo para ser persona. No sólo para crecer y multiplicarse y henchir la tierra, sino también para enseñorearse de ella.

86 Inauguración de la Academia de Estudios Jurídicos y Sociales del Centro de Derecho de la Universidad de Chile (estudiantes, 1939).

No para vivir como otro animal cualquiera, sino para ser sujeto, para ser actor, para realizarse en el trabajo, y desarrollar todas las aptitudes de su ser, físicas y espirituales, conquistar mediante él la alegría y plenitud de la vida familiar y en paz... Esta es la tarea y destino de todo hombre. No sólo de unos pocos, sino de la gran comunidad de hermanos, todos de la misma hechura, todos creados a imagen y semejanza de Dios, todos con derecho a la misma dignidad, que constituyen la familia humana...

He aquí, señores, la gran tarea de los hombres de este siglo: la liberación del hombre. Liberación de la miseria, mediante el desarrollo armónico de la economía de las naciones y una justa redistribución de la riqueza. Liberación de la tiranía, mediante la práctica de una efectiva democracia que garantice los derechos naturales del hombre y en la que todos participen del poder político. Liberación de la ignorancia, mediante la extensión al máximo de la enseñanza en todos los niveles, sin otros límites que la vocación y la capacidad de cada cual... Por esto lucha la democracia cristiana. Para esto llama a luchar a todos los hombres de buena voluntad. No les pide identidad en la fe religiosa, que es un don gratuito de Dios; les exige, en cambio, amor a la verdad, vocación por la justicia, clara conciencia de la dignidad personal de

todo hombre, vivo sentimiento de la hermandad humana y generosa entrega de sí mismos... Quienes en nuestros días hablan de “dar” al pueblo esto o lo otro, revelan una arcaica incompreensión de la realidad social del tiempo en que vivimos. Los problemas de esta época no admiten solución por el viejo camino de la generosidad privada o el paternalismo. Hay que cambiar esa “estructura” y crear un orden nuevo. Chilenos que escucháis, esta convención que ahora inicia la Democracia Cristiana, constituye un paso más en una lucha que es también la vuestra y en la cual llamamos a todos a tomar posiciones: la lucha por construir una Patria en la que el hombre, el hombre carpintero, el hombre agricultor, el hombre pastor entre un rebaño de ovejas a la puesta del sol, el hombre cuyo nombre no suene ni solemne ni feroz, pueda vivir en paz una vida justa y digna.⁸⁷

El valor de la vida humana, el respeto a cada persona derivado de la igual dignidad por ser hijos de Dios, un sentido providencialista de la vida (cada día tiene su propio afán), el rechazo de la violencia y una conciencia de que la política era una manera de luchar por un mundo mejor conforme a los principios del Evangelio, constituyeron

87 Por la Liberación del Hombre (mayo, 1959).

una ética para sus acciones personales. Muchos años después señaló ante un grupo de jóvenes:

...todo cristianismo (y todo cristiano) se encuentra en relación con y situado en un espacio y momento socio-cultural, en el que debe traducir su opción en actitudes y acciones concretas en los diferentes ámbitos de la convivencia humana. Cada momento histórico es un arduo y específico reto de especiales exigencias para los cristianos y su búsqueda por refractar coherente y creativamente las exigencias evangélicas en las estructuras sociales... La política constituye y nos brinda una ocasión óptima y propicia para servir a los otros y para unirnos más a un sentido trascendente de la vida. La vida de servicio público (servicio a los otros) a través de la política, es una opción no sólo legítima sino que necesaria en toda sociedad.⁸⁸

Patricio Aylwin era poco dado a la prédica y no hacía ostentación de su fe, más bien, su manera de actuar fue testimonial. Era un católico de misa dominical. Cuando éramos niños íbamos a misa en familia a las nueve de la mañana, para después hacer alguna excursión o paseo. En alguna etapa, ellos participaron en el Movi-

miento familiar Cristiano. En su larga vida, tuvo cercanía con sacerdotes y obispos que marcaron el rumbo de una Iglesia que, en Chile, tenía una gran autoridad moral, comprometida con la justicia social y la defensa de los derechos humanos. Sus hijos siempre sentimos la libertad de tomar nuestras propias opciones, admirando su ejemplo y el de nuestra madre. En el día de su funeral, en la Catedral de Santiago, la Iglesia chilena le otorgó la Cruz del Apóstol Santiago, una distinción especial que se entrega a laicos destacados por su compromiso con los valores cristianos y su servicio a la sociedad.

2) La búsqueda de la justicia social

Esta fue una de las motivaciones esenciales de la vida de Patricio Aylwin y la que lo llevó, desde muy joven, a preocuparse por los asuntos públicos. Son muchos los discursos, escritos y acciones que revelan su profundo compromiso por aportar a la construcción de una sociedad más justa. Como dirigente de la naciente Democracia Cristiana fue un comprometido colaborador en la elaboración programática para las campañas de Eduardo Frei Montalva.

Como senador participó activamente en las reformas sociales que impulsó el gobierno del presidente Eduardo Frei (1964-1970), especialmente en la controvertida reforma agraria, representando a una zona eminentemente agrícola. Entonces, Chile tenía un 30% de campesinos que vivían aún en situación de inquilinaje y miseria,

⁸⁸ Intervención ante un grupo de jóvenes en el Centro El Ágora, 12 octubre, 2001.

sin acceso a servicios básicos como educación y salud. Además, grandes extensiones agrícolas eran improductivas.

Durante el gobierno de la Unidad Popular, siendo uno de los líderes de la Democracia Cristiana (principal partido de la oposición), sostuvo junto a su partido una posición favorable a los cambios sociales impulsados por el gobierno, aunque muy crítica de la forma en que se estaban llevando a cabo, al límite o al margen de la institucionalidad democrática. En tiempos de retórica revolucionaria en América Latina, posterior a la revolución cubana, la gran diferencia que separaba a la administración de Salvador Allende de la Democracia Cristiana, estuvo en cómo se hacían los cambios y hacia qué modelo de sociedad se orientaban: un socialismo estatista o un socialismo comunitario. Aunque Patricio Aylwin nunca adhirió con entusiasmo a la corriente del llamado socialismo comunitario, hacia el fin del gobierno de Eduardo Frei, una corriente importante dentro de la Democracia Cristiana postulaba la unidad con la izquierda, lo que Radomiro Tomic —quien fue el candidato demócratacristiano en la contienda presidencial de 1970— había llamado la Unidad Social y Política del Pueblo. Cuando Allende fue elegido Presidente (Tomic salió tercero), sin la mayoría absoluta, debía ser ratificado en el Congreso Nacional. La tendencia más afín a esa postura era partidaria de proclamar sin condiciones en el Congreso Nacional al Presidente Allende. En el debate interno, Aylwin

se definía a sí mismo y a su partido como de “izquierda”, aunque sostuvo una posición distinta:

...el hombre de izquierda es el que prefiere la justicia al orden y el hombre de derecha es el que prefiere el orden a la justicia. Nosotros somos de izquierda. Yo me siento de izquierda. Pues bien, quiero decirles lo siguiente, una cosa es ser de izquierda y otra es renunciar a ser nosotros mismos para identificarnos con otra gente de izquierda. Unidad sí, pero no de cualquier manera.⁸⁹ Creo, camaradas, que tenemos que ser firmes, no en el sentido de cerrar las puertas, pero sí firmes en el sentido de dejar claro: votaremos por Allende, si nos da, efectivamente, el Estatuto de Garantías Democráticas consagradas constitucionalmente en los términos que nosotros le hemos planteado.⁹⁰

La diferencia estaba en la valoración de la democracia, el respeto al estado de derecho y el rechazo de la violencia.

La experiencia de la Unidad Popular llevó al país a un desastre económico. Las empresas estatizadas o tomadas, la fijación de precios, la

89 Discurso ante la Junta Nacional de la Democracia Cristiana, 4 octubre, 1970, en *La Palabra Esencial*, Tomo I, Ediciones Universitarias de Valparaíso, PUCV, 2022.

90 Ibid.

falta de inversión, la alta inflación, la escasez de productos, el control de la distribución de productos esenciales contribuyeron a un deterioro de la economía que la llevó a una profunda crisis. Las grandes transformaciones sociales no se tradujeron en una mayor justicia social, sino que llevaron a la división y la paralización del país. Esa era la situación en la antesala del golpe militar de septiembre de 1973.

Posteriormente, las políticas de la dictadura, desde inicios de los años ochenta se centraron en la privatización de empresas y servicios públicos, junto con la apertura de los mercados. El foco de la política económica y social estaba puesto en la competencia. La educación pública competiría con la privada y los padres podrían elegir. Lo mismo en salud. La inversión pública se redujo significativamente y hubo un empobrecimiento del país, con bajos salarios, alta cesantía y la vida sindical estaba reducida a una mínima expresión. Y si bien, a partir de 1985, se inició una etapa de crecimiento económico, los frutos de ese crecimiento no beneficiaron a los grandes sectores postergados del país.

Esas dos experiencias, la de gobierno de la Unidad Popular y la de la dictadura militar, estuvieron muy presentes en las definiciones de la Concertación de Partidos por la Democracia que, desde 1990, impulsó una política de “crecimiento con equidad”, que buscaba superar la pobreza que, al término de la dictadura, afectaba a más del 40% de la población.

Patricio Aylwin tenía la convicción de que no bastaba el crecimiento económico para que esos sectores salieran de su situación, incluso llegó a sostener que “el mercado es cruel”, porque discriminaba entre ricos y pobres, lo cual generó una discusión pública sobre qué había querido decir. Pero al mismo tiempo, entendía que no era posible superar las desigualdades sólo con políticas estatales y sin crecimiento económico.

Sin justicia social cualquier democracia, por próspera que sea, vivirá bajo la permanente amenaza de que el natural descontento de los sectores postergados en demanda de equidad, se transforme en agitación que perturbe los procesos del desarrollo económico, y ponga en jaque la estabilidad del propio régimen político.

Para lograr la paz y la estabilidad en la convivencia nacional es, pues, indispensable, procurar al mismo tiempo la democracia en lo político, el crecimiento en lo económico y la justicia en lo social. Esta es, precisamente, la tarea en que los chilenos estamos empeñados (Discurso ante la ONU, 1991).

Aunque muchos esperaban revertir las privatizaciones y restaurar el control del estado de los servicios públicos luego de la liberalización de la economía de la dictadura militar, el gobierno impulsó reformas que, conservando la aper-

tura y las políticas de mercado, fortalecieron el rol y liderazgo del Estado en el ámbito social. Bajo la orientación de impulsar un “crecimiento con equidad”, el gobierno de Patricio Aylwin logró acuerdos con un sector de la derecha que le permitieron aprobar una reforma tributaria, una reforma laboral y un estatuto docente para los profesores (entre otras) en el Congreso Nacional. El aumento de la inversión y la focalización del gasto en la reducción de la pobreza y mejoramiento de los servicios básicos, se llevó a cabo junto con un importante impulso a la inserción de Chile en el mundo incentivando la apertura de los mercados y la inversión privada.

En un encuentro con el partido socialista que formaba parte de la Concertación de Partidos por la Democracia, y que sustentó el gobierno de Patricio Aylwin y los cuatro gobiernos posteriores hasta el año 2010, expresó de este modo su visión en el ámbito económico social:

...todos los partidos que formamos la Concertación por la Democracia creemos que no basta con que las sociedades crezcan y se modernicen, que es necesario superar el problema de la extrema pobreza que aflige a vastos sectores de la humanidad y de nuestro propio país, y afirmamos, junto con el valor de la libertad y de los derechos humanos y, en cierto modo, como complemento de esos mismos valores, el valor de la justicia social. No creemos que basta con

que los países crezcan si ese crecimiento ha de significar que algunos prosperan en la abundancia y llegan a niveles de vida de los países más ricos, mientras otros siguen viviendo en la pobreza o en la miseria.

Queremos justicia, pensando que todos los seres humanos somos iguales en dignidad, y que esa igualdad en dignidad de la persona humana significa la necesidad de buscar medios de vida que le permitan a todos tener acceso a una condición acorde con los tiempos. Este es un valor que nos identifica. Y hay un (otro) valor que nos identifica: vivimos tiempos en los que la experiencia universal parece demostrar que los caminos de desenvolvimiento más eficaces de la economía se fundan en los mecanismos del mercado. Pero frente a los mecanismos del mercado, nosotros afirmamos que el Estado, como órgano superior del bien común, como institución en que se organiza la sociedad para el ejercicio de la autoridad y la satisfacción de las necesidades colectivas, no puede cruzarse de brazos, no es un mero espectador; que el Estado tiene una función directriz que cumplir, porque eso es exigencia de su propia naturaleza, de ser órgano de realización del bien común.

Lo dije en el Congreso del Partido Demócratacristiano y lo repito aquí, convencido de que demócratacristianos y so-

cialistas, y también radicales y PPD y humanistas y los demás partidos que forman parte de la Concertación, todos participamos de la misma idea: no queremos la dictadura del Estado, pero tampoco queremos la dictadura del mercado.⁹¹

Luego de terminar su mandato presidencial, Patricio Aylwin fundó la Corporación Justicia y Democracia, desde donde presidió la Comisión Latinoamericana y del Caribe sobre Desarrollo Social, que preparó un informe sobre América Latina con miras a la Cumbre de Desarrollo Social que se realizó en Copenhague en 1995,⁹² que su gobierno había apoyado en Naciones Unidas. Cinco años después, habiendo recorrido varias naciones de América Latina contribuyendo a buscar acuerdos sobre la base de conciliar la democracia, el crecimiento económico y la equidad social, señalaba:

No puedo ocultar que me asombra y rebela escuchar o leer doctas opiniones según las cuales el único remedio para superar la pobreza es el crecimiento económico, y para lograrlo no hay otro camino que dejar

91 Discurso ante el Partido Socialista, 13 diciembre de 1992. Véase en: <https://fundacionaylwin.cl/ideas-y-discursos/>

92 Informe Desarrollo Social en Latinoamérica. Iniciativa del BID, PNUD y Cepal. Véase en: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/52d9dad-5ea9-417c-beb7-2a0ec5ebbc81/content>

operar en libertad a la “mano invisible” del mercado. No parece necesario gastar muchos argumentos para refutar ambas afirmaciones. Los simples hechos demuestran su falsedad. Claro está que el crecimiento económico es requisito necesario para superar la pobreza; pero la experiencia histórica demuestra que no es suficiente. Con todo lo que ha crecido la riqueza en este siglo, no debieran quedar pobres en el mundo. Pero es un hecho doloroso y cruel —que motivó la Cumbre Mundial de Copenhague de marzo de 1995— que, a esta altura de los tiempos, al finalizar el segundo milenio de la Era Cristiana, uno de cada cinco seres humanos viva en la pobreza. Y en Estados Unidos, la nación más rica y poderosa de la tierra, autorizadas voces nos dicen que hay más de 30 millones de pobres y que la pobreza va en aumento. Esperar que el libre juego del mercado favorezca a los pobres es desconocer el hecho indiscutible de que los pobres no tienen poder de compra. El documento final de la referida Cumbre expresa textualmente al respecto: “el desarrollo social no se logrará simplemente mediante la libre interacción de las fuerzas del mercado. Es necesario que existan políticas oficiales que corrijan las fallas de los mercados, complementen los mecanismos comerciales, mantengan la estabilidad social y creen un entorno económico nacional e internacional que favorezca el crecimiento sostenible a escala mundial. Ese crecimiento debería promover la equidad y la justicia social, la tolerancia, la responsabilidad y la participación”.

De las 170 naciones que estuvieron presentes en esa Conferencia, 120 de ellas representadas por sus jefes de Estado o de Gobierno, nadie sostuvo la tesis de que el camino para derrotar a la pobreza en el mundo fuera el simple crecimiento económico y el libre juego de los mercados. ¡Nadie! Por el contrario, expresamente se dijo lo siguiente: “Para que el crecimiento económico y la interacción de las fuerzas del mercado sean más conducentes al desarrollo social se requiere”, entre otras acciones, “mejorar, ampliar y regular, en la medida necesaria, el funcionamiento de los mercados, con el fin de promover la estabilidad económica sostenida, el desarrollo sostenible y la inversión a largo plazo, la competencia leal y una conducta ética, y adoptar y aplicar políticas tendientes a fomentar la distribución equitativa de los beneficios del crecimiento y proteger los servicios sociales más importantes, entre otras cosas, complementando los mecanismos del mercado y mitigando todo efecto negativo de las fuerzas del mercado. Como ha dicho Michel Camdessus, el director Gerente del Fondo Monetario Internacional, “a la mano invisible” del mercado es necesario agregar la mano fuerte de la justicia del Estado y la mano de la Solidaridad.”⁹³

93 Discurso en Seminario sobre Economía Social de Mercado y Lucha contra la Pobreza. (Mayo 8 y 9 de 1997, Medellín, Colombia).

3) La democracia y el estado de derecho

Patricio Aylwin fue un hombre de derecho. Ejerció como profesor de la Universidad de Chile y de la Universidad Católica en la cátedra de Derecho Administrativo. Fue también profesor de Educación Cívica y Economía Política en el Instituto Nacional, el más antiguo y destacado liceo de hombres en Chile.

En palabras de Sol Serrano, Premio Nacional de Historia:

Aylwin es un arquetipo de un tiempo largo de la historia de Chile. Aquello que lo constituye y lo define es ser un hombre de derecho. Su formación es la del derecho público chileno, no del que está hoy en boga, que se afana de ampliar el horizonte del reclamo de derechos sociales en la judicatura. Es una formación más clásica del constitucionalismo, en que el ejercicio del poder debe estar sujeto a formas jurídicas. No era un formalista. Porque creía en la política para la transformación de la sociedad, a condición de que ella estuviera sometida a las normas democráticas que el derecho era capaz de imponer. Si se recorre su trayectoria, esta línea conductora es evidente: es desde los derechos constitucionales desde los cuales intenta negociar con Allende en los últimos días; sus proposiciones de salida a la crisis política eran jurídicas e institucionales. Es el derecho el que define toda su estrategia como presidente de la DC en

la dictadura, como uno de los fundadores del Grupo de los 24, y de su proposición tan relevante de ignorar el debate de la legitimidad y aceptar *de facto* la constitución para buscar una transición. Así en adelante. Ello ayuda a comprender varias facetas suyas como político, desde su radical realismo, a la vez que la permanente invocación a los principios; de ser testimonial siempre en la clave de los principios. Creo que siempre se vio a sí mismo como un hombre de derecho, que fue abogado, luego político, finalmente un estadista. No se sintió ni pretendió ser un héroe. Su lenguaje es pedagógico y certero, tanto como doctrinario y convocante. Aylwin no habla en nombre de otros, del pueblo, por ejemplo, sino en nombre de principios que son universales y de cada uno por naturaleza. La estructura conceptual de sus *Memorias* son las de un jurista que recurre a la evidencia y a la argumentación lógica. No elucubra, ni introduce digresiones, a tirabuzones introduce algo personal así como “Fuimos con Leonor...” Solo está cómodo en la solidez del argumento. Ese es su lenguaje. Es desde allí que Aylwin se inserta a sí mismo en la tradición republicana chilena.⁹⁴

94 Sol Serrano, presentación del libro *El Reencuentro de los Demócratas*, Segunda Edición, 2018. https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2019/07/PRESENTACION-SOL-SERRANO_El-reencuentro_29nov2018.pdf

Esa impronta lo destacó en el Senado, donde presidió la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia. Se involucró en las principales reformas constitucionales de ese tiempo. Participó en la elaboración del Estatuto de Garantías Constitucionales que —como ya señalamos— la Democracia Cristiana acordó con la Unidad Popular para elegir en el Congreso Pleno al Presidente Salvador Allende. Este estatuto revelaba las dudas que generaba el nuevo gobierno respecto de sus convicciones democráticas, más allá de la trayectoria de Allende.

En el período de la Unidad Popular, Patricio Aylwin, como senador, presidente del Senado (1971-1972) y presidente de la Democracia Cristiana (1973), fue un firme opositor frente a las trasgresiones al estado de derecho del gobierno y defensor de la democracia.

Describiendo la disyuntiva de Chile ante los delegados de la UNCTAD II que se realizó en Santiago en 1972, Aylwin sostuvo que el problema que dividía a Chile no residía

en la conservación o cambio de estructuras económicas de privilegio para los intereses oligárquicos o monopólicos del gran capital. La verdad es que la enorme mayoría de los chilenos, auténticamente representados en este Parlamento, queremos y buscamos la sustitución del régimen capitalista por una nueva sociedad en la que el poder lo ejerzan realmente las mayorías, a través de la participación efectiva

de los trabajadores. El problema político fundamental que está conmoviendo a Chile es el de si los cambios de estructuras para construir la nueva sociedad han de hacerse o no por las vías democráticas, sin sacrificar la libertad de las personas y dentro del marco de la Constitución y las leyes, o se harán por la violencia, la arbitrariedad o la imposición totalitaria. Si lo que se busca es un estatismo burocrático al servicio de afanes de poder, o la real participación de los trabajadores a través de sus auténticas organizaciones. Como podéis ver, señores delegados, se trata —en suma— del eterno problema de si el pueblo, para alcanzar la justicia, debe o no sacrificar la libertad de gobernarse por sí mismo. Frente a tendencias que menosprecian a la libertad como “abstracción” y al derecho como “superestructura”, postulando en su reemplazo el poder sin contrapeso de unos pocos en nombre de todos, como paradójico camino de liberación, la mayoría de los chilenos reclama la fiel observancia del estatuto democrático que regula el ejercicio del poder y radica en el pueblo la soberanía.⁹⁵

95 Discurso pronunciado en la sesión conjunta del Senado y de la Cámara de Diputados, en honor de los delegados asistentes a la Conferencia Mundial para el Comercio y Desarrollo, UNCTAD III. 14 de abril, 1972. En *La Palabra Esencial*, Tomo I. Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2022.

Aylwin criticó fuertemente los intentos del gobierno de hacer la revolución por la vía de los hechos en lugar de recurrir al Congreso Nacional y hacerlo por la vía institucional; las tomas de predios e industrias a través de resquicios legales; la proliferación de grupos armados y aceptación del uso de la violencia; el intento de controlar el poder total; las transgresiones a decisiones de la Contraloría y el Poder Judicial; acciones ilegales, arbitrariedades de funcionarios y grupos de presión, intromisión cubana y la ambigüedad del presidente Allende frente a estas situaciones. Aylwin señalaba respondiendo al mensaje presidencial ante el Congreso Nacional en 1973:

¡No, señor presidente! No es cierto que los problemas y conflictos que vive Chile sean consecuencia del “enfrentamiento diario entre conservación y revolución... Cuando la gran mayoría de los chilenos, entre ellos todos los demócratas, impugnamos la política del Gobierno y exigimos su rectificación, no lo hacemos para perpetuar estructuras caducas o volver a viejos moldes opresores, sino para exigir que el proceso revolucionario se realice con respeto real a nuestro sistema democrático, que los cambios signifiquen la participación efectiva del pueblo a través de sus auténticas organizaciones, y que los intereses de Chile se gestionen con responsabilidad, eficiencia y corrección.⁹⁶

96 Alocución radial, 30 mayo 1973. En *La palabra esencial*, Tomo I, óp. cit.

La Democracia Cristiana buscó una rectificación del gobierno de modo que sus políticas se encauzaron por una vía institucional. Sin embargo, en un contexto de máxima polarización, la democracia era cada vez más desvalorizada en amplios sectores. Así lo explicaba Aylwin dos meses antes del golpe militar:

No seríamos francos si silenciáramos el hecho, que todos sabemos, de que la gran mayoría de nuestros compatriotas ha perdido la fe en la solución democrática para la crisis que vive Chile. Sea porque la experiencia vivida en estos años exhibe numerosas circunstancias en que la juridicidad institucional ha sido sobrepasada, las libertades [han sido] atropelladas y la legalidad ha parecido ineficaz; sea porque la palabra misma democracia tiene significaciones distintas para unos que para otros; sea porque en uno u otro extremo de la gama política chilena hay muchos que jamás han sido verdaderamente democráticos y tienen mentalidad totalitaria. Lo cierto es que la convicción democrática, como valor cultural y norma de convivencia cívica de los chilenos, se ha debilitado en grado sumo. De una parte, hay quienes creen agotada la vía chilena hacia el socialismo, y postulan ir derechamente a la dictadura marxista leninista, encubierta bajo el rótulo de dictadura del proletariado. Nadie puede ignorar que ésta no es sólo la posi-

ción del MIR, sino que ha sido casi permanentemente la tesis oficial del Partido Socialista. El innegable fracaso de la gestión económica gubernativa parece empujar a otros sectores oficialistas hacia análogo endurecimiento, y, a juzgar por algunas de sus últimas actuaciones, ésta sería la posición adoptada ahora por el Partido Comunista. De la otra parte, prescindiendo de los grupos minoritarios ultras, que nunca creyeron en la democracia, el embate implacable del sectarismo, la arbitrariedad, la discriminación y la violencia, empuja cada día a más chilenos a pensar que sólo una dictadura castrense puede restablecer en Chile el orden y la autoridad indispensables para salvar nuestro porvenir como Nación. Por nuestra parte, yo quiero reiterar aquí, una vez más, que la Democracia Cristiana sigue siendo fiel a sus principios de siempre, que por formación humanista y por convicción doctrinaria somos contrarios a toda dictadura o totalitarismo, cualquiera sea el signo bajo el cual se los pretende ejercer; que, desde nuestra clara actitud opositora, permanecemos fieles a nuestra devoción al régimen constitucional; que repudiamos su quebrantamiento, venga de donde venga, y que mientras haya alguna posibilidad de superar la crisis que vive Chile por las vías institucionales, haremos lo que esté de nuestra parte por lograrlo. Pero con la misma claridad deci-

mos que esta consecuencia nuestra con la vocación democrática y libertaria, consustancial a nuestra inspiración cristiana, no significa ni puede ser interpretada como signo de ingenuidad ni debilidad. No ignoramos la gravedad del peligro totalitario en que el oficialismo ha colocado a Chile, y estamos dispuestos a enfrentarlo, sea como sea. El Gobierno y sus partidos deben saber que no pueden seguir girando a cuenta de nuestra devoción democrática, ni esperar que nuestro espíritu constitucionalista sirva de amparo a sus desbordes.⁹⁷

Aylwin y la Democracia Cristiana se jugaron por una salida democrática a la crisis política, económica y social que vivía el país, la cual terminó siendo inviable. El golpe militar del 11 de septiembre de 1973 fue un duro golpe para los actores políticos de ese momento. La directiva de la Democracia Cristiana, explicó la ruptura democrática como consecuencia de la grave crisis institucional que vivía el país y la pérdida de legitimidad del gobierno de Salvador Allende, expresando la necesidad de una pronta restauración de la democracia y el respeto a los derechos humanos. Nada de ello ocurrió y la dictadura duró 17 años.

Durante ese largo tiempo, Patricio Aylwin se mantuvo hasta 1976 como presidente de la Democracia Cristiana, entonces en la clandes-

tinidad (los partidos políticos fueron disueltos después del golpe), abordando lo que él llamó intentar “salvar el alma y el cuerpo del partido”.⁹⁸ Posteriormente, desde 1978, dedicó su esfuerzo a crear e implementar el “Grupo de Estudios Constitucionales de los 24”, llamado así por el número de integrantes que lo inició. Esta fue la primera iniciativa, dentro de Chile, que convocó a un amplio espectro político de académicos, científicos, intelectuales y políticos que habían estado en bandos opuestos antes del golpe militar, con el fin de elaborar una alternativa institucional democrática, frente a la que estaba preparando una comisión designada por el régimen.⁹⁹ En la lucha por la recuperación de la democracia ejerció siempre un liderazgo, estando presente en todas las iniciativas políticas que fueron tejendo las condiciones para derrotar la dictadura por vías pacíficas.

Durante su gobierno (1990-1994), los conocimientos de derecho administrativo y vocación jurídica de Patricio Aylwin, constituyeron

98 Este período de su vida política está documentado en su libro *El Reencuentro de los demócratas*, escrito después de que terminó su mandato presidencial, cuya primera edición fue en 1998, en Ediciones B. La segunda edición es de 2018, en el Fondo de Cultura Económica.

99 Los debates del Grupo de los 24 pueden verse en el libro digital editado por Magdalena Eichholz y Carlos Bascuñán en <https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2021/07/Reflexio%CC%81n-debate-y-acuerdos-del-Grupo-de-Estudios-Constitucionales.pdf>

97 Patricio Aylwin, sesión del Senado, 11 de julio de 1973.

un aporte en los procesos de reinstitucionalización, como por ejemplo en las reformas al poder judicial, del cual fue extremadamente crítico, en especial en relación a la actitud que éste había tenido en las causas en que el régimen anterior tenía interés, sobre todo en materia de derechos humanos. Al este respecto dice:

La opinión pública piensa —y yo comparto ese juicio— que, en la gran mayoría de los casos, nuestros tribunales no hicieron suficiente uso de las atribuciones que la Constitución y las leyes les confieren para proteger los derechos fundamentales de las personas, lo que constituye su más trascendental tarea. Estos hechos que han deteriorado gravemente la confianza colectiva en el sistema judicial chileno, en gran medida corresponden a la circunstancia de haber vivido la judicatura, como el país entero, inserto en un régimen político autoritario ajeno a los principios básicos del Estado de Derecho, que es el medio natural donde debe desempeñarse. El restablecimiento de la democracia debe ser la oportunidad para afrontar la crisis y superarla, mediante las modificaciones constitucionales y legales y la renovación de la judicatura que la conciencia nacional reclama.¹⁰⁰

100 Discurso ante la Asamblea de Jueces, marzo de 1990.

En ese contexto, Aylwin planteó la llamada “doctrina Aylwin”, sosteniendo que la ley de amnistía, dictada en 1978, no impedía investigar, tesis que contrariaba lo que había imperado hasta el fin de la dictadura. Bajo el argumento de la ley de amnistía, los jueces archivaban las causas de los crímenes sin identificar las responsabilidades. Para aplicar la amnistía debía saberse a quién se le aplicaba.

En lo que respecta a la determinación de las responsabilidades, es tarea que, dentro de un Estado de Derecho, corresponde a los Tribunales de Justicia, en conformidad al ordenamiento jurídico y con las garantías del debido proceso. La Comisión de Verdad y Reconciliación no pudo entrar en este aspecto, porque el propio decreto que la creó le negó esa facultad en virtud de claros preceptos constitucionales. En uno y otro caso, la Comisión ha enviado los antecedentes respectivos al tribunal correspondiente. Espero que éstos cumplan debidamente su función y agoten las investigaciones, a lo cual —en mi concepto— no puede ser obstáculo para la ley de amnistía vigente.¹⁰¹

Paulatinamente, los tribunales fueron asumiendo esta práctica, que luego derivó en la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad.

101 Discurso Informe Rettig, Marzo, 1991.

4) La búsqueda de acuerdos

Tanto en su vida pública como en su vida privada, Patricio Aylwin usaba con frecuencia la frase “vivir es convivir”. Cuando peleábamos entre hermanos, y en muchas ocasiones en actos públicos, repetía esta idea sosteniendo que los seres humanos vivimos en comunidad y tenemos que entendernos para tener una vida buena. Esta idea se reflejó en muchos momentos de su trayectoria profesional y política.

De hecho, su memoria de título para recibirse de abogado la hizo sobre el Juicio Arbitral (1943). Éste era una alternativa a los juicios adversariales para la resolución de los conflictos, a través de la búsqueda de acuerdos entre las partes con un árbitro pactado entre ellas, lo cual podía ser también una herramienta fundamental para la resolución pacífica de controversias internacionales. Hoy es un texto clásico del derecho chileno que sigue siendo editado (la última edición es de 2023).¹⁰²

En variadas circunstancias, Patricio Aylwin se destacó por su capacidad de diálogo, aún en tiempos en que los vientos iban en contra de ello. Es así como, durante el gobierno de Salvador Allende, en medio de una profunda crisis política, económica y fuerte división, respondió al llamado del Cardenal Raúl Silva Enríquez, quien instó a un diálogo entre el gobierno y la

oposición. En la oposición existía la sensación de que el gobierno intentaba estrategias para ganar tiempo y así avanzar hacia la conquista del poder total. Los sectores de derecha acusaban a la Democracia Cristiana de debilidad, conversar era visto como una claudicación en el crispado ambiente que se vivía. Frente a una acalorada asamblea partidaria, Aylwin informó que había recibido una carta del presidente de la República invitándolo a una reunión

para realizar un diálogo en busca de las convergencias y coincidencias que existen, y que permitirán continuar realizando las transformaciones que el interés de Chile y su pueblo requiere. (Aquí recibió un gran chiflido, interrumpido por reclamos y gritos de “No”, pero Aylwin se impuso). ¡Camaradas! ¡Perdónenme!, este partido tiene una tradición democrática, a diferencia de otros partidos. ¡Públicamente, ante el pueblo de Chile, desde el seno de mi partido, y pidiendo a Dios que me asista para responder a la confianza de todos mis camaradas, y para saberlos interpretar, y para saber interpretar a la inmensa mayoría de los chilenos, que son democráticos, que quieren justicia, que quieren libertad que no quieren tiranía comunista, pero que quieren solución constitucional para los problemas de Chile (aplausos), yo acepto esa invitación!¹⁰³

102 El Juicio Arbitral, <https://fundacionaylwin.cl/el-juicio-arbitral/>

103 https://www.youtube.com/watch?v=o_ELtCX-V2uk, julio, 1973.

Esos diálogos no fructificaron, como ya señalamos. Las soluciones políticas se vieron sobrepasadas por los hechos. A ello contribuyeron las grandes brechas de desconfianzas, la polarización y las profundas divisiones que habían dentro de los partidos, especialmente en los de gobierno. En palabras de Aylwin, pocos días del golpe militar: "...de parte del gobierno no existe voluntad de rectificación profunda, sea porque Allende no quiere, sea porque Allende no puede, sea porque es un hecho que la rectificación significa el quiebre de la Unidad Popular".¹⁰⁴ Los acuerdos fracasaron porque el presidente Allende no tuvo el apoyo de su propio partido, entre otros.

En los años posteriores al golpe, Patricio Aylwin participó en todas las instancias que fueron acercando posiciones entre el mundo socialista y democratacristiano y ampliando la base de sustentación de la oposición democrática. Ya nos referimos a su liderazgo en el llamado Grupo de Estudios Constitucionales desde su fundación; posteriormente fue uno de los suscriptores de la Alianza Democrática en 1983; del Acuerdo Nacional en 1985; del Movimiento por las Elecciones Libres en 1987; de los Partidos por el NO para el plebiscito, iniciativa de la cual fue un "primus inter pares" y, finalmente de la Concertación de Partidos por la Democracia en 1989.

104 En discurso ante el Consejo Nacional Ampliado de la Democracia Cristiana, 8 de septiembre de 1973. En *La Palabra Esencial*, Tomo I (op cit).

La unidad entre la Democracia Cristiana y el socialismo significó una vuelta de mano de la vida para Patricio Aylwin. Sus ideales juveniles habían sido cercanos a ese mundo. El quiebre de 1973 fue una experiencia traumática para los chilenos y Aylwin la vivió como un fracaso personal. En algún momento confesó a una destacada periodista que se sentía parte de "una generación fracasada":

Quando tenía 20 años y mi generación tenía 20 años, en este país había mucha injusticia, mucha desigualdad, pero había libertad. Nosotros estábamos orgullosos de la democracia chilena. Los hombres de aquella época nos propusimos, unos en el marco de las ideas socialcristianas, otros en el marco de las ideas socialistas, otros radicales, superar esa injusticia, transformar este país, construir un nuevo Chile justo, humano, solidario, sobre la base de conservar la libertad. Al cabo de 50 años, hoy día hay más injusticia y no tenemos libertad. Somos una generación fracasada.¹⁰⁵

Una vez terminado su período presidencial, Patricio Aylwin escribió un libro que tituló *El Reencuentro entre los demócratas*,¹⁰⁶ con los

105 <https://www.ciperchile.cl/2016/04/19/patricio-aylwin-y-las-heridas-de-1973/>. Entrevista de Mónica González en la revista *Cauce*, 1986.

106 Aylwin, Patricio (1998) *El Reencuentro entre los Demócratas*, Ediciones B.

detalles de este proceso. Entonces tenía a medio camino varios capítulos escritos para un libro sobre el gobierno de la Unidad Popular, libro que había iniciado en 1974 y que, sin embargo, no concluyó hasta 2011. Sin explicitar, no quiso publicarlo en vida, porque no quería generar grietas en una relación que había sido tan difícil de construir y que valoraba especialmente. Al cumplirse 50 años del golpe militar y siete años de su fallecimiento, sus hijos decidimos publicarlo. *La Experiencia Política de la Unidad Popular*, es una visión crítica de la relación entre ese gobierno y la Democracia Cristiana que da cuenta del proceso de deterioro institucional que llevó al quiebre de la democracia chilena.¹⁰⁷

En este recuento de su vocación de diálogo, vemos a Aylwin, luego del triunfo en el plebiscito de 1988, representando a la oposición en el diálogo con el gobierno de Pinochet, que designó para ello a su Ministro del Interior, Carlos Cáceres. Este diálogo se materializó en 54 reformas a la Constitución de 1980 que, aun siendo insuficiente para la oposición, facilitaron el tránsito hacia la democracia.

Esa vocación de diálogo también se manifestó en su gobierno. Este no tenía mayoría en el Congreso como consecuencia de las ataduras del régimen militar, tales como la existencia de nueve senadores designados por Pinochet, que

dejaban a la oposición con mayoría en esa cámara. Lo mismo ocurrió con la inamovilidad de los Comandantes en Jefe de las Fuerzas Armadas. El gobierno debió buscar acuerdos para aprobar sus reformas, así como también generó diálogos tripartitos en que participaron trabajadores y empresarios. De hecho, se fue generando una cultura de búsqueda de consensos para poder avanzar. Ello permitió llevar a cabo una reforma tributaria, una reforma laboral, la ley indígena, acuerdos económico-sociales entre empresarios y trabajadores, y la apertura de Chile al mundo como una política de Estado.

Otra iniciativa en que se buscó la experiencia del ex presidente Aylwin en la búsqueda de acuerdos, fue la misión que le encargó el Presidente Ricardo Lagos en el año 2001 para presidir la Comisión Verdad Histórica y de Nuevo Trato. Integrada por 25 personas, abordó la situación de los pueblos indígenas a partir de su historia y, a la luz de esa consideración, sugirió las bases para un nuevo trato institucional para esos pueblos.

Los pueblos indígenas sienten su cultura amenazada y se ven a sí mismos como víctimas de un proceso histórico en el que fueron condenados —a veces con violencia— a la invisibilidad y a la exclusión. Ellos sienten que hoy día tienen derecho a hacer pública, y a que les sea reconocida, la identidad que fue ahogada durante el proceso de constitución del

107 Aylwin, Patricio (2023) *La Experiencia Política de la Unidad Popular*, Rrandom House.

Estado nacional. Hoy día reivindican esa identidad y los lugares con los que ella está atada, no con el afán de desconocer los íntimos vínculos que poseen con la Nación chilena, sino con el propósito de integrarse plenamente a ella desde lo que ellos son, desde lo que han llegado a ser. La Comisión valora profundamente ese propósito de integración y comprende que él debe ser alcanzado no desde la supresión de la identidad de esos pueblos, sino mediante su pleno reconocimiento.¹⁰⁸

Años después señaló:

No puedo ocultar que tengo la impresión —tal vez por ignorancia— de que hemos avanzado poco en la definición e implementación de una “Política de Estado” respecto a los problemas que afectan particularmente a nuestros pueblos indígenas. Sigo pensando que los planteamientos del Informe de la Comisión que tuve el honor de presidir constituyen la mejor orientación para una política de esa clase.¹⁰⁹

108 Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas. Entregado al Presidente de la república, don Ricardo Lagos, el 28 de Octubre de 2003, edición Gobierno de Chile.

109 Palabras dichas en ocasión del lanzamiento de la Nueva Política Indígena, “Reconocer, Pacto Social por la Multiculturalidad”, por la Presidenta Michelle Bachelet, 11, 11, 2008.

Mientras escribo esta reseña, una nueva “Comisión de Paz” busca avanzar en este tema.

5) Diálogo entre los principios y la realidad

En distintas circunstancias de su vida política, Patricio Aylwin puso en práctica una característica fundamental de su pensamiento político, la convicción de que para avanzar es necesario distinguir aquello que es posible en la realización del ideal que se busca.

Veremos cómo usó este concepto en tres momentos fundamentales de su vida pública.

El primero fue durante el gobierno del presidente Eduardo Frei Montalva (1964-1970). En 1965 Aylwin fue elegido senador, y en 1967 asumió una vez más la presidencia de la Democracia Cristiana.

Como leal defensor del gobierno sostuvo con firmeza la tesis de que las condiciones políticas hacían indispensable no avanzar más allá de los compromisos programáticos asumidos, en un contexto de desafección de sectores del partido, especialmente de los jóvenes que, presionados por el espíritu revolucionario de la época, exigían al gobierno abordar cambios estructurales más allá de lo comprometido, entre ellos la reforma a la empresa. La llamada Revolución en Libertad del gobierno del presidente Frei experimentaba los embates de quienes, dentro de sus filas, la encontraban insuficiente. Desde la llamada corriente “oficialista” del partido demócratacristiano, Aylwin sostuvo —en una debatida Junta Nacional del mismo— que la Revolución

en Libertad tendría éxito si el gobierno se ajustaba a su programa. También argumentó:

Para que haya cambios tenemos que ajustarnos al programa. Lo que la gente quiere es, primero, no haya alzas; segundo, que haya trabajo; tercero, educación; y cuarto, vivienda. No están pensando en la nacionalización de la Banca ni en la nacionalización del seguro, ni en la reforma de la empresa, ni en el cobre ni ninguna de las grandes cosas, están pensando en estas cosas vitales: que no les suba el costo de la vida, que haya trabajo, que haya educación, que haya vivienda, esta es la primera cosa entonces para apoyarnos en el pueblo, satisfacer estas necesidades y a esto tiene que estar orientada el grueso de la acción el Gobierno y del Partido.

Y añadía:

...una elemental estrategia exige que no luchemos con todos al mismo tiempo, y así como en la reforma agraria hay un elemental principio político que dice que para destruir a un adversario hay que dividirlo, nuestros enemigos pretenden dividirnos a nosotros, el poder económico no es débil. Si nos lanzamos contra todo y los unimos a todos contra nosotros, capaz que demos de cabezazos contra la pared... Lo inteligente es ir por etapas, nos sentimos de repente entusiasmados

con una política que tienda a estatizarlo todo... pero no fue ese el programa... Tenemos que tener claro, camaradas, que si no somos capaces de entenderlo sufriremos de infantilismo político, y el que sufre de infantilismo político no es capaz de hacer una revolución, así lo decía Lenin y así lo han dicho todos los grandes revolucionarios de la historia...¹¹⁰

Sin embargo, esta advertencia no impidió la primera escisión que tuvo el partido demócrata-cristiano, fundamentalmente de sus jóvenes, que terminaron siendo parte a través de la formación del partido MAPU (Movimiento Obrero Campesino del gobierno de Salvador Allende, 1970-1973). Durante 1971, otra facción demócrata-cristiana se escindió fundando la Izquierda Cristiana para incorporarse a la Unidad Popular.

Un segundo ejemplo de su conciencia de que no todo lo que se quería era posible de lograr en la vida política, fue la propuesta de derrotar a la dictadura con sus propias reglas, aceptando como una realidad la Constitución de 1980 y asumir la vía electoral.

En un Seminario realizado en el Instituto Chileno de Estudios Humanistas en 1984, sostuvo esta tesis que, aunque fue inicialmente muy resistida, terminó siendo la ruta para transitar hacia la democracia y derrotar al General Pinochet en el plebiscito de 1988.

110 Noviembre, 1965. Debate Junta Nacional de la DC.

Entonces señaló:

Nadie que medite sobre la realidad que vivimos —a menos que su fantasía no le deje verla— dejará de advertir que la comunidad nacional está como anonadada por un quiebre interior. Chile, como Nación, tiene el alma trizada. Por mucho que se hable de “unidad nacional”, somos un pueblo dividido. Es un fenómeno que trasciende lo político. Aparte del abismo que separa al gobierno de la disidencia, grietas cada vez más hondas separan a los chilenos en lo económico social y en lo cultural.

Este hecho, que por su gravedad debiera preocuparnos a todos y que, sin embargo, parece inadvertido, está provocando una creciente incomunicación en la vida nacional, con la consiguiente parálisis. Vamos camino de convertirnos en una Torre de Babel, en la que cada cual habla su lenguaje, sin importarle ni entender lo que los otros dicen.

De una situación como esta solo se sale por la guerra civil —con la derrota y aniquilamiento de unos por otros—, o por el reencuentro y reconciliación entre los dos o tres Chiles que hoy coexisten —tolerándose apenas— en el suelo patrio. La primera es la salida violenta, impuesta por la fuerza. La segunda es la salida pacífica,

conseguida por los caminos de la razón y del derecho. Vale decir, política y jurídica.

“Salida jurídico política” será, en esta situación, la que logre superar las divisiones sobre la base de descubrir y reforzar lo que nos une, y de sacrificar lo que nos separa. Se trata de ser capaces, con realismo, audacia, imaginación y coraje, mediante entendimientos políticos y fórmulas jurídicas, de provocar lo que José Ortega y Gasset llama “la unidad de los contrarios”. El régimen invoca el plebiscito de 1980 para sostener la legitimidad de la Constitución. La disidencia la considera ilegítima, porque fue gestada por el oficialismo sin ninguna participación del pueblo, y porque el plebiscito con que se pretendió legitimarla no cumplió las condiciones mínimas para que pudiera dar expresión a la voluntad libre del pueblo. Es esta una controversia insuperable, porque se plantea como cuestión de principios, que compromete la conciencia y el honor de unos y otros, motivo por el cual nadie está dispuesto a ceder. Personalmente, yo soy de los que consideran ilegítima la Constitución de 1980. Pero, así como exijo que se respete mi opinión, respeto a los que opinan de otro modo. Ni yo puedo pretender que el General Pinochet reconozca que su Constitución es ilegítima, ni él puede exigir-

me que yo la reconozca como legítima. La única ventaja que él tiene sobre mí, a este respecto, es que esa Constitución —me guste o no— está rigiendo. Este es un hecho que forma parte de la realidad y que yo acato. ¿Cómo superar este *impasse* sin que nadie sufra humillación? Sólo hay una manera: eludir deliberadamente el tema de la legitimidad.

En ese momento, este planteamiento fue fuertemente cuestionado. La estrategia de movilización social había debilitado al régimen y parecía una claudicación frente a las expectativas de que la dictadura cayera como consecuencia de mantener esa movilización, aunque había conllevado una fuerte represión, muertes y detenciones. Sin embargo, luego de la agudización de esa represión y luego del atentado al General Pinochet (1986), añadido a que se acercaba el tiempo que la Constitución de 1980 establecía para el plebiscito que pretendía prolongar su gobierno por 8 años más, terminaron por convencer a los partidos democráticos de una salida política. Ello significaba derrotar a Pinochet en su propia cancha.

El tercer ejemplo de esta convicción de Patricio Aylwin de que era necesario conciliar los principios con la realidad, se expresó en el discurso inaugural de su presidencia en marzo de 1990. Ante miles de chilenos y dignatarios extranjeros que acompañaron el retorno a la vida democrática de nuestro país, señaló claramente:

Muchos se preguntan por qué aceptamos estas cosas y no ocultan su repulsa a las formas corteses en que se ha realizado el proceso de traspaso de gobierno mientras se consuman estos hechos (los amarres antidemocráticos). Participando de la condena moral que merece tal conducta... Invito a mis compatriotas a ver la otra cara del asunto. ¿Deberíamos, para evitar aquellas limitaciones, haber expuesto a nuestro pueblo al riesgo de nuevas violencias, sufrimientos y pérdidas de vida? El pueblo chileno, a través de la representación, había escogido esa forma de transición que estaba dentro de la cancha de la dictadura, y ello tenía costos y beneficios. Sinceramente creo que la vía que escogimos era la mejor entre las posibles.¹¹¹

Ese mismo año, el Presidente Aylwin creó la Comisión de Verdad y Reconciliación (o Comisión Rettig). Era un gesto audaz, y de hecho, le costó conformar un equipo que incluyera también a personas que habían participado en el gobierno militar. El mandato de la Comisión fue el de recoger los antecedentes que las familias y los ciudadanos reportaran respecto de personas detenidas, desaparecidas y fusiladas durante la dic-

111 Discurso en Estadio Nacional, 12 marzo de 1990.

tadura. El trabajo realizado permitió que dicha Comisión elaborara un Informe consensuado que estableció que más de dos mil personas habían muerto como consecuencia de graves violaciones a los DDHH.

Luego de leer dicho informe, el presidente habló en cadena nacional de radio y televisión para dar cuenta de sus resultados. Entonces señaló:

Después de conocer ese Informe, era muy difícil negar los hechos y la magnitud de su crudeza. Surgieron interpretaciones o explicaciones; además, sus sugerencias abrieron el camino para que el Congreso Nacional aprobara la Ley que creó la Corporación de Reparación y Reconciliación, permitiendo esclarecer los casos que la Comisión Rettig no alcanzó a definir, reivindicando el honor de las víctimas, estableciendo indemnización a sus familiares y abriendo paso a procesos judiciales. Sobre esa base, se siguió avanzando en la búsqueda de la justicia.

Cuando dije “verdad y justicia en la medida de lo posible”, quise ser honesto. Decir justicia plena era decir algo inviable, y que en los hechos se ha demostrado inviable... Lo posible hoy, ¡por Dios, que fue más de lo que creíamos en aquellos tiempos!¹¹²

112 Margarita Serrano, Ascanio Cavallo, *El Poder de la Paradoja*, Norma, 2006.

Esa frase se usó por los críticos a los gobiernos de una transición considerada “en la medida de lo posible”, señalando con ello continuista de la dictadura, del modelo neoliberal, que luego, durante el estallido social de 2019, se expresó en “no eran treinta pesos, eran treinta años”. De hecho, la izquierda surgida de los movimientos estudiantiles, y que llegó a La Moneda con la elección del presidente Gabriel Boric, construyó su identidad desde ese reclamo. El mismo presidente, cuando era diputado, escribió un artículo a propósito del fallecimiento del ex-presidente Aylwin titulado “¿Quién define lo posible?”, planteando que la elite concertacionista estableció un proceso político “en la medida de lo posible”, priorizando la gobernabilidad y los acuerdos con empresarios y militares al margen a la sociedad civil, limitando la justicia y las transformaciones sociales.¹¹³

En reiteradas ocasiones, Aylwin explicaba en palabras simples su convicción de que la política, para tener resultados, debía ceñirse dentro de un marco de realismo, distinto del mero pragmatismo.

Gobernar no es hacer lo que se quiere, sino lo que se puede de lo que se quiere. Ello justifica aquello de que la “política es el arte de lo posible”. Esto, a veces, nos

113 The Clinic, Gabriel Boric, ¿Quién define lo posible? 21 de abril de 2016.

encajona en situaciones en que ninguna alternativa es tan buena como se quisiera y las circunstancias exigen escoger entre alternativas que aparecen todas malas, o apenas regulares. Entonces, lo correcto y lo valiente es escoger la mejor bien posible, o incluso el mal menor, y no intentar a toda costa una solución perfecta, ideal, pero imposible en la realidad, ni tampoco levantar las manos y darse por vencido.

Es en estos casos donde se hace necesaria la virtud de la prudencia. El gobernante, el político, ha de tener coraje, valor, audacia para luchar por aquello en que cree. Pero ha de tener también prudencia para no embarcarse en aventuras o caminos que conduzcan a desastres o a males mayores. Nunca olvidaré la impresión que me causó en una ocasión en que tuve el privilegio de ser recibido por el Santo Padre Pablo VI, cuando al contarle yo las cuitas de la realidad que vivíamos me instó a tener “coraggio, paciencia y audacia”. Aparentemente resultan contradictorios, sin embargo, son complementarios. Max Weber ha distinguido entre la ética de la convicción o el testimonio y la ética de la responsabilidad. Esta última no puede identificarse con un pragmatismo vacío, sino debe ser conjugada con una buena dosis de convicción. Por ello, el gran desafío ético y político para quienes aspiran a servir a sus pueblos es

ser capaz de renunciar a construir las utopías, pero sin renunciar a los ideales ni al sueño de un mundo mejor. (Aylwin, 1992)

Palabras finales

La historia tiene la última palabra, aunque es una disciplina veleidosa. No obstante, ahí está su legado, el de una larga vida política que, junto a otros, marcó el rumbo de Chile en tiempos mejores y peores, con luces y sombras. Están los hechos, los eventos en los que participó. Pero también su pensamiento está escrito por él, en documentos, discursos, libros, intervenciones en medios, seminarios, en el Congreso Nacional, como presidente de Chile, en entrevistas, en cartas (antes las posiciones políticas se justifican a través de cartas). A través de la Fundación Aylwin, como familia, hemos hecho un gran esfuerzo por preservar ese legado, que ya está en gran parte digitalizado.

Este testimonio es un esbozo que he intentado hacer como hija, desde mi admiración y amor filial, que me invita a perseverar en el camino que nos señaló con su vida.

ROBERT KENNEDY. LA DECISIÓN POLÍTICA DEL CRISTIANO

Enrique San Miguel Pérez

RESUMEN

Este texto reflexiona sobre el legado ético, político y humano de Robert F. Kennedy, quien encarnó la esencia de la democracia como diálogo, paz, y dignidad humana, apelando al pensamiento clásico y a la espiritualidad cristiana como fundamentos para la acción política. Su mensaje continúa siendo relevante en la actualidad como defensa de la concordia frente al odio, del servicio público frente a la comodidad, y del idealismo frente al cinismo. La dignidad humana, según Kennedy, es el eje central del proyecto democrático. La participación ciudadana, el debate abierto, la escucha atenta y la responsabilidad compartida son las herramientas fundamentales para construir una sociedad más justa. Su pensamiento, profundamente influido por valores morales y espirituales, trasciende la coyuntura política y se convierte en una propuesta cultural de renovación cívica y ética. En tiempos de polarización, su llamado a la acción desde la compasión y la imaginación moral ofrece una alternativa esperanzadora y valiente.

PALABRAS CLAVE

Diálogo – Esperanza – Idealismo ético – Vocación de servicio – Dignidad humana – Responsabilidad ciudadana

Introducción. Esquilo en Indianápolis

La democracia, toda ella, se contiene y despliega, en naturaleza y estilo, por cuanto es (pero sobre todo, por cuanto puede y debe llegar a ser en pensamiento, procedimiento y acción, aunque también en corazón y convicción), a lo largo de los apenas cuatro minutos y medio que el senador por Nueva York, Robert Francis Kennedy, empleó en explicar a su auditorio en Indianápolis, en plenas primarias demócratas, al final de la tarde del terrible, triste y luctuoso 4 de abril de 1968, el asesinato de Martín Luther King Jr. Democracia era aquella tarde, y sigue siendo hoy, el deber de paz, concordia y bien que los admiradores del reverendo King le debían, para empezar, en honor a su memoria. Democracia es comprender y explicar la inutilidad del odio y de la venganza. Y, por cierto, razonando el planteamiento a partir del pensamiento de Esquilo, acudiendo a la Antigüedad clásica para valorar toda la dignidad, pero también todo el riesgo que encierra promover el infinito significado de la grandeza de la condición humana, e instando a su auditorio a rezar por el hombre de paz asesinado por serlo, por nosotros mismos, y por el país.

De la conciencia y la indignación, a la acción

El proyecto para el mundo de Robert Kennedy, un proyecto que vale por el siglo que contiene nuestras existencias, el que va de 1925 a

2025, se resume seguramente en el título de dos de sus libros, del año de su elección como senador en 1964, el primero, *The pursuit of justice*, y del año de su candidatura presidencial y asesinato, 1968, el segundo: *Towards a new world*. Y precisamente en el último de ellos, traducido al castellano a finales del mes de mayo de 1968, apenas días antes de su asesinato, y a la venta en España exactamente el mismo 5 de junio siguiente en el que fue tiroteado en las cocinas del Hotel Ambassador, de Los Ángeles, el propio Robert Kennedy expresa muy bien el mundo en el que los niños que asistimos atónitos a la conmoción de nuestros hogares por su pérdida, habríamos de vivir. Como cristianos, y sus hermanos, el mundo que debíamos entender, conocer y transformar. Y, como servidores del Estado de Derecho, asumir, no resignarnos, y proseguir, a despecho de la hostilidad de los mismos fabricantes y profesionales del odio que asesinaron a Robert Kennedy, y que asesinan a la democracia hoy, cada vez que llaman a la fractura, a la aniquilación del adversario, o a presuntas, zafias, vulgares y soeces “guerras” o “batallas” culturales:

—Cuando los seres humanos recorremos el mundo no detectamos fronteras entre naciones, sino que constatamos el esfuerzo de nuestros hermanos, con sus “casas, fábricas y granjas”, para mejorar su propia vida, es decir, la de sus familias y sus seres queridos. O, lo que es igual, constatamos nuestro propio esfuerzo. Porque nosotros somos esos seres humanos.

—En medio de una realidad en donde las distancias se acortan (más de medio siglo después

no existen ya), porque la técnica y los medios de comunicación aproximan a los hombres entre sí, las inquietudes de cada uno van “convirtiéndose en las preocupaciones de todos”.

—Y la verdadera realidad de nuestro tiempo, la bella, honesta y creciente cercanía entre los seres humanos, determina que podamos desprendernos “del deseo de diferencias que se halla en la raíz de toda injusticia, del odio y de la guerra”.

—El mundo se encuentra también asolado por males que reflejan “la imperfección de la justicia humana”. Entre todos, algunos de los más terribles son la ausencia de comprensión y de sensibilidad ante el sufrimiento de cuantos nos rodean.

—Sin una profunda comprensión recíproca, no podremos avanzar. Y renunciar a la comprensión y a la compasión, especialmente ante el sufrimiento, equivale a renunciar a cuanto otorga sentido a la existencia.

—Precisamente el sufrimiento humano viene a establecer “el límite de nuestras facultades para utilizar lo que sabemos en bien de los demás”. Y se combate contra el sufrimiento entregando la vida, sirviendo.

—El conocimiento y la interiorización del sufrimiento humano tiene la virtud de instarnos a “una conciencia y una indignación comunes”, y nos obliga a actuar. La indignación no es suficiente. Ha llegado el momento de pasar a la acción.

—Que los seres humanos, además, seamos capaces de ofrecer una respuesta en conciencia, representa la esperanza del mundo.

—Esa esperanza se identifica con la juventud como “estado mental” y “disposición de

la voluntad”. El mundo es y será siempre joven mientras los seres humanos acertemos a actuar en conciencia. El mundo, siguiendo el razonamiento del senador por Nueva York, es hoy más nuevo de lo que lo fue nunca.

—Y, por eso, en ese mundo más nuevo y joven, no importa tanto la búsqueda de la mera y mediocre prosperidad material como afrontar los grandes ejes que otorgan sentido a un proyecto comunitario: la lucha contra la pobreza y contra el desempleo, el desarrollo de los derechos civiles, la paz, la salud y la enseñanza.

¿Cuál es el camino que nos ha marcado la historia?

En ese empeño, la inteligencia no bastará. Ha llegado el momento de la imprescindible imaginación. Más que eso, de la “calidad de la imaginación”. Pero, también, del “predominio de la osadía sobre la timidez, del ansia de aventura sobre el amor a la ociosidad”. Sin embargo, advierte el joven político nacido en Brookline, a las afueras de Boston, en el cumplimiento de nuestro deber y de nuestros objetivos, no ya como servidores públicos, sino como seres humanos, habremos de enfrentarnos con cuatro severos peligros: la inutilidad, la conveniencia, la timidez y la comodidad. Si conjuramos juntos esos peligros, como personas y comunidad, seremos capaces de salir al encuentro de nuestro destino, y también asumir “el camino que nos ha marcado la historia”. Por eso, en ese mundo más nuevo:

—Pueden abrazarse, una vez más, las causas por las que vivieron y murieron nuestros mayores.

—Pero ya no basta, en ese esfuerzo, en todo caso imprescindible, ver con nitidez. De nada sirve la calidad en el análisis, incluso en el diagnóstico, si no precede a la acción.

—La tarea histórica a la que nos enfrentamos los seres humanos, la de dar cumplimiento a una nueva humanidad, no será posible si no se produce el encuentro y la conjugación de esfuerzos entre las generaciones.

—La distancia y la incomunicación entre segmentos de edad diversos son lujos que una sociedad avanzada ya no se puede permitir.

—Y, para Robert Kennedy, ese esfuerzo debe comenzar, y por encima de todo, por buscar “una sensación de posibilidad”.

—Cuando el líder demócrata acude al concepto “sensación”, quiere decir “captar ese sentido vital de la posibilidad”, acudir al encuentro del desafío que los más jóvenes han lanzado. La tarea que recae sobre los segmentos más innovadores de la sociedad reside en transmitir la accesibilidad de cuanto parecería imposible, pareció siempre imposible en la historia, si no fuera por su convencimiento y determinación.

—Dentro de este cuadro, moral e idealismo, y tanto en el espacio de la vida personal como en el de la conversación pública, no constituyen para Robert Kennedy una simple “esperanza para el futuro”, o una pulsión perteneciente a la historia. Moral e idealismo representan los términos definidores de una presencia significativa.

tiva de los cristianos en los procesos sociales. De su presencia, participación e influencia.

—Por eso, el antiguo fiscal general de los Estados Unidos estima que debe valorarse muy especialmente, y por el conjunto de la comunidad, el compromiso de unos jóvenes que en modo alguno pretenden apartarse de la sociedad. Su objetivo, en su indignación, a veces exaltada, no es sino mejorarla.

—Y el conjunto de la sociedad no debe estimar tanto la posible exageración e imposibilidad en las propuestas de los jóvenes como su fuerza, su energía y su pasión por “un mundo mejor y más decente para todos”.

—Cada etapa de la historia responde a una inquietud primordial. Y Robert Francis Kennedy no alberga la menor duda de que la preocupación principal de su tiempo, del siglo que, por muchos conceptos, en el espacio de la decisión democrática, le pertenece, es ni más ni menos que “la dignidad del ser humano”. Una dignidad que comienza en el ejercicio del debate público, sin límites de espacio, materia o tiempo. Porque democracia comporta siempre el diálogo libre y sin condiciones.

Un diálogo que permita a los seres humanos transformarse en los únicos dueños de su propio destino personal y comunitario. Y responsabilizarse de él. Porque el diálogo no representa solamente el poder hablar. El diálogo exige “buena disposición para escuchar y actuar”. Es así como nuestras vidas compartidas cobran sentido y dirección. En la escucha, atenta y compasiva. Y en la acción consiguiente.

El mundo se transforma construyendo confianza

Cuando en *Trece días*, el quizás más conocido entre sus libros, Robert Kennedy analizó cómo su hermano, el presidente John Fitzgerald Kennedy, afrontó la mayor amenaza a la paz mundial desde 1945, y también la encrucijada decisoria y decisiva en la que más cerca estuvo la humanidad de enfrentarse a un conflicto nuclear masivo a lo largo de toda la historia, originado cuando a mediados del mes de octubre de 1962 los aviones de observación estadounidense descubrieron que técnicos soviéticos estaban instalando en Cuba rampas de lanzamiento de misiles susceptibles de portar consigo cabezas nucleares, y por tanto capaces de alcanzar territorio continental norteamericano en apenas unos minutos, el entonces fiscal general analizó y concretó también cómo la Administración Kennedy aprovechó la oportunidad para elaborar una alternativa de paz sistemática para la superación de la Guerra Fría.

Pero también para la transformación de un esquema de las relaciones internacionales basado en la doctrina de la destrucción mutua asegurada de ambas potencias rectoras del mundo. Y, además, para la adopción de un ambicioso programa en la política interna, capaz de aportar una renovada lectura de los grandes centros de debate que se suscitan durante la denominada “gestión de crisis”, y que en este caso era, en realidad, gestión de la supervivencia de la civilización, del Estado de Derecho, de la democracia, y de un renovado horizonte de convivencia entre los pueblos:

—La resolución pacífica de una crisis, en realidad, de cualquier crisis, es mucho más fácil cuando ninguno de los bandos en pugna quiere realmente que estalle un conflicto abierto. Con historiadores de profesión al frente del Estado, como John Fitzgerald Kennedy, el conocimiento de hasta qué punto, cuando estalla un conflicto, lo único seguro es la muerte, el sufrimiento y el dolor, pero nunca su resolución, constituyó un acicate poderosísimo para su resolución pacífica.

—La historia, sin embargo, enseña también que, en todo conflicto, hay al menos tres factores que pueden conducir al desenlace dramático de un proceso político: la seguridad, el orgullo y la dignidad.

—Ante la historia, por tanto, la adopción de la decisión significa, siempre, que no se puede errar en el juicio o en el cálculo.

—Al mismo tiempo, representa una enorme torpeza también desafiar al otro bando en pugna, o empujarle a que emprenda una acción no previsible, y menos aún deseable. La decisión, especialmente la que obedece a criterios humanistas de inspiración cristiana, exige la creación de entornos seguros y racionales. Construir confianza. Una decisión es buena cuando puede ser asumida por todas las partes en pugna.

—Y a tal fin, habrá de resultar decisiva la capacidad de mantener la interlocución con el adversario, y además, en modo claro, nítido y fluido. Sin afanes de presunta superioridad.

—En este sentido, la visita que en los últimos compases de la Crisis de Octubre hizo

Robert Kennedy a Anatoli Dobrynin, embajador de la Unión Soviética en Washington, en las propias dependencias de la misión diplomática de la URSS en el Distrito de Columbia, habría de representar un jalón decisivo en ese proceso de mantenimiento de la interlocución y, en modo progresivo, de la confianza entre ambas potencias y ambas figuras. Dobrynin acababa de llegar como embajador, y se mantendría en el cargo hasta 1979, con los sucesivos presidentes Kennedy, Johnson, Nixon, Ford y Carter.

—Que el ministro de Relaciones Exteriores soviético, Andréi Gromyko, en la visita que había realizado al presidente Kennedy unos días antes del estallido de la crisis de octubre de 1962, con el propio Anatoli Dobrynin presente, no hubieran dicho la verdad sobre las instalaciones soviéticas en Cuba, permitió al fiscal general Robert Kennedy delimitar el espacio en el que habrían de desenvolverse las negociaciones, ganada una posición moral que Dobrynin no pudo refutar.

—La resolución de la crisis habría de resultar sumamente inspiradora para el porvenir: se había superado el enfrentamiento sin un conflicto abierto acudiendo al establecimiento de una lógica que, en términos diplomáticos, pero también históricos y políticos, habría de encauzar la resolución de toda pugna internacional posterior: era la Unión Soviética quien había quebrantado el *statu quo* previo, y le correspondía restaurarlo.

—John Fitzgerald Kennedy estaba persuadido de que, establecidas estas premisas, Nikita Krushev habría de considerar y valorar la firme-

za estadounidense, no ya por las palabras, sino por las acciones.

—Pero la acción, en sí misma, no puede convertirse en la coartada de una visión política e institucional sin proyecto. Esas acciones únicamente cobran sentido si se transforman en el motor de una resolución pacífica, dialogada y acordada.

La grandeza reside en el conocimiento del deber

Y, recordando las enseñanzas de la crisis de los misiles de 1962, en la más extraordinaria campaña en la historia de las elecciones presidenciales, la que involucró la nominación demócrata de 1968, Robert Kennedy habría de sostener cómo el ideal de grandeza seguía siendo el que estableció Pericles: “Si Atenas es grande a tus ojos, considera que sus glorias fueron alcanzadas por hombres esforzados y que conocían sus deberes”.

Con el presidente Johnson fuera de la nominación por voluntad propia, tras su pírrica victoria sobre Eugene McCarthy en las primarias demócratas de New Hampshire, incorporado a la campaña tardíamente, sin planificación, ni estructura ni equipos, el senador Kennedy se abría al legado helénico para reivindicar el sacrificio, el trabajo y el sentido de la responsabilidad que inspiran la centralidad humanista:

—El verdadero progreso humano parte de una clave fundacional: la entrega abnegada y constante a las obligaciones cívicas.

—Resulta imposible, para quien carece de ideas y principios, captar el complejo conjunto de realidades que acompañan a la aventura existencial del hombre, y que, según el senador por Nueva York, no son otras que “las realidades de la fe, de las emociones, de las creencias humanas”.

—Para calibrar el impacto de las ideas y los principios, Robert Kennedy acudía a una imagen sumamente plástica, manteniendo que se trataba de fuerzas mucho más relevantes y motivadoras que “todos los cálculos de economistas y generales”.

—Eso significaba, al mismo tiempo, que el ejercicio de las responsabilidades públicas exigiera la posesión de “un gran valor y una gran confianza en uno mismo”.

—Como un jurista poseído de un sentido de la historia meditado, reflexivo y profundo, Robert Kennedy advierte que existe en todo el mundo una renovada generación de jóvenes defensores del Estado de Derecho y el sistema democrático que se encuentra animada también de un “nuevo idealismo” que, habiendo demostrado su energía y convicción liberando Auschwitz en 1945, o luchando en las calles de Budapest en 1956, sabe que “únicamente los ideales de humanidad y amor son capaces de escalar la colina de la Acrópolis”.

—Con esa determinación, personal y generacional, Robert Kennedy mantiene que puede que el futuro escape siempre a nuestras previsiones, pero nunca a nuestro control.

—Y, de acuerdo con la misma convicción,

la creación de una obra política, es decir, de un sistema de libertad y de convivencia, se encuentra siempre en manos de los seres humanos.

—Robert Kennedy no tiene recato en admitir que puede que exista orgullo y arrogancia en esta creencia y en su afirmación taxativa y convencida.

—Pero, sobre todo, el candidato presidencial demócrata, en medio de una campaña conmovedora, rodeado de la calidez y el entusiasmo de los jóvenes y de las minorías, no vacila en afirmar que esta creencia “encierra también experiencia y verdad”. Y, no digamos, que “ésta es la única forma en que nos es dado vivir”: ¿Puede concebirse otra manera de vivir que la que parte de la responsabilidad que a todos los seres humanos nos incumbe en la creación de un sistema de derechos y libertades en el que podamos convivir, en identidad, pluralidad y concordia?

—Además, no existe contradicción entre los ideales y su puesta en práctica. No existe manera más “práctica” y realista de vivir que en coherencia con las propias ideas y creencias. Lo contrario es habitar en una ficción aniquiladora y dolorosa.

Ser capaz de tocar ambos lados al mismo tiempo

Probablemente, por su capacidad para actuar con claridad y coherencia, sea tanto por creyente como por servidor público, probablemente el pensamiento y la acción de una figura como Robert

Kennedy resulten especialmente inspiradores. Su gran biógrafo y amigo, también uno de los grandes historiadores del siglo XX, Arthur M. Schlesinger Jr., habría de extraer de la bella, intensa y, sobre todo, breve existencia del joven senador, un conjunto de lecciones que continúan resonando hoy, más de medio siglo después del magnicidio en Los Ángeles, cuando está a punto de cumplirse el primer centenario de su nacimiento el 20 de noviembre de 1925 del católico que mantenía que “un cristiano es una persona que se da”.

Cien años donde, en muchos términos, y por muchos conceptos, recae sobre su figura la imagen, el legado y la ilusión de un mejor mundo, una mejor, más amplia y más fecunda democracia, una más ambiciosa, acogedora, inconforme, incómoda y cálida propuesta cristiana, y un más ambicioso Estado social y democrático de Derecho, de acuerdo con algunas grandes ideas-fuerzas que vienen a explicar la profundidad de su compromiso, su testimonio, y su legado:

—En primer lugar, entre todos sus rasgos definidores, habría de comenzar por ser valorado su sentido del deber político, inculcado de manera casi obsesiva por un medio personal y familiar sumamente exigente. Y, además, sin la menor concesión: le enseñaron que era un privilegiado, y a quienes mucho les ha sido dado, mucho también les será exigido. Un mensaje que debería resonar con especial contundencia en las prósperas sociedades del hemisferio norte, y no digamos en sus más acomodados segmentos.

—En ese contexto, resultaba inevitable que surgiese la vocación, no ya de servicio público,

sino de absoluta entrega, que se suscitaba en plena infancia. No debe sorprender, así pues, y en modo alguno, que la primera inclinación de Robert Francis Kennedy fuera hacia el sacerdocio. O que sus propios adversarios políticos le conociesen, con sarcasmo, como “el hermano con alma”.

—Esa vocación y esa conciencia de disfrutar de oportunidades sumamente excepcionales, por privilegiadas, equivalía también, a partir de la lealtad al ordenamiento constitucional estadounidense, a que esa educación estuviera orientada hacia el compromiso político. Joseph Kennedy, su padre, y patriarca del clan Kennedy, decía que la generación que le seguía, muy probablemente, habría de levantarse para sostener todo aquello contra lo que él mismo había luchado. Es difícil encontrar una lectura más lúcida de la historia.

—Una lucidez que, igualmente, denota un conocimiento y comprensión de la naturaleza profunda del propio sentido y significado de las exigencias de la historia, en cuyo estudio se habría de empeñar John Fitzgerald Kennedy, pero en cuyas formas de creación, y muy especialmente las literarias, habría de adentrarse toda la familia, como habrían de acreditar, y ampliamente, los hermanos Kennedy, en el transcurso de una vida pública en donde los clásicos griegos e isabelinos, y los poetas románticos, habrían de ocupar un espacio permanente, desde Esquilo a Tennyson. Y, por supuesto, y con especial debilidad, también los grandes musicales de Broadway y todo el cine. Robert Kennedy, de hecho, pasó la última tarde de su vida, la del 5 de junio de 1968,

descansando en la casa que poseía en Malibú su gran amigo John Frankenheimer, el extraordinario realizador, el favorito de su hermano John.

—Sin embargo, en el caso de Robert, su vulnerabilidad y sensibilidad extremas habrían de derivar en un carácter a veces taciturno, por no decir huraño, entre distante y tímido, que en el cumplimiento del deber se convertía en entrega abnegada. Ese permanente contraste constituye el substrato de su asombrosa campaña en las elecciones presidenciales de 1968, llena de energía apasionada, pletórica de convicción y de idealismo. Pero una energía por momentos desesperada, que parece presentar un trágico final, a la altura de sus amados dramaturgos clásicos.

—También los orígenes irlandeses de Robert Kennedy, según el autor de *Los ciclos de la historia americana*, se manifestaban en su sentido de la lealtad, la ironía proverbial, la capacidad para reír consigo mismo, y esa extraña síntesis céltica entre la romántica capacidad de desafiar al destino y la profunda tristeza que acompaña a quien conoce bien su itinerario vital definitivo, y, se diría, lo acepta.

—Cuando se contempla la decisión democrática, cabe reconocer que probablemente es exigible que deba nutrirse de estos requisitos, y con ellos del sentido ético, el rigor, la disciplina, el amor al trabajo y el compromiso con la tarea, herencia de los puritanos. Siguiendo a Henry James, Arthur Schlesinger habría de sostener que el destino, allí en donde se adopta una decisión, es como mínimo “complejo”. Sin captar la comple-

jidad de personas y sociedades, es decir, del sentido profundo de la existencia, es inconcebible la democracia. Únicamente los enemigos de la democracia, populistas ultras, autoritarios y totalitarios, pretenden reducir la complejidad a presupuestos simples. Sólo cuando se reconoce la complejidad se revela un talante verdaderamente democrático.

—Y ese sentido del destino, de la complejidad, del deber y de la exigencia incluye igualmente la variable de la propia finitud. Hay un tiempo limitado para hacer. Casi siempre, más limitado de lo que pueda imaginarse. Si queremos hacer, no podemos esperar.

—En este punto, la cuestión en un Estado de Derecho estriba en saber establecer un horizonte y un camino para alcanzarlo.

—Por eso quizás la anotación de Blaise Pascal en Albert Camus que siempre subrayó Robert Kennedy viene a explicar en qué consiste adoptar una decisión, no digamos una gran decisión en el marco de un Estado de Derecho: “un hombre no muestra su grandeza por estar en un lado, sino por ser capaz de tocar ambos lados al mismo tiempo”. Convocar y llegar, como dice el Papa Francisco, “a todos, todos, todos”.

Una política para la esperanza es también una política lúcida y realista

En este sentido, cuando en 1963 Arthur M. Schlesinger Jr., prototipo del pensador liberal de

Nueva Inglaterra, pero desde el conocimiento de la historia, militante en el nuevo ciclo liberal liderado por la Administración Kennedy en la que trabajó, procede a la publicación de *Nuevos estilos en política*, todavía en vida del presidente John Fitzgerald Kennedy, y cuyo título en inglés, *The Politics of Hope*, explicita muy bien el contenido que el mensaje democrático cobraba ante las exigencias de un nuevo tiempo y las esperanzas de una nueva generación, el historiador de Columbus formuló ya algunos ejes para el debate que necesariamente habrían de desembocar en una igualmente nueva Era:

—En primer lugar, el verdadero problema de la decisión democrática es el del funcionamiento del conjunto de la sociedad. No existe un problema de adecuación de las capacidades, sino de orden en las prioridades. Es decir, de alteración del sentido y contenido de los principios que definen el funcionamiento de una comunidad política que se ha dotado de un Estado de Derecho.

—Ha de constatarse que la democracia ha representado también la democratización del confort humano. Pero los bienes de consumo, que son, de manera cada vez más masiva, parte de la vida y de las aspiraciones de casi todos los sectores de las grandes sociedades occidentales, no pueden por ello transformarse en sus “objetivos primarios y fundamentales”.

—De hecho, acudiendo al análisis en términos históricos, debe mover a severa inquietud considerar que fue también la tercera década del siglo XX un tiempo en el que el acceso a los bienes

de consumo se convirtió en un objetivo prioritario.

—Y eso comportó una consecuencia abrumadora: la crisis de 1929 se convirtió, entonces, en el argumento de las narrativas totalitarias para proceder al desprestigio de las democracias. Y demostró cuán fácil es erosionar a la democracia si se convierte en un sistema meramente proveedor de bienes de consumo, servicios, o prosperidad material. Las narrativas ultras se valen siempre de las circunstancias económicas difíciles, y del buen y honesto estilo de la lógica democrática, para apoderarse de las instituciones del Estado de Derecho y demolerlo o explotarlo en su solitario beneficio.

—Y esta reflexión es válida tanto en 1963 como en 2024. Porque, igual que entonces, y durante el período de entreguerras, la ciudadanía se adentra ahora también “en la fase de la inquietud psicológica y el descontento espiritual”.

—Eso significa que resulta necesario dotar al examen de problemas concretos de una visión y significación de contenido más amplio. Las perspectivas de análisis se han de enriquecer, dilatar y profundizar.

—Con este objeto, la revitalización de la vida comunitaria debe convertirse en uno de los grandes objetivos de la reafirmación del sistema democrático y del Estado de Derecho.

—La comunidad se refuerza en el ejercicio compartido de los derechos y libertades fundamentales, y entre ellos, los económicos y sociales. La vida en comunidad se verá también enriquecida por la universalización de la educación y de la salud.

—Igualmente, las libertades civiles y la expansión de los derechos de las minorías son parte imprescindible de este empeño.

—Y en este esfuerzo democrático compartido la atención a la vida de cultura, así como el fomento de las manifestaciones de la creación popular, deberán también ser parte de este compromiso, para que nuestras sociedades no se encaminen hacia “un estado de opulencia privada y escualidez pública”.

Conclusión. Encendiendo una luz frente a la política de escisión

Acudamos a la historia para fundamentar este esfuerzo por la democracia que anima a quienes, como cristianos, y por serlo, como Robert Kennedy, decidieron afrontar el desafío de la ampliación de los derechos y las libertades fundamentales conociendo el destino que con toda certeza les aguardaba. Cuando el 16 de marzo de 1968, y rodeado de toda su familia, el senador por Nueva York presentó su candidatura a la nominación demócrata en el mismo salón del Capitolio que había utilizado para hacerlo su hermano John ocho años antes, y al explicar las razones que le habían empujado a la adopción de esa decisión, no compartió solamente un análisis de la situación del país o del programa presidencial y de gobierno. En su intervención, y en sus conversaciones con los medios de comunicación acreditados, o en el libro que inmediatamente lanzó,

precisamente para caminar hacia “un mundo más nuevo”, ofreció los fundamentos de un compromiso y de un testimonio que debían inspirar e impulsar una manera distinta de entender y ejercer la ciudadanía y la responsabilidad pública, identificando peligros y oportunidades. Pero, y al mismo tiempo, trazando también el horizonte del humanismo social y de la razón práctica, acudiendo a la historia para demostrar hasta qué punto la fuerza y la determinación de un ser humano puede llegar a transformar el mundo para siempre, gracias a un impulso de la libertad que atesora, además, la grandeza que construye la emancipación a través de la entrega abnegada de cada mujer y de cada hombre.

Por eso, cada acción personal en defensa del ideal de una vida mejor para los demás, libre para cada uno y justa para todos, y en contra de la injusticia, representa la génesis de una corriente de esperanza, combatiendo la ya denominada entonces por él “política de escisión”, la fractura, polarización y fragmentación que persiguen los planteamientos extremistas, en contra de las instituciones. A veces, al frente de las instituciones. Incluso de las más elevadas responsabilidades de una nación.

En la tarde californiana del 5 de junio de 1968, tras ser tiroteado, mientras yacía en el suelo, con impactos de bala en su cabeza, desangrándose, Robert Francis Kennedy pronunció sus últimas palabras antes de desvanecerse, perder para siempre la consciencia, y fallecer en la madrugada del 6 de junio siguiente: “¿Está todo el mundo

bien? ¿Ok?”. La vida de un cristiano que decidió entender la política como donación, y hasta las últimas consecuencias, pensando en la vida y en la integridad física de sus hermanos mientras la suya se extinguía, tocaba a su fin. Como él mismo sostenía recordando a su hermano John cuatro años antes, en la Convención Demócrata de Atlantic City, como seres humanos “no debemos mirar hacia atrás, sino hacia delante”. Especialmente en tiempos tenebrosos, diría Goethe, no se puede maldecir la oscuridad, sino que hay que encender una luz. Y recordar el final de su oración:

Dame tu amor por excelencia, el amor de tu cruz. Pero no de las cruces heroicas, que podrían aumentar mi vanidad, sino de las cruces vulgares que, sin embargo, llevo con repugnancia. Aquéllas que se hallan todos los días en la contradicción, en el olvido, en el fracaso, en los juicios falsos, en la frialdad, en los desaires y en los desprecios de otros, en el malestar y defectos del cuerpo, en la oscuridad de la muerte y en el silencio y gelidez del corazón.

Entonces, únicamente, tú sabrás que te amo y, aunque ni yo lo sepa, eso me bastará.

BIBLIOGRAFÍA

Bradlee, B. C. (1975). *Conversations with Kennedy*. New York: Norton.

Chester, L., Hodgson, G., & Page, B. (1969). *An American melodrama: The presidential campaign of 1968*. New York: The Literary Guild.

Collier, P., & Horowitz, D. (1992). *Los Kennedy: Un drama americano*. Barcelona: [Editorial Tusquets].

Galbraith, J. K. (1981). *A life in our times: Memoirs*. Boston: Houghton Mifflin.

Galbraith, J. K. (1998). *Letters to Kennedy* (J. Goodman, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heymann, C. D. (1998). *RFK: A candid biography of Robert Francis Kennedy*. New York: Kensington Publishing.

Hude, H. (2004). *L'Éthique des décideurs*. Paris: Presses de la Renaissance.

Johnson, L. B. (1973). *Memoria de un presidente 1963–1969*. Buenos Aires: Dopesa.

Kennedy, E. M. (1968). *Decisions for a decade: Policies and programs for the 1970s*. New York: Doubleday.

Kennedy, E. M. (2010). *Los Kennedy: Mi familia. Memorias*. Barcelona: Ediciones B.

Kennedy, J. (2011). *Conversaciones históricas sobre mi vida con John F. Kennedy: Entre-*

vistas con Arthur M. Schlesinger, Jr., en 1964. Madrid: Turner.

Kennedy, J. F. (1957). *Perfiles de coraje*. Buenos Aires: Eudeba.

Kennedy, J. F. (1961). *Estrategia de la paz*. Buenos Aires: Paidós.

Kennedy, R. F. (1964). *The pursuit of justice*. New York: Harper & Row.

Kennedy, R. F. (1968a). *El enemigo en casa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Kennedy, R. F. (1968b). *Hacia un mundo nuevo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Kennedy, R. F. (1978). *Trece días: La crisis de Cuba*. Barcelona: Ariel.

King, S. (2012). *22/11/1963*. Barcelona: Plaza & Janés.

MacGregor Burns, J. (1976). *Edward Kennedy and the Camelot legacy*. New York: W. W. Norton.

McGinniss, J. (1994). *The last brother*. New York: Simon & Schuster.

McNamara, R. S. (1969). *La esencia de la seguridad*. Buenos Aires: Grijalbo.

McNamara, R. S. (1995). *In retrospect: The tragedy and lessons of Vietnam*. New York: Times Books.

Moro, A. (1969). *Una politica per i tempi nuovi*. Roma: Progetto.

O'Brien, M. (2005). *John F. Kennedy: A biography*. New York: Thomas Dunne Books.

Pietrusza, D. (2008). *1960: LBJ vs. JFK vs. Nixon. The epic campaign that forged three presidencies*. New York: Union Square Press.

Reeves, R. (1994). *President Kennedy: Profile of power*. New York: Simon & Schuster.

Salinger, P. (1966). *Con Kennedy*. Buenos Aires: Americana.

Sandford, C. (2014). *Harold and Jack: The remarkable friendship of Prime Minister Macmillan and President Kennedy*. Hanover, NH: University Press of New England.

San Miguel Pérez, E. (2019). *Sueños en movimiento: Derecho, historia y Estado en la literatura y el cine (1945–1969)*. Buenos Aires: Eudeba.

San Miguel Pérez, E. (2024). *La era de Robert Kennedy: Estado de derecho, literatura y decisión democrática en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Schlesinger, A. M. Jr. (1967). *Nuevos estilos en política*. Barcelona: Ariel.

Schlesinger, A. M. Jr. (1972). *La política de la libertad: El centro vital*. Barcelona: Ariel.

Schlesinger, A. M. Jr. (1974). *The imperial presidency*. Boston: Houghton Mifflin.

Schlesinger, A. M. Jr. (1988). *Los ciclos de la historia americana*. Madrid: Alianza.

Schlesinger, A. M. Jr. (1990). *Robert Kennedy and his times*. Boston: Houghton Mifflin.

Schlesinger, A. M. Jr. (2007). *Journals:*

1952–2000. New York: Penguin Press.

Sorensen, T. C. (1964). *Kennedy*. New York: Harper & Row.

Sorensen, T. C. (2008). *Counselor: A life at the edge of history*. New York: HarperCollins.

Truman, H. S. (1956a). *Memorias I: Año de decisiones 1. De Roosevelt a Potsdam (1945)*. Buenos Aires: Vergara.

Truman, H. S. (1956b). *Memorias I: Año de decisiones 2. De Potsdam a Hiroshima (1945–1946)*. Buenos Aires: Vergara.

Villapalos, G., & San Miguel, E. (2004). *El evangelio de los audaces: Políticos católicos*. Madrid: Encuentro.

Woods, R. B. (2007). *LBJ: Architect of American ambition*. New York: Free Press.

**CARLOS CASTILLO PERAZA,
HUMANISMO, GRADUALISMO E
IDENTIDAD**

Mtro. Julio Castillo López

RESUMEN

Carlos Castillo Peraza fue una de las figuras más influyentes del humanismo político en México y un pilar fundamental en la transición democrática del país. Su pensamiento, basado en el personalismo cristiano, colocó la dignidad humana en el centro de la acción política, promoviendo una visión ética y gradual del cambio social. Desde sus inicios en la política y a partir de su formación filosófica, Castillo Peraza abogó por una política orientada al bien común, la justicia social y la libertad responsable. Su liderazgo en el Partido Acción Nacional (PAN), particularmente durante la década de 1990, consolidó a la oposición como una alternativa política real frente al régimen hegemónico del PRI, sentando las bases para la alternancia democrática en el año 2000. El artículo analiza los valores fundamentales que guiaron su vida y su acción política, destacando su defensa del diálogo, la responsabilidad y el respeto a la pluralidad como elementos esenciales para una democracia auténtica. Se explora su concepción del gradualismo como estrategia de transición pacífica, su visión de la identidad en el contexto local y global, y su influencia en la construcción de instituciones democráticas en México. Su legado trasciende las fronteras nacionales, siendo una referencia obligada para la política humanista en América Latina y el mundo.

PALABRAS CLAVE

Diálogo – Gradualismo – Transición Democrática – Personalismo – Dignidad Humana

Introducción

Carlos Castillo Peraza, además de ser mi padre, es una de las figuras más influyentes del humanismo político en México, cuya obra y liderazgo en el Partido Acción Nacional (PAN) le han ganado calificativos como “el ideólogo de la transición” o “el último ideólogo del PAN”, además de dejar una huella que se refleja en libros, bustos, calles y citas de políticos e intelectuales allende las fronteras de México.

Su pensamiento humanista se caracteriza por colocar la dignidad humana en el centro de la acción política, exigiendo que las decisiones de los gobernantes no se basen en el poder o en intereses particulares, sino en el bien común. A través de su carrera, Castillo Peraza promovió una política ética, orientada al cambio gradual y al respeto de los derechos fundamentales. Este artículo busca explorar sus valores humanistas, su axiología y cómo estos principios moldearon su participación en la política, así como su impacto en la cultura democrática de México.

Contexto histórico y biográfico

Carlos Castillo Peraza nació en Mérida, Yucatán, el 17 de abril de 1947, en el seno de una familia católica. Desde joven, mostró un gran interés por la filosofía y la política, lo que lo llevó a estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y posteriormente en la Pontificia Uni-

versidad Gregoriana de Roma y en la Universidad de Friburgo. Fue dirigente nacional de la ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana) y participó en la campaña de Víctor Correa Rachó, en 1968, a la alcaldía de Mérida, y a diferencia de la mayoría de los candidatos de oposición, Correa Rachó ganó. Castillo Peraza incluso bromeaba con el hecho de que su primera experiencia política con el PAN había sido ganando, porque era una época en la que no se solían ganar espacios valiosos y mucho menos capitales.

El contexto político en el que Castillo Peraza desarrolló su carrera estuvo marcado por el dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que durante décadas mantuvo un control hegemónico sobre el poder en México, desde el fin de la Revolución (1921) y hasta el año 2000 el PRI encabezó la presidencia de la República, y hasta 1989 (que el PAN gana Baja California) las gubernaturas de todos los estados; por esto la famosa expresión de Mario Vargas Llosa sobre “la dictadura perfecta” mexicana. En este marco, la oposición política, representada principalmente por el PAN, enfrentaba grandes dificultades para avanzar en un sistema que limitaba la pluralidad democrática y no tenía límites legales o éticos para mantenerse en el poder.

Durante los años 70 y 80, el PAN fue consolidando su papel como un partido de oposición que abogaba por una democracia basada en el respeto a las instituciones y los derechos humanos. Castillo Peraza se unió al PAN en 1967, en un contexto de represión y autoritarismo, y rápida-

mente se destacó por su capacidad intelectual y su compromiso con la formación de líderes políticos.

En 1993, Castillo Peraza asumió la presidencia nacional del PAN, en un momento clave para la transición democrática de México. Bajo su liderazgo, el PAN se consolidó como una verdadera alternativa política, ganando estados con gran población como Jalisco y Guanajuato, y participando en las reformas que culminaron en la alternancia política en el año 2000. Durante su carrera, Castillo Peraza fue diputado federal dos veces, candidato a la gubernatura de Yucatán, a la alcaldía de Mérida y a jefe de gobierno del Distrito Federal en 1997, campañas que no ganaría pero que marcarían hitos importantes en el avance democrático del país.

Humanismo, valores y filosofía en la obra de Carlos Castillo Peraza

El humanismo en Carlos Castillo Peraza tiene raíces profundas en la filosofía personalista y cristiana que abrazó durante sus años de formación académica. El personalismo en la tradición de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier plantea que el ser humano debe ser el centro de toda organización social y política. Este pensamiento fue clave en la visión política de Castillo Peraza, quien insistía en que la política debía estar siempre al servicio de la dignidad humana.

En sus discursos y escritos, Castillo Peraza enfatizaba que el poder político no es un fin en

sí mismo, sino una herramienta para mejorar la vida de las personas. En los textos que no abordan el tema político, señala que “el alma requiere también contemplar, estudiar, aprehender lo bello” (Castillo Peraza, 2010b), lo que refleja su convicción de que la política no puede estar desvinculada de los valores éticos y la búsqueda de la verdad y la justicia. Para él, la política debía ser un medio para crear una sociedad más justa y solidaria.

En México el “humanismo político” es entendido como la unión del Liberalismo y la Doctrina Social de la Iglesia que propuso el PAN desde su fundación en 1939. El concepto fue acuñado por Efraín González Luna, y en el resto del mundo esto se entiende como la Democracia Cristiana. México, al igual que otros pocos países, es un lugar donde su historia y su conformación devinieron en que después de la Revolución (1910-1921) se hiciera una división entre Iglesia y Estado que no permite el uso de conceptos con alusiones religiosas. Esto no exime que la palabra “humanismo” *per se*, es una alusión antropocéntrica relacionada con el helenismo, el renacimiento y todas las épocas y corrientes de pensamiento que colocan al ser humano al centro, pero como ya se dijo antes, sería más preciso hablar de un “personalismo”.

Volviendo a Castillo Peraza, también fue un firme defensor del diálogo como base para la convivencia política. Su humanismo se refleja en su idea de que la democracia no puede reducirse a la competencia por el poder, sino que debe ser un espacio donde se respeten las diferencias y se

busquen soluciones comunes a los problemas sociales. Esta visión lo llevó a promover un modelo de política basado en el respeto a la pluralidad y la inclusión, elementos esenciales para una verdadera democracia.

Su “malformación profesional”, como él llamaba a su raíz filosófica, estaba presente en todo lo que hacía, ya que no se limitó a estudiar filosofía en su juventud, fue maestro en varias instituciones educativas y publicó decenas de textos de carácter académico.

La axiología de Carlos Castillo Peraza se centra en una serie de valores éticos fundamentales que guían la acción política; definió y explicó en discursos y artículos muchas veces los valores que eran necesarios de abrazar, como participación, diálogo, responsabilidad, educación, legalidad y libertad, y también habló de los antivalores en la política como el abstencionismo, el dogmatismo, la irresponsabilidad y la ilegalidad. Sin embargo, existen ciertos conceptos axiológicos que manejaba más allá de las definiciones simples.

Para Castillo Peraza, el valor supremo en la política es la dignidad humana. Consideraba que todas las decisiones políticas debían orientarse a respetar y promover esta dignidad, lo que implicaba garantizar los derechos fundamentales de todas las personas. En uno de los textos de la compilación *Apuesta por el mañana*, Castillo Peraza expresa su preocupación por una política que no respete la dignidad humana: “El respeto al otro no debe ser solo una formalidad, sino el principio sobre el cual se edifiquen las relaciones sociales”

(Castillo Peraza, 2003a). Esta afirmación resume su visión de una política basada en la ética, donde el poder se ejerce no para dominar, sino para servir a la comunidad.

Otro valor clave en su axiología es la justicia social. Para Castillo Peraza, la justicia no puede ser entendida solo como una cuestión legal o procedimental, sino como un principio ético que guía la acción política hacia la equidad. Defendía que la política debía orientarse a reducir las desigualdades sociales y a garantizar que todos los ciudadanos tuvieran acceso a las mismas oportunidades. Este compromiso con la justicia lo llevó a criticar duramente las políticas que perpetuaban la pobreza y la exclusión social en México (Castillo Peraza, 1987).

Es muy interesante también, por mencionar algunos valores más, la forma en que aborda la ética y sus diferentes conceptos dentro de la política. Carlos Castillo Peraza veía en la democracia no solo un sistema político, sino un reflejo de una concepción ética de la vida social. Su compromiso con la democracia estaba profundamente arraigado en su convicción de que el poder debía ejercerse de manera justa, transparente y con pleno respeto a los derechos humanos. Para él, la democracia no podía limitarse a un proceso electoral, sino que debía estar presente en todas las esferas de la vida social y política.

Por ejemplo, habla de la “ética del perdón” y en el concepto refiere a la necesidad de que dejar atrás el pasado para poder construir un nuevo futuro, cita a Maritain diciendo “aquí no habrá

un cambio real, sino una volteada de estiércol” para atacar las ideas de que, en caso de llegar al gobierno, lo primero que se debía hacer era una persecución (Castillo López, 2015) y, sin denostar lo complejo que puede ser un perdón y una reconciliación, también lo considera el único punto de partida moral que puede sustentar una política de futuro. También habla de la “ética de la responsabilidad” en contraposición a las llamadas éticas de la inocencia en la que no se reconoce la responsabilidad del actor, sino que siempre se culpa a alguien más, como el pasado, los padres, la situación social o los maestros, por ejemplo. Reivindica la responsabilidad como parte de la libertad, del perdón, la comprensión y la reconciliación. Las éticas de la inocencia son las éticas de los “juniors” de la política, o sea, de aquellos que destruyen todo a su paso y esperan que alguien más venga a pagar las facturas (Castillo Peraza, 2010a).

El gradualismo en el pensamiento de Castillo Peraza

Uno de los factores presentes en toda la obra, tanto oral como escrita, de Carlos Castillo Peraza fue la necesidad de cambiar a México gradualmente. Nunca propuso o buscó un hito específico, su filosofía siempre fue enfocada a una transición gradual para generar la menor cantidad posible de costos a los ciudadanos en los cambios políticos.

En una conferencia en Georgetown (Castillo Peraza, 2013), donde se relata la lenta apertura del Poder Legislativo, es evidente que para Castillo Peraza la transición gradual empezó desde la primera elección para diputados en la que participa el PAN en 1943, y se lleva carro completo el oficialismo. Citando a Luis Calderón Vega dice: “Esto era, de cualquier forma, un avance”, y a fin de cuentas no era ni una curul.

Otra conferencia en la misma escuela y en el mismo libro relata que en 1946 llegaron los primeros cuatro diputados del PAN, y ahí empezó la implementación de la agenda de la transición con la presentación de 22 iniciativas que, aunque en su momento fueron rechazadas (algunas incluso sin dictamen), sembraron las semillas de los Derechos Humanos, del Registro Nacional Ciudadano y de la planeación del campo, entre otros temas que más adelante serían realidad en nuestro país.

Entre 1943 y 1997 Acción Nacional pasó de ser fuerza testimonial, sin un solo legislador a quitarle la mayoría al partido oficial en la Cámara de Diputados. Durante el crecimiento gradual de su fuerza en el Poder Legislativo enfrentó varios dilemas que fueron desde la participación electoral hasta el grado de control, que se le impondría al Ejecutivo.

El concepto gradual no tenía mucho que ver con la transición de un gobierno a otro (como hoy se entiende con los famosos “equipos de transición”), se refería a transitar de un siste-

ma de gobierno a otro. Llega a explicar transiciones con lenguaje académico en sus escritos: “Una especie de transición no pactada señorea este juego: del monoteísmo presidencialista al politeísmo declarativo, de la univverbocracia a la polilogocracia” (Castillo Peraza, 1995b), pero también en esta expresión vemos claramente el gradualismo, aquí no está hablando de una transición gubernamental, está hablando de la apertura a la libertad de expresión.

En este tenor, en la segunda conferencia del libro *Acento en la palabra*, que citamos anteriormente, aborda el avance gradual del federalismo y refiere: “Este impulso ha sido permanentemente obstaculizado por tres taras políticas mexicanas íntimamente relacionadas: el autoritarismo, el presidencialismo y el centralismo. [...] un federalismo auténtico es de muy difícil construcción dentro de un sistema autoritario”. Pero eso no quiere decir que dejaran de intentarlo ni que claudicaran en la búsqueda de un federalismo real en México.

Del mismo modo, en otros textos refiere que no hay transiciones sin un cierto grado de garantías para los actores del pasado (Castillo Peraza, 1995a), además de que los secuestradores del proceso de transición no son quienes rechazan pacíficamente la persistencia del fraude, sino quienes lo perpetran; también nos dice que la descalificación fáctica del diálogo político, de la conducción política de la transición, ha sido históricamente el prólogo de la dialéctica de las

pistolas (Castillo Peraza, 1996b), y que la violencia es la antítesis de la política. Esto es una reiteración a lo que anteriormente, en una faceta más axiológica, llamó la “ética del perdón” y que se expuso en el apartado anterior del texto.

El gradualismo con el que se consolidó la transición política fue la base del diálogo de la oposición con el gobierno, fue la búsqueda de consensos, fue el empoderamiento (gradual) de otras fuerzas políticas, y fue el motivo por el cual México es uno de los pocos países del mundo que pudo cambiar un régimen con más 70 años en el poder sin derramar una gota de sangre y sin buscar venganzas o ajustes de cuentas.

México transitó a la cultura política democrática poco a poco, y esto fue, en buena medida, gracias a la visión de Carlos Castillo Peraza. Su planteamiento gradual de la transición es posiblemente su principal aportación a la política nacional, más allá del PAN.

Nunca imaginó un cambio de golpe como en una revolución violenta, planteó el camino gradualmente para que no fueran los mexicanos los que pagaran los platos rotos por la transición política. “Se ha dicho y escrito, con razón, que el de transición es un tiempo durante el cual el pasado no termina de morir y el futuro no acaba de nacer, o un presente en cuya duración persiste una ley que ya no es verdad, al lado de una verdad que todavía no logra convertirse en ley” (Castillo Peraza, 1999).

La identidad en sus dimensiones

Para Carlos Castillo Peraza, la identidad individual está íntimamente ligada a la dignidad inherente a cada ser humano. Influido por el personalismo de Jacques Maritain, concibe a la persona como el centro de la vida política. En este sentido, la identidad no es algo que se imponga desde estructuras de poder o conceptos ideológicos, sino algo que cada individuo construye en relación con su entorno y sus elecciones libres. La libertad, según Castillo Peraza, no es solo la capacidad de actuar, sino la posibilidad de desarrollar plenamente la propia personalidad dentro de una comunidad justa y solidaria.

La identidad personal, en su visión, está conectada con la conciencia ética. Castillo Peraza creía que cada ser humano tiene el deber de reflexionar sobre quién es y qué papel desempeña en la sociedad. Esta introspección no sólo enriquece al individuo, sino que también contribuye al fortalecimiento del tejido social, porque la persona que conoce su identidad puede interactuar con los demás desde la autenticidad y el respeto mutuo. De ahí salta al plano individual y afirma que la identidad nacional no es estática ni homogénea, sino que está forjada por la interacción de diversas tradiciones culturales y sociales. Esto se enfatiza en su análisis del federalismo y la búsqueda de equidad entre las regiones de México (Castillo Peraza, 2015), se apoya de los conceptos de Paz y de la posibilidad de hablar

desde un punto de vista que se define como propio (Castillo Peraza, 1984), y de ahí salta a un concepto más extenso, y en muchos de sus textos habla de la identidad latinoamericana con su propia dimensión cultural y moral (Castillo Peraza, 1996a). Este tema se aborda en su reflexión sobre las identidades dentro de un marco global, especialmente cuando analiza el impacto de la caída del socialismo real y el predominio de modelos liberales. Castillo Peraza enfatiza la necesidad de conservar la identidad local en diálogo con las tendencias globales (Castillo Peraza, 1998) para así lograr una mundialización más allá de la globalización.

La ida y vuelta en la que complementa la identidad local con la mundial es constante en su obra y va más allá del ensayo y más allá de la filosofía política; incluso en sus trabajos más narrativos, insiste en la necesidad de que para tener aldea es necesario tener mundo, pero para tener mundo es necesario tener aldea (Castillo Peraza, 2003b).

Como se nota en el párrafo anterior, su mayor reflexión sobre la identidad es en un contexto global. Influido por su formación filosófica y su contacto con corrientes de pensamiento europeos, defendió una concepción de la identidad abierta a la universalidad. Para él, la pertenencia a una comunidad específica no está reñida con la conciencia de formar parte de una humanidad común.

Esta tensión entre lo local y lo universal se resuelve, según Castillo Peraza, a través del diálogo. El diálogo, como herramienta política y

ética, permite que las identidades locales se enriquezcan con aportaciones externas sin perder su esencia. En sus palabras: “el ser humano debe aprender a ser ciudadano del mundo sin olvidar que es hijo de su tierra”.

Sin embargo, es mucho más interesante y simple si se lleva a un concepto más militante, o sea, más de política militante. En el discurso con el que gana la votación para ser presidente del PAN define: “La identidad no son cuatro frases en una congeladora, la identidad es la capacidad que un grupo humano tiene para, a partir de unos principios que no varían, dar respuestas nuevas e innovadoras a una realidad que cambia; eso es tener identidad en la historia. Y por eso nosotros, que hemos sido y somos capaces de tenerla, tenemos que seguir siendo capaces de seguirla teniendo, sin complejos” (Castillo Peraza, 2002). Con esto queda claro que la identidad tiene mucho más que ver con la congruencia axiológica que con el accidente de lugar, utilizando las categorías aristotélicas.

Valores en la construcción democrática e institucional

Nadie puede poner en duda la profundidad filosófica y el pensamiento complejo que lo antecedió, pero Carlos Castillo Peraza fue una figura central en la construcción de la democracia mexicana. Su trabajo como presidente del PAN

y como candidato a diversos cargos fue decisivo para consolidar una alternativa política al régimen oficialista, y para promover además una transición democrática basada en el respeto a los derechos y las libertades.

Durante su mandato como presidente del PAN, Castillo Peraza promovió una política de apertura y diálogo que permitió al partido consolidarse como una opción política real. La malformación democrática de los países que no tienen democracia real tiende a devenir en voces que no dialogan, que no se responden y que funcionan como universos independientes.

Bajo liderazgo de Castillo Peraza el PAN participó activamente en las reformas políticas que abrieron el sistema electoral mexicano y que permitieron una mayor pluralidad política (Lujambio, 2009). La filosofía y el pensamiento no quedó en simple ejercicio académico y así, en los años 90, se fijó el camino para que la alternancia del 2000; por eso, políticos e intelectuales de todo el mundo, llaman a Castillo Peraza el filósofo de la transición mexicana.

Como constructor de instituciones fue también clave para el desarrollo de la cultura democrática en México. Fundó el Instituto de Estudios y Capacitación Política del PAN, una institución dedicada a la formación de líderes políticos con principios éticos sólidos. Creó la revista *Palabra*, que se convirtió en un espacio de reflexión y debate sobre los desafíos de la democracia mexicana en donde participaban intelectuales de

todos los flancos políticos. También fue el fundador de los centros de pensamiento del PAN: la Fundación Rafael Preciado Hernández, la Fundación Miguel Estrada Iturbide en la Cámara de Diputados y la Fundación Humanismo Político en el Senado de la República.

Legado y trascendencia

El legado de Carlos Castillo Peraza sigue vivo en la política mexicana y en la reflexión sobre la democracia y la ética en la política. Sus ideas sobre el humanismo, la democracia, las libertades y los derechos continúan siendo relevantes en un contexto global donde las democracias enfrentan nuevos desafíos.

Su trascendencia es ulterior a las fronteras de su país, y su pensamiento ha sido parte de los andamios democráticos y de identidad en decenas de partidos políticos y escritos académicos en América Latina, Estados Unidos y Europa. Como escritor publicó en revistas y periódicos de al menos 12 países, dejando una huella imborrable en la cultura democrática de México, en la Democracia Cristiana de buena parte del mundo y en centenas de alumnos que formó como dirigente político y como maestro de varias universidades.

Nunca se perdió en la forma, en la demagogia o en la politiquería, se definía como un político más de reflexión que de reflector, y era un líder que, desde una perspectiva profundamente humanista,

abogó por una política ética, orientada al bien común, la justicia social y la dignidad humana.

Su legado intelectual y político sigue siendo relevante hoy, en un momento en el que las democracias enfrentan crecientes retos de legitimidad y eficacia. Sus ideas sobre la ética en la política, la centralidad de la dignidad humana y la necesidad de una democracia participativa siguen siendo fundamentales para el debate sobre el futuro de la política en México y en el mundo.

Con su trabajo, Castillo Peraza nos dejó un modelo de política basado en valores éticos claros, que busca siempre el bienestar de la sociedad en su conjunto. Su obra nos recuerda que la política, cuando se practica con integridad y compromiso, puede ser una herramienta poderosa para transformar positivamente la vida de las personas y construir un futuro más justo y solidario.

BIBLIOGRAFÍA

Castillo López, J. C. (2015). *Así entiendo al PAN. Discursos de Carlos Castillo Peraza*. PAN / FCCP.

Castillo Peraza, C. (1984). Fe y cultura: Significado del documento de Puebla. *Logos: Número Especial Conmemorativo del XV Aniversario de la Escuela de Filosofía de la Universidad La Salle*.

Castillo Peraza, C. (1987). *El ogro antropófago y otros ensayos*. EPESSA.

Castillo Peraza, C. (1995a). Incumbit probatio. *Proceso*, (998).

Castillo Peraza, C. (1995b). La agonía de un año, qué amargura. *Nexos*, (216).

Castillo Peraza, C. (1996a). El papel de México en el desarrollo hemisférico. *Palabra*, (36).

Castillo Peraza, C. (1996b). Metafísica para monos. *Proceso*, (1007).

Castillo Peraza, C. (1998). 20 años, el globo en busca de mundo. *Nexos*, (241).

Castillo Peraza, C. (1999). Presente difícil, futuro claro. *Proceso*, (1201).

Castillo Peraza, C. (2002). *La victoria cultural, 1987–1996* (Vol. 4). EPESSA.

Castillo Peraza, C. (2003a). *Apuesta por el mañana* (F. R. P. Hernández, Ed.).

Castillo Peraza, C. (2003b). *Volverás (novela inconclusa)*. FRPH.

Castillo Peraza, C. (2010a). *Doctrina e ideología* (J. C. L. Castillo López, Ed., Vol. 3). FRPH.

Castillo Peraza, C. (2010b). *Más allá de la política* (J. P. Castillo López, Ed., Vol. 1). FRPH.

Castillo Peraza, C. (2013). *El acento en la palabra: Conferencias sobre la transición democrática mexicana*. FRPH.

Castillo Peraza, C. (2015). *La plaza y la tribuna* (J. Castillo López, Ed., Vol. 2). FRPH.

Lujambio, A. (2009). *La democracia indispensable*. DGE Equilibrista.

OSWALDO PAYÁ SARDIÑAS, MÁRTIR DE LA VERDAD Y LIBERTAD EN CUBA

Micaela Hierro Dori

RESUMEN

La historia contemporánea de Cuba está marcada por una lucha permanente entre el autoritarismo y el anhelo de libertad. Dentro de este conflicto prolongado de más de seis décadas, Oswaldo Payá emerge como una de las figuras más emblemáticas del disenso pacífico y de la propuesta cívica para una transición democrática. Inspirado por el pensamiento cristiano-humanista, Payá lideró un movimiento moral sin violencia en el seno de una de las dictaduras más longevas de América Latina. Su vida, pensamiento y acción representan un testimonio de integridad y valentía que resuena más allá de las fronteras cubanas. Este ensayo examina su legado, contextualizándolo dentro del panorama político cubano, explorando sus raíces espirituales y analizando sus aportes a la democratización desde una perspectiva ética y cristiana.

PALABRAS CLAVE

Diálogo – Democratización – Lucha pacífica – Verdad – Derechos Humanos – Dignidad

Biografía y Formación Espiritual

Oswaldo Payá Sardiñas nació en La Habana el 29 de febrero de 1952, en una familia católica numerosa en un momento en que la Revolución comenzaba a consolidar su hegemonía de pensamiento único, atea y comunista. La fé era primero le decía su madre ante las amenazas de los agentes de seguridad y la parroquia El Salvador del Mundo era el segundo hogar de Oswaldo desde su niñez (Hoffman, 2022). Él creció viendo amenazas al padre, confiscaciones y amenazas a su familia, el cierre de su colegio católico de los hermanos maristas, la separación de su familia cuando sus tíos y luego más tarde sus hermanos decidieron emigrar. En su niñez lo llamaban el chivo, más allá de la buena imitación del chivo comiendo césped, también el sobrenombres se refería a su testarudez y determinación (Hoffman, 2022). Determinación que junto con la sólida formación cristiana de su familia ayudó a impulsar las iniciativas que defendieran la verdad en Cuba a pesar de tanta adversidad, persecución, traición de amigos, e incluso de falta de apoyo de la misma Iglesia que vio nacer su movimiento cívico.

Oswaldo Payá Sardiñas apoyó la Primavera de Praga de 1968 como parte de su temprana conciencia crítica ante el autoritarismo comunista, redactó un documento manuscrito defendiendo a los jóvenes checoslovacos, criticando la represión soviética

y defendiendo el derecho a la libertad política y de expresión. Fue su primer acto político consciente y una toma de posición ética que lo acompañaría toda su vida así como muestra su solidaridad internacionalista desde una perspectiva humanista cristiana. Años más tarde Oswaldo Payá y Václav Havel se conocieron en Praga, en el año 2003 y en 2004 el ex Presidente de la República Checa nominó a Payá al Premio Nobel de la Paz¹¹⁴.

Durante su juventud, cumplió el servicio militar obligatorio a los 18 años, y fue enviado a trabajos forzados a la Isla de Pinos para cortar caña de azúcar en la brigada N°9 por negarse a colaborar con el aparato ideológico del régimen, una experiencia que forjó su carácter y compromiso. También fue forzado a quebrar rocas, como muchos de los opositores que lo castigaban en la Isla de Pinos.

Desde muy joven asumió una postura crítica frente al régimen y optó por mantenerse fiel a sus convicciones religiosas. Cuando lo cuestionaban sobre su fe, afirmaba que sus padres le enseñaron pero él era el que creía y abrazaba la fe, iba a la Iglesia. El se sentía aislado y excluido, perímetro por su familia, luego por él, por

sus convicciones (Hoffman, 2022). Fue uno de los pocos jóvenes católicos que no renunció públicamente a su fe en un contexto de represión estatal, que se negó a sumarse a la Unión de Jóvenes Comunistas como el resto de sus compañeros en la escuela. Comenzó a estudiar física en la universidad hasta que lo ahogaron, lo acosaron y decidió dejar. Luego retomó clases nocturnas y fue profesor de secundaria de física y luego en 1983 Ingeniero en telecomunicaciones, aunque su vocación fue siempre cívica.

Su formación espiritual fue profundamente influida por el pensamiento social cristiano. Había leído a Maritain, Mounier, y admiraba el pensamiento de Chesterton. Leía y compartía los documentos del Concilio Vaticano II para defender la dignidad de la persona, la verdad y la libertad. El 9 de julio de 1984 recibió una carta del por el entonces Arzobispo Jaime Ortega a participar como delegado laico en el proceso de la Reflexión Eclesial Cubana (REC), un proceso nacional de diálogo pastoral que tuvo lugar entre 1984 y 1986 en toda la Iglesia católica cubana (Hoffman, 2022). Fue en este contexto que Oswaldo conoció a Ofelia Acevedo Maura, con quien en 1986 contrajo matrimonio en la misma parroquia de El Cerro. Formaron una familia cristiana, y compartieron el compromiso cívico. Tuviron tres hijos, Oswaldo nacido en febrero de 1988, en enero de 1989 Rosa María y finalmente en 1992 nació Reynaldo. Se prometieron que se quedarían en Cuba y lucharían para que sus hijos crecieran en una Cuba libre.

114 ACIPrensa. (n.d.). Proponen por segunda vez a Oswaldo Payá para el Nobel de la Paz. ACIPrensa. Recuperado el 6 de julio de 2025, de <https://www.aciprensa.com/noticias/8283/proponen-por-segunda-vez-a-oswaldo-paya-para-el-nobel-de-la-paz>

Luego de participar activamente en los espacios de reflexión y redacción de aportes en REC, en octubre de 1985 es invitado como uno de los 173 delegados del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), una Conferencia que se realizaría en febrero de 1986. Antes de ello, Carlos Manuel de Céspedes, secretario de la Conferencia Episcopal de Cuba sacerdote que aconsejaba a Ortega, participó en noviembre de 1985 en las conversaciones de los obispos con Fidel Castro (Hoffman, 2022). Para cuando llegó la Conferencia, el documento “Fe y Justicia” que había preparado Oswaldo con apoyo de Ofelia, fue puesto a votación por Ortega y finalmente descartado (Hoffman, 2022). Fue el primer signo de censura que sufrió Oswaldo dentro de la Iglesia, luego sucedería con el grupo de laicos Peña de Pensamiento Cubano que se reunía semanalmente en la Iglesia en 1987 y la publicación independiente Pueblo de Dios que se imprimía por centenares y se repartía mano a mano en 1988.

Movimiento Cristiano Liberación y el Proyecto Varela

Payá fundó el 8 de septiembre de 1988 el Movimiento Cristiano Liberación (MCL) junto a un grupo de laicos católicos comprometidos con la renovación moral y política de Cuba, con el objetivo de promover una transición pacífica a la democracia. Las primeras reuniones del MCL se

realizaban en la parroquia El Salvador del Mundo, ubicada en el municipio de El Cerro. Allí, en medio de un clima de vigilancia estatal y hostilidad hacia cualquier forma de organización independiente, Payá y sus compañeros comenzaron a reunirse discretamente. La parroquia se convirtió en un espacio de libertad espiritual y cívica, donde se discutía el pensamiento social cristiano y su aplicación al contexto cubano. Este pequeño núcleo parroquial fue creciendo lentamente, extendiéndose por otras diócesis del país, siempre a partir de la acción cívica no violenta y con un fuerte arraigo en los valores del Evangelio. La parroquia de El Cerro fue, por tanto, la cuna espiritual y organizativa del movimiento, un símbolo de cómo la fe cristiana podría convertirse en resistencia activa y esperanza política.

En 1988, Payá impulsó el Proyecto Varela, una iniciativa ciudadana amparada en el artículo 88 de la Constitución cubana, que permite a los ciudadanos proponer leyes si se recolectan al menos 10.000 firmas. El proyecto exigía reformas legales para garantizar la libertad de expresión, asociación, empresa, elecciones libres, así como la amnistía general para los presos políticos. Lo presentó el 10 de mayo del año 2002 con 11.020 firmas de ciudadanos cubanos que piden un referendo. “Queremos el cambio pacífico, queremos la reconciliación, queremos el diálogo. Pero también queremos que el pueblo tenga el derecho de decidir,” afirmaba Payá al presentar el proyecto junto a Tony Díaz y Regis Iglesias. El Comité

Gestor del Proyecto Varela, formado por Oswaldo Payá Sardiñas, Antonio Díaz Sánchez, Regis Iglesias Ramírez, José Daniel Ferrer García, Miguel Saludes García, Osvaldo Alfonso Valdés y Pedro Pablo Álvarez. El único de esta lista que está vivo y no exiliado es José Daniel Ferrer, ex preso político de la Primavera Negra de 2003, cuya liberación formó parte del proceso de liberación de presos políticos promovido por el régimen cubano tras las negociaciones con la Iglesia Católica y el gobierno español iniciadas en 2010, y es uno de los presos políticos del 11 de julio de 2021. Tras casi cuatro años, fue liberado el 16 de enero de 2025, en medio de un acuerdo entre Cuba, el Vaticano y Estados Unidos, pero fue re-ingresado en prisión el 29 de abril de 2025 tras la revocación de su libertad condicional. A finales de junio, inició una huelga de hambre.

El Proyecto Varela, fue la acción cívica más significativa desde el exilio de muchos disidentes. La respuesta del régimen fue reprimir: más de 75 activistas fueron encarcelados durante la Primavera Negra de marzo de 2003. Tras la ola represiva, Payá se dedicó a hacer incidencia para la liberación de los presos políticos, en su mayoría periodistas independientes y promotores del Proyecto Varela. En octubre de 2003, presentan otras 14.000 firmas para reafirmar que la causa de los presos políticos seguía vigente y viva.

Desde el MCL no sólo impulsó el Proyecto Varela, sino que primero fue “Todos Unidos” (1999) como preludio del reconocido Proyecto Varela. De los primeros firmantes de este docu-

mentos, el único que sigue vivo y en Cuba es Félix Navarro, ex preso del Grupo de los 75, con licencia extrapenal en el 2010 y desde el 12 de julio del 2011 volvió a presidio con un breve período de libertad en el 2025, y ahora con riesgo de vida por su salud deteriorada según lo reportado por su esposa.

Luego escribió el Programa “Todos Cubanos” (2006) que responde al llamamiento al Diálogo Nacional (2004), Luego impulsó el Proyecto Heredia (2010), propuesta ciudadana diseñada para garantizar el derecho a entrar y salir libremente de Cuba, así como el derecho a residir en cualquier parte del país, sin discriminación ni control arbitrario del Estado. El Camino del Pueblo (2011) documento de construcción de consensos y hoja de ruta para la democratización en Cuba. Así como lo he afirmado hace tres años: “Payá Sardiñas tenía siempre fuerza y fe en los proyectos participativos, en caminos pacíficos de cambio seguías sus convicciones democráticas¹¹⁵, y no sólo eso, a diferencia de lo que muchos buscan perfilar en él, él ejercía un liderazgo horizontal, de coordinación de las iniciativas, donde buscaba consensuar y que todos se sintieran parte de las iniciativas, donde integraba las opiniones de cada uno de los integrantes tanto del MCL como de otras organizaciones de la sociedad civil independiente en sus documentos e iniciativas.

115 Hierro Dori, M. (2002). *Memoria y cultura por la democracia en Cuba: Documentación de iniciativas de la sociedad civil independiente*. Cultura Democrática. Pág 135.

El Pensamiento Humanista Cristiano de Payá

Payá encarnó una visión profundamente cristiana de la política como servicio y liberación. Su fe no era decorativa, sino el motor de su compromiso con la dignidad humana. Influido por la doctrina social de la Iglesia, creía en un orden social basado en la verdad, la justicia, la libertad y el amor. Inspirado por el pensamiento del sacerdote Félix Varela en sus Cartas a Elpidio, y su accionar en el proceso de liberación de Cuba en el siglo XIX, rescatando el valor de la verdad frente al poder opresivo, el ideal de una Cuba libre, democrática y moralmente fundada, el compromiso con una fe que libera, no que somete, y la certeza de que los derechos no nacen del Estado sino de la dignidad de la persona creada a imagen y semejanza de Dios.

Su propuesta política no buscaba revancha, sino reconciliación. “Mi lucha no es contra hombres, sino contra un sistema que niega la libertad”, decía. En ese sentido, su pensamiento converge con el personalismo cristiano de Emmanuel Mounier y con la idea de libertad interior como fundamento del cambio político.

Entre los pilares del pensamiento de Oswaldo Payá se encuentran:

1. **La soberanía popular:** insistía en que el pueblo cubano debía ser el protagonista del cambio. El no era un líder personalista, sino más bien servicial, él siempre hablaba de “nosotros, los hacedores del

cambio”, “nosotros, todos los cubanos”. El insistía constantemente que el protagonista del cambio en Cuba es el pueblo cubano. Y así concibió el Proyecto Varela, como una iniciativa ciudadana para cambiar la Constitución y devolver la soberanía al pueblo para que tenga libertad de elegir a sus representantes y a su forma de gobierno.

2. **El respeto a los derechos humanos:** consideraba que los derechos no los otorga el Estado, sino que son inherentes al ser humano. “los derechos no tienen color político, ni de raza, ni de cultura. Tampoco las dictaduras tienen color político, no son de derecha ni de izquierda, son sólo dictaduras”¹¹⁶
3. **El pluralismo político:** propugnaba el derecho a fundar partidos y medios independientes. La transición debía ser pacífica, pero también plural, nadie debía monopolizar la voz del pueblo, y defendía que todos tienen el derecho a organizarse políticamente (Payá Sardiñas, 2018).
4. **El diálogo y la reconciliación nacional:** su visión era inclusiva, evitando la polarización ideológica. Y llamaba a la unidad, así lo hizo como uno de los

116 Payá Sardiñas, O. (2002, diciembre 17). *Discurso al recibir el Premio Sájarov a la Libertad de Conciencia*. Parlamento Europeo. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-5-2002-12-17-ITM-014_ES.html

cinco organizadores del Concilio Cubano en 1995. En su libro hace referencia a la reconciliación reiteradamente: “Lo que sí es necesario, para el bien, es la reconciliación entre cubanos, es buscar serenamente la verdad y permitir que todos tengan espacios para decir la propia, la que contaron sus mayores, y para preguntar e investigar. No para que nos enfrentemos por el pasado sino para decir nunca más la violencia y el odio entre cubanos, nunca más la opresión, el miedo y el abuso de poder” “Somos víctimas de una falsa polarización que resulta en Cuba vs Cuba. Una falsa o, al menos, forzada confrontación: Lo de antes vs. lo de ahora, blancos vs. negros; el que tiene vs. el que no tiene; el viejo vs. el joven; el campesino vs. el citadino; Oriente vs. Occidente; el no creyente vs. el creyente; el que se quedó vs. el que se fue o el que se quiere ir. Y también el más escandaloso: el pobre vs. el rico” “Los cubanos no aceptamos la violencia como instrumento de cambios sociales y políticos y queremos el diálogo y las vías cívicas y pacíficas”¹¹⁷. Opuesta al marxismo y a la dialéctica materialista de la lucha de

117 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc. Pág. 51, 55, 93.

clases que en Cuba se materializaba en el “Patria o muerte” confronta a las personas y genera el odio entre ellas, responde con el ideario humanista cristiano”.

5. **La participación ciudadana:** creía en una democracia activa, no solo electoral. Ofelia, su esposa, describe en el prólogo del libro póstumo de Oswaldo, cómo él desarrolla sus ideas fundamentadas en las enseñanzas de la doctrina social de la iglesia pero focalizaba en la acción política, en las iniciativas ciudadanas “para él la urgencia era... la necesidad, cada vez más apremiante, de lograr movilizar al ciudadano común en la toma de decisiones políticas”¹¹⁸.
6. **La solidaridad:** En su carta abierta “A todos los presos cubanos, a los de ayer y los de hoy” publicada el 6 de octubre de 1987 escribió que “Él lo había advertido: Cada vez que lo hicisteis a uno de éstos mis hermanos más pequeños, lo hicisteis conmigo”¹¹⁹ manifestando así su dolor ante el encierro de sus compatriotas

118 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc. Pág 10

119 Iglesias, R., & Suárez, J. (2023). Oswaldo Payá Sardiñas, líder opositor cubano y pensador demócrata cristiano. En *Valores humanistas para una Cuba democrática: Pensamiento de artistas e intelectuales cubanos del siglo XIX y XX*. Cultura Democrática. Pág. 98

presos. “Hay un luchar que significa solidaridad en el reclamo de los derechos para todos de forma pacífica”.¹²⁰ Y así él estaba motivado en su lucha pacífica por la libertad y la democracia en Cuba, en su amor al prójimo, en su vocación de servicio cívico, en su amor por la verdad que sentía en su interior, en su conciencia que debía salir a defender y levantar la voz.

7. **La defensa de la verdad:** Denunciaba el “cambio fraude” esa continuidad de la mentira del régimen socialista hablando de un cambio que no cedía al control totalitario. Denunciaba el adoctrinamiento en el sistema educativo. Denunciaba la desinformación de los medios de comunicación monopólicos del estado. Denunciaba el revisionismo histórico que inventaba una historia de Cuba previo a la revolución que ensalzaban las políticas del régimen. El reconocía que no podía haber reconciliación sin el derecho a la verdad “la reconciliación es a base del perdón y la buena voluntad de todos y entre todos¹²¹”. Por eso le dice a quien le persigue “no quiero imponer mi verdad,

ni que me impongas la tuya, vamos juntos a buscar la verdad”¹²².

El Evangelio fue el núcleo moral de su lucha. Su activismo político se nutría de una espiritualidad coherente, comprometida con la justicia y la verdad. Esta concepción inspiró su opción por una democracia con alma, no meramente formal.

Payá rechazaba tanto el marxismo como el capitalismo salvaje, como lo hacía apostando por una economía social basada en la solidaridad. Su modelo político aspiraba a conjugar justicia social con libertad individual, desde un profundo respeto por la vida, la familia y la comunidad.

En una carta¹²³ que escribe a nombre del MCL, el 16 de mayo de 2012, dos meses antes de ser asesinado, aclara que el MCL nace inspirado en el Evangelio, fuente del humanismo cristiano aunque no es un movimiento confesional, sus miembros son en su mayoría miembros activos de la Iglesia. Aclaración que antecede ante la advertencia de la confusión que ha generado ciertas posturas de algunos miembros de la Iglesia, autoridades como la del Arzobispo de La Habana y laicos como los que impulsan Espacio Laical y Pala-

120 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc
Pág 222

121 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc
Pág 195

122 Payá Sardiñas, O. (2002, diciembre 17). *Discurso al recibir el Premio Sájarov a la Libertad de Conciencia*. Parlamento Europeo. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-5-2002-12-17-ITM-014_ES.html

123 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc
Pág 249-250

bra Nueva, que no le hace justicia ni a ella misma ni al pueblo al ser funcionales al “cambio fraude”.

Análisis de impacto y legado

Aunque fue objeto de censura, Payá logró visibilizar la causa democrática de Cuba en el ámbito internacional. En 2002 recibió el Premio Sájarov a la Libertad de Conciencia, otorgado por el Parlamento Europeo. Líderes como Václav Havel, Lech Wałęsa y Desmond Tutu respaldaron su causa. El expresidente Jimmy Carter brindó un respaldo público y directo al Proyecto Varela durante su histórica visita a Cuba. Discurso de Jimmy Carter en la Universidad de La Habana el 13 de mayo de 2002¹²⁴, convirtiéndose en el primer exmandatario estadounidense en visitar la isla desde 1959. Su apoyo fue un momento clave que dio visibilidad internacional al Movimiento Cristiano Liberación (MCL) y a la figura de Oswaldo Payá.

Tras su asesinato, junto al joven también miembro del MCL Harold Cepero, el 22 de julio de 2012 en un accidente provocado por agentes de seguridad del estado, su familia con el apoyo de

organizaciones de sociedad civil han denunciado ante la CIDH y el Consejo de Derechos Humanos de la ONU que se trató de un atentado estatal. La Fundación para la Democracia Panamericana (FDP), fundada por Rosa María Payá, que lideró el proceso internacional para denunciar la muerte como un crimen de Estado y fue clave en la recolección de evidencias, entrevistas con testigos (como el político español Ángel Carromero) y presión ante organismos internacionales. Human Rights Apoyó la causa legal y diplomática, considerando la muerte de Payá como una ejecución extrajudicial encubierta por el Estado cubano. Rosa María Payá, ha continuado la labor de su padre a través de la plataforma Cuba Decide, que exige un plebiscito vinculante y ahora en la reciente Asamblea General de la OEA celebrada en junio de 2025, fue elegida como comisionada de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), convirtiéndose en la primera cubana en ocupar ese cargo.

Payá representaba una amenaza no por sus armas, sino por sus ideas. El régimen lo calumnió, aisló y vigiló constantemente. Fue excluido de medios estatales y hostigado por la Seguridad del Estado. Sin embargo, nunca respondió con odio. “No odiamos a nadie. Lo que queremos es que todos los cubanos puedan vivir en libertad.”

Su figura irritaba al poder al desmentir su narrativa: un disidente católico, pacífico, patriota, que no respondía a intereses extranjeros, sino al clamor de su conciencia.

124 Carter, J. E. (2002, 13 de mayo). *Remarks by former U.S. President Jimmy Carter at The University of Havana, Cuba*. The Carter Center. <https://www.cartercenter.org/news/documents/doc517.html>

Payá era un comprometido con los pobres desde su juventud, desde su trabajo en la Iglesia con asistencia a los ancianos y enfermos. Denunciaba el engaño del régimen sobre la pobreza previa a la revolución pero sobretodo afirmaba que “el peor problema de los pobres en Cuba es que no tienen voz para decir que son pobres y, si lo dicen, hieren al régimen, y eso es convertirse en objeto de más represión”¹²⁵.

Oswaldo Payá fue más que un opositor político, fue un líder cívico, una persona íntegra y un mártir moderno. Su legado es una invitación permanente a construir una Cuba libre desde la dignidad humana, la no violencia y la reconciliación. Payá adoptó la frase de José Martí de “Con todos y para el bien de todos” y la plasmaba en sus propuestas de documentos e iniciativas ciudadanas. Y algo muy importante: no guardaba rencor a los represores, no fomentaba el odio a los comunistas. Aún cuando los represores, uniformados o no, a veces meros vecinos que hacían actos de repudio y lo llamaban “gusano”. Porque cuando en un acto de repudio en Cuba se llama “gusano” a un ciudadano, no se trata simplemente de un insulto: se está utilizando un recurso para negar la dignidad del otro, de reducirlo a algo inferior, despreciable, carente de humanidad. Este tipo de lenguaje forma parte de una estrategia de represión que no solo busca anular políticamente al opositor, sino también aislarlo social y

moralmente, privándolo de legitimidad como ser humano dentro del cuerpo social. Eso es propio, como lo advertía la politóloga Hannah Arendt de los regímenes totalitarios que tienden a deshumanizar a sus opositores, no necesariamente para destruirlos físicamente, sino para convertirlos en “nadie”, en seres invisibles o despojados de pertenencia social. A Payá lo trataron de aislar y convertirlo en paria social, pero no pudieron. Los infiltrados de agentes de la inteligencia del G-2, entre la oposición y miembros de la sociedad civil independiente trataron de generar rencillas para que no confiaran en él o no siguieran sus iniciativas. Estos agentes siembran dudas, sospechas o rumores dentro del movimiento. Pueden sugerir que ciertos líderes trabajan para el régimen, que otros están traicionando principios, o que hay corrupción. Esto fractura la cohesión del grupo y desgasta moralmente a sus miembros. Payá era consciente de ello y aún así perseveraba y no le importaba de que hablaran mal de él, entendía que era propio del régimen totalitario: “Fue inevitable que el régimen y sus servicios de inteligencia, discípulos de la KGB y la Stasi, desde muy temprano penetraran a los grupos disidentes, crearan dirigentes y grupos disidentes tanto dentro como fuera de Cuba que contaron y cuentan con todos sus recursos para su labor: la desmoralización y la división del movimiento democrático cubano”¹²⁶.

125 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc
Pág 28

126 Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc
Pág 148

Payá sufrió amenazas, presidio político, actos de repudio y persecuciones por parte de la seguridad del estado. Sabía que escuchaban sus llamadas, salía a caminar cuando quería compartir algo estratégico con alguien para que nadie escuchara sus conversaciones. Yo lo viví así, en el 2010 cuando lo conocí en su casa y coordinamos para vernos una vez cerca del Malecón y otra en Misa en la parroquia de El Cerro.

La lucha por la libertad en Cuba continúa, pero el testimonio de Payá ilumina el camino: uno que pasa por el diálogo, la reconciliación, el respeto a los derechos fundamentales y el poder transformador de la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Carter, J. E. (2002, 13 de mayo). *Remarks by former U.S. President Jimmy Carter at The University of Havana, Cuba*. The Carter Center. <https://www.cartercenter.org/news/documents/doc517.html>

Iglesias, R., & Suárez, J. (2023). Oswaldo Payá Sardiñas, líder opositor cubano y pensador demócrata cristiano. En *Valores humanistas para una Cuba democrática: Pensamiento de artistas e intelectuales cubanos del siglo XIX y XX*. Cultura Democrática.

Hierro Dori, M. (2002). *Memoria y cultura por la democracia en Cuba: Documentación de iniciativas de la sociedad civil independiente*. Cultura Democrática.

Hoffman, D. E. (2022). *Give me liberty: The true story of Oswaldo Payá and his daring quest for a free Cuba*. Simon & Schuster.

Payá Sardiñas, O. (2018). *La noche no será eterna: Peligros y esperanzas para Cuba*. Editorial Hypermedia Inc.

Payá Sardiñas, O. (2002, diciembre 17). *Discurso al recibir el Premio Sájarov a la Libertad de Conciencia*. Parlamento Europeo. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-5-2002-12-17-ITM-014_ES.html

SOBRE LOS AUTORES

Celia Veloso

Profesora de Ciencias Religiosas Instituto Marcelino Champagnat, 1984. Profesora de Enseñanza Superior, Normal y Especial en Filosofía UCA, 1990. Licenciada en Filosofía Tesis “El concepto de ejemplaridad en Ortega y Gasset”, 2010. UCA Magister en Ética Social Tesis de Maestría “La verdad en la praxis política: búsqueda, interés y comunicación” 2016. CIES Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México y el Centro de Investigaciones de Ética Social con el patrocinio del Pontificio Consejo de Cultura. Doctoranda en Filosofía Tesis: Fantasmagoría: La Teatralidad de la vida. Estudio de la obra Idea del Teatro en José Ortega y Gasset. 2021.

Cristian Rojas

Politólogo de la Universidad del Rosario (Bogotá), magíster en Filosofía Aplicada de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile) y candidato a Doctor en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de teoría política y Jefe del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de La Sa-

bana (Colombia). Cofundador de la Fundación Nueva Democracia, que trabaja con jóvenes para la promoción del bien común y el fortalecimiento de la sociedad civil colombiana. Su producción académica se ha enfocado en filosofía política, problemas contemporáneos y la relación entre política y religión.

Diego Serrano Redonnet

Master en Derecho (LLM) en la Universidad de Harvard. Abogado en la Universidad Católica Argentina. Profesor invitado en cursos de postgrado en la UBA, UCA, Universidad Torcuato Di Tella y Universidad Austral, entre otras. Ha sido profesor de Formación del Pensamiento Jurídico y Político en la UCA. Es autor de numerosos artículos académicos, incluyendo trabajos sobre Rawls, Hobbes, Tocqueville y cuestiones jurídicas.

Enrique San Miguel Pérez

Doctor en Historia, Derecho y honoris causa en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad Rey Juan Carlos. Autor de más de trescientos trabajos científicos, y decenas de libros entre los que se encuentra *Identidad Social Cristiana en el Siglo XXI*. Su enfoque interdisciplinario y su

capacidad para integrar la historia, el derecho y la literatura le han permitido ofrecer una visión profunda y enriquecedora de los desafíos que enfrenta la sociedad contemporánea en términos de justicia, derechos humanos y democracia. Miembro de Honor del Comité Académico de Cultura Democrática.

Juan Bautista Peris Roig

Nació en Valencia (España) en 1965. Es licenciado en Teología y Grado en Filosofía, Máster en Ética y democracia por la Universidad de Valencia (España), y doctorando por la misma universidad. En la actualidad es profesor de filosofía de Bachillerato y prepara la defensa de su tesis doctoral en la Universidad de Valencia sobre el filósofo Jacques Maritain, dirigida por el Dr. Agustín Domingo Moratalla.

Juan Facundo Torres Brizuela

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se desempeñó como docente entre 2020 y 2024. Ha ejercido, además, la docencia universitaria en la Universidad Nacional de La Matanza (2022-2024). Actualmente es Doctorando en Filosofía en el Centro de Estudios sobre la Reconciliación (JCRS) de la Friedrich-Schiller-Universität Jena,

Alemania. Su investigación doctoral analiza el pensamiento de Martin Buber desde la perspectiva de la reconciliación, con especial énfasis en la evolución de los conceptos de persona (*Person*) y pueblo (*Volk*).

Julio Borges

Es miembro fundador de la Red por la Verdad y la Libertad. Abogado de la Universidad Católica Andrés Bello, con Maestría en Filosofía Política y Social en el Boston College de Estados Unidos, así como otra Maestría en Políticas Públicas y Estudios de América Latina en la Universidad de Oxford. Fue profesor de la cátedra de honor en la Universidad Católica Andrés Bello. Fundó el partido político Movimiento Primero Justicia. Diputado a la Asamblea Nacional de Venezuela por el Estado Miranda durante tres períodos.

Julio Castillo López

Es filósofo y maestro en Comunicación Política y Pública. Con una destacada trayectoria como asesor legislativo en el Congreso de la Unión, ha desempeñado roles clave, como director de Discurso y Mensaje en el PAN, donde colaboró estrechamente con figuras relevantes del partido. Actualmente, dirige la Fundación Rafael Preciado Hernández y preside la Fundación Carlos Castillo Peraza. Como articulista, sus textos han aparecido en reconocidos medios como *La Silla Rota*

y *La Nación*. Ha compilado obras fundamentales de Carlos Castillo Peraza y se desempeña como profesor en diversas universidades, además de formar líderes políticos en América Latina.

María Laura Picón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (Summa cum Laude). Licenciada, Profesora Normal, Superior y Especial en Filosofía y Bachiller Universitaria en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Profesora Titular de materias del ciclo humanista cristiano en la Universidad Católica Argentina. Fue miembro activo en la Sociedad Tomista Argentina y del Instituto Argentino Jacques Maritain (filial Buenos Aires). Actualmente es miembro colaborador del Istituto Internazionale Jacques Maritain (Roma), corresponsal para Argentina y América del Sur en la Revista *Notes et Documents* y miembro del Centro de Estudios de Pensamiento Cristiano (Cepec). Doctoranda en Sociología por la UCA.

Mariana Aylwin Oyarzún

Es Vicepresidenta de la Fundación Patricio Aylwin. Preside la Junta Directiva de la Universidad Gabriela Mistral. Dirige la Corporación Educacional Aprender. Integra el Consejo Latinoamericano de

IFIT. Fue diputada, Ministra de Educación y Consejera Regional de la Región Metropolitana. Ha dedicado su trabajo profesional a la educación en distintas funciones y como asesora nacional e internacional en políticas educativas. Es Profesora de Historia de la Universidad Católica de Chile (1976). Ha participado en diversas publicaciones sobre historia de Chile, la transición española a la democracia y políticas educativas.

María Sol Rufiner

Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Actualmente es docente en dicha casa de estudios de materias del ciclo humanista pertenecientes al Instituto de Cultura Universitaria. También se desempeña como docente en el ciclo secundario, con especialidad en ética y lenguas clásicas. Es doctoranda en Letras por la UCA.

Micaela Hierro Dori

Licenciada en Relaciones Internacionales (UCS) y Magíster en Ciencia Política (PUC). Fundadora de la Red Latinoamericana de Jóvenes por la Democracia (2012) y la Asociación Civil Cultura Democrática (2018). En 20 años como consultora internacional para planificación, gestión y evaluación de proyectos ha trabajado para gobiernos pro-

vinciales, nacionales, así como organismos y fundaciones internacionales. Ha sido Coordinadora de la Carrera de Ciencia Política y Administración Pública de la UMC, Chile. Es profesora de Ciencia Política en la Universidad del Salvador. Autora de un libro y artículos sobre la sociedad civil democrática en Cuba. Miembro del Consejo Argentino de las Relaciones Internacionales.

Ricardo del Barco

Ricardo del Barco es un abogado y doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es profesor titular de Ciencia Política y Política y Comunicación en las facultades de Derecho y Comunicación de la misma universidad. Además, ha sido convencional constituyente de la provincia de Córdoba y asesor de la Cámara de Diputados de la provincia. También fue asesor de Gabinete del Ministerio de Defensa de la Nación en 1991 y 1996. Del Barco es autor de varios libros y trabajos, incluyendo uno titulado “Maritain: Diez tesis para discutir”. Es miembro del Instituto Jacques Maritain de Argentina.

Wilhelm Hofmeister

Wilhelm Hofmeister es un politólogo alemán con una profunda trayectoria en la Fundación Konrad Adenauer (KAS), afiliada a la Unión Demó-

crata Cristiana (CDU). Destacó por su trabajo de educación y formación política de jóvenes líderes políticos. Es Investigador y docente del Instituto de Partidos Políticos de la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf en Alemania. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre el desarrollo y la transformación de sistemas políticos con un enfoque en la profundización de la cultura democrática, la solidaridad internacional y el desarrollo institucional de partidos políticos en contextos tan diversos como Europa, América Latina y Asia. Es Miembro de Honor del Comité Académico de Cultura Democrática.

© 2025, de esta edición Asociación Civil Cultura Democrática

www.cultdemocratica.org
info@cultdemocratica.org



¿Qué significa ser verdaderamente humano en el siglo XXI? En un tiempo atravesado por transformaciones vertiginosas y tensiones culturales, este libro ofrece una brújula intelectual para quienes buscan comprender y habitar el presente desde una mirada arraigada en la dignidad de la persona.

Este volumen reúne ensayos sobre figuras clave del pensamiento y la acción –filósofos, teólogos, escritores, políticos– que, desde distintas tradiciones y contextos históricos, han reflexionado y actuado en defensa de la libertad, la verdad y la justicia. En la primera parte, desfilan nombres como Lord Acton, Martin Buber, Jacques Maritain, José Ortega y Gasset, Edith Stein, C.S. Lewis, Simone Weil, Julián Marías y Joseph Ratzinger, cuyas ideas siguen interpelando el alma de nuestro tiempo. La segunda parte se dedica a quienes encarnaron esos ideales en la vida pública: Konrad Adenauer, Ludwig Erhard, Patricio Aylwin, Carlos Saavedra Lamas, Robert Kennedy, Carlos Castillo Peraza y Oswaldo Payá.

Dividido en dos secciones complementarias – Ideas que inspiran la acción y Acciones inspiradas en ideas– este libro es una invitación a redescubrir el potencial transformador del pensamiento cuando se enraíza en la experiencia humana concreta. Un homenaje a quienes supieron conjugar reflexión y compromiso, y una guía para quienes hoy quieren pensar el mundo no solo como es, sino como podría ser.

ISBN 978-631-90398-6-3



9 786319 039863