

LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS

A participação política dos cristãos. Critérios teológico-pastorais, Revista Eclesiastica Brasileira 215 (1994) 629-642

Existe en la Iglesia Latino-americana, y de un modo especial en la del Brasil, una conciencia relativamente fuerte no sólo de la oportunidad, sino también de la necesidad del compromiso político. Esta conciencia, sin embargo, sólo es clara cuando se trata de la política en su sentido más amplio (política con "P" mayúscula), pero, cuando se trata de la acción política de partido (política con "p" minúscula), surgen grandes dificultades. Se da una desvalorización de la política de partido, considerándola como algo menos noble, incluso tal vez como algo "sucio", algo que puede contaminar.

Conviene, pues, profundizar en las motivaciones provenientes de la fe cristiana para la acción política, a fin de superar la dicotomía entre política en sentido amplio y política de partido.

La acción política como acción ética y escatológica

¿La fe cristiana tiene algo que ver con la realidad social, económica y política en la que se vive y que hoy está marcada por la búsqueda de estructuras democráticas de poder?

Aunque nos parezca extraño se trata de una cuestión reciente. Durante siglos les pareció a los cristianos tan natural que su fe tuviese una dimensión política y social que no se cuestionaron la legitimidad de la relación fe-política. Fueron el racionalismo y el liberalismo los que, al decretar la autonomía absoluta de las dos esferas, desarticulaban aquello que debía estar articulado.

Surgió, así, por un lado, una fe sin eficacia social, restringida al ámbito de lo privado, o una fe ingenua, muchas veces instrumentalizada para fines políticos o subordinada a ellos. Y, por otro lado, una política desligada de lo trascendente y de los valores éticos, en la cual el poder se convirtió muchas veces en algo que había que conquistar en beneficio propio o de un pequeño grupo, y en la cual la misma noción de bien común se volvió ambigua.

Con todo, dentro de la larga tradición de la historia de la teología, desde la patrística hasta hoy, pueden encontrarse dos grandes paradigmas sobre la articulación entre fe y política. En el *primero* -aristotélico-tomista- la articulación entre fe y política se hace a través de la ética: la política será un medio para que el cristiano pueda ejercer las exigencias éticas de su fe. La política es vista sólo como una opción entre otras tantas que se encuentran a disposición del individuo para que éste -si se interesa por la política- exprese sus valores cristianos y vaya haciendo un mundo mejor para sus hermanos. La política sería una especie de caridad social de gran alcance, pero sin relación con el anuncio o con la realización del Reino de Dios en la tierra.

En el *segundo modelo* -Agustín y el agustinismo medieval y algunos de los teólogos contemporáneos- la articulación se hace a través de la escatología. Aquí, la acción política no es solamente un imperativo ético entre otros, sino una forma de construir en el mundo estructuras sociales y económicas que, siendo más justas, aproximen más este mundo al Reino definitivo, aunque de un modo provisorio y relativo. Este modelo parte del reconocimiento de que existen en el mundo estructuras sociales y económicas, que pueden ser llamadas "estructuras de pecado": aquéllas que, formadas a partir de pequeñas acciones y decisiones, -anónimas y colectivas-, muchas veces ni libres ni conscientes, pueden resultar, no un instrumento de vida, sino de muerte. No sólo impiden la plena realización de los que viven oprimidos por ellas, sino que, al condicionar el comportamiento de los hombres, pueden también ser fuente de pecados individuales. Estas estructuras, al ofrecer un ambiente en el cual muchas veces la opresión queda legalizada y en el cual la corrupción no sólo no es reprimida sino que es incentivada, acaban por crear situaciones de pecado en las que la conciencia acerca del bien y del mal queda debilitada y la noción de bien común se vuelve opaca.

La superación, destrucción y sustitución de estas estructuras la presencia de aquello que puede ser llamado el "mal objetivo" en el corazón del mundo- por formas de convivencia más auténticas llega a ser un imperativo evangélico. El cristiano, testimonio y pregonero de la Buena Nueva de Jesús de Nazaret, debe anunciar el Reino de Dios y procurar su realización en el aquí y el ahora de la historia, incluso sabiendo que estas realizaciones históricas serán siempre, debido al pecado humano, parciales y superables. Como consecuencia, ninguna sociedad humana podrá ser confundida con el Reino de Dios, cuya instauración definitiva será el acto definitivo y totalmente libre de Dios.

Estos dos *paradigmas* aquí descritos pueden ser articulados. Por un lado, el cristiano está llamado a participar en la vida social, económica y política, tanto en el ámbito local como en el internacional, actuando según los valores éticos evangélicos, para promover un mayor desarrollo y bienestar general procurando el bien de todos. Por otro lado, principalmente en contextos de injusticia estructural, está llamado a promover el cambio de estas estructuras sustituyéndolas por otras más justas, teniendo conciencia de que su acción provoca un cambio en la realidad del mundo.

Relación entre fe cristiana y política de partido. Teniendo presente que en las sociedades democráticas contemporáneas, la acción política de partido, pese a sus límites y sin excluir otras dimensiones de la acción política (movimientos populares, organizaciones no gubernamentales), es imprescindible y que las diferentes formas de participación en los procesos políticos de partido son fundamentales para que podamos transformar el mundo, debemos superar cualquier dicotomía entre política en sentido amplio y política de partido. Tanto una como otra son política con "P" mayúscula. Aunque las actuales democracias están basadas en la acción política de partido de tal forma que la supresión de éstos significaría caer en el autoritarismo o en el totalitarismo, no podemos excluir que en el futuro el propio perfeccionamiento de los procesos de participación democrática pueda desembocar en otras formas de constitución del Estado, en las cuales la política de partido, tal como hoy la conocemos, quede superada.

Opción política de partido y criterios teológicos

Ante la pluralidad política de los partidos, ¿qué criterios deben tener en cuenta los cristianos para hacer una opción por un partido?

En primer lugar, para una correcta articulación de fe y política debemos afirmar la necesidad, no sólo de una mediación teológica, sino también de la mediación de las ciencias humanas y sociales. Supuesta la autonomía relativa de las realidades terrestres, se impone analizar la realidad social, conocer los mecanismos de la realidad concreta que se quiere transformar, recurriendo a las herramientas suministradas por las ciencias humanas y sociales.

No le toca al Evangelio decir si, en una determinada sociedad, hay o no mecanismos de opresión y explotación, ni ofrecernos modelos económicos, sociales y políticos. Pero del Evangelio viene la condena de la opresión y de él surge el imperativo de transformar las estructuras sociales. En este sentido, es tarea de la teología contribuir a la reflexión de la comunidad cristiana ayudándola a juzgar a la luz de la fe la realidad en la cual sus miembros viven, a fin de que puedan descubrir pistas para una correcta acción en el mundo.

Para llegar a una correcta opción en el campo político es necesaria una compleja articulación entre la comprensión que tengo de la realidad y los criterios por los que la juzgo y que son dados por la fe. Pues en la comprensión de la realidad intervienen los criterios que la van a juzgar y en la constitución de estos criterios interviene el contexto, constituido por las condiciones concretas de vida, en el cual estamos insertos. Si no me doy cuenta de los mecanismos de opresión que producen la pobreza y ésta la atribuyo a la vagancia de los pobres, difícilmente llegaré a tomar conciencia de la dignidad del pobre y del amor preferencial de Dios por ellos. Y al contrario: si tengo conciencia del amor preferencial de Dios por los pobres, resulta difícil aceptar una interpretación de la realidad que no se fundamente en una aproximación solidaria que nos lleve a ver el mundo a partir de su óptica y permita descubrir los mecanismos de opresión o de exclusión que generan la pobreza.

En los últimos veinte años, la Iglesia Latino-americana ha hecho mucho camino. A lo largo de él se le fueron clarificando algunos de los criterios fundamentales que deben presidir la acción cristiana en el mundo. El más fundamental, sin duda, es el de la "opción preferencial por los pobres", asumido por el episcopado latino-americano en Puebla (1979). Esta opción, lejos de ser discriminatoria en relación a otros grupos sociales, hace ver a Cristo en los pobres y llama a todos a asumir la causa de los pobres como suya, concretada en la promoción de la justicia. Este amor preferencial de Dios por los pobres no se funda en un mérito de los pobres, sino que obedece a la lógica de la gratitud y de la necesidad. Dios los ama preferentemente porque son necesitados, tal como aparece en las parábolas de Jesús sobre la gracia de Dios (véase sobre todo Lc 15,1-32).

Durante el postconcilio diversos sectores eclesiales de América Latina emprendieron un movimiento de aproximación a los pobres. A menudo compartieron su situación de vivienda y trabajo. Y esto les condujo a buscar los instrumentos teóricos que les permitiese explicar las causas de la pobreza en nuestro continente. Es así como se descubrió la opresión económica, mantenida por la dominación política, como

generadora de pobreza, la cual exigía la solidaridad y el compromiso en la acción de liberación. No bastaba ya el esfuerzo por el desarrollo. Era necesario superar las estructuras injustas que oprimen al pobre. Este descubrimiento permitió un intenso trabajo de relectura bíblica y teológica que dio como resultado la *teología de la liberación*.

Debemos subrayar cómo la opción preferencial por los pobres se ha actualizado hoy en América Latina de una forma singular. La novedad consiste en el cambio de la perspectiva que transforma al pobre de objeto en *sujeto* y construye otra nueva óptica: ver el mundo con los ojos de los pobres. En la pastoral latino-americana liberadora, en un primer momento el pobre se identificaba, primordial y casi exclusivamente, con el trabajador rural y urbano de renta baja. Este concepto se fue enriqueciendo, tanto por un análisis más complejo de los mecanismos de opresión como por el descubrimiento de otras formas de dominación (sexista, étnico-racial), generadoras de otras realidades opresoras. Se forjó también una nueva sensibilidad frente a los llamados "excluidos".

Al llegar así a un concepto más amplio de pobre, que incluye diversos grupos con distintas necesidades y reivindicaciones, resulta más complejo pensar en una alternativa para la sociedad actual, ya que se desdibujan las imágenes simplificadas de una sociedad ideal. La reconstrucción del horizonte utópico se plantea como un gran desafío: ¿es posible pensar en un gran proyecto global alternativo de la sociedad? ¿en qué términos? ¿en la nueva sociedad cuál sería el papel del mercado y de la propiedad? ¿cómo se realizará el paso desde esta sociedad a una sociedad alternativa?

La opción por los pobres constituye el criterio teológico fundamental, a partir del cual se ordenan otros criterios y valores contenidos en la gran tradición eclesial. En busca de esos criterios, podemos acudir a la doctrina social de la Iglesia, en la que cabe distinguir aspectos dinámicos y un núcleo de enseñanza constante. La evolución en la doctrina social de la Iglesia es perceptible, tanto en el método como en el contenido. En el método, hay un cambio nítido a partir de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963). En ella se abandona el método deductivo, que partía de los principios generales de orden filosófico y teológico para sacar consecuencias aplicables a la vida social, y se adoptan como punto de partida las "tendencias actuales" o los "signos de los tiempos". Se trata de discernir a la luz de la fe lo que, en la historia presente, procede de la gracia y lo que debe ser atribuido al mal y al pecado humano.

Como consecuencia, la doctrina social de la Iglesia se ha vuelto más histórica, más dinámica, más problematizadora y presenta sus conclusiones como orientaciones y no como directivas precisas.

Junto con las nuevas transformaciones y los problemas nuevos, se ha producido un desarrollo en cuanto al contenido: la "cuestión obrera" de León XIII se convierte en la "cuestión social" de Pío XI; ésta, a su vez, con Pablo VI gana "dimensión mundial" y con Juan Pablo II se transforma en un profundo "foso entre el Norte desarrollado y el Sur en vías de desarrollo". Las denuncias de las situaciones de injusticia son profundizadas y se observa también un desarrollo en el análisis de los mecanismos y causas generadoras de estas situaciones. Es verdad que ya en la *Rerum Novarum*, al lado de las causas morales, se apuntaban también otras causas que hoy llamaríamos "estructurales" (RN, 6), pero ha sido sobre todo en las últimas encíclicas sociales donde se puede observar una distinción más nítida entre los dos órdenes de causas.

Otros dos conceptos han sufrido una evolución. Si en la *Rerum novarum*, el derecho a la *propiedad privada* aparecía como un derecho natural, casi ilimitado, en las siguientes encíclicas, remitiendo al principio patristico del "destino universal de los bienes", se procurará ir limitando el alcance de tal derecho, hasta llegar a la formulación de Juan Pablo II, según la cual, sobre cada propiedad privada existe una "hipoteca social" y, por consiguiente, el deber de solidaridad resulta inherente a la posesión de los bienes (SRS, 42). Finalmente el concepto de la *dignidad de la persona humana*, de la cual en León XIII y en Pío XI sólo se percibían algunos atisbos, ya a partir de Pío XII va asumiendo el papel de fundamento de la doctrina social de la Iglesia.

A su vez, el documento de la Congregación para la Educación Católica de 27 de junio de 1989 *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia* señala los principios que en ella se dan cita. Enraizada en la historia de salvación, continuadora y heredera de una tradición que tiene su origen en la misión salvífica y liberadora de Cristo, la doctrina social contiene los siguientes principios permanentes: a) la dignidad de la persona humana; b) los derechos humanos; c) la sociedad al servicio de las personas; d) el bien común; e) la solidaridad y la subsidiaridad como principios reguladores de la vida social; f) la concepción de la vida social como orgánica; g) el derecho y el deber de participar responsablemente en la vida social; h) el derecho a la libertad; i) el destino universal de los bienes de la tierra. Y como valores permanentes señala: la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz y el amor cristiano.

Pensando en la situación brasileña

En la actual situación política brasileña debemos sacar algunas consecuencias, a la luz de los principios teológico-pastorales aquí expuestos.

1) Ante el peligro de un desinterés creciente por la política de partido, la Iglesia debe, en primer lugar, convocar a la participación en las elecciones. Una convocatoria a la participación debe comprender también, necesariamente, una contribución en la línea de un aumento cualitativo de esta misma participación a través de la formación de la conciencia de la ciudadanía. Del mismo modo, los cristianos deben ser estimulados a un mayor compromiso político en un partido, teniendo claro el nexo entre la fe cristiana y la acción política.

2) La convocatoria a la participación debe también incluir una llamada a participar en la supervisión del proceso electoral.

3) El que la Iglesia no deba indicar un partido o un candidato, no significa que en algunos casos la Iglesia no tenga el derecho o el deber de denunciar que determinados medios no alcanzarán el fin que dicen pretender o que ciertas propuestas no son compatibles con los valores cristianos.

4) La lucha por la ética en la política incluye también la movilización por la ética en la campaña electoral.

5) Los cristianos están llamados también a decir no a proyectos políticos neoliberales que se oponen frontalmente a la doctrina social de la Iglesia (defensa de la propiedad

privada como valor absoluto; total ausencia de cualquier intervención del Estado sobre el mercado).

6) La opción por los pobres supone la necesidad de que los proyectos políticos no sólo tengan al pobre como objeto, sino también como sujeto. La opción de los cristianos debería recaer preferentemente en aquellos partidos y candidatos que por su práctica están ya transformando las clases y grupos populares en protagonistas de los cambios hoy necesarios para el país.

Tradujo y extractó: MIQUEL SUÑOL