

La participación como fundamento de la democracia integral.

Análisis desde el diálogo entre el Magisterio de la Iglesia y la Teoría Política Posfundacional

*Participation as the foundation of integral democracy.
Analysis from the dialogue between the Magisterium of
the Church and Post-foundational Political Theory*

Por **Emilce Cuda***

Fecha de Recepción: 01 de junio de 2023.

Fecha de Aceptación: 10 de septiembre de 2023.

RESUMEN

En este trabajo no se hablará de colonialismo sino de la salida teológica y política que emerge en América Latina como respuesta digna a ese colonialismo. El Santo Padre Francisco, hijo de América Latina y del Concilio Vaticano II intenta, con la conocida reforma de la Iglesia, poner en marcha un proceso de dignidad humana que tiene su fundamento político en una memoria de sufrimiento comunitario a causa del colonialismo, y que discierne desde los principios de fe evangélicos entre lo bueno o lo malo. En ese discernimiento encuentra que lo común, para una vida digna, es la “participación universal” real, política y económica, de la comunidad como sujeto, y esto actúa como fundamento abierto -en cada antago-

nismo- de la *democracia integral*, en búsqueda de la unidad en la diferencia. Para explicarlo recorro, por un lado, tanto al Concilio Vaticano II como a los documentos pontificios de la Doctrina Social de la Iglesia; por otro lado, retomo el pensamiento político posfundacional que, en parte, se nutre de esa constitución católica de la identidad popular comunitaria latinoamericana, hoy ya presente en Europa y en los Estados Unidos.

Palabras clave: *Participación, Democracia Integral, Magisterio de la Iglesia, Teoría Política Posfundacional.*

ABSTRACT

In this paper we will not speak of colonialism but of the theological and political solution that emerges in Latin America as a digni-

* Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Realizó estudios de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y de Ciencia Política en la Northwestern University. Correo electrónico: e.cuda@americalatina.va

fied response to that colonialism. The Holy Father Francis, son of Latin America and of the Second Vatican Council, tries, with the well-known reform of the Church, to launch a process of human dignity that has its political foundation in a memory of community suffering due to colonialism, and that discerns from the evangelical principles of faith between what is good or bad. In this discernment, he finds that what is common, for a dignified life, is the real, political and economic “universal participation”, of the community as a subject, and this acts as an open foundation -in each antagonism- of integral democracy, in search of unity in difference. To explain it, he resorted, on the one hand, to both the Second Vatican Council and the pontifical documents of the Social Doctrine of the Church; On the other hand, he returned to the post-foundational political thought that, in part, is nourished by that Catholic constitution of the popular Latin American community identity, already present today in Europe and the United States.

Keywords: *Participation, Integral Democracy, Magisterium of the Church, Post-foundational Political Theory.*

Introducción

En ciertos ambientes existe una imagen equívoca de la Iglesia como enemiga de lo político. Por el contrario, valiéndonos de la célebre distinción de San Agustín, podemos afirmar que la ciudad terrena es fin de la pastoral social y condición de la ciudad celeste, ya que para el catolicismo el hombre es un animal social/político, imagen del Dios vivo encarnado en Jesús de Nazaret y, por consiguiente, todo lo humano lo interpela al compromiso y la acción en el mundo y por los otros, los prójimos. En efecto, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), gestada en el marco del Concilio Vaticano II, comienza señalando: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de

los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1). Por consiguiente, las críticas del Magisterio Pontificio a la democracia -tanto en el siglo XIX, como en el XX y XXI- responden a ese fin pastoral y escatológico que prioriza la dignidad humana por encima de toda estructura histórica, incluso de algunos estilos democráticos -si se oponen a garantizar la dignidad humana-, ya que los modelos democráticos, por ser producto de procesos históricos, son contingentes y, por lo tanto, no deben ser sacralizados sino abiertos al cambio (Cuda, 2014).

En este marco se entiende la referencia del jesuita Juan Carlos Scannone, cuando a fines de los años '90, en plena hegemonía del neoliberalismo a escala global -causando estragos en muchos pueblos- y cuando la mayoría de los países latinoamericanos habían concluido la etapa de la transición a la democracia procedimental o formal, se remontaba a Francisco Suárez, y afirmaba su actualidad,¹ al constatar que

el decisivo influjo histórico de Suárez sobre la independencia y la *democracia hispanoamericanas* acrecienta su actualidad para nosotros, los latinoamericanos, en el momento histórico en que, luego de haber asentado nuestro regreso a la democracia política representativa, tenemos todavía como “materia pendiente” una *democracia integral*, que una la participación activa

1 Dice Scannone: “La actualidad del pensamiento de Suárez se debe no sólo a que se lo considera uno de los padres de la democracia moderna, del derecho internacional y de la legítima secularización de lo político, sino también a lo que puede aportarnos hoy su comprensión de la *relación entre lo político y lo social*” (1998: 86).

a la sola representación, y la democracia social, económica y cultural, a la mera democracia política formal. Claro está que, en el momento presente, ello se da en un contexto de integración regional (...) y de globalización mundial, a fines de la modernidad o, al menos, de cierto tipo de modernidad (Scannone, 1998: 86, las cursivas están presentes en el original).

En este trabajo no se hablará de colonialismo sino de la salida teológica y política que emerge en América Latina como respuesta digna a ese colonialismo. El Santo Padre Francisco, hijo de América Latina y del Concilio Vaticano II intenta, con la conocida reforma de la Iglesia (en clave discerniente, sinodal y misionera), poner en marcha un proceso de dignidad humana que tiene su fundamento político en una memoria de sufrimiento comunitario a causa del colonialismo, y que discierne desde los principios de fe evangélicos entre lo bueno o lo malo. En ese discernimiento encuentra que lo común, para una vida digna, es la “participación universal” real, política y económica, de la comunidad como sujeto, y esto actúa como fundamento abierto -en cada antagonismo- de la *democracia integral*, en búsqueda de la unidad en la diferencia. Para explicarlo recurro, por un lado, tanto al Concilio Vaticano II como a los documentos pontificios de la Doctrina Social de la Iglesia; por otro lado, retomo el pensamiento político posfundacional que, en parte, se nutre de esa constitución católica de la identidad popular comunitaria latinoamericana, hoy ya presente en Europa y en los Estados Unidos.

Ante la evidencia en nuestros días de un cambio de época debido a un salto tecnológico cualitativo, nada quedará igual. Cambiarán las formas productivas, económicas, bélicas y políticas. Esto nos pone ante un proceso de transición que puede ser caótico o justo. La transición caótica hoy se manifiesta como 62% de desempleo estructural entre la población laboralmente activa; extractivismo y

endeudamiento internacional como medio de producción de la renta; y crisis de representatividad al interior del sistema partidario liberal. En cambio, la transición justa se prefigura como reconocimiento por parte de los Estados de toda actividad laboral como trabajo formal; desarrollo sustentable; sistemas financieros con rostro humano e inversión social; y nuevos estilos de vida política comunitaria.

Este panorama amenaza con entrar en un periodo post-secular de lo político. Eso significa que el caos durará poco, es decir que alguien lo ordenará y se convertirá en el nuevo *deus mortalis*. Prevenirlo implica, más allá de hacer un trabajo teológico de desenmascaramiento de falsos dioses, promover la participación económica y política de la comunidad como sujeto de discernimiento y decisión. Surgen así dos posiciones extremas: la fundamentalista, que pretende hacer de todos uno, aniquilando las diferencias y construyendo un nuevo orden sobre principios metafísicos *a priori* que no son más que intereses individuales -de un individuo o un grupo de individuos-; o la antifundamentalista, que pretende eliminar la unidad multiplicando infinitamente la diferencia mediante luchas identitarias sin fundamento moral alguno, ni ideal ni concreto. En ese campo de fuerzas emerge una tercera posición, la de los post fundamentalistas, que buscan la unidad, no como lo uno absoluto, es decir como totalidad cerrada, o sea, totalitarismo, sino como unidad en las diferencias, manteniendo la tensión evitando el aniquilamiento a través del diálogo social.

Dice el Evangelio que el trigo y la cizaña siempre crecerán juntos. No dice “eliminemos la cizaña o el trigo”. El Papa Francisco llama a esto “unidad en la diferencia”. Esto no es nuevo, es el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia. Esa unidad es la común unidad, la unidad a la que se llega por decisión ante la amenaza de aniquilamiento. No se constituye a partir de una idea, de un programa político ni de principios de fe. Es una unidad a la que

se llega por necesidad de supervivencia. Luego de la unidad iniciarán los procesos solidarios de institucionalización de derechos, y con ellos una forma política democrática que, más allá de la representación busca la presencia de los cuerpos sentados a la mesa de la toma de decisiones. Eso que, según el Magisterio Social Pontificio de Francisco se llama “discernimiento social comunitario”, no es otra cosa que el resultado del encuentro fortuito en el contexto latinoamericano entre la teología y filosofía de la liberación y el pensamiento nacional.

El pensamiento posfundacional no elimina el fundamento como lo haría el neoliberalismo, ni pone los fundamentos de manera constitutiva. Por el contrario, los fundamentos emergen de la misma realidad de sufrimiento comunitario. Sus necesidades vitales y sus sueños, antes que sus ideales e intereses, son el fundamento que hace de la pasión una acción comunitaria. Así, el pensamiento posfundacional pone sus fundamentos en el momento de la decisión de unirse para salvarse. Es un fundamento práctico, no metafísico, y en consecuencia móvil, cambiante de acuerdo a las condiciones sociales que permitan mejorar o no la vida en condiciones de dignidad humana.

El fundamento permite una totalidad, pero abierta. La comunidad organizada a partir de necesidades y sueños es la autora del cambio que siempre es transitorio, de lo contrario no es justo sino injusto. La totalidad abierta tiene fundamento, pero es la comunidad como sujeto libre y digno de discernimiento para salvar la vida y vivir en la felicidad. Esta corriente que surge en América Latina en el siglo XX es un signo de distinción de ese pensamiento válido particular que, por expresar la necesidad última de la especie, la supervivencia, deviene universal.

En América Latina, el catolicismo dejó de lado, en parte, la mediación de la filosofía, y tomó la mediación de la cultura popular. La memoria comunitaria de más de doscientas

dictaduras militares en cien años le dio a las periferias organizadas comunitariamente el saber sobre qué hacer para salvar la vida, terrenal y eterna. No sólo surge en América Latina una nueva forma de participación política comunitaria presencial ante el fracaso de la representatividad liberal, sino que también surge allí la comprensión en la carne del cambio propuesto por el Concilio Vaticano II.

El colonialismo en América latina es más que la llegada de los europeos al nuevo mundo. Es también la dependencia económica de los países centrales a la que queda sometida por la división internacional del trabajo que se consolida a finales del siglo XIX. Colonialismo y neocolonialismo son las fuerzas opuestas a una creencia y vivencia evangelizadora de los pueblos que creen que las personas son dignas por ser creaturas de Dios, y desde esa creencia se mueven a la política. Se mueven significa que se organizan. Huyen de los líderes ilustrados que amenazan con decirles qué hacer. Defienden la libertad, no como liberalismo económico, político y consumista -de personas y de cosas-, sino como libertad de expresión comunitaria. Entonces, la comunidad aparece así en el espacio de lo público como unidad, es decir, como totalidad abierta, en tránsito, sin metafísica.

Dicho de otro modo, la unidad no la genera un fundamento metafísico, ni un líder partidario ilustrado. La unidad la genera una demanda popular, es decir común, por la vida misma, capaz de representar a todas las demandas vitales, imposibles de ser satisfechas por los actuales gobiernos dadas las limitaciones que el sistema económico global impone a los países de las periferias. La demanda es la representación, y la comunidad emerge como comunidad política por un momento, el momento de lo político.

Este modo, del cual Europa pretende tomar distancia diciendo “no somos eso”, está tomando por sorpresa a Europa: los candidatos no representan partidos; el pleno empleo

es pasado; la migración, imparable. El colonialismo, llevado al extremo, se convirtió en un *bumerán* para Europa. Esto llegó a niveles tales que autores como Alain Rouquié termina alabando modelos posfundacionales latinoamericanos como son los movimientos populares, en su mayoría conformados por católicos que apelan al Concilio Vaticano II para defender la participación universal y la democracia, pero no parten de la teoría teológica ni filosófica, sino de la realidad de sufrimiento.

Encuentro que, tanto para la opinión crítica de cierta teología posconciliar, como para el pensamiento político posfundacional -que plantea una lectura crítica sobre el fundamento trascendente de lo político, diferenciándose así de las posiciones fundacionalistas y antifundacionalistas-, el antagonismo social, que genera el ejercicio mismo de la libertad, es frecuentemente disimulado y postergado, impidiendo así la conciencia social. Con Nicolás Maquiavelo la política quedó separada de la moral y de la religión, y la teoría política se separó de la filosofía política. Efectivamente, la Iglesia se separa del Estado, pero, sin embargo, quedan dudas de si lo político necesariamente se autonomiza de lo religioso, es decir, de todo fundamento puesto como trascendente, para evitar así el conflicto social. Con sorpresa para la teología, un nuevo modo de pensar lo político, como es el pensamiento posfundacional, propone no eliminar los fundamentos sino debilitarlos, evitando la posibilidad de que devengan en totalitarismo, como es el caso de Mouffe, Laclau o Vattimo; o dejando abierta la posibilidad del cambio, como es el caso de Habermas y Butler -según señala Oliver Marchart (2009)-. En esa misma línea, aunque de otra manera, Derrida dirá que la falta de un centro como fundamento es la garantía de la libertad, en tanto relación originaria entre el fundar y el fundamento, es decir, como movimiento que retira y da el fundamento. La libertad aparece así -de acuerdo con Nancy-, como “libertad para”, ya que lo político es

la comunidad, no como identidad fija, sino como ser-en-común.

En concordancia con esto, ya la renovación teológica reflejada en el Concilio Vaticano II -en la *Gaudium et Spes*-, había señalado que el fin del Estado no consistía en garantizar los derechos del individuo, sino en generar las condiciones necesarias para la participación activa en la cosa pública. En ambos casos, tanto en el pensamiento político como en el teológico, puede identificarse a partir de la segunda mitad del siglo XX, una ruptura en el modo de fundamentación de lo político, si se considera que la idea de libertad refiere desde entonces a “participación política”, desplazando de ese modo la idea de “Estado garante”, y concibiendo al orden político dinámicamente, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia.

No pretendo hacer un análisis estrictamente teológico de la *Gaudium et Spes*, ya que mucho se ha escrito y se escribirá sobre ese tema. Por el contrario, a partir de mi interés por el diálogo interdisciplinario entre la teología y la política, pretendo hacer una práctica conjunta con el lector, consistente en la lectura de un punto del Magisterio conciliar -el Capítulo IV de la II Parte de la *Gaudium et Spes*-, para reflexionar, por un momento, qué se entiende allí por “lo político”. Dicha lectura, sugiero hacerla desde la consideración de las categorías que hoy son utilizadas en el debate contemporáneo entre los pensadores de la teoría política. Elegí, en esta ocasión, la reflexión que, sobre lo político, hace el pensamiento posfundacional, precisamente porque es esta corriente la que plantea una lectura crítica sobre el fundamento trascendente de lo político, diferenciándose de las posiciones fundacionalistas y antifundacionalistas -las primeras afirmándolo de manera absoluta, y las segundas negando toda posibilidad de fundamentación de lo político-. Las categorías que escojo del pensamiento posfundacional para tener en cuenta al momento de intentar

poner en diálogo ambas disciplinas son: libertad, comunidad, diferencia y acontecimiento.

Según la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, en el mundo como teatro de la historia (GS 2.2-2), la conciencia de los antagonismos sociales es frecuentemente disimulada, negada, postergada, o simplemente ignorada, impidiendo así la conciencia social (GS 8.1). Esta afirmación conciliar: ¿abre para la teología actual la posibilidad de participar en el debate de la teoría política sobre lo "agónico" -en tanto categoría utilizada para referir a lo político como espacio público de la palabra libre en desacuerdo, donde ésta intenta una articulación parcial entre posiciones protagónicas y la antagónicas, tal como lo expresan Laclau y Mouffe (2004), Laclau (2005) o Rancière (2007)-, teniendo a la libertad como fundamento trascendente de lo político? El teatro de la historia, considerado por la *Gaudium et Spes* como un drama que se vuelve trágico a consecuencia del pecado que lo esclaviza, encuentra, desde la teología, su resolución en una totalidad escatológica que solo es posible en Cristo. Pero desde una teoría política posfundacional, encuentra su resolución en una parcialidad que sólo es posible por la articulación discursiva de la diferencia (Laclau y Mouffe, 2004: 149 y ss.). Para la *Gaudium et Spes* ese fundamento trascendente parece estar en la libertad de cada hombre, efectivizada en condiciones de vida que le permitan tomar conciencia de ella; y debilitada cuando éste cae en extrema necesidad (GS 29 y 31.2).

El Evangelio es el mensaje de una comunidad que desde sus orígenes anuncia la libertad y rechaza la esclavitud. Ese mensaje, introducido en occidente por el cristianismo y recuperado en la modernidad por el pensamiento político de la Ilustración, requiere hoy una nueva reflexión desde los términos del debate contemporáneo de la teoría política, ya que, como dice el documento:

Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (GS 44.2).

El fundamento de lo político en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*

Según el Capítulo IV de la II Parte de la *Gaudium et Spes*, el avance en los procesos de concientización sobre la dignidad humana fue lo que hizo necesario, por parte de la Iglesia Católica en su momento, una *nueva reflexión sobre el orden político más conveniente* (GS 73.2). Ese avance fue producto de una creciente conciencia social de la libertad que se dio en los siglos XIX y XX. La libertad, desde siempre fue para el cristianismo la característica distintiva de lo humano -y de cada uno de ellos en singular-, por ser creados todos a imagen y semejanza de un Dios personal. Esa libertad, que es imagen de Dios en el hombre, se manifiesta en la palabra pública, es decir, en la libertad de expresión de "cada" hombre, "con" otros hombres, "entre" los hombres, en la vida de la "comunidad política". De modo que: ¿puede pensarse, a partir de las nuevas categorías del actual debate teórico sobre lo político, y de acuerdo al Concilio Vaticano II, que la libertad sea el fundamento último de lo político también para el catolicismo?

Hasta el Concilio Vaticano II, la categoría de "fin último del Estado" refería a garantizar los derechos humanos, y el fundamento del Estado estaba puesto en la ley evangélica como principio trascendente -tema que se desarrollará más adelante-. A partir de la *Gaudium et Spes*, el fin del Estado ya no está en ser garante de los derechos de la persona, sino en *generar las condiciones necesarias para la participación*

activa en la cosa pública (GS 73.2), y es esa misma participación de la comunidad política la que garantiza los derechos de la persona. Esto último, a mi modo de ver, significa una ruptura en el modo de fundamentación de lo político por parte del Magisterio Pontificio y conciliar, ya que pasa al frente la categoría de “participación política” -es decir, la palabra pública-, y da un paso atrás la de “Estado ordenador y garante”. Esto, sin duda, es el resultado del reconocimiento de la libertad de conciencia de cada hombre en sentido singular, como fundamento de lo político.

Ahora, la participación política, que no refiere a otra cosa -según considero- que a la libertad de expresión efectivizada en la palabra pública “entre” la comunidad, tiene su génesis -en términos conciliares- en el desarrollo cultural, económico y social que crea las condiciones para que la conciencia de esa libertad acontezca en la sociedad y se transforme en comunidad política. Dicho de otro modo, el mismo desarrollo que genera el proceso de industrialización produce el aumento de concientización social, por lo cual la palabra pública ya no puede ser *privilegio de sistemas representativos corruptos* (GS 73.3). De ese modo, no sólo reprueba el Magisterio conciliar toda forma política que obstaculice la libertad entendida como participación en lo público -o que la criminalice cuando aparece bajo la forma de protesta social desviando de ese modo el fin del ejercicio de la autoridad pública-, sino que también origina el debate sobre el desarrollo de los pueblos como condición de la libertad y, por lo tanto, de la comunidad política.

Ahora bien, para entender el significado de la categoría de “comunidad política” en el Magisterio conciliar, es necesario diferenciarla de otra categoría allí utilizada, la de “comunidad civil”. La sociedad -o comunidad civil en términos conciliares-, en el documento refiere a la mera agregación de individuos mediante la resignación de su libertad, no para

la búsqueda del bien común sino para satisfacción de necesidades y deseos particulares. Por el contrario, en la ciudad/*polis/civitas* -o comunidad política también en términos conciliares-, cada hombre tiene como fin el bien común (Arendt, 2009, Capítulos 1 y 2). La categoría de “bien común”, para el Magisterio Pontificio posconciliar, no será ya la garantía de los derechos humanos, sino algo un poco más complejo como son las “condiciones de vida social” para lograr la libertad propia de la dignidad humana.

Por último, es necesario distinguir entre otras dos categorías que aparecen en *Gaudium et Spes* y que permiten entender allí lo político: la de “autoridad pública” y la “autoridad política”. La primera, refiere a aquellos ciudadanos que como parte de la comunidad política asumen la autoridad para tomar decisiones en representación de aquellos, y gobernar. La categoría de “autoridad política”, refiere a la autoridad ejercida por la comunidad política mediante instituciones representativas (GS 74.1). Por su parte, el ejercicio de la autoridad -tanto política como pública-, siempre fue legítimo para el Magisterio en tanto y en cuanto opere dentro de los límites de un orden moral. Sólo que ahora, ese orden moral aparece *concebido dinámicamente* (GS 47.3), es decir, como una ley positiva promulgada *según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia* (GS 74.4).

Si bien no se manifiesta el Concilio Vaticano II sobre la forma de gobierno que deba asumir la autoridad política, como ya lo estableciera León III con el principio de diferencia -algo que se explicará más adelante-, sí sugiere una modalidad donde la división de funciones y la cooperación ciudadana responsable, mantengan el orden social, garanticen los derechos personales, y promuevan las asociaciones (GS 75.2). Sin embargo, alienta la *frecuente intervención de los poderes públicos en materia social, económica y cultural para crear las* “condiciones

sociales al bien completo del hombre” (GS 75.5), aunque condenando los totalitarismos.

La categoría de “diferencia”, que para una parte de la teoría política contemporánea es esencial a lo político, en la *Gaudium et Spes* aparece claramente al decir que la responsabilidad por el bien común se desplaza del Estado a una comunidad política plural, que combina autoridad y libertad, e iniciativa personal y cuerpo social. Dicho de otro modo, la comunidad política será la *ventaja de la unidad combinada con la provechosa diversidad* (GS 75.6). Con esto el Magisterio reconoce la diferencia política manifestada en la pluralidad de opiniones, respetándolas en los ciudadanos y en los partidos políticos, siempre y cuando sea una diferencia constitutiva de lo político al promover el bien común. La categoría de “diferencia” se aplica también a la relación entre la comunidad política y la Iglesia, separando la acción particular de los cristianos de aquella que realizan en nombre de la Iglesia, sin confundir ambas esferas -independientes y autónomas-, ya que para el documento, el hombre como sujeto de la historia, mantiene su vocación trascendente y al mismo tiempo colabora en la institución de estructuras justas predicando la verdad evangélica, por un lado, y promoviendo la libertad y la responsabilidad política, por el otro (GS 3.3).

El pensamiento posfundacional en la teoría política

Lo que me mueve a reflexionar sobre lo político en la *Gaudium et Spes* es la esperanza de encontrar categorías del campo de la teología que sean susceptibles de ser articuladas con categorías de la teoría política para poder dialogar en términos de equivalencia. Por tal motivo me detendré en este punto, simplemente a fin de presentar algunas categorías del pensamiento posfundacional que pueden ser útiles para la reflexión teológica posconciliar sobre lo político.

Con Maquiavelo la política queda separada de la moral y de la religión. Antes de Maquiavelo, lo político tenía su fundamento en lo ético-jurídico o en lo teológico. A partir de los *Discorsi* (2000: 195 y ss.), lo político -para la teoría política- tiene su fundamento en un momento, y es construido -lejos de cualquier principio trascendente- mediante una práctica que produce conocimiento a partir de la acción; práctica que funda el sujeto político y lo político mismo, convirtiendo a la política, a lo político y al político en pura autonomía. No hay fundamento de lo político más allá de un saber-acción como pura práctica discursiva-performativa (Lefort, 2000, Capítulo IV, 5).

Al mismo tiempo que con Maquiavelo se autonomiza lo político de todo fundamento trascendente, se separa la filosofía política de la teoría política: la primera busca definir la esencia y la segunda busca desde la práctica la producción del conocimiento de lo fáctico. Esto hace necesario conocer la diferencia entre “la política” y “lo político” -*la politique* y *le politique* en francés; *politics* y *the political* en inglés-, introducida por Carl Schmitt e institucionalizada por Pierre Rosanvallón (2003). Según la distinción que hace Oliver Marchart, “la política” debe pensarse a nivel óntico o factual, como: discurso, sistema social o forma de acción. En cambio “lo político” debe pensarse a nivel ontológico, como principio de autonomía política, o momento de institución de lo social (2009: 22).

Por consiguiente, para dialogar elijo el pensamiento posfundacional, que tiene su origen en los pensadores heideggerianos, porque -a diferencia de los antifundacionalistas que se oponen a todo principio fundante, o a diferencia de los posmodernistas donde cualquier principio vale como fundacional-, el posfundacionalismo se caracteriza por una “búsqueda” -y no por una determinación- de principios trascendentes que puedan actuar como fundamento contingente de lo político. En otras palabras, los posfundacionalistas no

quieren eliminar los fundamentos, sino debilitarlos -lo que se conoce como ontología débil-, evitando la posibilidad de un fundamento último de lo político que devenga en totalitarismo. De este modo, lo político será un momento en el que se funda parcialmente la comunidad política, dejando abierta la posibilidad del cambio. Así, si bien se elimina la idea de un fundamento último de lo político, no se elimina todo fundamento trascendente, sino que se busca la posibilidad de fundamentos débiles como es el caso de Judith Butler, según señala Oliver Marchart (2009: 21).

Para el pensamiento posfundacional, el fundamento trascendente está, pero ausente, y aparece sólo en el momento de lo político, un momento, el momento de institución de lo social, y se retira nuevamente. Con lo cual, el fundamento siempre es algo por encontrar por medio de la política -entendida como palabra en el espacio público-, la cual establece fundamentos efímeros y cambiantes, pero nunca necesarios. Ese fundamento ausente, que falta, hace imposible el cierre de un momento político particular y contingente, como fundamento absoluto y necesario. Esa lectura de lo político impulsa la búsqueda permanente de lo Uno, pero siempre falta un centro, siempre falta algo, dirá Derrida (1989) -y a mi modo de ver-, eso es bueno para garantizar la libertad que posibilita la comunidad política, tal como lo entiende la *Gaudium et Spes*.

El pensamiento posfundacional busca un fundamento ausente, trascendente pero ausente, cuya ausencia permita la operatividad de lo político. De modo que en el vacío que produce la ausencia de un fundamento absoluto, la crisis, es el espacio-momento donde lo político acontece. Dicho de otro modo, la ausencia de cualquier Uno inmanente puesto como fundamento absoluto, es condición para que lo social se instituya como comunidad política -en categorías de la *Gaudium et Spes*-, desde una libertad esencial a la persona humana como fundamento trascendente

pero indeterminado e indeterminable. Para el pensamiento posconciliar, la libertad será el fundamento trascendente de la comunidad política, la cual es a su vez fundamento de lo político, y para el pensamiento posfundacional la libertad también es el fundamento del fundamento. La libertad, para esta corriente, también es la relación "originaria" entre el fundar y el fundamento; es decir, la libertad es un movimiento que retira y da el fundamento. La libertad es entendida, según la lectura que hace Marchart como "libertad positiva" a partir del pensamiento de Jean-Luc Nancy, como "libertad para", lo cual implica primero la libertad como negación de toda determinación que la impida; implica el espacio vacío, la crisis, la diferencia (Marchant, 2009: Capítulo III, 4 y 5).

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, antes de introducirse en el tema de lo político en la II Parte, comienza la I Parte hablando de la historia como teatro, lo cual al comienzo del presente artículo pretendí hacer equivaler a la idea de antagonismo. De ese modo, intento articular con el pensamiento conciliar y posconciliar una segunda categoría de lo político del pensamiento posfundacional, la "diferencia". Para Ricoeur (1990) lo político aparece en el momento de ruptura entre la política y lo político; para Arendt la diferencia es posible en el espacio público como palabra "entre" los hombres de una comunidad concreta, siendo allí donde lo político acontece y la sociedad se torna *polis*, es decir, ciudad donde la palabra en desacuerdo debate por las condiciones de la libertad como un bien común (Arendt, 1997: 19 y ss.). Carl Schmitt (1999) lleva la diferencia al extremo de amigo-enemigo, pero para Laclau la diferencia -en tanto antagonismo-, es el momento en que el fundamento hegemónico dominante es interpelado por un nuevo significante capaz de re-articular la protesta social insatisfecha.

Para Jean-Luc Nancy (2000), lo social coloniza lo político cuando la norma hegemó-

nica invade la civilidad en tanto espacio de debate, porque “lo político” es la comunidad operando en el ser-en-común, y “la sociedad” es la negación de la comunidad política, si en ella sólo se agregan necesidades (Marchant, 2009, Capítulo III). El problema se plantea, según este autor, cuando la sociedad busca la comunidad como comunión en la unidad de un partido o líder, inmanentizando de este modo el fundamento. Es allí donde se tendrá totalitarismos. Para Nancy lo político es la comunidad, no como identidad fija, sino como ser-en-común -en términos conciliares, puede decirse comunidad política-. Es la comunidad en la discordia, en la diferencia, poniendo el Uno siempre afuera, en retirada -como aquello que se espera siempre que acontezca y que por eso evita el cierre de un momento como la totalidad-, lo que garantiza -dicho en categorías conciliares- la dignidad humana. Para Arendt lo político es el espacio público que permite el “entre” donde la palabra opera performáticamente, siendo la palabra libre originaria de lo político, como palabra que performa la comunidad política. La libertad es el fundamento trascendental último de lo político, y la comunidad que ella origina es el fundamento parcial en la diferencia (2009: 46 y ss. y 69 y ss.).

El fundamento pontificio preconciliar de lo político

Para entender mejor cuál es la categoría de fundamento de lo político a la cual llega el Magisterio Pontificio y conciliar en la *Gaudium et Spes*, se considera pertinente conocer cuál ha sido la reacción y recepción previa de la libertad política democrática. Las manifestaciones del liberalismo, en el siglo XIX -contra el catolicismo y sus fundamentos metafísico-teológicos de lo político-, provoca la condena de la libertad de conciencia por parte del Magisterio Pontificio hasta que Pío XII reconoce a la democracia representativa como garantía de la dignidad humana, a consecuencia de los totalitarismos.

Gregorio XVI, en la carta encíclica *Miraris Vós* (MV) de 1832, ante un liberalismo que fundamentaba lo político en la sola razón, califica a las ideas liberales de pestilente error, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes (MV 10). Por otra parte, y en defensa de fundamentos trascendentes de lo político, sostiene que “tanto las leyes divinas como las humanas se levantan contra quienes se empeñan, con vergonzosas conspiraciones tan traidoras como sediciosas, en negar la fidelidad a los príncipes y aun en destronarles” (MV 13).

Si bien su sucesor, Pío IX, promovió innovaciones administrativas de corte republicano ante el panorama revolucionario de 1848, no pudo tampoco aceptar un liberalismo sin fundamentos trascendentes que promulgaba leyes contra el catolicismo. Es por eso que con el “Syllabus” de su carta encíclica *Quanta Cura* (QC) de 1864 (cit. en Denzinger, 1963), condena al laicismo moderno -aunque en su alocución *Jamdudum cernimus* de 1861, aclara que no rechaza la modernidad sino un sistema político sin fundamentos trascendentes-. Además, en la alocución *Maxima quidem* LVI de 1862, condena que las leyes civiles no necesiten de la sanción divina, ni se conformen con el derecho natural. En última instancia, *Quanta Cura* condena un naturalismo al margen de la religión, diciendo que: “Cuando en la sociedad civil es desterrada la religión y aún repudiada la doctrina y autoridad de la misma revelación, también se oscurece y aun se pierde la verdadera idea de la justicia y del derecho, en cuyo lugar triunfan la fuerza y la violencia” (QC 4).

León XIII, por el contrario, intentará acercar las esferas civil y religiosa reconociendo el principio de soberanía en la voluntad del individuo. En su carta encíclica *Inmortale Dei* (ID) de 1885 declara el “principio de indiferencia” ante las formas de gobierno, dando de este modo libertad a los ciudadanos cristianos para

optar por cualquiera de ellas siempre y cuando éstas se fundamenten en el derecho natural.² Sostiene que el hombre está naturalmente ordenado a vivir en una “comunidad política”, y que ésta requiere de una autoridad, cualquiera sea su forma, siempre que la gobierne hacia el bien común (ID 4). Desde entonces “el derecho de soberanía, (...) no está necesariamente vinculado a tal o cual forma de gobierno; se puede escoger y tomar legítimamente una u otra forma política, con tal que no le falte capacidad de cooperar al bienestar y a la utilidad de todos” (ID 6). El lugar de la soberanía de acá en más estará en “la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño que es de sí mismo (...) si elige personas a las cuales se someta, lo hace de suerte que traspasa a ellas (el poder) ejercido en su nombre” (ID 31), dejando en la trascendencia evangélica el fundamento de una ley moral instituida como positiva. Esto se hace evidente en la carta encíclica *Libertas praestantissimum* (LP) de 1888, donde León XIII toma sus reservas respecto de lo político sin fundamento moral, al decir que “dejando el juicio de lo bueno y verdadero a la razón humana sola y única (...) es una pendiente que conduce a la tiranía” (LP 19). Incluso, en la encíclica *Sapientiae christianae* (SC) de 1890, la “sociedad religiosa” actúa como fundamento de la “sociedad civil”, y dice que “la fuerza, sin la salvaguardia de la religión, es por extremo débil: a propósito para engendrar la esclavitud más bien que la obediencia” (SC 4).

El pontificado de Pío XI vuelve a responsabilizar a un liberalismo que, sin fundamentos morales trascendentes en materia económica, es responsable directo del comunismo y del nazismo. La carta encíclica *Quadragesimo Anno* (QA) de 1931, en concordancia con la *Rerum Novarum*, solicita una “reforma de las instituciones (...) no porque de su influjo haya de esperarse toda la salvación sino por-

que, a causa del vicio del individualismo (...) han quedado casi solos frente a frente los particulares y el Estado” (QA 35.c). Es así como surge la categoría política de “Estado subsidiario”, el cual supliría a la comunidad política cuando ésta se encuentre desorganizada a causa de la corrupción de las instituciones y de las costumbres, por parte del imperialismo internacional del dinero (QA 36 y 40).

Su sucesor, Pío XII, intentará lograr el reconocimiento de la autoridad moral de la Iglesia como fundamento de lo político, por parte del Estado -tanto en materia de derecho como de educación-. En *La Solemnitá* (LS) retoma la idea de que el fin del Estado consiste en ser garante de los derechos humanos, diciendo que éste debe “tutelar el intangible campo de los derechos de la persona humana y facilitarle el cumplimiento de sus deberes” (LS 9). Sin embargo, en su Radiomensaje de Navidad de 1944 conocido como *Benignitas et humanitas* (BH), ante el avance del nazismo, reconoce la autonomía de la sociedad civil como comunidad política, al reconocer en la democracia la garantía de la libertad, diciendo que “es un hecho real que el movimiento está en marcha” (BH 6). Admite que “puede tener su realización tanto en las monarquías como en las repúblicas” (BH 12). La forma de gobierno democrática encuentra su fundamento último en la libertad de expresión como un derecho natural universal (BH 14). En consecuencia, las masas, en tanto pueblo como unidad orgánica y organizadora, formada por individuos conscientes de su responsabilidad frente al bien común, se diferencia de la multitud como “enemiga capital de la verdadera democracia y de su ideal de libertad y de igualdad” (BH 15-17). Pío XII, coloca en la comunidad política, en tanto pueblo como sujeto moral, el fundamento de lo político (BH 27), y extiende la categoría de comunidad política a la *Sociedad de las naciones* (BH 44 y 46).

2 El tema lo he desarrollado en Cuda (2010).

El pensamiento pontificio posconciliar de lo político

Con posterioridad al Concilio Vaticano II, en el *Radiomensaje por Navidad* de 1964, Pablo VI retoma la categoría de comunidad política desarrollada en *Gaudium et Spes*, ahora en el marco de otra categoría introducida por su antecesor, Juan XXIII, la de “convivencia”, donde la democracia aparece como el modo viable a la convivencia nacional e internacional (2.a) En la carta encíclica *Populorum progressio* (PP) de 1967, Pablo VI se referirá a la libertad como participación responsable de la comunidad política ante “la voz de los pueblos hambrientos que grita a los que abundan en riquezas” (PP 3.a), libertad que sólo será posible en la independencia económica.

En la carta apostólica *Octogesima Adveniens* (OA) de 1971, Pablo VI introduce la categoría de “conciencia moral” en la fundamentación de lo político (OA 41), pero entendida ahora como participación política responsable del bien común, y como compromiso ineludible de los cristianos ante el peligro de una democracia meramente formal o tecnócrata, de una igualdad falaz, o del desconocimiento o la burla de los derechos humanos (OA 23 y 47). Pablo VI no establece como función de la Iglesia la ratificación de las formas de gobierno, ni la determinación de principios morales, sino el juicio reflexionante -dicho por mí en términos de Arendt-, practicado “entre” la comunidad política, con la intención de aumentar el nivel cultural de los pueblos para desarrollar el sentido de la libertad, de cuyo ejercicio deviene la responsabilidad que no se limitará a la denuncia sino también a la acción efectiva, rebasando incluso las fronteras nacionales (OA 46-48). Delega en los partidos políticos la responsabilidad de desarrollar en la comunidad política las convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad (OA 25); incluso de manera pluralista, sosteniendo que “una misma fe cristiana

puede conducir a compromisos diferentes” (OA 50).

El contexto político del pontificado de Juan Pablo II, a diferencia del optimismo en la libertad que impregnaba el de su antecesor, se caracterizó por una amenaza a la efectividad de la comunidad política, ocasionada por la crisis de representatividad que sobrevino a los sistemas democráticos liberales de la década del ochenta. La carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS) de 1987, introduce la categoría de “subjetividad social” como fundamento de lo político, esto es, una libertad de conciencia que tenga su fundamento último en un principio trascendente a la libertad personal y de masas. Según Juan Pablo II, cuando el deterioro de la política y la economía deviene en miseria cultural se produce una crisis de representatividad que impide la construcción de una comunidad política (SRS 15). Así como la comunidad política desaparece en los momentos de crisis orgánica, también emerge -según sostiene en 1991 en *Centesimus annus* (CA)-, de la construcción de una subjetividad social a partir de estructuras de participación, de acuerdo a criterios de justicia y moralidad, que encontrará otra vez su fundamento trascendente en una moral objetiva, por encima de los intereses particulares y de las mayorías (CA 46-47).

Para Juan Pablo II, la democracia -en tanto comunidad política organizada-, no posee un carácter absoluto *per se*, sino que su legitimidad depende de su relación con el cumplimiento de los “valores morales objetivos” sobre los cuales los ciudadanos, como los verdaderos soberanos, la fundamentan: “la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad (...) es un instrumento y no un fin” (*Evangelium vitae* 68.a y 70). La idea de que las democracias no son buenas *per se*, sino que lo serán en la medida que se dé el respeto por los derechos humanos, aparece nuevamente en *Eccelesia in America* 19.a.

Sin desconocer los aportes del Papa Benedito XVI al tema de nuestra reflexión (para lo cual remito a su recordado diálogo con Jürgen Habermas y a su encíclica social *Caritas in Veritate*), considero importante señalar que dentro del Magisterio Social del Papa Francisco reviste especial relevancia el empleo de la preposición “con”. Para el Santo Padre decidir “con” los pobres es el modo evangélico de decir “participación”. Por ahí pasa la mejor política (Cf. *Fratelli Tutti*, Capítulo 5). Pero esto no sólo en el Magisterio de Francisco, sino también en todo el pensamiento teológico y social de la Iglesia. La humanidad participa de lo divino por la gracia de la encarnación de la segunda persona de la trinidad, es decir, el Hijo.

Algunos, con relación a la inclusión de los descartados prefieren usar el vocablo democracia, al que ya me referí. Sin embargo, este no es un vocablo evangélico si no va asociado al significado universal de la participación. La mera representación no implica que se tomen decisiones “con” los representados. Invito a ver cuántas veces Francisco usa en los documentos más consultados de su Magisterio Social la palabra democracia y cuántas la palabra participar: el término “democracia” no aparece en *Evangelii Gaudium*, tampoco en *Laudato Si’* ni en *Querida Amazonia*. Solamente lo encontramos en *Fratelli Tutti*, con cinco alusiones. En cambio, la palabra “participar” aparece veinte veces en *Evangelii Gaudium*, siete veces en *Laudato Si’*, seis veces en *Querida Amazonia* y trece veces en *Fratelli Tutti*. Según entiendo, la referencia que allí hace Francisco a la forma de gobierno democrática, está en línea con la noción de *democracia integral*, a la que aludía Scannone (quien fuera su maestro) y que cité al comienzo.

A la luz de esto, considero que el Papa Francisco ha dado muchas claves para lograr la unidad en la diferencia en cada pueblo latinoamericano, pero todas ellas cobran sentido si se presta especial atención a ese “con” que

alude a la participación en sentido evangélico. Optar “con” los pobres no significa querer ser pobre ni que todos sean pobres. Por el contrario, es darle un lugar en la mesa de las decisiones sobre lo común también a los pobres, no por pobres sino por ser hijos de Dios. Participación no significa simplemente “escucha”; significa “decisión”. Optar “con” los pobres es reconocer la dignidad en cada ser humano, y esa dignidad se hace presente, no sólo cuando habla y se expresa, sino también y sobre todo cuando decide sobre lo común.

En diez años de pontificado, el Santo Padre, al margen de los problemas coyunturales de América Latina, ha confirmado con hechos concretos su opción “con” los pobres. Si ampliamos la categoría de pobre desde lo económico a lo social, optar “con” los pobres debe leerse también como optar “con” la mujer, “con” el migrante, “con” los niños, “con” los ancianos, “con” los pueblos originarios, “con” el preso, “con” el traidor, “con” los márgenes, “con” los últimos de la lista, porque ellos serán los primeros, nos dice el Evangelio.

Conclusión

El Magisterio Pontificio, a partir de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, diferencia entre sociedad civil y comunidad política, y ya no será la autoridad pública la encargada de asegurar el bien común sino la comunidad política. El Estado tendrá desde entonces como fin crear las condiciones para que emerja la comunidad política que, mediante su participación universal responsable garantice del ejercicio de sus derechos y deberes.

Desde León XIII en *Immortale Dei*, el Magisterio partía de la dimensión social de la persona humana para justificar la autoridad legítima de la comunidad política, no estando el poder público vinculado a ninguna forma de gobierno (ID 2), ya que la autoridad está en la voluntad del pueblo, y éste es el que elige la autoridad de la comunidad política (ID 10). Sin embargo, ese fundamento inmanen-

te en la libertad de convivencia, encuentra su fundamento trascendente en Dios, quien crea al hombre como persona soberana -tal como lo expresa Pío XII en *Benignitas et humanitas*- (BH 20, 21).

Pablo VI, en *Octogésima Adveniens* (OA), en relación a lo político, dirá que: “sirve para crear eficazmente y en provecho de todas las condiciones requeridas para conseguir el bien auténtico y completo del hombre, incluido su destino espiritual. Y agrega que: “No quita, pues, a los individuos y a los cuerpos intermedios el campo de actividades y responsabilidades propias de ellos, los cuales les inducen a cooperar en la realización del bien común”. Culmina diciendo: “En efecto, ‘el objeto de toda intervención en materia social es ayudar a los miembros del cuerpo social y no destruirlos ni absorberlos” (OA 46.b).

Recuperando la línea argumental que expusimos en otro trabajo (Cuda, 2014), podría arriesgarse entonces que para el Magisterio Pontificio el concepto de democracia alude a la participación política indirecta, ejercida bajo la modalidad de una representación limitada por los principios de la moral objetiva, dejando a salvo el carácter universal de la soberanía fundamentada en los derechos naturales del hombre como su fin último. En el tercer milenio, el caminar apostólico en la defensa de los derechos sociales del hombre, en medio de un Estado de Derecho formal que parece construirse al margen de la participación política universal que lo sustenta, llegando a instrumentalizarla como mero mecanismo de legitimación. La voz del Magisterio de la Iglesia proclama (como advierte el Papa Francisco en *Fratelli Tutti*) la ausencia de representatividad real en las nuevas democracias, y apunta -entre aciertos y errores- a la construcción de una subjetividad política moral que devuelva la soberanía a la sociedad civil como condición de posibilidad de una comunidad política justa.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1997). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Cuda, E. (2010). Catolicismo y Democracia en Estados Unidos (1792-1945). *Ágape*.
- Cuda, E. (2014). La democracia en el magisterio pontificio. Hacia la reconstrucción del concepto de democracia en diálogo con el pensamiento de lo político. *Ágape*.
- Denzinger, E. (1963). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2000). *Maquiavelo*. Trotta.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Lom.
- Rancière, J. (2007a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Rancière, J. (2007b). *Los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cebra.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro.
- Rosanvallón, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scannone, J. C. (1998). Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez. *Stromata*. Vol. 54, Núm. 1-2.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.