

NECESIDAD DE UNA ANTROPOLOGIA POLITICA: UN PROBLEMA PASTORAL *

por Jorge M. BERGOGLIO, S. I. (San Miguel)

Introducción: Presencia del fenómeno político

1. El régimen político democrático reinstalado los últimos años en nuestro país y la proximidad de elecciones generales ha reubicado lo político en el centro de las preocupaciones nacionales como “lo público”, “lo común a todos”, y como “sistema de representación y gobierno” con toma de decisiones que comprometen a todos, decisiones que se proyectan hacia el futuro. De alguna manera, en la conciencia individual de los argentinos (aunque no siempre con los matices y medidas necesarios) se ha subrayado una cierta “recuperación” de la propia identidad personal de “ciudadanos”. Esta preocupación por “lo político” no es suficiente en sí misma, porque en el tejido social, en los hábitos cotidianos, en las acciones y declaraciones de integrantes de los casi 14.000 cargos electivos que existen hoy en Argentina, subsisten —más o menos explícitamente— imágenes y referencias contradictorias y muchas veces desprestigiadas de “lo político”.

2. Lo político queda, así, confundido por *fractura de visiones*. La fractura de visión en el orden *semántico* se da cuando se denomina política a situaciones “de compromiso”, “violentas”, “injustas” o “conflictivas”. La fractura de visión en el orden *empírico* se da cuando se identifica lo político unilateralmente con la práctica política facciosa o sectaria, con el poder a secas, con lo que no hace el poder o con lo que hace. La fractura de visión en el orden *teórico*, teoría política o social, tiene una larga tradición que cobra fuerzas hacia mediados del siglo XVIII, cuando el orden político universal abdica en favor del espacio económico, del espacio social y de las formas jurídicas. Con el liberalismo la política deja de ocupar un lugar en la conciencia de los hombres y —subalternizada y desprestigiada— queda sometida a la hostilidad de los poderes dominantes. En el campo del saber político ocupa espacio la teoría económica, la sociología y el derecho. Estas *visiones fracturadas* de lo político (de orden semántico, empí-

* Lección inaugural del curso académico 1989 en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, área San Miguel.

rico o teórico) aparecen todos los días en las reflexiones y declaraciones de los hombres de la política. Como pueblo y como cristianos estamos sometidos a la presión de estas visiones parciales que plasman una verdadera *confusión*.

Intento de definición

3. Intentar definir lo político tiene la contingencia propia de toda actividad compleja, más fácil de comprender si se analizan las diversas formas en las que los pueblos la han practicado como regímenes políticos institucionalizados, y los grandes teóricos la han perfilado. Por ejemplo, para Mario Justo López debemos distinguir entre el *sentido amplio* (en todo cuerpo social hay política) y el *sentido restrictivo* (conjunto de actividades estatales), entre el *sentido formal* (técnica para inclinar voluntades) y el *sentido material* (contenido finalista para obtener metas de unidad). Concluye diciendo que estamos ante una realidad múltiple, variable, simbólica y multirrelacionada. Entre los cinco *imperativos* de la sociedad, Malinovsky sitúa la organización política que tiene a su cargo la construcción, consolidación y conservación de la sociedad. En la definición *escolástica* de J. M. Llovera lo político representa el principio formal que reduce a la unidad los distintos factores materiales que lo conforman. Georges Burdeau exagera la *creatividad* al afirmar que lo político es una creación del espíritu humano y que adquiere realidad como entidad simbólica y subjetiva en un mundo mágico de representaciones. De modo que lo político no existe en estado bruto sino que se manifiesta en aquello en lo que el pensamiento considera que tiene valor, alcance o consecuencias políticas. De modo parecido, aunque más *fenomenológicamente*, Deutch dice que nuestra sociedad son “redes de política”. Sheldon Wolin y Giovanni Sartori van a ver en lo político un *ámbito*, un *espacio*. Para Wolin un espacio cuya función es “relacional” (hay aquí también una dimensión de funcionalismo): integrar las discontinuidades de la vida grupal y organizacional en una sociedad de participación común. Recuerda a Platón quien decía —en su concepción arquitectónica— que la política era la “real tejedora de la vida social”. Una decisión política tiene el efecto de conectar otras actividades a lo político y convertirlas —en parte— en fenómenos políticos. Lo principal es la función relacionante que cumplen las *instituciones políticas*: definir el espacio político o lugar donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad, como es un tribunal, una legislatura, un partido político, etc. También sirven para definir el tiempo político, período dentro del cual tiene lugar la decisión, la reso-

lución. Las organizaciones y los ordenamientos políticos proporcionan así un marco dentro del cual se vinculan espacial y temporalmente las actividades de los individuos, grupos e instituciones¹.

4. En definitiva, hay que buscar una definición que contemple todas las tensiones: política como acción instrumental que apunta a objetivos determinados según un cálculo de fines-medios. Política como expresión simbólica de la vida en común. Política como esencial de la persona y ética del conjunto, en su concepción y en su práctica, como búsqueda organizada del Bien Común, como práctica institucionalizada del diálogo social. En este sentido —y orientándonos al tema de esta disertación— recuerdo que el bien común se realiza en lo social, *la reflexión ética del individuo culmina en vocación política* que busca “servir” a los prójimos más prójimos enraizados en la Nación como entorno concreto, superando las *tentaciones* del poder como soberbia para servirse y del no-poder como nihilismo para ser indiferente. Al tratar de la antropología política como un problema de la pastoral se han de tener en cuenta estas referencias fundamentales, y también las diversas “tentaciones” que distorsionan la relación hombre-política y que tienen su origen en estas dos que acabo de mencionar. Expresamente escojo el término “tentación” como explicitación teológica de la existencia de un conflicto. En un conflicto hay tensión, hay “lucha por resolución”. La tentación siempre se da en la direccionalidad de *resolver mal* el conflicto: “reducir” la tensión en un equilibrio balanceado (sería la correspondiente a la del 1er. Binario de los Ejercicios), o anular la tensión por la adhesión a uno de los polos (sería la correspondiente al 2do. Binario). Por la tentación, y debido a la consonancia interior que el término tiene en teología, se descubre con mayor facilidad la dirección en la cual se dará la superación del conflicto. De ahí que recurriré con frecuencia al señalamiento de las diversas tentaciones².

Jerarquizar lo político³

5. Como primera aproximación menciono un hecho: el *divorcio* existente entre actitud de politización y cultura política.

¹ Una buena introducción a los diversos planteos políticos la encontramos en Sheldon S. Wolin, *Política y Perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 479 págs.

² Cfr. la doctrina de los Ejercicios de San Ignacio acerca de la tentación, movimiento de espíritus, necesidad de discernimiento, reglas de discernimiento.

³ Las tensiones que se manejan en esta parte son interioridad-totalidad.

Una vez se ha dicho de la Argentina que era un país politizado pero sin cultura política, lo que equivale a decir que la política no está *jerarquizada* como valor en el corazón del hombre. Un ejemplo de esto es el hecho de la opinión pública, tan volátil, que no responde a una actitud de análisis reflexivo. Una realidad esquizoide entre actitud política y cultura política sólo encuentra solución por el camino de *recobrar la vigencia de lo político en su total amplitud*. Esto entraña la voluntad de garantizar también la *unidad* política amenazada por la discordia y la enemistad interna. Entraña la convicción de que la Nación es fruto de la amistad interna. Recobrar la vigencia de lo político es recobrar el horizonte de síntesis y de unidad de una comunidad, horizonte de armonización de intereses, de organización de la racionalidad política para dirimir conflictos; horizonte estratégico de acuerdo en lo esencial, de creencia de que nuestra propia identidad y seguridad personal, familiar y sectorial es frágil e imprevisible sin el marco superior de lo político. Lo central sería, pues, jerarquizar, desde la unidad, la tensión entre identidad colectiva y dignidad de la persona, interiorizando los valores y recuperando su ámbito total.

6. Recuperando lo político como “expresión simbólica de vida en común”, ritual de reconocimiento recíproco en una historia familiar y en una identidad colectiva (donde la lucha por la democracia como estilo de vida y sistema de gobierno no termina allí sino que se transforma también en una lucha por la inalienable dignidad de la persona humana), es entonces cuando la política recobra su sentido más profundo y menos instrumental e inmediateista, en una concepción clásica y cristiana, como aquello que —al decir de Aristóteles— “hace al hombre más bueno”. La tensión en términos de “bonum” es entre bien común y bien particular, lo cual sería la tensión política en cuanto tal.

7. Plantearse el problema de una antropología política implica considerar la política como síntesis, pero no como totalidad inmanente que aplaste e insectifique al hombre. Política que supere la tentación de la autonomía absoluta, de la razón enloquecida. Jerarquizar lo político no es absolutizarlo ni minimizarlo. Es ubicarlo en su justo lugar como dimensión de la vida y de la historia de los pueblos. Como contraposición a esto puede ayudar recordar los defectos que destruyen la correcta tensión entre interioridad (o inmanencia) y totalidad, que son: la *reclusión en sí mismo*, el *individualismo* y el *totalitarismo* o pérdida de sí. Sólo se lucha por la persona entera desde la totalidad; si no, se defiende particularidades. La totalidad sólo se posee desde lo más interior; si no, se convierte en estructura abstracta y no sirve

de marco para trascender los conflictos, se convierte en pérdida de sí en un todo que no asume ni representa lo más genuino.

Método

8. Para no desorientarnos en este vasto campo quiero apuntar a las raíces del hombre mismo, del animal político, esbozando *algún rasgo* que considero de importancia en relación al hombre de hoy, el hombre real a quien anunciamos el Evangelio. Busco mediar antropológicamente entre la pastoral y la cultura en el nivel político. Quiero aclarar dos cosas: 1) como referencia básica al hombre de hoy he tomado la Alocución de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria del Secretariado para los No-Creyentes, del 5 de marzo de 1988; 2) en dicha Alocución el Papa utiliza el término *posmodernidad*. Estamos en transición hacia una *cultura de la posmodernidad*. Para analizar *algunos rasgos* de esta cultura de la posmodernidad y para buscar pautas que conformen una *antropología política* acorde al hombre de esta cultura, he usado los criterios del que fuera llamado el “profeta de la posmodernidad”, Romano Guardini⁴. Su pensamiento, convocante ya en la década de los veinte⁵, ha sufrido el camino de los que son padres del espíritu: conoció el distanciamiento, incluso el repudio, tanto más enconado cuanto más doctrinal fue su postura, hasta que una época posterior, partiendo de sus nuevos supuestos, descubre nuevas relaciones, lo revalora. Teniendo en cuenta esto, sigo adelante con el método de descripción del problema, profundización, elaboración de categorías propias para abordar el tema central. Los pasos son: 1) una descripción de la crisis de la posmodernidad, 2) características y tentaciones de la antropo-

⁴ R. Guardini, *El Ocaso de la Edad Moderna*, ed. Guadarrama, Madrid, 1958, 188 págs.

⁵ Las *oposiciones polares* de Guardini se dan en el ser viviente y real. Este se experimenta estructurado en las tensiones: plenitud-forma, acto-estructura, individualidad-totalidad. A estas oposiciones las llama categorías intraempíricas. Un nivel más profundo (y yo diría reflexivo) de las tensiones se establece al relacionarse lo experimentable con la interioridad del hombre. Se estructura esta realidad transempírica en los opuestos producción-disposición, originalidad-regla, interioridad-trascendencia. Por fin, sintetiza Guardini las tensiones que se dan en todas las demás, tensiones polares trascendentales: unidad-multiplicidad y semejanza-diferencia. Es decir: las anteriores tensiones entre los opuestos hay que verlas *indivise et inconfuse*. Hay que mantener su distinción y su semejanza, su unidad y multiplicidad, y esto se logra con la *medida y el ritmo*. En el plano gnoseológico la tensión fundamental es entre intuición y concepto. Tensión que permite ver *indivise et inconfuse* las tensiones anteriores. Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz*, Grönewald, Mainz, 3 Aufl. 1985, 235 págs. En las referencias que haré a Guardini, sobre todo a su libro *El ocaso de la Edad Moderna*, a no ser que sean textuales, no las citaré.

logía política actual, 3) ontología subyacente a esta antropología. Dado que se trata de un enfoque pastoral, se profundiza en el ámbito de la ontología teológica.

Descripción de la crisis de la posmodernidad

9. La descripción que hace Juan Pablo II apunta a la situación de *inseguridad* en la que vive el hombre de hoy; inseguridad fruto de la ambigüedad y de la flexibilidad de la vida actual. Nuestro hombre “se encuentra en la soledad típica del supercivilizado que, por haber ido demasiado lejos en alas de la técnica, *no puede convivir con los frutos de su saber*. Este desequilibrio entre el poder hacer y el poder vivir (o convivir) causa al hombre una tremenda y creciente *desazón*”⁶. “El hombre de hoy se siente extrañamente *libre*, con una libertad que —en gran parte— es *desamparo*... Pasa inadvertido el hecho de que la creación puede engendrar orgullo, y éste provoca un desequilibrio entre el poder que se tiene sobre las cosas y el poder que se tiene sobre el poder”⁷. Existe desproporción entre el poder que da la técnica y la madurez ética de los usufructuarios del mismo⁸.

10. Por otra parte, nadie acepta hoy la fe en el progreso propia de la Ilustración; en cambio ha penetrado en la conciencia común una especie de *mesianismo profano*⁹; y —si bien los tres elementos típicos de la Modernidad (la naturaleza como subsistente en sí misma, el sujeto-personalidad autónomo y la cultura creadora a partir de sus propias normas)¹⁰ han perdido su vigencia referencial— con todo ha aparecido un cierto *moralismo* sustitutivo de tales elementos. En la lucha por el poder ilimitado (posibilidad de la técnica), la política recurre a falsos mesianismos (actitud ante el fin); y la desmesura del poder técnico (poder hacer y poder sobre las cosas) no permite su manejo político (poder vivir, poder sobre el poder) y esto causa la inseguridad y la desazón. La política de los mesianismos profanos, al no buscar fines trascendentes, revela su apetito de poder técnico o del poder por el poder. Por otra parte ese mesianismo afecta a la ética supliéndola por el moralismo inmanente.

11. Por ejemplo, vemos que este mesianismo profano y este

⁶ Alfonso López Quintás, *Pasión de verdad y dialéctica* en Romano Guardini, como estudio complementario a la edición de *El ocaso de la Edad Moderna* citado en nota 4; pp. 151-184. Aquí, p. 169.

⁷ Id., p. 171.

⁸ Id., p. 172.

⁹ Card. Joseph Ratzinger, “Iglesia, Ecumenismo y Política”. *Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid, 1987, 304 págs., p. 226.

¹⁰ Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 77.

moralismo aparece bajo diversas formas sintomáticas de los enfoques sociales o políticos. A veces se trata de un *desplazamiento* del ethos de los actos de la persona hacia *las estructuras*, de tal modo que no será el ethos el que da forma a las estructuras sino las estructuras quienes producen el ethos. De ahí que el camino de salvación sociopolítico prefiera ir por el “análisis de las estructuras” y de las actuaciones político-económicas que de ellas resultan. Detrás de esto subyace la convicción de que el ethos es un elemento frágil mientras que las estructuras tienen un valor sólido y seguro¹¹. Este hecho se mueve en la tensión acto-estructura. El ethos no sostiene la correcta tensión entre acto y estructura (se considera lo activo como lo que viene de la interioridad de la persona). En consecuencia el ethos se desplaza hacia las estructuras pues son naturalmente más estables y de más peso. Al perderse el sentido personal del fin (el bien de las personas, Dios) queda la fuerza de la “cantidad” que posee la estructura. Otra manifestación de ese moralismo y mesianismo profano la encontramos en la unilateralidad del concepto moderno de la razón: sólo la razón cuantitativa (las geometrías como ciencias perfectas), la razón del cálculo y de la experimentación tienen derecho a llamarse “razón”. Hay una reducción de la ética y de la política a la física. No existen el bien y el mal en sí, sino solamente un cálculo de ventajas y desventajas¹². El desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el derecho no puede referirse a una imagen fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes¹³. Quizá también se pueda atribuir a este mesianismo profano una suerte de *fuga mundi* provocada por la pérdida del sentido de la trascendencia: se trata de una fuga hacia la utopía con el consiguiente resultado de aquella angustia de la razón que ya ni es capaz de percibir como racionales las cosas verdaderamente humanas¹⁴. Esta manifestación muestra la necesidad del fin. En una actitud tecnicista que absorbe toda la lucha se olvida la actividad contemplativa. Los fines se reemplazan por falsas promesas o fines coyunturales que son maneras de posponer lo trascendente.

12. La mentalidad tecnicista juntamente con la búsqueda del mesianismo profano son dos rasgos expresivos del hombre de

¹¹ Card. J. R. Ratzinger, op. cit., p. 227.

¹² Id., pp. 228-229.

¹³ Id., p. 230. Esta segunda manifestación se mueve en la tensión entre intuición y concepto. La fascinación por lo cuantitativo lleva al pensamiento político a perder de vista el fin. El poder “físico” o técnico es ilimitado, aparece como el más necesario y el que decide sobre lo demás. La lucha por él hace olvidar los valores.

¹⁴ Card. J. Ratzinger, op. cit., p. 231.

hoy, a quien bien podemos calificar de “hombre gnóstico”: poseedor del saber pero falto de unidad, y —por otro lado— necesitado de lo esotérico, en este caso secularizado, es decir, profano. En este sentido se podría decir que la tentación de la política es ser gnóstica y esotérica, al no poder manejar el poder de la técnica desde la unidad interior que brota de los fines reales y de los medios usados a escala humana. Y esta crisis no puede superarse por ningún tipo de “retorno” (de los que la modernidad agonizante ensayó a porfía), sino que se supera *por vía de desbordamiento interno*, es decir, en el núcleo mismo de la crisis, asumiéndola en su totalidad, sin quedarse en ella, pero trascendiéndola hacia adentro.

13. Vuelvo sobre lo dicho más arriba. No podemos hablar de una antropología política para el hombre de hoy sin intentar una justa aproximación valorativa de la época. Y “el único patrón para valorar con acierto una época es preguntar hasta qué punto se desarrolla en ella y alcanza una auténtica razón de ser *la plenitud de la existencia humana*, de acuerdo con el carácter peculiar y las posibilidades de dicha época”¹⁵. Aquí hay una tensión bipolar entre plenitud y límite. Nadie duda que vivimos una época de transición, y “como sucede siempre en estas épocas de transición, sufren una sacudida los últimos estratos del ser humano. Las pasiones primitivas despiertan con mayor fuerza: la angustia, la violencia, el ansia de bienes, la reacción contra el orden. Las palabras y los actos adquieren cierto tono primitivo e inquietante. También las energías religiosas fundamentales dan señales de vida. Fuera y dentro se tiene experiencia de los poderes superiores que, si bien son fuente de fecundidad, también desconciertan y aniquilan. En este ambiente, los problemas del sentido de la existencia, de la salvación y de la condenación, de las debidas relaciones con Dios, de la ordenación correcta de la vida (problemas de perenne actualidad) cobran nueva intensidad. Se experimentan con mayor urgencia las contradicciones que se dan en la interioridad del hombre, entre el deseo de verdad y la resistencia a ella, entre el bien y el mal”¹⁶. Esta *tensión interna sale hacia afuera*, conforma un ámbito cultural específico, *se exterioriza culturalmente*. Al hombre que hoy vive este ámbito cultural específico, ¿qué se le dice acerca de su actividad política? ¿Cuál es la antropología política sobre la cual ha de apoyarse el anuncio evangélico? ¿Qué pautas debe tener dicha antropología contextualizada en una cultura que tienta al hombre con cosmovisiones gnósticas que lo dividen interiormente creándole confusión?

¹⁵ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 42.

¹⁶ Id., pp. 72-73.

Características y tentaciones de la antropología política

14. *Desde los nominalismos formales a la objetividad armoniosa de toda forma*. En primer lugar ha de buscarse una antropología liberada del enjaulamiento de los *nominalismos*, procurando “dar a los conceptos usados la máxima movilidad interna”¹⁷, lo cual únicamente se logra concibiendo la explicitación en la tensión concepto-realidad. Es un camino que va de los nominalismos formales a la armoniosa objetividad de la forma. A ninguno de nosotros escapa la seducción cultural que hoy día ejerce la autonomía de la semiótica que, poco a poco, va creando un mundo de ficciones con peso de realidad: “Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus”¹⁸. En el plano social y político esta autonomía de la idea y de la palabra sobre la realidad, este nominalismo político, produce los consabidos nominalismos no convocantes¹⁹. Ya Platón lo denunciaba en el *Georgias*, haciendo notar que la política se degeneraba por la retórica autónoma y, —en tal sentido— afirmaba que la retórica era a la política lo que el gourmet al médico o la cosmética a la gimnasia²⁰. Los nominalistas políticos son aquellos que no pueden pasar en silencio un momento político. Existencialmente necesitan hacer declaraciones de coyuntura; reducen la política a la retórica. Optan por enredarse en análisis de coyuntura más que trascenderse en la captación de los signos de los tiempos.

15. *Desde el desarraigo a las raíces constitutivas*. En segundo lugar ha de ser una antropología que supere el afán de autonomía heredado de la modernidad, el cual conduce al desamparo y al desarraigo. Por la autonomía el hombre aprendió a rendir culto a *la genialidad*, *saborea la fama y la gloria*, y —por este camino— pierde su punto de apoyo en algo que trascienda su mismo genio, su fama, su gloria, su personalidad. Aquí se da una tensión entre los opuestos regla-originalidad, evitando caer en la coerción (exageración de la regla) y en la impulsividad (exageración de la originalidad).

¹⁷ A. López Quintás, op. cit., p. 163.

¹⁸ U. Eco, *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona-Buenos Aires, XII ed., 1987, 616 págs., p. 607.

¹⁹ Esta característica se mueve en la tensión entre *concepto y realidad*. Hay que tener en cuenta que el concepto está en tensión con la intuición, para no ser abstracto el pensamiento. Y la realidad se sitúa en el centro de todas las tensiones. Aquí se privilegia la tensión forma-plenitud. El nominalismo se queda solamente con la forma: es retórica.

²⁰ Platón, *Gorgias*, Aguilar, Buenos Aires, 1982, 191 págs., n. 465, p. 59.

16. *Desde los refugios culturales a la trascendencia que funda.* En tercer lugar se ha de buscar una antropología que deje de lado cualquier camino de "retorno"²¹ concebido —más o menos conscientemente— como refugio cultural. Este rasgo es consecuencia de lo anterior. La modernidad —al perder puntos de apoyo objetivos— recurre a "lo clásico" (pero en el sentido de mundo clásico, mundo antiguo, no en el sentido que le damos nosotros) como una expresión del *deber ser* cultural. A propósito es curioso notar cómo el empirismo objetivista más craso puede —en el desquicio de la modernidad— ir a la par con el subjetivismo valorativo kantiano y ser proyectado hacia la búsqueda de puntos de apoyo, verdaderos "refugios culturales", tal como es este *deber ser* cultural. El hombre de hoy repite de alguna manera la tentación de los retornos. Al encontrarse dividido, divorciado consigo mismo, confunde la *nostalgia* propia del llamado de la trascendencia con la *añoranza* de mediaciones inmanentes también desarraigadas²². Una cultura sin arraigo y sin unidad no se sostiene, y arraigo y unidad no son dados por añoranzas de panteísmos (pensemos en los retornismos del desesperado Hölderlin a las concepciones de Giordano Bruno) ni por los evolucionismos utópicos de la escatología histórica hegeliana. Si proponemos una antropología política de tipo "retornista" estaremos predicando con radical insinceridad que la actitud de desarraigo pleno es fecunda.

17. *Desde "lo inculto" destructor al señorío sobre el poder.* En cuarto lugar hay que considerar que la antropología política para el hombre de hoy no suponga, ni siquiera larvadamente, una segunda forma de "lo inculto". Me explico: "Lo inculto, en su primera forma, está vencido. Debido al progreso de la técnica la naturaleza inmediata obedece al dominio del hombre. Pero, de manera larvada, eso inculto penetra nuevamente dentro de la misma cultura, y su instrumento es precisamente lo que proporcionó el triunfo sobre su primera forma: *el poder mismo*. En esta segunda

²¹ Aquí el tema del arraigo se puede considerar en la visión de Guardini en López Quintás, *Romano Guardini*, Cristiandad, 1966, 337 págs., p. 324 ss. Esta cuestión del arraigo evita los escapes hacia atrás (retorno panteísta) y hacia adelante (evolucionismo utópico). Lo que Guardini ve en categorías de todo-parte aquí lo pongo en categorías temporales: desarraigo por vuelta al panteísmo inicial o por fuga al futuro utópico. Retorno-evolución.

²² El tema de la nostalgia y la añoranza implica las tensiones inmanente-trascendente. Guardini ve como tentación de la trascendencia la pérdida de sí, y como tentación de la inmanencia el recluirse en sí. Aquí esto segundo está caracterizado como "retorno" y lo primero como "evolucionismo utópico".

forma de inculto se han vuelto a abrir todos los abismos de los tiempos primitivos: aparece la angustia de los desiertos y el horror de las tinieblas. El hombre se encuentra nuevamente ante el caos"²³. Si al plantearnos el problema de una antropología con dimensión política olvidamos este punto central del señorío sobre el poder²⁴ no podremos acercarnos al núcleo mismo de la contradicción del hombre de hoy y, por tanto, no podremos entregar la predicación evangélica en toda su fuerza, sino reducida por este hecho, en sí mismo pecaminoso.

18. Hablo de pecado. El poder es *ambiguo* y puede operar como bien y como mal. El problema radica, como dije más arriba, en la *desproporción* que existe entre el poder que el hombre tiene sobre lo existente y el sentimiento de responsabilidad ante ese poder: este sentimiento es débil. El hombre actual no está preparado para utilizar el poder con acierto, y en gran medida falta conciencia de esto. De tal modo que —sin dominio por parte del hombre— el poder se hypostasía y va desarrollándose autónomamente. Es una manera de decir. No existe la "tierra de nadie" en estas cosas. Y si el poder no responde a la libertad del hombre-señor, va "cobrando substancia" en sí mismo, pero no para convertirse en autodueño de sí, sino para cambiar de dueño, para responder a otra libertad, el dominio del Malo que esclaviza a todo hombre. Por ello, esta segunda forma de "lo inculto" se mueve en el campo de lo demoníaco, es decir de Satanás. Una antropología política para nuestra época debe dejar sitio a esta realidad que nada tiene de esotérico sino que se da como fruto del mismo maltrato del ser: es *la tristeza del no ser*²⁵.

19. *Desde el sincretismo conciliador a la pluriformidad en unidad de los valores. Desde la puridad nihilista a la captación del límite de los procesos.* Finalmente, una antropología política debe negarse al manejo tanto del sincretismo conciliador como de la "puridad" que, en definitiva, está en la base de cualquier forma de nihilismo²⁶. El *sincretismo* fascina por su apariencia de equi-

²³ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 122.

²⁴ En la caracterización de una antropología que no caiga en una vuelta a "lo inculto" la cuestión del señorío sobre el poder se mueve en la tensión plenitud-forma, que evita el caos y el formalismo. Dar forma y poner límite aun a la plenitud ilimitada de la técnica del poder es el desafío de la antropología. Y la correcta caracterización de las tensiones ayuda y es ya en sí misma señorío y límite que conduce esa fuerza desencadenada por la cultura de la modernidad.

²⁵ Cfr. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 113. Cfr. también en los Ejercicios de San Ignacio, la doctrina de la desolación.

²⁶ Se mueve en la tensión trascendencia-inmanencia y totalidad-parte, tomando el totalitarismo (exageración de la totalidad) desde su figura

libro: suele darse al pretender hallar el justo medio, obviando el conflicto no por resolución de la tensión polar sino simplemente por balanceo de fuerzas. Es la tentación más propia de quienes utilizan —en la retórica— la demagogia del método de los contrastes plásticos: detrás de esto existe una concepción mecanicista geométrica del ser y del conocimiento. El sincretismo conciliador adquiere sus mayores dimensiones en el área de la justicia y a precio de los valores. En sí mismo se autoconsidera un valor y su basamento radica en la convicción de que cada hombre tiene su verdad, y que cada hombre tiene su derecho: basta con que se guarde equilibrio. Gusta proclamar los “valores comunes” que no son ni ateos ni cristianos, sino más bien neutros, o que, como suele decirse, son transversales respecto de las identidades y de las pertenencias²⁷. En definitiva, el sincretismo conciliador es la forma más larvada de totalitarismo moderno: el totalitarismo de quien concilia prescindiendo de valores que lo trascienden. Ciertas decisiones gubernamentales de nuestros días a propósito de valores religiosos en programas televisivos han sido fruto de un desplazamiento hacia la moralina conciliadora de una estructura totalitaria que vivimos, en contra de los valores más hondos de nuestro pueblo.

20. Hermanada al sincretismo conciliador está la pretendida búsqueda de una “puridad” (que muchas veces nos evoca los dones preternaturales): razón pura, ciencia pura, arte puro, sistemas puros de gobierno, etc. . . . Esta ansia de puridad, que a veces toma forma de fundamentalismo religioso, político o histórico, se da también a costa de los valores históricos de los pueblos, y aísla la conciencia de tal manera que conduce a los hombres a un verdadero nihilismo.

La antropología que oriente en la superación de la crisis debe ser dialéctica: estrictamente personal y solidaria a la vez²⁸. Debe suponer un tránsito del desamparo al sentimiento de estar en el

actual sincrética. Y tomando la reclusión en sí (exageración de la interioridad) desde su característica fundamentalista, que reduce todo lo que se le presenta conflictivo a la parte pura y se recluye en sí, lo cual no es lo mismo que interioridad.

²⁷ Cfr. Puebla, nn. 387, 389, 393, sobre valores y disvalores. Además hay que hacer notar un cierto proceso de secularización suave, que no persigue a la fe ni a la Iglesia, e invita a los creyentes a tomar parte, junto con todos los otros hombres, en la construcción de un mundo más humano, pero que en realidad representa una amenaza mortal para la fe y para la Iglesia porque vacía de significado y de valor a las mismas raíces y a la pertenencia en su misma razón de ser (así opina un comentarista contemporáneo).

²⁸ A. López Quintás, *Pasión de verdad* . . . , p. 171.

ámbito apropiado; desde el desarraigo a las raíces constitutivas; desde los nominalismos formales a la objetividad armoniosa de toda forma; desde los refugios culturales a la trascendencia que funda; desde “lo inculto” destructor al señorío sobre el poder; desde el sincretismo conciliador a la pluriformidad en unidad de los valores; desde la puridad nihilista a la captación del límite de los procesos.

21. *La persona*. En definitiva, se trata de un tránsito desde la “personalidad” a la persona, persona que asuma conscientemente su realidad de *ser persona*: cada hombre y mujer es *único*, es inalienable, irremplazable, insustituible. A esta unicidad hay que apelar en los momentos de crisis. Aun en las tensiones internas que no logran avenirse en un mismo plano: será la unicidad quien inspire la armonización en un plano superior. Este tránsito de la personalidad a la persona conlleva, como conditio sine qua non, la condena sin miramientos al *fraude de los valores*, fraude intrínseco de valores que son o cristianos o humanos iluminados por la Revelación, y se los presenta —bajo la inspiración de la modernidad— como correspondientes al mero desarrollo de la naturaleza humana, ignorando el sentido real de los mismos²⁹. Hay una *progresión* en este *fraude ontológico*³⁰: la desconexión de las raíces cristianas convierte a los valores en mónadas, lugares comunes o simplemente nombres. De ahí al *fraude de la persona* hay un paso. Porque, en definitiva, una antropología no puede eludir la confrontación de la persona con la Persona que la trasciende y que la fundamenta en esa misma trascendencia. Y también es impensable prescindir de esto en materia sociopolítica. El Papa ha sido explícito en el Parlamento de Estrasburgo: “Después de Cristo ya no es posible idolatrar la sociedad como grandeza colectiva devoradora de la persona humana y de su destino irreductible. . . Ningún proyecto de sociedad podrá establecer jamás el Reino de Dios, es decir la perfección escatológica en la tierra. Los mesianismos políticos desembocan a menudo en las peores tiranías. Las estructuras que las sociedades se dan a sí mismas no tienen un valor definitivo, y ni siquiera pueden producir todos los bienes a los que el hombre aspira. Particularmente no pueden sustituir la conciencia del hombre ni su búsqueda de la verdad y del absoluto”³¹.

²⁹ R. Guardini, *El ocaso* . . . , p. 135.

³⁰ La visión de que habla Guardini es la visión eclesial, de la que uno participa en la medida en que pertenece al espacio y tiempo católico de la Iglesia. Se puede trasponer analógicamente a la visión de los pueblos, de cada pueblo, que tendría características similares.

³¹ 11 de octubre de 1988. OR, ed. cast., 27-XI-1988, n. 1039; el Discurso a la Asamblea para los No-Creyentes está en OR, ed. cast. 20-III-88, n. 1003.

22. Realidades complejas como son las políticas requieren una “visión a distancia” de perspectiva que es todo lo opuesto a la distancia de dominio. Esta distancia de perspectiva fundamentalmente es *reverente y piadosa*. *Reverencia* es la distancia necesaria para conocer a las personas; *piEDAD* es la distancia necesaria para conocer lo irrepensible³². No hay *piEDAD* respecto de lo general y abstracto. El vaciamiento de la *relación personal* de la *piEDAD*³³ en aras de una religiosidad difusa es una de las tentaciones a superar por una antropología política que pretenda tomar en serio el misterio de la persona y rescatarla de cualquier relación de dominio.

Ontología subyacente a esta antropología

23. Dije más arriba que el camino para salir de la crisis era por vía de *desbordamiento interno*. Me refiero al *método* de pensamiento: método de aprehensión, comprensión y descripción de la situación del hombre actual, de las sociedades y —por tanto— método de elaboración de una antropología política. ¿Qué quiero significar con este tipo de método? Estoy indicando un estilo de pensamiento que implique un método fenomenológico de matiz dialéctico. En este sentido hay que despojar el vocablo “dialéctico” de toda resonancia hegeliana, y simplemente ver en él *la expresión de una interacción mutua de realidades*. Se trata de una dialéctica dinámica entre vida y pensamiento en la cual lo decisivo es el ritmo, donde la movilidad no distrae, antes bien concentra la atención y la intensifica³⁴. Se lo puede llamar *pensamiento sineidético*, donde los detalles deben ser estudiados en función del conjunto. Lo esencial de este modo de pensar es la *unidad y el ritmo*. El *ritmo* lo logramos mediante la aplicación del método fenomenológico y la *unidad* es un “trascendental” de las oposiciones del ser dinámico y vivo. Este método exige de la mente *la tensión sineidética necesaria* para ver las partes en función del todo y el todo en función de las partes, en la conciencia de que en todo conjunto vital (y el hecho político-social es un conjunto vital) no se pueden separar las partes del todo ni viceversa, por la elemental razón de que no es posible comprender

³² La distancia de dominio conlleva actitudes de dogmatismo, que es propio de la evasión de la lógica abstracta; de escepticismo, que trae alejamiento físico; y de fusionismo, que produce náuseas.

³³ Se plantea el tema de la tensión de la persona (con todas estas tensiones en las que se mueve nuestra cultura) con Dios. Y se plantea en términos de *piEDAD-falsa religiosidad*.

³⁴ A. López Quintas, *Pasión de verdad...*, pp. 153-157.

una parte sin estar captando el todo con el cual está vinculada, y al revés. Es labor de conjunto, tensionada, sineidética³⁵.

24. El método analítico-objetivista, tomado en préstamo a las ciencias de la naturaleza, fracasó al ser aplicado a las ciencias del espíritu. En el tratamiento del problema político se impone, pues, superar el racionalismo, pero no en aras de un retornismo romántico ni de un supuesto conocimiento afectivo de la realidad, sino dando al intelecto su pleno valor: la capacidad conjunta de razonar y de intuir, es decir, la capacidad de la *visión* (*Anschauung*) de las cosas³⁶.

25. Este pensamiento permite al hombre elevarse y mantenerse a la altura de su ser, pues adopta —como ámbito de la vida intelectual— no ya la “objetividad” o la “subjetividad” del ser, sino al *ser supraobjetivo*³⁷. El pensamiento analítico individualista no ha logrado plantear debidamente el problema social: queda cuarteado por el parcelamiento de un positivismo social. El ser social está en el ámbito de *lo colectivo*, lo cual no significa un “todo de tipo gregario”, una *unitas accumulationis* como dirían los escolásticos, sino un *conjunto orgánico*, razón por la cual no se opone a lo individual, antes bien lo integra. Lo *objetivo* y lo *personal* no son términos opuestos, ya que la dualidad objetivo-subjetivo es ontológicamente incompleta cuando no confusa. Todo el ámbito del *ser supraobjetivo* es, en sentido de realidad, rigurosamente “objetivo”. De ahí que una realidad si es viva, y por tanto orgánica, puede ser al mismo tiempo *colectiva, objetiva y personal*³⁸.

La solidaridad

26. El ser social, y por ende la actividad política, al constituir en la realidad un ser supraobjetivo: objetivo y personal, supera la monstruosa expresión acuñada por el liberalismo ilustrado: “el material humano”. Al recobrar el innato instinto para captar la condición supraobjetiva del ser, ofrecemos a la antropología política la posibilidad de trascender tanto lo gregario de un colectivismo, como el elitismo liberal ilustrado, o el individualismo calvinista de tipo económico, o la legalidad positivista, o

³⁵ Cfr. id., p. 165.

³⁶ Cfr. id., p. 166.

³⁷ López Quintas, en *Pasión de verdad...*, p. 165, nota 2, describe al ser supraobjetivo (él lo llama inobjetivo: ungeständliche Sein).

³⁸ A. López Quintas, *Pasión de verdad...*, p. 167.

el subjetivismo romántico. Desde este punto de vista y con este modo de pensar sineidético se puede intentar una antropología política para el hombre actual que rescate y haga crecer actitudes políticas cuya raíz estaría en la actitud-valor de la *solidaridad*: vocable que expresa un valor dialéctico que aúna lo *colectivo* (elemento de fuerza hoy imprescindible) y lo *individual* (la unicidad de la persona, expresada en actitudes éticas de responsabilidad, lealtad, y en apertura ontológica de trascendencia a los demás y a Dios). *Solidaridad* como modo de hacer la historia; *solidaridad* como ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos alcancen la unidad pluriforme que engendra vida³⁹.

27. La unidad de una sociedad, así como la unidad interna de todo hombre, no están dadas por salidas coyunturales ni por la apelación a una falsa ética desenraizada de sus más profundas aspiraciones, sino en el esfuerzo *solidario*, habitual, constante por superar lo momentáneo. El hecho particular político no cobra sentido ni se hace planteo pastoral en la urgencia de reforma de estructuras, sino en la invitación a la concordia o amistad política, la cual solamente puede desarrollarse arraigada en la *actitud libre de la solidaridad* y que no responde sino a la aspiración del encuentro con el único Bien que une a los hombres entre sí. Si vemos al hombre posmoderno sumergido en la confusión del desengaño de su fallida omnipotencia, no hallaremos otra forma de rescate que el *reencuentro solidario con su pueblo*, unidos por el vínculo de *desear al Dios* que es Principio y fin de su acción libre. Situarse de cara a Dios es aceptar ser fundado y poder trascenderse. Compartir la conciencia colectiva de un pueblo es dejarse acompañar con la única objetivación del bien mutuo, dejarse iluminar por la piedad con que el mismo pueblo se reubica y se deja atraer hacia el Fin que lo mueve, que lo justifica y da esperanza y le confiere *la alegría de ser*. Dejémoselo decir a Dostoievski

³⁹ Donde se habla de una mirada que contemple la universalidad orgánica, que mantiene en tensión la irreductibilidad del todo (evitando el dogmatismo absolutista que quiere dominar el Ser a través de las estructuras) y el valor individual de las estructuras particulares (evitando un universalismo esquemático que desarraiga al hombre privándolo del sabor regional de las perspectivas individuales). Esta universalidad orgánica se opone también al escepticismo relativista que rompe el vínculo entre las estructuras concretas y el todo. Esta manera de mirar parte de lo dinámico. (Acto) del núcleo del espíritu individual que mira al Todo, y se le revela la verdad viviente no por meros conceptos sino por símbolos también. Y la mirada al todo destaca un punto de vista especial que sigue dirigiendo el todo pero bajo un aspecto determinado (esta tensión es "estructura"), y así el todo se hace pensable limitadamente.

en la expresión magistral de los Karamazov: "Quien no cree en Dios, tampoco cree en el pueblo de Dios. En cambio, quien no dude del pueblo de Dios, verá también la santidad del alma del pueblo, aun cuando hasta ese momento no hubiera creído en ella. Sólo el pueblo y su futura fuerza espiritual convertirá a nuestros ateos, desligados de su propia tierra"⁴⁰.

⁴⁰ Dostoievski, *Los Hermanos Karamazov*, Libro VI, cap. 2, Ed. Brugera, Barcelona, 1979, pág. 359.