

SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA OPOSICIÓN POLÍTICA

Por: José Rodríguez Iturbe

Hegel y la *sociedad civil*

Fue Jorge Guillermo Federico Hegel, para variar, quien desde las páginas de sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821) planteó el concepto de *sociedad civil*. En los *Principios de la Filosofía del Derecho* Hegel trata del Espíritu objetivo. Con su obra Hegel contribuyó a legitimar la Restauración. Así, su obra fue vista como una justificación ideológica del Estado prusiano, y, concretamente, del absolutismo de Federico Guillermo III. En descargo de tales críticas se ha recordado que buena parte de sus tesis estaban ya germinales desde Jena, cuando termina la *Fenomenología del Espíritu* (1806), años antes de publicar su iusfilosofía

La teoría del Espíritu objetivo culmina en su desarrollo en una Teoría del Estado. Desde su óptica, el Estado es la realidad suprema del Espíritu objetivo. Dialécticamente, a su vez, el Estado es negado y superado por el Espíritu objetivo. El Espíritu objetivo resulta de la superación de la disgregación del Espíritu subjetivo. Si el Espíritu subjetivo se realiza en los individuos, el Espíritu objetivo se realiza en los grupos. Los pueblos son los portadores del Espíritu objetivo que se plasma en las diferentes culturas. Si toda cultura reside en un grupo humano que es su portador, cada una de las culturas realiza sólo parcialmente el Espíritu objetivo. Si el Espíritu subjetivo está fragmentado en los individuos, el objetivo lo está en las culturas. Cuando Hegel habla del *Volkgeist*, del espíritu del pueblo, se refiere a la concreción particularizada del Espíritu objetivo en un determinado grupo humano. En su visión, los individuos integrantes del grupo superan su individualidad por el Espíritu objetivo que, a través del *Volkgeist*, los impulsa a relacionarse y estructurarse pluralmente en el marco social. Por eso, para Hegel, el *Volkgeist* es el primer principio de unificación de los individuos.

Hegel plantea tres niveles de eticidad, equivalentes a modos distintos de relación humana: el derecho, la moralidad y la eticidad. El derecho es una relación externa y formal, que resulta indispensable para

la constitución del orden social. El nivel jurídico, que se encuentra en el ámbito de la norma jurídica, no tiene, a su entender, nada que ver con la moralidad interior del sujeto. Como al derecho falta la interioridad, la relación humana derivada de él resulta insuficiente. Para subsanar esa deficiencia está la moralidad. Concibe la moralidad en términos kantianos, como la pura interioridad de un deber percibido y aceptado como deber. Kantianamente, coloca el fundamento de la moralidad en la autonomía de la voluntad. A Hegel, sin embargo, el simple soporte de la voluntad individual le luce insuficiente. Por ello señala un tercer nivel, la eticidad propiamente dicha, en la cual el protagonista ya no es el individuo sino el grupo.

La eticidad viene a ser, así, el principio vital imprescindible de los tipos fundamentales de agrupamiento, que son la familia, la sociedad civil y el Estado. Si no se dedica a una teorización mayor sobre la familia (dice, sin embargo, que se centra en el amor) sí lo hace sobre la sociedad civil y sobre el Estado.

Los tres niveles de eticidad de Hegel (derecho, moralidad y eticidad), como se señalará más adelante, planteados como él lo hace, carecen de sentido para quien vea la religión, la moral y el derecho, la ética personal y la ética social desde una perspectiva que no sólo no es absolutamente antropocéntrica, sino que rechaza, como falso fundamento el antropocentrismo absoluto, en cuanto concibe la persona humana abierta a la trascendencia. Para una perspectiva cristiana, circunscribir la eticidad al grupo; limitar a la estricta interioridad la moral personal; y caracterizar al derecho como un mandato formal externo, es una sistematización que refleja influencia kantiana y que impide, en última instancia, conocer y profundizar la ética misma.

Pero sigamos con Hegel y sus planteamientos en *Principios de la Filosofía del Derecho*. La sociedad civil resulta, en su visión, el marco de la relación entre individuos en base a las necesidades individuales. La sociedad civil para Hegel es el marco propio del individualismo, en el cual se realiza el entramado de relaciones entre los distintos intereses particulares. Para evitar que el entrecruzarse y choque de intereses particulares genere una lucha que patentice el *homo homini lupus* hobbesiano, la sociedad debe crear instituciones que impidan la violencia entre los ciudadanos y hagan posible compartir la vida social. Esas

instituciones, a las cuales dan vida los individuos y en las cuales se presta atención prioritaria al interés particular, expresan y conforman la sociedad civil.

Para Hegel la sociedad civil expresa estamentos, regulados por fuerzas. Menciona tres estamentos principales: los agricultores, la burguesía y la burocracia. La burocracia será tratada también por él al referirse al Estado. Cuando la menciona dentro de la sociedad civil le confiere la finalidad de armonizar, unificando el mundo del subjetivismo. Las fuerzas a las cuales hace referencia son, también, tres: los jueces (a quien atribuye la facultad de resolver las discusiones surgidas de los términos contractuales), la policía (a la cual se atribuye, para sorpresa del lector contemporáneo, que no logra imaginar tal dimensión *policial* del régimen prusiano, la promoción de las actividades económicas) y las corporaciones (como cuerpos profesionales para protección de los agremiados y la protección de la actividad económica por sectores específicos). Todas las anteriores son funciones de la sociedad civil que puede asumir el Estado sólo para garantizar que se realicen de manera mejor.

El Estado es para Hegel la más alta y perfecta realización del Espíritu objetivo. El Estado, en la concepción puramente hegeliana, no aniquila ni bloquea la sociedad civil. Por el contrario, necesita potenciarla puesto que es la sociedad civil la que suministra al Estado los medios para alcanzar sus fines. Aunque mantiene la distinción liberal de sociedad civil y Estado, se diferencia del liberalismo puro en que no subordina el Estado a la sociedad civil, sino al contrario. Si la sociedad es la instancia integradora de lo individual y lo particular; el Estado integra lo universal y genérico del mismo grupo humano. Por eso, para él (salto atrás al helenismo clásico pre-cristiano) el Estado es la instancia de la eticidad en cuanto tal, es la eticidad misma.

Para Hegel, si la sociedad está compuesta de individuos, el Estado está compuesto de ciudadanos. Los ciudadanos que componen el Estado no son individuos *puros*, en cuanto en su propia existencia social han vivido la intermediación de diversas agrupaciones. Por tanto, el individuo ha de ser formado para adquirir la condición de ciudadano. El *Volkgeist* sólo alcanza plenitud cuando de un pueblo puede predicarse que es una nación. El Estado hace efectiva la voluntad de esa nación.

Nación viene de *natio-nis* (que, a su vez, viene de *nascor, nasci*) que significa comunidad de origen –de lugar, *ius soli*; o de sangre, *ius sanguinis*-, de procedencia. Por ello, Max Weber y otros seguidores de Hegel en esto, consideran que toda Nación tiene tendencia a constituirse en Estado independiente y soberano. El Estado viene a ser, así, la configuración jurídica y política de la nación.

El Estado Nación debe ser, según Hegel, realidad absoluta en su esfera. El carácter absoluto del Estado no es equivalente, según él, a Estado arbitrario respecto a la sociedad civil y a los individuos. Su característica básica es su racionalidad en la estructura organizativa interna y en la plasmación de su voluntad en leyes. La ley, como mandato general, es una elaboración racional. Es necesario aclarar que cuando Hegel plantea estas cosas no está hablando de una ley en singular sino de todo un sistema legal, en el cual no existen leyes aisladas sino vinculadas orgánicamente unas con otras. Así, en su concepción de la ley, esta viene a ser simultáneamente pauta de conducta, instrumento de gobierno, límite de la acción facultativa y voluntad estatal. Así, en el diseño personal de Hegel, como intención declarada del filósofo, el Estado no es totalitario en cuanto no aspira a subsumir en él o bajo él toda la realidad. (De alguna manera logra, por influencia de Locke, formalmente hablando, evitar el despeñadero por el cual se precipitan no pocos de sus discípulos) La sociedad civil y los derechos individuales anteriores a la sociedad civil son los límites claros a la voluntad del Estado. De alguna manera, el Estado expresa el *in fieri* de la razón desarrollándose en la historia.

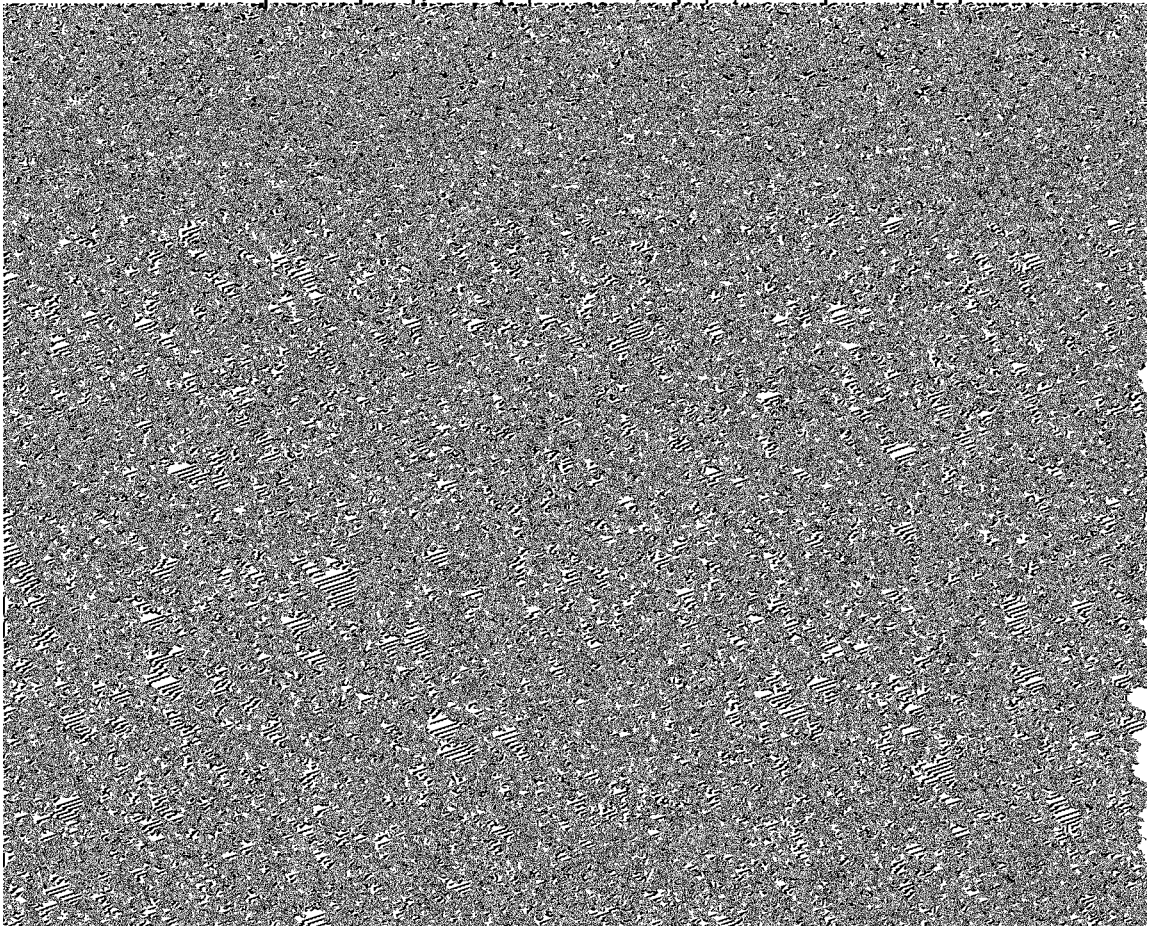
La sociedad civil en la herencia hegeliana

Como muchas de las cosas de Hegel, sus ideas han tenido descendencia plural, según sean vistas desde una perspectiva ideológica de izquierda o de derecha. El hegelianismo planteaba, desde la óptica imanentista que le es propia, una distinción entre vida civil, vida política y vida religiosa. Esa escisión entre tales vidas generaban como sociedades distintas. No era, a su entender, una ficción intelectual, sino que se debía ello al proceso secularizador de la modernidad, a la revolución industrial y a la caída del *ancien régime*. Esa separación de sociedad civil, sociedad política y sociedad religiosa obedecía, desde su punto de mira, a mutaciones históricas para él objetivas: la misma reflejaba, repito, la razón desenvolviéndose en la historia.

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE

Confinada la vida religiosa a la intimidad individual por la modernidad secularizadora, sin que se le concediera, en realidad, relevancia social alguna, la contraposición hegeliana venía a plantearse en un binario que tendría largo suceso en la retórica y en la ciencia política, por no hablar de la politología, que más que nutrirse de la filosofía lo hace golosamente de la sociología, por el impacto degradador del positivismo. Me refiero al binario *sociedad civil* – *sociedad política*.

El ocultamiento de la persona llevó y lleva en la modernidad a la contraposición beligerante de dos posturas. El individualismo liberal y el colectivismo socialista son, en efecto, posiciones confrontadas, únicamente coincidentes en la negación de toda antropología filosófica de base metafísica, que permita la superación del inmanentismo y la afirmación del destino trascendente de la persona y su *religatio* con un Dios personal, creador, redentor y remunerador; aunque, a menudo, también exista en la mayoría de sus *ismos* el denominador común de un materialismo,



Como no habla de persona, sino de individuo, la *tradición liberal* no hablará de bien común sino de interés general. Para esa tradición, hablar del Estado como gestor o garante del bien común es simplemente una tontería. A su entender, la búsqueda, atención y defensa del interés general puede y debe hacerse prescindiendo casi totalmente del Estado. La función del Estado, para los liberales ortodoxos, debiera consistir principalmente en la promoción de organizaciones no estatales, encargadas por su propia finalidad de distintos aspectos del interés general. Así, el Estado debiera favorecer el surgimiento y desarrollo de tales organizaciones, ayudando a su existencia singularmente con medidas legales de excepción fiscal y -excepcionalmente- con subsidios.

Esta *tradición liberal* se remonta a la génesis misma de la modernidad. La aparición del antagonismo a sus posiciones por parte del socialismo representa, al darse dentro del mismo horizonte imanentista, una variante de la misma cultura de la modernidad pero con diferente signo ideológico.

La tradición socialista

La *tradición socialista* representa la reacción pendular contra el individualismo liberal. Los socialismos *-utópicos* o *científicos*, según la hegemonía marxista que terminó por imponerse en esta tradición- tuvieron durante los dos últimos siglos del milenio anterior una influencia histórica que es necesario reconocer, no sólo por imperativo de objetividad del análisis, sino para comprender (en lo posible) la dinámica, a veces contradictoria, del mundo eurocéntrico (que se dice está en crisis desde la I Guerra Mundial, a comienzos del siglo XX) y del llamado Tercer Mundo, producto de su colonización, cuando rompió sus nexos histórico-políticos de dependencia con las respectivas Metrópolis.

Pues bien, para la *tradición socialista*, la sociedad civil afirmada por la tradición liberal debe ser en buena parte satanizada. Para la tradición socialista, la sociedad civil, justamente como esfera de ausencia del Estado, es el ámbito de lo no vinculable al interés general sino exclusivamente al interés individual o de grupo. Es, por tanto, esfera del egoísmo, campo donde se pone de relieve socialmente la lucha de clases, escenario del darwinismo social, que permite a los económicamente más poderosos imponerse *sine die* a los más débiles y postergados o marginados.

Justamente por la visión que la tradición liberal tiene de la sociedad civil, ella será para la tradición socialista, el terreno donde los opresores librarán sus más ásperos combates para debilitar al interés general en beneficio del interés particular, debilitando necesariamente al Estado y facilitando la explotación del hombre por el hombre, y el sometimiento legal y cultural de los pueblos y naciones más débiles a los más poderosos (política, económica y militarmente). Por este último razonamiento, es que han llegado a coincidir con frecuencia los postulados muy frecuentemente chauvinistas de una cierta derecha nacionalista con las tesis de la tradición socialista.

Si puede *lato sensu* colocarse dentro de la tradición socialista la hoy llamada *Tercera Vía* (la elaboración teórica fue del sociólogo laborista de la *London School of Economics*, Anthony Giddens, para el remozamiento programático del Partido Laborista británico, primero, y de la Internacional Socialista, luego), se diría que esa óptica modera su antagonismo con la sociedad civil, buscando un acercamiento a la postura liberal. Se trata, por tanto, una cierta *via media*, que, en realidad es tal en el aspecto programático económico. En todo lo relativo a valores, coincide con la visión liberal en los aspectos más de bulto del enfoque secularizador e inmanentista de una modernidad que luce, con la llamada posmodernidad, irremisiblemente en crisis. En aspectos sociales y políticos esta variable de la tradición socialista intenta todavía afirmar el carácter ciudadano en función del Estado y el carácter de la ciudadanía supraestatal en función de los criterios de globalización. El relativismo axiológico de la llamada Tercera Vía es lo que permite un cierto denominador común, aún careciendo de plataforma política compartida, de la llamada familia socialista. El Estado sería, así, garante de un individualismo contrario a la persona, evidenciado en las manifestaciones de la llamada cultura de la muerte (aborto, eutanasia, droga, pornografía, etc.).

El intento de monopolio cultural del binario inmanentista

Ni la tradición liberal ni la tradición socialista están dispuestas a conceder validez o entidad a ninguna otra tradición que presente supuestos teóricos distintos a los de la modernidad. Por eso mutuamente procurarán afirmarse en la crítica a la otra, y nada más. Mutuamente se tomará como referencia para las armas de la crítica, dentro del horizonte de la modernidad secularizada y secularizante. Todo dentro de la modernidad;

nada fuera de la modernidad; nada contra la modernidad. Las *conversiones* intelectuales admitidas y toleradas dentro de la cultura dominante son, así, las que van de un lado a otro del espectro del inmanentismo, del secularismo, del materialismo, del antropocentrismo absoluto y radical. En los dogmas de la cultura dominante no hay espacio para otro tipo de tradiciones culturales. Por eso, tanto liberales como socialistas, afirmarán a su contrario afirmándose a sí mismos, pero desconociendo no sólo la legitimidad sino la existencia misma de una tradición mucho más antigua (en cuanto entronca con la antropología filosófica del clasicismo helénico y de la filosofía patrística y medieval) que plantea, en lo que atañe al humanismo cristiano, la reafirmación de la persona y su desarrollo perfectivo en un contexto comunitario, mediante la búsqueda del bien común social.

Y sin embargo, existe. El hilemorfismo aristotélico tomista, el personalismo comunitario de buena parte del neotomismo europeo (sobre todo francés) de entre guerras y de la II post Guerra (piénsese en Jacques Maritain y Étienne Gilson), la praxeología de pensadores de tanta capacidad de innovación y diálogo crítico con la modernidad como la fenomenóloga Edith Stein (judía alemana, mártir católica) y la *praxeología* (también de raigambre fenomenológica) de Karol Wojtyła (Juan Pablo II) ponen, en el campo estrictamente teórico, la evidencia de una continuada y poderosa *tradición humanista cristiana*.

El pensamiento tomista y el Magisterio reciente

Toda una tradición que arranca con Aristóteles plantea la educación de los ciudadanos en la virtud moral como la función *par excellence* de la ley civil. Aunque la visión aristotélica llegue a reflejarse en el pensamiento de S. Tomás, en él no hay una simple repetición de los postulados aristotélicos. S. Tomás no puede ser un simple repetidor de Aristóteles, pues para un cristiano resulta imposible reducir la existencia personal a la identificación con la *polis*. En S. Tomás influye todo el pensamiento de la Patrística, singularmente el de S. Agustín. S. Tomás distingue entre *peccatum* y crimen. En el enfoque cristiano, en general, y en el de S. Tomás, en particular, no cabe el planteamiento trágico estilo *Antígona*, con su fatal contraposición entre lo justo natural y lo justo legal. La ley divina busca conducir al *homo viator* hacia la felicidad de la patria definitiva. La ley humana busca, por el orden justo, la armonía social. La ley humana nunca debe aprobar lo que la ley divina prohíbe,

pero no necesariamente debe regular todo lo que ella ordena. Para S. Tomás la ley civil no pretende suprimir todos los vicios, sino sólo los más graves (y por eso prohíbe el homicidio, el robo y otros semejantes). (Cfr. *Summa Theologica*, I-IIae, qq. 69, 77, 96 y 98).

La diferencia —y no secundaria— entre S. Tomás y S. Agustín es que para el segundo la realidad social y la autoridad estatal son consecuencia del pecado original, mientras que para el primero son naturales. Ambos, sin embargo, coinciden en que no es deber de la ley humana hacer bueno al hombre. Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios. Un romano pagano pensaba que el César era Dios. Un musulmán fundamentalista piensa que Dios es el César. Tales confusiones no tendrán cabida en un cristiano rectamente formado, quien distinguirá en lo que corresponde al César y lo que corresponde a Dios. Y lo hará apoyándose en la palabra del mismo Hijo de Dios.

Es necesario recordar dos principios que, desde la óptica de la filosofía social de inspiración cristiana, requieren su afirmación simultánea y armónica: los principios de solidaridad y subsidiariedad.

Por la solidaridad reconocemos, respecto a nuestros semejantes, la *dilectio* y la *amicitia* que están en la base de las obligaciones de justicia y equidad. La solidaridad nos lleva, así, al reconocimiento de las obligaciones derivadas de la *justicia conmutativa* (justicia entre iguales); al acatamiento, por la *justicia legal* (justicia entre el hombre y el Estado), de las leyes del Estado que no sean intrínsecamente injustas; al servicio al bien común, con la condición de empleados públicos, por la *justicia distributiva* (justicia entre el Estado y la sociedad y sus integrantes — sociedades y personas—); y a la promoción del bien común por nuestro quehacer de ciudadanos, según la *justicia social* (justicia entre el hombre y la sociedad).

El principio de subsidiariedad destaca que aquello que pueda hacer un cuerpo social menor no debe hacerlo el mayor. La burocratización exagerada, que supone excesiva organización y reglamentación pueden oponerse a este principio.

Los que simplemente distinguen antagónicamente entre la persona y la sociedad, ponen, por prejuicio ideológico, la carga en uno de ellos en detrimento del otro. El humanismo cristiano por el contrario afirma

los dos principios como necesidad de la propia realidad de la persona y de su naturaleza social. Quien sólo postulara la solidaridad en detrimento de la subsidiariedad, resaltaría la dimensión social del existir del hombre en detrimento de la persona, haciendo coincidir forzosamente la solidaridad con una visión socialista del hombre. Quien sólo pusiera el énfasis en la subsidiariedad en detrimento de la solidaridad, estaría recortando artificialmente la noción de persona para hacerla coincidir forzosamente con una visión liberal del ser humano.

No está de más precisar algo. Los liberales, con criterios reduccionistas a su propia perspectiva, estarán dispuestos a hablar de subsidiariedad, pero no de solidaridad. Los socialistas, igualmente, trayendo el agua al molino de su cosmovisión, pondrán el énfasis en la solidaridad pero procurarán omitir todo lo relativo a la subsidiariedad. Unos y otros deforman tanto la subsidiariedad como la solidaridad específica del humanismo cristiano, porque enfocan tales principios desde un fundante inmanentismo que priva a los mismos de su elemento dignificador de la persona y de la sociedad, justamente por ser principios filosófico-sociales formulados desde una perspectiva antropológica y de ética social nutrida de una metafísica abierta a la trascendencia.

En ambos casos resultan seriamente dañados tanto el bien personal como el bien común social. Como ha destacado J. M. De Torre, en *The Roots of Society* (cap. 1), el socialismo y el liberalismo resultan, así, de una pérdida del equilibrio. El principio de solidaridad subraya el bien común, los deberes sociales, la cooperación entre los conciudadanos y la igualdad de personas entre ellos. El principio de subsidiariedad pone de relieve la persona singular y los derechos personales, el ámbito de la privacidad y el don natural fundamental de la libertad. Él resalta el ejercicio del derecho de asociación, el esfuerzo de lograr en asociaciones y sociedades fines humanos y de ordenar fines e intereses parciales al bien común general. El liberalismo exagera la subsidiariedad y el socialismo exagera la solidaridad. Para evitar el desequilibrio de esos dos extremos conviene definir la persona destacando su relación al bien común; y definir el bien común destacando su relación a la persona.

Desde la *Rerum novarum* (León XIII, 15 de mayo 1891) todo el magisterio eclesiástico ha criticado tanto el sistema socialista como el sistema liberal. La Enc. *Centesimus annus* destaca la validez del *principio*

de solidaridad como “uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política” (n. 10). El Papa Juan Pablo II destaca que ese principio fue enunciado varias veces por León XIII con el nombre de *amistad* y por Pío XI como *caridad social*; y que Pablo VI, a su vez, ampliando el concepto, hablaba de la *civilización del amor*.

En la *Centesimus annus* se destaca que el error fundamental tanto del socialismo como del liberalismo es de carácter antropológico en cuanto reducen al hombre a un conjunto de relaciones socio-económicas, haciendo depender la dignidad de la persona humana de la tecno-estructura; y desapareciendo, así, “el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral” (n. 13).

Al distorsionarse la concepción de la persona se distorsiona la visión del derecho como ordenamiento normativo que encauza y regula el ámbito de ejercicio de la libertad.

La causa principal de la equivocada concepción de la persona es la negación del Ser Supremo, la negación de Dios. La visión de la *religatio* con Dios como alienación conduce a una torcida antropología filosófica, que lleva a su vez a una supuesta *sustantividad* de la sociedad. “La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona” (Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1º mayo 1991, n. 13).

Resulta, por otra parte, una evidencia de la historia el conflicto de intereses entre distintos grupos en un entorno social dado. Una visión inspirada en el humanismo cristiano debe pronunciarse frente a tales conflictos con coherencia. Debe rechazarse el odio de clases y la lucha de clases como motor de una dinámica histórico-política.

Tal rechazo no supone la condena de todas las formas de conflictividad social. La reciente doctrina pontificia reconoce el *papel positivo del conflicto cuando se configura como lucha por la justicia social* (Enc. *Laborem exercens*, 14 septiembre 1981, nn. 11-15; Enc. *Centesimus annus*, n. 14). En la *Centesimus annus* (n. 17) se cita expresamente al Papa Pío XI quien en la Encíclica *Quadragesimo anno* (15 mayo 1931, III) dijo: “En efecto, cuando la lucha de clases se abstiene

de los actos de violencia y del odio recíproco, se transforma poco a poco en una discusión honesta, fundada en la búsqueda de la justicia”.

Merece destacarse que en la *Centesimus annus* (n. 17) se hace referencia a la Encíclica *Libertas praestantissimum* (20 junio 1888) de León XIII, para subrayar que los errores económico-sociales encuentran en su base un error sobre la concepción de la libertad humana: cuando la libertad humana es apartada de la obediencia a la verdad (y, por tanto, del deber de respetar los derechos de los demás) el contenido de la libertad se trastoca. Así, “se transforma entonces en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia”. Juan Pablo II ha llamado a que para el anhelo de paz de una humanidad doliente, entren en crisis las lógicas trágicas de la *guerra total* y de la *lucha de clases*.

La *sociedad de consumo*, máximo logro de la cultura liberal individualista, muestra ciertamente, *en el campo del puro materialismo*, la victoria del libre mercado sobre el dirigismo colectivista. Pero, si bien muestra el fracaso del materialismo colectivista, por otra parte, “al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales” (Enc. *Centesimus annus*, n. 18).

Quien niega la esencial capacidad de trascendencia de la persona humana, niega la capacidad del hombre de libre donación de sí mismo, para realizarse dándose a otra u otras personas; y a Dios “que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación”. (Concilio Vaticano II, Const. Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 24 y 41; Enc. *Centesimus annus*, n. 41).

Juan Pablo II planteaba, a comienzos de la década de los 90 del siglo pasado, el riesgo de que el fracaso del sistema comunista llevara a una generalizada aceptación acrítica del materialismo liberal. Indicaba que “existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista que rechaza incluso el tomarlos en consideración [se refería a los problemas que plantean las “muchedumbres” que “viven aún en condiciones de gran miseria material y moral”], porque *a priori* considera

condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado” (Enc. *Centesimus annus*, n. 42). Indicaba, también, que la persona resulta hoy, a menudo, sofocada por la tensión provocada por dos polos adornados de fuerza ideológica: el Estado y el mercado (Ibidem, n. 49).

Si el centro y fin de la historia está en Dios (Const. Past. *Gaudium et spes*, 10, 2; Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis*, 1), mal puede el humanismo cristiano aceptar la idolatría del mercado propuesta por la ideología liberal imperante en el ámbito cultural-político. El economicismo fundante lleva a poner la clave, el centro y el fin de toda historia humana en la supuesta capacidad demiúrgica del mercado.

Tal sustitución no parece lícita. El mercado puede tener elementos innegablemente positivos como técnica de estructuración social. Pero de admitir eso a darle una dimensión totalizante y omnicomprensiva en lo que al ser humano y su existir social atañe, va una diferencia abismal. El reduccionismo liberal o el mercado como panacea es plenamente autorreferente. Al carecer de validez experimental a nivel global no se plantea críticamente la posibilidad de correctivos: simplemente deja a la manifestación salvífica de la dinámica del mercado la corrección de todos los entuertos personales y sociales. El supuesto eticismo del mercado (la conducta ajustada a las pautas del mercado sería la conducta ética, según tal enfoque), con su supuesta capacidad redentora de vicios pre o extra mercado, plantea —en sentido contrario, por supuesto, pero en el mismo horizonte de absoluto inmanentismo— la misma inversión reduccionista de tipo materialista que, a su manera, había planteado el marxismo.

La “redención”, como superación absoluta de todas las alienaciones, la colocaba el marxismo en la transformación revolucionaria. El nuevo rostro del hombre prometeico que con la ideología liberal de mercado se presenta no es otra cosa, ni más ni menos, que un reduccionismo dialéctico. Resulta la antítesis perfecta de la tesis marxista, pero dentro de un orden cultural cerrado a toda trascendencia. Para un liberal coherente será una necesidad plantearse los desafíos del existir cristiano. Sólo caben, desde su óptica, dos alternativas: o la opción socialista, derrotada históricamente tanto en el plano socio-económico como en el plano político-militar; o la opción liberal, con su arrogante gesto de victoria, como si las revoluciones pacíficas que desde 1989

sellaron el fin del socialismo real obedecieran a un reconocimiento *erga omnes* de la verdad apodíctica de sus tesis.

Por lo anteriormente dicho, resulta cuasi paradójico que un cristiano coherente pueda (y en no pocos casos deba) tomar a beneficio de inventario la técnica de estructuración social derivada de la economía de mercado; estableciendo en ella cuantos correctivos parezcan convenientes o necesarios a la prudencia política; pero, en cambio, un liberal coherente no podrá jamás asumir enriquecedoramente la verdad cristiana sin dejar de ser liberal. Porque así como el cristianismo no es una ideología, el liberalismo sí lo es. Y mientras el cristianismo facilita los baremos morales mediante los cuales el ser humano puede, libre y responsablemente, integrar los elementos acertados que puedan darse en los distintos enfoques existentes en el orden cultural político (y ello no constituye un sincretismo, porque la asimilación e integración está en función de su compatibilidad con la savia perenne de la verdad cristiana); el liberalismo se mueve constantemente por los raíles del economicismo procurando, ante todo y sobre todo, un sincretismo ideológico, porque parte de la afirmación (discutible y no aceptable) de que el ser humano resulta primaria y fundamentalmente un *homo oeconomicus*.

Por eso un cristiano puede, sin duda, aceptar y aplicar un *capitalismo humano*, con todas las rectificaciones morales que el *capitalismo real* históricamente exige. En cambio, un liberal, si de veras lo es, se hundirá cada vez más, con una radicalización penosa, en los tremedales del *capitalismo salvaje*.

Ya Pío XI, en la Enc. *Divini Redemptoris promissio* (19 de marzo 1937) advertía que, por primera vez en la historia, contemplábamos “una lucha, fríamente calculada y prolijamente preparada, del hombre contra *todo lo que es divino*” (n. 10; en cursiva en el original).

La *Divini Redemptoris* está dirigida al comunismo ateo, pero sus planteamientos sirven igualmente para la crítica de toda concepción de la sociedad humana de fundamentos materialistas. “Negado a la vida humana todo carácter sagrado y espiritual —dice en esa Encíclica Pío XI—, esta doctrina [el comunismo] naturalmente convierte el matrimonio y la familia en instituciones puramente artificiales y civiles, esto es, fruto de un determinado sistema económico, y niega la existencia de un

vínculo matrimonial de naturaleza jurídico-moral que se sustraiga al beneplácito de los individuos o de la colectividad, y consiguientemente su indisolubilidad” (n. 6). Viendo la realidad actual del mundo en el cual el fundamentalismo laicista ha logrado imponer su dogmatismo ideológico liberal positivista, bien podrían considerarse tales palabras como aplicables a no pocas políticas y legislaciones nacionales o de organismos internacionales.

La causa del desenfoque está clara. Si la sociedad tiene como única función la producción de bienes; y el fin del existir social de la persona no es otro que el consumo de esos bienes, “tanto la moral como el orden jurídico no serían más que una emanación del sistema económico del momento, por tanto, de origen terrenal, mudable y caduco” (n. 7). “Se pretende introducir —agregaba la *Divini Redemptoris*— una nueva era y una nueva civilización que sea fruto solamente de una ciega evolución: *una humanidad sin Dios*”. (En cursiva en el original).

Y las consecuencias también eran claramente advertidas. Cuando se prescinde de la ley natural y se intenta arrancar del hombre la noción de Dios, las pasiones desatadas arrastrarán a las personas y a los pueblos a feroces barbaries.

La tradición humanista cristiana

¿Por qué todo lo anterior? Intentaré decirlo clara y directamente: porque sin esa base de antropología filosófica que postula el Magisterio eclesiástico, que permite el redescubrimiento de la persona, con su naturaleza social y su destino trascendente, es imposible llegar a una auténtica concepción humanista de la democracia. A lo más que se llegará, dentro de esquemas deudores de un positivismo liberal, será a una concepción procedimental de la democracia, al estilo de Kelsen, en la cual los consensos sobre reglas y normas serán garantía de la pacífica convivencia social. Si bien es cierto que esos consensos son necesarios, no constituyen ni la base ni el fin de la convivencia comunitaria: son sólo medios; y en su carácter instrumental deben ser considerados y valorados.

La *tradición humanista cristiana* postula la visión integral del hombre en su relación con Dios; vale decir, tomando en cuenta su destino no sólo temporal sino también eterno. Para el humanismo cristiano el

problema de los fines es claves. No se trata sólo de la consideración de Dios como último fin de cada persona, hecha a imagen y semejanza del Creador, dotada por ello de inteligencia y voluntad, como facultades superiores del alma racional que no sólo permiten sino que exigen la consideración ética de la conducta propiamente humana. Se trata, también, de considerar el *telos* como causa de la pluralidad asociativa del existir compartiendo existencia que el ser humano tiene.

La *tradición humanista cristiana* no es una *via media* entre la tradición liberal y la tradición socialista. Es una vía que parte de supuestos culturales radicalmente diversos. Comienza, por de pronto, por la afirmación de la persona, por el rescate de la persona, sin pretender mutilar su existencia con el horizonte cerrado a toda trascendencia de la modernidad. La filosofía social de esta tradición o familia de pensamiento aún, como ya se indicó, los *principios de solidaridad y de subsidiariedad* como aquellos que permiten conciliar, ya no intereses, sino el bien particular y el bien común en el coexistir social.

Para la *tradición humanista cristiana* la temática de la sociedad civil no puede verse, so pena de deformarse la naturaleza y la realidad de las cosas, como reducida a la confrontación entre el individuo y el Estado. Debe verse, por el contrario, desde la perspectiva que aporta la primacía del bien común.

Maritain distingue entre Estado, Sociedad o Cuerpo Político y Nación. La vinculación hegeliana entre nación y Estado está cuestionada por Maritain quien recuerda la existencia de *Estados plurinacionales* (pone como ejemplos de los mismos a Bélgica y a la antigua URSS) y a *naciones dispersas en varios Estados* (judíos, árabes y latinoamericanos); además de recordar el caso de *Estados en proceso de integración política*.

Para Maritain (*El Hombre y el Estado*), el Estado es “esa parte del cuerpo político cuyo objeto especial es mantener la ley, promover la propiedad común y el orden público y administrar los asuntos públicos”. Como el hombre no es para el Estado, sino el estado para el hombre, “las funciones ejercidas por el estado están al servicio del cuerpo político”. Por eso, el estado “está investido de la autoridad superior, no por derecho propio y en su interés propio, sino sólo en virtud del bien común y en proporción a sus exigencias”. Cuando el Estado no intenta sólo hacer la

gestión pública en función del bien común social, sino que pretende, además, controlar todas las formas de vida del cuerpo político, no sólo aniquila la espontaneidad participativa y organizativa de los entes o sociedades intermedias, expresiones de la llamada *sociedad civil*, sino que incurre en lo que Maritain llama el *error totalitario*.

Las llamadas *sociedades intermedias* por la filosofía social de inspiración cristiana son el ámbito propio de la sociedad civil. Pero su quehacer y finalidad (aunque no puedan identificarse con él) no son, en modo alguno, ajenas al bien común. Por el contrario, a través de las sociedades intermedias, las personas y grupos, además de poner de manifiesto la legitimidad, validez y necesidad de las formas societarias sin inspiración ni dependencia estatal, contribuyen a la realización del bien común social. Las sociedades intermedias no tiene como fin una especie de cruzada liberal contra el Estado, sino la realización de su propio *telos*, alcanzar su finalidad precisa; y haciéndolo es como contribuyen al bien común social. No son ni *espacios vitales conquistados al intervencionismo estatal*, como pregona la dogmática liberal; ni son la *esfera del egoísmo*, reiteradamente voceada por la dogmática socialista.

Permítaseme concluir este punto, referido a la tradición humanista cristiana, con unas palabras de Jacques Maritain (*Principios de una Política Humanista*): “Existe una auténtica comunidad temporal de la humanidad –una profunda intersolidaridad, de generación en generación, que une a los pueblos de la tierra- una herencia y un destino comunes que no concierne a la edificación de una *sociedad civil* particular, sino a la de la *civilización*; no al príncipe, sino a la cultura, no a la *civitas perfecta* en el sentido aristotélico, sino a esa especie de *civitas* en el sentido agustiniano, que es imperfecta e incompleta, construida por una red fluida de comunicaciones humanas, más existencial que formalmente organizada, pero perfectamente real, viva y fundamental. Ignorar esta *civitas humani generis*, esta ciudad no política, es separar la base de la realidad política, atentar contra las raíces mismas e la filosofía política y desconocer el movimiento progresivo que tiende naturalmente hacia una estructura intencional e los pueblos, más orgánica y más unificada”.

La vuelta a la consideración de la persona

Hay que volver a la consideración de la persona, porque si no las aberraciones contra la dignidad del ser humano serán incontenibles y terminarán por sembrar, como en el presente, de violencia y de caos el tiempo por venir. Es verdad que *ciudadanía* y *democracia* se exigen mutuamente. Pero también es verdad que sin la afirmación plenaria de la persona no puede haber comprensión cabal de su existir social y del rango de ciudadano que la persona asume para la propia dignificación y realce de los espacios públicos. La solidaridad y la subsidiariedad, como principios básicos e interdependientes, no serán jamás entendidos rectamente si no se percibe a la persona en función del bien común y el bien común en función de la persona.

No resulta superfluo, pues, hablar de la persona; recordando aspectos básicos, fundamentales, de antropología filosófica. El hombre es un ser *relacional*. Es fruto de la creación de Dios y de la generación de sus padres, que originan un ser *uno* (y no dual). Cada persona es un ser único e irrepetible. Es un sujeto abierto a la realización de su plenitud en sus *dimensiones existenciales* (trascendencia, historia, cultura y sociedad). El ser personal es siempre *un ser en, con y para otro*: Dios y los demás. La llamada *naturaleza social del hombre* se da en la realidad en las dimensiones existenciales. En la medida en que la persona toma conciencia de la trascendencia, de la historia, de la cultura y de la sociedad y procura vivir a plenitud esas dimensiones, puede afrontar mejor el reto de su personalización, de su *humanización*, del desarrollo de sus potencialidades y puede dar cabal respuesta al llamado a la perfección que el Creador ha puesto en él como criatura; pues a ese llamado debe responder desde su situación de naturaleza caída y redimida.

“El hombre —dice José Miguel Ibañez Langlois (*Introducción a la Antropología Filosófica*)— es una totalidad abierta, un movimiento de autotranscendencia, una frontera siempre móvil, un principio siempre inconcluso y en juego, un proyecto siempre abierto hacia esas totalidades indefinidas que son el ser, el bien, la verdad, la belleza (...) Así la naturaleza del ‘animal metafísico’ que es el hombre no está previamente acotada, definida y dispuesta para las experiencias ‘empíricas’ como lo están para las ciencias de sus respectivos objetos. El hombre no es una cosa experimentable, sino el horizonte de una pregunta metafísica: ¿quién es

este ente así determinado como apertura al ser, como apetencia del bien en toda su universalidad?”.

El lema de los grandes humanistas era la clásica expresión de Publio Terencio Afer (185 a.C.-159) *hombre soy, nada de lo humano me es ajeno* (*homo sum, humani nihil a me alienum*). Nada de lo humano debería, así, resultar ajeno a la persona. Sin embargo, se da la posibilidad que Ibañez Langlois llama de *auto-ocultamiento humano*, que nos muestra que en la respuesta a las preguntas sobre el hombre nos jugamos la recta comprensión y sentido de nuestra existencia, sin que podamos tratar el tema como algo neutro o simplemente académico. Cuando el hombre procura conocer todo menos conocerse a sí mismo sigue siendo un *misterio para sí* (S. Agustín) o una *distracción* (Pascal). Todo el empirismo, el positivismo, el cientificismo refleja “un auto-ocultamiento que, bajo pretexto de rigor científico, esconde una decisión previa, la de renunciar a lo específica y singularmente humano”.

Se ha llegado a tal nivel de confusión que resulta —ya lo decía Chesterton— nos sólo conveniente sino necesario resaltar lo obvio. Estamos ante el intento forzado de reactualizar las tesis liberales de Rousseau o los planteamientos filosóficos y políticos de Kant y del neokantismo más vinculado al positivismo jurídico, por la vía del formalismo, como el de la Escuela de Marburgo.

La cultura dominante intenta, por la vía de la saturación mediática de sus tesis, anegar el campo intelectual o incapacitar el surgimiento de cualquier planteamiento alternativo —su análisis, comprensión o adhesión a él—. Esa cultura expresa la angustia y la limitación del hombre contemporáneo. Y con la amarga decepción del posmodernismo, su incapacidad escéptica de trascender el pensamiento nutriente de la modernidad.

Por eso, más que una crítica de ese pensamiento como punto de partida para exponer los puntos claves de una filosofía social y política acorde con un humanismo cristiano, se intentará recordar, resumidamente, aspectos de una antropología filosófica que el pensamiento moderno y posmoderno, rehuye, como forma primitiva de autodefensa, pues aceptar sus tesis sería equivalente, de entrada, a negar la validez de su propio planteamiento.

Ley eterna, ley natural, ley positiva

Sólo desde una filosofía del ser se puede intentar dar respuesta a las preguntas sobre la participación en el ser de la persona humana; de la relación del *ens ab alio* (que recibe el ser de otro) de la persona humana con el *ens a Se* (que posee el ser en sí y por sí mismo) de su Creador; y, además, partiendo de la consideración de las facultades superiores de su alma (como coprincipio espiritual de la persona, hilemorfismo aristotélico-tomista), entender que se armonizan en ella—hecha a imagen y semejanza de Dios— lo absoluto y lo relativo. En la finitud de su ser participado no todo es subjetivo, relativo y transitorio. Cada persona encuentra en el Hacedor de su ser su causa eficiente y su causa final. De Él viene; hacia Él va.

Ese Hacedor es Dios, el *Ipsum Esse Subsistens*. Plenitud del Ser. Causa incausada. Causa es lo que confiere el ser (*conferens esse*). La persona es ser subsistente, pero no por sí mismo. La sociedad carece de sustancia. No es un Yo mayúsculo, contentivo de una pluralidad de yo minúsculos. La realidad social es diferente, como un todo, a la sumatoria de las realidades de los individuos que la componen.

La persona humana no es un ser autárquico; no goza de autonomía absoluta, sino relativa. No es el hombre supremo legislador de sí mismo. Maritain lo expone con claridad en *La loi naturelle ou loi non écrite* (*La Ley Natural o Ley no escrita*). Si el supremo legislador es Dios, creador de todo, la naturaleza recoge *in genere* el querer divino respecto al orden creado. Es el llamado *elemento ontológico* de la ley natural. La ley inscrita en la naturaleza humana es la llamada ley natural, que el hombre puede conocer con la luz de su razón. En su capacidad de conocer está el llamado *elemento gnoseológico* de la ley natural. Además de los dos elementos mencionados de la ley natural debe señalarse un tercero: la razón divina. La razón divina es la ley eterna. La ley natural sería el umbral de la participación de la criatura humana en el conocimiento del querer de Dios. Es la *ley impresa en nuestros corazones* del capítulo 2 de la Epístola a los Romanos. Esa epístola de S. Pablo ha sido llamada la Carta Magna del iusnaturalismo cristiano.

Si la razón divina es la ley eterna, el concepto de ley resulta analógico. La única ley no es la ley escrita ni la ley humano positiva. Dios no es un legislador humano, aunque haya dado las leyes que rigen la naturaleza humana. La ley natural no es ley escrita, aunque analógicamente

el lenguaje paulino diga que está escrita en nuestro propio ser. La ley es obra de la razón, aunque su imperio sea fruto de la voluntad de gobierno.

Falso optimismo antropológico sería el que prescindiera de la consideración de la naturaleza caída y redimida de la criatura humana. El optimismo antropológico cristiano se fundamenta en saber que la creación, como obra de Dios, es buena. Étienne Gilson, en *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, lo ha destacado con fuerza, recordando que en el Génesis se subraya esa bondad (...y vio Dios que era bueno) aumentada en el caso del hombre, hecho a su imagen y semejanza (...y vio Dios que era muy bueno).

Dios es plenitud de Ser. Y su obrar es perfecto. No así el hombre. Posee el ser por participación y las secuelas del pecado original y de los pecados personales hacen que, dejado a sus propias fuerzas, la torcedura de su andar resulte evidente. Por eso el *Catecismo de la Iglesia Católica* (el Catecismo del Vaticano II) dice que “ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres”.

En la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica* S. Tomás ofrece la siguiente definición general de ley: “ordenación de la razón al bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad” (*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*). Maritain destaca que es una definición hecha en función de la inteligencia y no de la voluntad. Lo que define la ley es la razón, la inteligencia que puede hacer un orden por ser ordenada. La comunidad es el sujeto y el fin de la ley. La ley debe ser promulgada por aquel que recibe el mandato de la comunidad de dirigirla hacia el bien común. La ordenación de la recta razón que supone la ley que de veras sea tal, da forma de patrón de conducta a la rectitud del querer como medida de la razón práctica. Como toda autoridad viene de Dios (S. Pablo) quien tiene el *imperium* debe poseer la *auctoritas*. Con el *imperium* se da a la voluntad rectora de quien cuida la comunidad la capacidad de dar vigencia a una ley (promulgación), de aplicarla, “de establecer — dice Maritain— un orden capaz de ser impuesto a otros”.

Por su naturaleza racional, es propio del hombre conocer por la inteligencia. Pero Dios no lo deja limitado a sus propias fuerzas. Da un testimonio perenne de Sí. Tanto el orden de lo creado —la participación

de las criaturas en el ser— como el autotestimonio de Dios se abren como objeto de estudio para la razón humana.

Juan Pablo II recuerda que junto al *yo creo* se encuentra, en la criatura humana el *yo se*. No hay oposición entre fe y razón. En el hombre puede darse la perfecta complementación entre una y otra. Quien afirma sólo la razón cree que sabe. Quien adhiere a la fe sabe que cree. La *vía del saber* y la *vía de la fe* se ayudan mutuamente. En el caso del cristiano, está la razón iluminada por la fe. Porque la Revelación es Dios que se nos comunica para nuestra salvación. Por ella, el hombre conoce con certeza y sin error la realidad divina a la cual no puede llegar con la simple razón humana. Por eso el Papa, en la Enc. *Fides et Ratio*, llega a proponer como definiciones del hombre *aquel que busca la verdad* y *aquel que vive de creencias*.

Libertad e historia

Dios da a la persona humana dos facultades superiores del alma que la hacen a *Su imagen* y *semejanza*. La inteligencia le permite conocer el ser en cuanto verdadero, bueno y bello. La voluntad quererlo en cuanto bueno. La verdad buena. La bondad verdadera. La conducta propiamente humana —la *praxis* cargada de sentido— posee por ello una radicalidad ética. Los principios morales que deben regir su acción son absolutos y objetivos. Son las normas específicas de su humanidad. No se las da a sí mismo. Las recibe del Autor de su naturaleza. La aparente paradoja reside en que teniendo como específicamente humanas normas morales que le vienen dadas con su naturaleza, dependa del recto uso de su libertad el seguirlas o no seguirlas; y que su conocimiento pueda volverse más opaco a causa de su no cumplimiento. La adecuación de su conducta a las normas morales es exigencia de su plenitud humana y de su fin último: Dios le da esas normas al hacerlo hombre y le otorga las gracias para vivirlas para que pueda llegar a Él.

El desarrollo de la personalidad se da, sin embargo, en un marco de condicionantes de espacio y tiempo; en el contorno preciso de la subjetividad de cada quien. El ser humano es, por tanto, finitud llamada al Infinito. Temporalidad llamada a la eternidad. Acto y potencia que busca al Acto Puro. Ser creado que busca al Creador. Redimido que busca al Redentor. Cuando el hombre pretende reducir la consideración

de sí mismo y la de la vida social a los límites de su pura inmanencia, pretende relativizar lo absoluto y absolutizar lo relativo. Empeño trágico que culmina siempre en la dolorosa constatación de su impotencia, en la amarga rebeldía frente a la propia finitud.

El hombre es un ser histórico. Necesariamente histórico. Su existencia está modelada —no *determinada*, pero sí *condicionada*— por el lugar y la época en la cual le toca vivir. Tiene la responsabilidad de dar su contribución a su época, a sus coetáneos y a las generaciones futuras. Antonio Millán Puelles, en su *Ontología de la Existencia Histórica*, advierte que de afirmarse que tiene *necesariamente historia* no puede concluirse que tiene *historia necesaria*. Son, en efecto, dos cosas diferentes. La historicidad es un desafío abierto a la libertad para proyectar lo absoluto y objetivo de lo propiamente humano en el escenario de variables (relativas, por tanto) del existir personal y social. La fatalidad priva al ser humano de la responsabilidad moral por su conducta histórica, al despojarlo de su libertad. Pero, al hacerlo, priva, además a la *praxis* del pre-requisito que la hacía propiamente humana. Porque la plena realización del hombre supone una conducta que, contando con Dios, lleva hacia Dios a través del acontecer humano.

El hombre es un ser histórico existiendo en un pueblo determinado en un tiempo determinado. La categoría de pueblo debe ser vista en conexión con la de persona y con la de nación.

Cecilio Acosta, en *Lo que debe entenderse por "pueblo"*, escrito fechado en Caracas en enero de 1847, llegó a plantear un concepto reducido de *pueblo*, que, más allá de la bondad de su intención, resulta difícil de sostener en el orden académico. Para él, *pueblo* era "la totalidad de los buenos ciudadanos". Y explicaba: "es preciso que sea compuesto, no sólo de *ciudadanos*, para que resulten excluidos los que no lo son, sino también de ciudadanos que sean y puedan llamarse *buenos*; calificación que se hace necesaria agregar, a lo menos mientras los hombres no sean más ilustrados y virtuosos que lo son hoy". Por cierto que casi 21 años después, en diciembre de 1867 —en el primero de sus cuatro artículos sobre *Deberes del patriotismo*, (que se extienden en enero del 68) señalaba al odio político como el cáncer de la vida social de nuestros pueblos: "confunden de ordinario la idea con la persona, la doctrina con la parcialidad, se oyen a sí solos, se niega la cooperación de la labor común;

y vienen, como resultas, la esterilidad de los esfuerzos de la administración, la impotencia en los trabajos de la paz y la pendiente que va a dar a los abismos de la guerra”. Como puede verse, a pesar de la dicotomía entre *buenos y malos*, alguno que ha usado división semejante (v. gr. Gómez) no podrá nunca arrojarse con el pensamiento civilista de Acosta, el indolegable frente al bandolerismo de los Monagas y frente a la tiranía deshonesto de Guzmán Blanco. Cecilio Acosta es el maestro de quién pudo escribir José Martí, culminando su hermoso elogio póstumo, que *cuando alzó el vuelo, tenía limpia las alas*. La dicotomía, en su uso posterior, tiene, pues, más de gomera que del civilismo impoluto y civilizado de Acosta. En Cecilio Acosta podía haber ingenuidad. En Gómez e imitadores luce simplismo perverso.

Si la existencia del hombre en la sociedad política —como recordaba Eric Voegelin en *La Nueva Ciencia de la Política*— es una existencia histórica, el político hace política para el quehacer histórico. Aspira a hacer historia con sentido de historia. Así, poseer *sentido de historia* significa, para el político, básicamente tres cosas: el conocimiento real, comprensivo, valorativo y aleccionador del pasado (sobre todo, el de su propio pueblo, en cuyo proceso le toca actuar como protagonista); el conocimiento cultural-político del presente; y un diseño del aporte posible al proyecto histórico de la nación para el tiempo por venir. La política práctica —como habrá ocasión de resaltar más adelante—supone, por ello, opción sobre diseños de un mañana.

La historia —“testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad” (*testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*), en el grácil decir de Cicerón (*De Oratore*)— debe ser conocida, en especial, por quien aspira a desplegar su acción en los espacios públicos.

No ha habido *épocas doradas*. Jugar con mitificaciones del ayer supone, para quien reflexiona para la acción (y muchas veces desde la acción misma) ceguera ante el mañana. No se trata de citar el apóstrofe de su madre a Boabdil, último rey moro de Granada (*Lloras como mujer lo que no has sabido defender como hombre*). Se trata de recordar que, en la vida política, lo necesario y conveniente no es ir a la *búsqueda del tiempo perdido*, como en la ficción de Proust, sino a la conquista del tiempo por venir.

Hay que conocer el pasado, pero no sólo el pasado. Hay que recibir la herencia histórica a beneficio de inventario, sin buscar nutrirse sólo del ayer; y, menos aún, nutrirse sólo de las pequeñeces del ayer. Sería como pretender manejar un vehículo mirando sólo por el retrovisor. Quien eso haga chocará, sin duda. Y no es que no se deba mirar por el retrovisor, sino que no se debe mirar *solamente* por el retrovisor. Aunque se base en un sólido conocimiento del pasado, la política es, sobre todo, *una discusión sobre el presente cara al futuro*.

Si la historia es acontecer humano, la cultura es quehacer humano. Parece lícito afirmar que todo quehacer político digno es quehacer cultural, pero no a la inversa. No todo quehacer cultural, en efecto, es quehacer político. La política, siendo necesariamente histórica como la conducta humana es, además (y por ello), expresión de una cultura. Como destacaba Augusto Del Noce, muchos de los llamados *errores contra la cultura* son, en realidad, *errores de la cultura*. (Hacía referencia, siguiendo a Giácomo Noventa, al idéntico horizonte cultural en el cual históricamente se movían tanto el fascismo como el antifascismo italiano).

Así, toda política presenta un insoslayable *piso cultural*; es decir, refleja, en alguna medida, e incide, inexorablemente, sobre el *clima cultural* del tiempo en que se realiza, dentro del específico proceso histórico del pueblo en el cual cobra vida. La cultura, pues, *condiciona*, no determina la política. De esa manera, las políticas merecedoras (por sus frutos) de censura histórica, más que *errores contra la cultura*, suelen ser, con mayor frecuencia, trágicamente, *errores de la cultura*.

Una cultura que más que por buscar certezas se caracterice por sembrar dudas, como pedía con equivocada convicción Norberto Bobbio, no es la cultura que deseamos los humanistas cristianos. Porque si la cultura (también la política) está centrada en la persona humana, las facultades superiores del alma racional de ésta, las que la caracterizan propiamente como humana, están dadas para conocer el ser en cuanto verdadero (inteligencia) y para quererlo en cuanto bueno (voluntad). La verdad poseída conduce a la certeza. Si se parte o se postula un relativismo gnoseológico tendrá que postularse fatalmente un relativismo ético y un pragmatismo existencial avalórico y utilitarista. Dentro del mismo, el compromiso político lucirá como algo coyunturalmente explicable, pero como algo sin sentido, si pretende buscarse como causa de la militancia

la adhesión convencida y combativa por un ideal, por unos valores, por una concepción del hombre y de la sociedad, de la vida y de la historia. Compromisos parciales, pragmáticos, utilitarios y maquiavélicos o neomaquiavélicos serían los únicos posibles, aceptables y recomendables. Toda fe, en cuanto se considera aceptación de la verdad, resultaría, para tal enfoque, algo irritante y vituperable. El escepticismo nihilista tiene en el procedimentalismo liberal positivista su fuente teórica y práctica más destacada.

La cultura humanista cristiana parte de verdades, acepta verdades y busca verdades. A ella interesa, teórica y prácticamente, *la verdad a la cual servir* de que hablaba Maritain, no *el interés del cual o por el cual medrar*. Las simples reglas consensuales no son capaces de dar cuenta plena de sí mismas, a no ser que se postule un formalismo absoluto, como hace el neo kantismo de Marburgo, y, en el campo de la teoría jurídica y política, Hans Kelsen, como exponente de la Escuela de Viena; por no hacer referencia (que nos llevaría lejos) al contractualismo liberal de John Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

Los espacios públicos

La sociedad no es un simple mecanismo que garantice la funcionalidad reglamentada del egoísmo de los individuos. El hombre, ayudado por la libertad (don natural) y por la gracia (don sobrenatural), está llamado a buscar su bien particular buscando el bien común social. Porque éste es el máximo bien particular. La rectitud del querer es la medida de la razón práctica. La sociedad no es una mera yuxtaposición de individualidades. En el orden social debe darse la armonía solidaria de lo múltiple humano. La unión moral entre los integrantes de una sociedad supone el reconocimiento de un fin que trasciende a los individuos y que exige, a cada uno de ellos, cooperar con sus actos para lograrlo.

Los espacios públicos en la sociedad son aquellos en los cuales se atiende prevalentemente al bien de la colectividad más que al bien particular. Mejor dicho, en los cuales se atiende al bien particular cuidando el bien de la comunidad organizada. Participar en los espacios públicos —en su dinámica, en su conducción— supone la revalorización de la conciencia ciudadana, la legitimidad de la presencia responsable de sujetos conscientes de la importancia de la vida social.

La persona singular puede buscar una presencia permanente en los espacios públicos como *funcionario* o como *actor político práctico* propiamente dicho. De ambas maneras la razón de dicha presencia es la búsqueda del bien común o fin social. El funcionario lo hace cumpliendo con una tarea de carácter burocrático y técnico en el hacer carrera dentro del llamado *servicio civil* para diferenciarlo del *servicio militar*, en el ámbito del *servicio público*.

Cuando en una sociedad determinada existe una madurez institucional y una tradición civilista nutrida de hábitos civilizados, la búsqueda del *imperium* por parte de los políticos prácticos que compiten lícitamente en el marco de un existir social libre (la pluralidad de opciones es condición *sine qua non* de la sociedad abierta y de la posibilidad de los consensos democráticos sobre los proyectos políticos de rango nacional) no es antagónica con la estabilidad y profesionalización que reclama un funcionariado de carrera. El político práctico buscará el poder como herramienta para trabajar con su ejercicio por el bien común social, que es la causa final de su ser político. Así, el poder es un instrumento para su quehacer, pero no causa de su ser.

El funcionario, por el contrario, en las distintas jerarquías de lo que se entiende como servicio civil, sirve a la comunidad política mediante el cumplimiento de sus tareas, orientadas principalmente al bien del conjunto social, más que al bien particular del funcionario singularmente considerado. El servicio civil es, como su nombre indica, una vertiente profesional *de servicio*. De servicio a la comunidad. En sociedades con madurez institucional el funcionariado público suele tener alta competencia profesional y gozar de amplia respetabilidad social. Constituye entonces una *élite* tecnocrática, reclutada en marco de pública competitividad, que suele estar muy bien remunerada (para evitar que sea sustraída por el sector privado) y no está sujeta en sus tareas a los vaivenes de la alternabilidad política de los altos niveles decisorios, en cualquiera de los poderes del Estado, para los cuales suele competir el político práctico, sometiendo periódicamente la evaluación de su gestión a la opinión ciudadana, en las sociedades democráticas. (Piénsese, a modo de ejemplo, en la *élite* que en sus respectivos países constituyen, en Francia, los egresados de la *École National d'Administration* —la ENA—, los llamados *enarcas*; y en Brasil los egresados de la *Academia Rio Branco*, que nutre a Itamaraty, la Cancillería brasileña, de sus brillantes cuadros).

Tanto la función pública, como desempeño profesional en los cuadros del Estado; como la vida política práctica, como búsqueda lícita del poder en cuanto herramienta para la búsqueda del bien común, son consecuencia del existir social del hombre. Los espacios públicos no son una ficción, sino una realidad derivada de la naturaleza social de la persona.

La afirmación de la legitimidad de los espacios públicos es, pues, una necesidad. La cultura dominante, de matriz liberal positivista, con una lógica perversa, prefiere ignorar al ser humano como persona, viéndolo sólo como individuo carente de naturaleza social. En la misma medida en que esa cultura ha confundido, con no ingenua ignorancia, estatismo y Estado, ha conducido no a la mejoría sino a la satanización de la política. Los liberales comenzaron por afirmar que el Estado en sí era malo; más aún, que era la encarnación de la maldad. Es fácil deducir que, según tal enfoque, y con una lógica lineal, si el Estado es el mal, el servicio al Estado es perverso. Por tanto, si la actividad política y la presencia en los espacios públicos supone la posibilidad del servicio al Estado, la política resulta intrínsecamente inmoral.

Para una filosofía social que se fundamente en la afirmación plenaria de la persona humana, tal razonamiento carece de base. Porque la afirmación del Estado como garante del bien común no conduce al estatismo sino a la vigencia del principio de subsidiariedad. Y, a su vez, la afirmación de la legitimidad de los espacios públicos encuentra, en la conciliación del bien particular y del bien común social, su necesaria proyección en la vigencia del principio de solidaridad.

La satanización de la política ha sido la consecuencia de un cierto liberalismo economicista que reduce la libertad del hombre a ajustar su conducta a las leyes del mercado. Ese enfoque de la cultura dominante no sólo priva de legitimidad a los espacios públicos, sino a los actores públicos y a las distintas formas de intermediación.

Los espacios públicos son, así, el escenario para la *deliberación*, entendida ésta como mecanismo para la búsqueda de los consensos necesarios en el marco de la democracia pluralista. El escepticismo



moral y de la política, llegando a plantearse, por algunas expresiones del neoliberalismo, el funcionamiento espontáneo de la sociedad. Se trata, como es lógico suponer, según ellos, de la espontaneidad *natural* del mercado. Espontaneidad *natural* que la *mano invisible* de Adam Smith, sin los correctivos normativos de quienes tienen en sus manos la gestión política de lo público, termina por favorecer darwinísticamente a los más poderosos desde el punto de vista plutocrático.

Los espacios públicos son, admitida la legitimidad de la política, el escenario para la dedicación responsable a los asuntos de la comunidad en la cual se vive.

La sociedad civil en el ámbito de la modernidad y la posmodernidad

La *sociedad civil* entendida desde un ángulo liberal individualista necesariamente supone un proceso de despolitización *contra natura*, antihistórico e imposible. Pretender una vida humana carente de una dimensión social y por ello política sólo contribuye a la pérdida de eticidad que contribuye a la fortaleza de los lazos que la convivencia necesariamente impone. Esa perspectiva liberal suele estar en el transfondo de todos los conservatismos que buscan refugio en los regímenes hipotéticamente fuertes. La mentalidad de la mesocracia se pone allí de manifiesto en la extendida, cómoda, burguesa y egoísta actitud de sacrificar gustosamente la libertad y la dignidad por la oferta (no siempre cumplida) de la seguridad. Esa mentalidad está en la base de todos los fascismos, de derecha y de izquierda (porque uno de los fenómenos que la posmodernidad en su decadencia y agonía ha mostrado, es que el fascismo no es monopolio de la derecha; y que el voluntarismo descarnado de la izquierda de los sueños muertos puede ser peor fascismo, que algunos fascismos *light* del desarrollismo liberal de antaño).

Si el enfoque de la tradición liberal de la sociedad civil supone una creciente despolitización de la dinámica social a favor de un aumento progresivo del economicismo, ello no supone, en los países más avanzados donde tal tradición tiene rango de cultura hegemónica dominante, ni la eliminación, aniquilación, sustitución radical (o lo que se quiera) de la sociedad política, sino, estrictamente la acotación de su ámbito preciso. Si lo público (visto liberalmente como un mal necesario) debe existir,

entonces confínesele en un reducto no muy amplio, preciso, con reglas de juego claras y universales y, prácticamente, búsquese convivir con ello al menor coste posible.

El ejemplo, en el marco de la teoría que nada a favor de la corriente de la cultura dominante con la savia de la cultura liberal individualista, es nada menos y nada más que el de la nación más poderosa de la tierra: los Estados Unidos de Norteamérica. Podría argumentarse, con relativa facilidad, por parte de una cierta mentalidad ultraconservadora (que allí, por cierto, no es difícil de encontrar) que la contradicción norteamericana se hace patente en el nacimiento y en el desarrollo del llamado Estado del Bienestar (*Welfare State*).

William Henry Beveridge, primer Barón de Beveridge of Tuggal (1879-1963), economista británico nacido en el entonces Virreinato de la India, en Rangpur (hoy Pakistán), es considerado el padre del *Welfare State*. Educado en Oxford, tuvo importantes responsabilidades académicas: fue Director de la *London School of Economics* de 1919 a 1937 y, luego, *Master* del *University College* de Oxford de 1937 a 1944. El llamado Plan Beveridge suponía todo un programa de seguridad social y de Estado del Bienestar. En 1944 fue elegido Miembro del Parlamento (MP, Diputado) por el Partido Liberal. Entonces, la Cámara de los Comunes respaldó como plan de seguridad social el Plan Beveridge reformado. Caballero en 1919, fue nombrado Barón en 1946. Publicó diversas obras (*Planning Under Socialism*, 1936; *Social Insurance and Allied Services*, 1942; *The Evidence for Voluntary Action*, 1949; y *Defence of Free Learning*, 1959). Fue, sin embargo, *Full Employment in a Free Society*, aparecida en 1944, la que, según algunos, permite, considerarlo como padre del *Welfare State*. Esa obra tuvo notable impacto, no sólo en Gran Bretaña sino también en los Estados Unidos, y fue vista como el Manifiesto del Estado del Bienestar. Si la miseria genera el odio y el odio genera violencia, la forma de hacer extensivo el beneficio de la propiedad al mayor número de ciudadanos, ayudando así a la pacífica convivencia en una sociedad libre, era, para Beveridge, el pleno empleo. No había prosperado la aceptación teórica y práctica de la fórmula de la cascada que el neo-liberalismo de von Hayek, con su darwinismo social, haría descubrir como nueva verdad a los sectores más poderosos de la sociedad opulenta.

Las tesis de Beveridge eran, en la década de los 40 y en las posteriores a la II Guerra Mundial (las de los años 50 y 60) ensamblables con las de Keynes, en cuya concepción el incremento del gasto público y del endeudamiento no resultaban *per se* algo vituperable, sino camino hacia un desarrollo sostenido y a una distribución más justa de la riqueza en las sociedades industriales de alta densidad.

En los Estados Unidos el planteamiento de Beveridge tuvo un eco particular, por su propia historia desde la crisis de entreguerras. En efecto, desde la Gran Depresión, que abarcó desde el fin de los años 20 hasta el fin de los 30, soluciones de un estatismo creciente como el *New Deal* de F. D. Roosevelt fueron el valladar neocapitalista a una eclosión de distintos socialismos y radicalismos colectivistas o corporativistas, que amenazaron (en un medio sacudido entonces por la miseria y el hampa organizada a gran escala) la vida privada y pública de un gran país, con dimensión continental que, venciendo su siempre latente tendencia aislacionista, había incursionado en los campos de combate de la I Guerra en Europa, como lo haría luego, en Europa, en el Norte de África y en Asia, en los de la II Guerra Mundial.

Quizá el canto del cisne del *Welfare State* en los Estados Unidos fue la discutida administración del Presidente Jimmy Carter. El costo de la seguridad social fue en aumento y el prestigio exterior de los Estados Unidos decreció sensiblemente. La deuda gubernamental era descomunal. Ello abrió el camino a los dos períodos del Presidente Ronald Reagan, donde el modelo que sus críticos calificaron de *reaganomics* equivalía, en la práctica, al abandono progresivo e implacable de las que habían sido políticas públicas durante más de medio siglo en las administraciones americanas.

Desde Reagan en adelante, el desarrollo de la ya fuerte sociedad civil norteamericana alcanzó cotas hasta entonces no vistas. Ni siquiera el regreso de los demócratas al poder, después de la presidencia de Bush, con el triunfo de Bill Clinton, ha supuesto, hasta este inicio de siglo y de milenio una reversión de esa tendencia. La fuerte tradición liberal norteamericana (liberal no en el sentido de los *liberals* de ese país, sino en el sentido que clásicamente se atribuye a ese término, que es el que en estas líneas se usa) ha generado una singular dinámica, en la cual las organizaciones no gubernamentales y las fundaciones privadas (aunque unas y otras tengan apoyo estatal) desempeñan un papel prioritario.

La visión de la sociedad civil desde el ángulo de la tradición liberal individualista cobró auge con el desarrollo académico, sobre todo en el mundo anglosajón, en las décadas de los 80 y los 90 del siglo pasado, de la tesis de la caducidad histórica del Estado Nación. A comienzos de la primera década del siglo XXI, tales profecías (sobre todo después del fracaso de la Tercera Cumbre Ministerial de la OMC, en noviembre de 1999, en Seattle) parecen ilusiones de una utopía pasada. Si el orden nacional e internacional aparecía afinado en los Estados modernos como sujetos de derecho desde los Tratados de Westfalia de 1648, la caducidad de los mismos, proclamada en nombre de la globalización y del triunfo del capitalismo, visto desde el 89 como verdad *erga omnes* e incluso como *fin de la historia* (Fukuyama), se ve hoy como entusiasmo fugaz rechazado por la historia.

Hoy se piensa que la globalización no requiere tanto la *eliminación* del Estado Nación sino su *reforma y adaptación* a las exigencias internas y externas que la sociedad de información plantea.

El planteamiento liberal individualista y el apoliticismo a caballo entre dos siglos

De manera tácita, en los planteamientos sobre el inminente fallecimiento del Estado Nación estaba una aversión intelectual y cuasi fisiológica al Estado como tal. Semejante proposición suponía pues, nada menos y nada más, que la sustitución definitiva de una odiada *a priori* función pública. Se sembró un desprecio al funcionariado del Estado, con una argumentación simplista, de coherencia aparente, al cual se hizo ya referencia: *El Estado es el mal; el servicio al Estado es, por tanto, perverso; y, si ello es así, la política es intrínsecamente inmoral*. La tradición liberal individualista revestía, de esa manera, de un supuesto eticismo su planteamiento. Extraña circunstancia: los celosos defensores de un relativismo moral, de un subjetivismo ético, del Prometeo economicista, terminaban –ellos, que no reconocían moral absoluta ni instancia religiosa superior a la propia conciencia individual- pretendiendo arropar de cobija moral sus planteamientos que, a menudo, tenían mucho de elaboración interesada. Porque, en efecto, un desarrollo coherente de semejante postura conduce, sin mayores vericuetos, al anarquismo puro y simple (como planteó, en alguna de sus obras, un profesor de *Ivy League* como Robert Nozick).

Dominique Moïsi (*L'Amérique, l'ère de la maturité*, en *RAMSES 2000*, Paris, 1999) habla de la pareja infernal constituida en los Estados Unidos por la alianza entre el dinero y la indiferencia. Porque la necesidad de repensar y reinventar la democracia exige la rehabilitación de la política a los ojos de los ciudadanos; y ello resulta contradictorio con el proceso de infantilización cuando no de embrutecimiento de los ciudadanos realizada por los *mass media* y por una contracultura en la cual el consumismo y el hedonismo han trastocado una recta visión del *loisir*, del tiempo libre, en las grandes sociedades industrializadas del bienestar. “A fuerza de conformismo social y de optimismo obligatorio –dice–, la cultura de Disney World puede a la larga convertirse en una versión moderna del Séptimo Círculo del Infierno del Dante”.

Desplomado políticamente en el ámbito internacional el llamado *campo socialista* y finalizada la *política de Bloques*, el asco liberal al Estado y a la función pública adquirió en su retórica altos decibeles. Incluso en el mundo al margen del bienestar, en el llamado Tercer Mundo, muchas de aquellas que el culto lenguaje de Arnold Toynbee llamaba *élites herodianas* postularon con más tozudez que sensatez, con más recursos que ideas, con más ambición de poder que vocación de servicio, **la sustitución de la sociedad política por la sociedad civil.**

A semejante dislate nunca se ha llegado formalmente en el mundo industrializado, ni en el campo de la elaboración teórica anglosajona. Porque la sustitución era la aniquilación. Así, las funciones de la sociedad política, a la cual se veía y se hacía ver como intrínsecamente satanizada, debían ser asumidas a plenitud por esa especie de *vanguardia iluminada*, que ya no era el partido comunista como hipóstasis de la clase obrera, sino una tecnocracia sin sentido histórico, sin auténtica vocación política y con una autoevaluación de sus capacidades evidentemente abultada. La burguesía radical progresista, para usar la terminología de Augusto Del Noce, quiso salvar *in extremis* el horizonte inmanentista de la modernidad ilustrada, descartando a su contrario. Pero proclamando su derecho y deber natural a regir (democráticamente o no, eso era lo de menos) las sociedades emergentes.

A los pocos días del 4 de febrero de 1992 aparecía en la revista francesa *Le Point* (n. 1015 del 29 de febrero del 92, -ese año fue bisiesto, como lo es el 2000-, p. 5) un artículo de Claude Imbert titulado *La politique*

en apesanteur. En él se destacaba, la desafectación a la cosa pública por los ciudadanos, como fenómeno *intrigante* que podía medirse por los índices de abstención electoral. Vinculaba la abstención con tres fenómenos relacionados entre sí: un considerable decaimiento de la fuerza de los partidos políticos; una falta de tono adecuado y de vigor participativo en el debate público; y una preocupante debilidad de los tejidos orgánicos de la sociedad misma. Según Imbert, el desinterés alcanzaba a todas las esferas de la opinión colectiva. El resultado objetivo era una despolitización creciente, que alcanzaba ya niveles inquietantes. Una óptica pesimista podía, sin más, descubrir, en tales indicadores, las señales de una crisis profunda de la democracia.

Imbert profundizaba con agudeza. No era tanto el descrédito de la política en sí, cuanto el descrédito de la actual práctica política; vale decir, de la práctica política de un poder extenuado por sus vicios, mutilado por su ideologismo, gastado por su duración. No se ocultaba, en la complejidad del fenómeno descrito, una tendencia a un individualismo anárquico, porque el poder (todo poder, cualquiera fuese su nivel, cualquiera fuese su signo político –resultando, por tanto, indiferente si era de izquierda, centro o derecha-) era socialmente reputado cada vez más como ineficaz.

Imbert no vacilaba en pronosticar (haciendo referencia a un estudio de un analista de la opinión, Jean-Louis Missika) que el proceso de despolitización se alargaría un cierto tiempo y que se presenciaba, por ello, un movimiento todavía algo vago e impreciso que podía calificarse de *politización negativa*.

Para el articulista de *Le Point* tal proceso estaba afectando en gran manera el principio espiritual que cimenta la idea de nación, que él veía como *la conciencia de haber hecho cosas juntos y desear todavía hacerlas*. Ese proceso de despolitización afectaba, nada menos y nada más, que a la *memoria nacional*. “En esta revolución difusa –escribía Claude Imbert- el individuo se salva, pero el ciudadano se pierde. Del sentimiento nacional no queda sino la nostalgia o las caricaturas del chauvinismo”.

Agregaba que la aceptación acrítica del criterio anglosajón que percibe el poder sólo como un mal necesario no ha ido de manera pareja

a la valoración creciente del Derecho, como recurso indispensable en una sociedad en la cual, en el orden económico, estén hipotéticamente vigentes las normas del mercado.

Desde 1992 hasta el 2000 hemos visto la acentuación del fenómeno que en Francia señalaba el articulista de *Le Point*. Porque los aspectos negativos de la cultura dominante parecen tener dimensión y proyección universal.

¿Cuándo se entenderá que para llegar a una armonía que permita la normalidad cotidiana **es necesario librar batallas que son, repito, políticas, por su misma naturaleza?** Esa era la *primacía de lo político* que, en un sentido totalmente distinto al de Gramsci, planteaba Aldo Moro. Esa es la primacía de lo político que, con la heroicidad de los disidentes, plantearon, en medio del horror comunista, intelectuales y políticos de la talla de un Václav Benda y de un Václav Havel. No cabe el conformismo respecto al daltonismo histórico de los dictadores o aspirantes a tales, cuya mente de pocas nutrientes no va más allá de desear colocar un inmenso telón gris sucio en el escenario del tiempo presente y por venir.

La actitud inaceptable de algunos de los que se consideran representantes monopolísticos de la sociedad civil, es que aceptan como buena y hacen propia la satanización maquiavélica de la sociedad política. Más aún: aceptan como *a priori* indiscutible el maniqueísmo de *buenos* y *malos*. Con ingenua perspectiva y autoubicados en los *buenos*, esos tales pretenden librar, como David frente a Goliat el combate de los *auténticos buenos* (ellos) contra los *falsos buenos*. Hay mucho de oportunismo, cuando no de hipocresía, en tal postura. Llegaron esos *pretendidos buenos auténticos* al agitado terreno de la política, no por la vía de los constructores esforzados de caminos, sino por los avecinamientos del lodazal, en la mayoría de los casos: porque ellos o sus padres eran, o son, o fueron, financistas no de las más nobles causas, sino de los políticos más desprestigiados. Su acceso a la política no fue por la puerta de las luchas sociales o por los compromisos nobles que atendían al bien común, sino por la compra de los espacios de representación, con la cual los grandes partidos democráticos se depreciaron y depreciaron a sí mismos. Y en el país de los ciegos el tuerto es rey. Postergados los criterios ideológicos y las trayectorias, antes de la crisis institucional fue el momento de las chequeras. Esos tales, que no saben nada de bien común o de interés general, sino sólo de apetencia personal y egoísta.

Se debe recordar, aunque resulte molesto o ingrato a muchos, que el principio de la acción en el campo de lo público es una libre decisión personal de carácter moral. El carácter no sólo político sino ético del compromiso político opositor, para ser verdadero y aportar una calidad a la actitud opositora, debe afincarse más en la defensa de las libertades cívicas que en la repugnancia (comprensible) al populismo. Si no se trata de volver a los vicios del pasado, sino de superar los patentes defectos del presente, parece que **no es el camino de la antipolítica el que se exige, sino el de una manera diferente de hacer política**. Lo demás es escapismo. La fácil actitud del cómodo individualismo que se autoabsuelve por sus omisiones y condena, con notable ingravidez ética y política, cualquier acción ajena. Y nadie, además, sacará al egoísta de su blindado acomodo, indicándole que su omisión ha sido y es deserción. Ese sujeto de espíritu aburguesado tiene tal vacío de valores que no sabe lo que es la responsabilidad. Sería casi inimputable si no evidenciara el más lamentable de los defectos: la insensibilidad efectiva y afectiva frente a todo lo que no atañe a su propio y singular interés. Ese burgués es el que se irrita, con poca racionalidad y emotividad desbordada, contra todos aquellos que, real o imaginariamente, atentan o hayan atentado contra su insolidaria existencia, que es a lo único que presta atención. Ese es el apolítico típico, el antipolítico visceral, que actúa (pensar, poco) como si con sus prejuicios y venablos pudiera variar realmente la naturaleza social, histórica, cultural y política de la persona.

No es que quienes pretendían o pretenden monopolizar el cognomento de *sociedad civil* hayan decidido, libre y responsablemente, dejar de ser sociedad civil y dar el paso de salida fuera de su estricto interés personal o de grupo para hacerse sociedad política; y, en consecuencia, se disponen a hacer clara, plural, democrática y ciudadanamente, vida política en los espacios públicos. No, no es eso. En nuestro pobre medio se trató, y se trata, por el contrario, usando instrumentalmente un concepto en boga, no tanto de construir y fortalecer una sociedad civil inexistente o anémica (ello hubiera sido meritorio y digno de alabanza), cuanto de tomar por asalto una sociedad política debilitada por la corrupción (por la cual era, también, cómplice una parte de la autodenominada sociedad civil). La dispersión ocasionada por la repulsa social, la crisis del consenso sobre los viejos acuerdos de *élites*, y la falta de una renovada savia cultural política paralela al conveniente y necesario remozamiento de actores; todo ello ha influido en el fenómeno que se menciona. Así se ha tratado y se trata de un errático asalto de la

autollamada sociedad civil a la sociedad política. Un asalto con afán de desplazamiento y de sustitución. Un asalto que coincide con los diseños estratégicos y tácticos del poder con pretensión hegemónica. Un asalto que dispersa y merma fuerzas del civilismo democrático.

El asalto de la sociedad civil a la sociedad política (y la afirmación de la carencia de necesidad, vigencia y legitimidad de ésta última), no es una ficción en la historia venezolana posterior a la llamada *lucha armada* de los 60. Ese asalto fue un asalto real. Fue un asalto mantenido, a través de los *mass media*, con creciente intensidad en las dos últimas décadas del siglo XX. El asalto efectuado en nombre de la sociedad civil causó, en verdad, efectos letales en la sociedad política. Pero no fueron, no, al menos en el corto plazo, los asaltantes sus beneficiarios directos. Sirvieron a los intereses y a las estrategias de otros: de aquellos derrotados por la sociedad política, en las luchas por la institucionalización de la libertad y la democracia, durante los años 60. Y estos, a su vez, prepararon el lecho para el reposo de otros guerreros: aquellos que nunca tuvieron su mente aprisionada por utopías revolucionarias, ni por apasionados planteamientos eticistas contra la corrupción, sino que desarrollaron una poliédrica conjura cuartelaria en pos de una fría ambición de mando.

Hemos ido, así, en esta Venezuela errática, rodando hacia el caos, hacia cierto militarismo anacrónico que supone –fíjese Ud.!- tanto la muerte de lo que la tradición liberal llama *sociedad política* como de la que esa misma tradición llama *sociedad civil*. Porque el militarismo antihistórico proclama, muy nutrido de los conceptos de la tradición socialista y de la tradición de los nacionalismos chauvinistas, la visión de la sociedad civil propia de esas tradiciones. Y si, en la actualidad, canta la muerte necesaria de una demonizada sociedad política, sostiene, a la vez, la necesidad de someter a sus sabios y pretorianos designios a la sociedad civil, que no es para ellos la encarnación del bien, sino el concentrado de los egoísmos contrarios al interés general.

De los favores indirectos de la sedicente sociedad civil al pretorianismo

La autodenominada sociedad civil en nuestros medios puede descubrir en carne propia que la sociedad pretoriana (a la cual ella, a través de los *mass media*, inficionó de repulsa a la sociedad política) no es su vasalla, sino que exige vasallaje. Y el vasallaje que exigen los

pretorianos siempre ha sido, para las sociedades libres, mucho peor que el que supuestamente exige la sociedad política. Más aún, la sociedad civil verá como los grandes intereses oligárquicos, que pensaban instrumentalizarla en su pugna por la eliminación de la sociedad política, no tienen el menor empacho en someterse, lúdica, festinada y jubilosamente a todos los caprichos del César y sus áulicos. La censura tardará, porque no hace falta, pudiendo constatarse la realidad degradada y deprimente de la autocensura, como regla del miedo, como factor de chantaje (por el pavor de quienes no están dispuestos a librar con honor ninguna lucha, porque carecen de honor y de ideales; y siguen proclamando, con pragmatismo bastardo, que las nuevas *gracias al sacar* son sólo las abultadas chequeras y la posibilidad de incrementar *sine die* sus personales fortunas).

¡Ojalá exista en nuestro medio una poderosa sociedad civil! Para una auténtica participación ciudadana, se exige un entramado de sociedades intermedias en todos los campos, con plena independencia del Estado, atestiguando en su hermosa pluralidad la naturaleza social de la persona; y sirviendo, también, para poner de relieve que el Estado ni es un fin ético, ni determina los fines éticos de la persona (como erróneamente proclama el inmanentismo atea de la utopía socialista), sino que debe reconocer la licitud y validez de los fines éticos de la persona y ayudar al logro de los mismos, protegiendo e impulsando (sin instrumentalizarlas) las sociedades intermedias.

¡Ojalá exista una sociedad civil que verdaderamente sea tal! Ni es deseable una sociedad política pretendiendo instrumentalizar a la sociedad civil; ni tampoco lo es una sociedad civil buscando (con una desenfocada perspectiva cultural y con una errónea óptica política) la aniquilación de la sociedad política. El dirigente de la sociedad civil que quiera cambiar de vocación pública y asumir el papel de dirigente político, bienvenido a la sociedad política. Con plena conciencia de que libre y responsablemente ha pasado de una sociedad a otra; que sus tareas ciudadanas son no accidental sino sustancialmente diferentes. Pero ¡acabemos de una vez con esa especie híbrida del exponente de la sociedad civil que, deseando mantener su condición de tal y en supuesto ejercicio de la misma, pretende ser uno de los rectores de la sociedad política!.

Particular importancia tiene este tema respecto a la *intelligentsia*. No se trata de la manoseada discusión acerca de si el intelectual puede o debe hacer política. Se trata de ponderar, en el hoy y ahora de la Patria, si la intelectualidad puede estar ajena a *la crítica del poder como condición de toda crítica*. Sólo la crítica de los intelectuales al poder puede dar la pauta a seguir a una sociedad de conciencia adormecida con un individualismo patológico; y que adolece, por ello, de frágiles vínculos de solidaridad entre los componentes de la comunidad.

Históricamente, la sociedad civil venezolana contemporánea nace de la sociedad política

Verdad es que el drama de buena parte de la degeneración de nuestra democracia estuvo en la deformación de las pocas y débiles formaciones de la sociedad civil por parte de la sociedad política. Ello tiene una explicación, que no una justificación. Desde el post gomecismo, (vale decir, en términos latos, la segunda mitad del siglo XX venezolano), la formación de una inexistente sociedad civil venezolana es obra, duela a quien duela, de los partidos políticos democráticos modernos de nuestra patria, (de matriz europea, signo ideológico, militancia rígida). Fue así la sociedad política, a través de los partidos, la que en nuestro medio engendró muchas de las distintas expresiones de la sociedad civil (sindicatos, gremios, ligas agrarias, agrupaciones culturales, sociales y deportivas, asociaciones de vecinos, sociedades cooperativas, etc.). El factor negativo y degradante estuvo en que los partidos, en vez de reconocer la legítima autonomía de esas variadas manifestaciones de la sociedad civil, una vez formadas las estructuras inexistentes de asociación y participación popular, quisieron uncirlas, como factor de poder social extendido, a sus líneas partidistas. En esta deformación influyeron de manera determinante las organizaciones marxistas leninistas, para las cuales resultaba una *contradictio in terminis*, cuando no una visión *contra natura*, imaginar sociedades intermedias realmente dotadas de autonomía (desde Universidades, sindicatos y colegios profesionales; hasta Asociaciones de Vecinos). Pero no fue defecto sólo de esos partidos (comenzando por el primero de los partidos venezolanos, el Partido Comunista, fundado por un grupo de aristócratas jacobinos -Machado, De la Plaza, Conde Jahn, Irazábal, etc.-, de los predios del *Club Venezuela*, en la entonces exclusiva urbanización El Paraíso, sitio en la Caracas del primer tercio del siglo XX de “ese grupo selecto que se llama a sí mismo *sociedad*, y

vive de invitarse o no invitarse”, para decirlo con las palabras de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*). Fue un defecto que, en mayor o menor medida, tuvieron todos.

Sin embargo, la verdad que hoy muchos quisieran ignorar es que, sin la labor, lenta y paciente, de las organizaciones políticas no hubieran podido tener existencia real (con todos sus defectos) las elementales, imperfectas y a veces deformadas estructuras de participación de las sociedades intermedias en nuestro entramado social. En otros países las sociedades intermedias existentes como vehículos de participación en el marco de la sociedad civil generaron en la sociedad política organismos de gran vitalidad, que permitieron a un sector preterido de la sociedad actuar políticamente como políticos. El ejemplo clásico que suele citarse es el de los sindicatos británicos, como estructura participativa de la sociedad civil, o la *Fabian Society* como expresión de cierta *intelligentsia* de izquierda, de los cuales surge el Partido Laborista, que rompe la polarización histórica de la política de las Islas Británicas entre Conservadores y Liberales. Ese ejemplo es exactamente el contrario del objetivamente constatable en el proceso histórico venezolano.

El caudillismo militar, factor de rechazo a la consolidación de la sociedad civil

El caudillismo militar mantuvo en un estado de lamentable subdesarrollo la estructura institucional, tanto de la sociedad civil como de la sociedad política, en Venezuela. La política armada dependía, en casi toda una centuria de guerras fratricidas, de quién lograba hacerse con armas y municiones; y arrastrar, para hacerlo jugarse la vida en función de su ambición de mando, al pobre hombre del pueblo que terminaba luchando no por la causa en la cual creía (pues la mayoría de las veces ni la conocía) sino por el bando que lo reclutaba, de la misma manera que los grupos armados se llevaban el ganado para sustento de las montoneras.

Con el *Monagato* (1847-1858) y el asesinato del Congreso (24 de enero de 1848) se cierra la primera posibilidad de estabilidad, gobierno civil y decencia administrativa. Es verdad que lo que Mijares llama *Gobierno Deliberativo* y la historia oficial del liberalismo, siguiendo a Gil Fortoul, califica de *Oligarquía Conservadora*, estuvo, después de la ruptura de la Gran Colombia y del Congreso antibolivariano de 1830,

bajo el tutelaje de la espada de Páez. Pero es ya lugar común admitir que en ese período (1830-1847), además de caracterizarse por la vigencia de la Constitución de más larga duración de nuestra historia (a excepción de la de 1961, que dura en su vigencia hasta fines de 1999 cuando es sustituida por un texto novedoso que provoca, fuera de nuestras fronteras, desde curiosidad hasta hilaridad; y, dentro de ellas, en la *élite* ilustrada, consternación), no se llegó jamás a la arbitrariedad canallesca y al crimen impune alentado y justificado desde el poder, tal como está descrito con horroroso plasticismo en las *Memorias* (aún incompletas en su edición) de Pedro Núñez de Cáceres (el dominicano que hizo de Venezuela su segunda patria).

Y como de la siembra de la violencia y el odio no se cosecha nada bueno, impelido por el ímpetu suicida de una sociedad en la cual el morbo del robo y el crimen había logrado carta de ciudadanía, al amparo de quienes consideraban que los laureles logrados en los campos de batalla de la Independencia los colocaba por encima de toda norma de moral o derecho natural o de toda ley positiva que no se ajustara a su lujuria de poder, la nación encontró su salida de cauce en una pavorosa guerra social, donde afloraron todos los complejos y frustraciones. Fue calificada altisonantemente como *Guerra Federal*, *Guerra Social* o *Guerra Larga*. Duró de 1858 a 1864. (¿Cuándo comenzó propiamente la Guerra Federal? Se discute básicamente si el punto de arranque debe colocarse en 1858, con el *Manifiesto de San Thomas*; o en 1859, en la *Proclama de Palmasola*. La formal proclamación de la Federación la hace, sin embargo, Tirso Salaverría, en febrero del 59, en Coro). Y concluyó para que todo fuera peor de lo mismo: con Pedro José de Rojas y Antonio Guzmán Blanco repartiéndose las contantes y sonantes ganancias de aquél pleamar de sangre, en los matorrales de una hacienda en Coche.

Con Guzmán Blanco se consumó la mayor pérdida de territorio del país en toda su historia y se saqueó como nunca (proporcionalmente, de manera no superada ni antes ni después) el erario público a favor del patrimonio particular de un tirano; del tirano más corrompido, bufonesco e inclemente que, por ahora, ha tenido la atormentada historia venezolana. (Hemos tenido muchos tiranos primitivos; Guzmán resulta históricamente más culpable, porque era más culto). Rafael Caldera (*Los causahabientes. De Carabobo a Puntofijo*, Caracas, 1999) dice, sin embargo, que está bien llevado al Panteón. Personalmente, lamento que comparta los honores

del *cofre donde la Patria guarda el recuerdo de sus grandes amores* (Andrés Eloy Blanco) con dos de mis cuartos abuelos (Lino de Clemente y José Rafael Revenga).

El tiempo posterior a la Guerra Federal, en el último tercio del siglo XX venezolano, es el reflejo de la postración histórica de nuestra comunidad, involucionada por la violencia bélica al primitivismo de la horda. Y sobre la nación exhausta se impuso la egolatría ladrona. El *Septenio*, el *Quinquenio*, la *Aclamación*. Luego, lo que Mijares llama el *guzmancismo sin Guzmán*, que, presentando como figura aristada al último caudillo llanero, Joaquín Crespo, se extiende, entre grandilocuencias y trapisondas del *Gran Partido Liberal Amarillo*, júbilo de las logias y enredos rabulescos, hasta 1899. Para la larga senda picaresca de los dos Guzmánes (la demagogia, intrigante y atizadora de violencias, el padre; la fatuidad delirante y deshonesto, el hijo) véase la biografía histórica de Ramón Díaz Sánchez, *Guzmán, eclipse de una ambición de poder*. (Se ha llegado a justificar en trabajos académicos sobre Guzmán, hasta el gigantesco peculado, con el peregrino argumento de que el tirano obtuvo para muchos de sus robos el visto bueno del Congreso, como si no se supiera que Guzmán Blanco nombraba a dedo a cada uno de los integrantes del Congreso de su tiempo; y que éstos daban visos de legalidad, en todo campo, a cualquiera de los caprichos del que se hizo llamar *Ilustre Americano* y otras mil sandeces, además de hacerse construir estatuas que resultaron grotesco testimonio del impuesto culto a su personalidad). Crespo y Guzmán Blanco mueren en 1899, uno en la Mata Carmelera (¿de dónde salió el disparo?) y otro en París.

Guzmán Blanco representa la maroma histórica y el afrancesamiento de la oligarquía. Si Guzmán se encaramó y se mantuvo sobre un país sin resortes morales ni casi memoria de instituciones civiles después de la Guerra Federal, la monotonía que baja de las montañas occidentales a fines del siglo XIX arrebatará el poder a una sociedad sin rehacer o, después de Guzmán Blanco, moralmente más desecha. (Hago mía la opinión epistolar, en tal sentido, de Gil Fortoul). Es imposible el coraje político donde falta el soporte de la rectitud moral. Desde el Occidente lejano, pues, bajaron los andinos. La aventura de *Los Sesenta* mostró cómo, sin ganar peleas decisivas hasta Tocuyito, sin consolidar territorio, un grupo audaz (o al menos seguidor de un audaz, de un personaje pequeño de estatura, mirada penetrante, bigote y barba de pe-

rilla, gestos teatrales, delirante y retórico, dotado de coraje físico, bailarín, mujeriego y prepotente) podía hacerse con el poder sin encontrar mayor resistencia.

Llegaron, pues, los andinos, *los chácharos* (como los llamé despectivamente el habitante de la capital), para hacer prácticamente al siglo XX un siglo de hegemonía andina, y, más específicamente tachirenses. Castro (1899-1908) y Gómez (1908-1935) representan el final de las guerras civiles. Para el entronque del final del guzmancismo con el castrismo, allí está el libro de Ramón J. Velásquez, *La caída del Liberalismo Amarillo. (Tiempo y drama de Antonio Paredes)*. Para los años de Castro, allí está el ensayo de Mariano Picón Salas, *Los Días de Cipriano Castro*.

Gómez Único, fue la consigna de Ezequiel Vivas, que tuvo una terrible vigencia histórica de 27 años. Es el epílogo de la Venezuela campesina. Casi toda la oligarquía central (caraqueña y valenciana) se entregó primero a Castro y después a Gómez.

Pero Gómez no gobernó con un estamento castrense que, profesionalmente, no existía. La dictadura gomecista emprende, con la Misión Militar Chilena presidida por el Coronel Mac Gil, la reinstitucionalización de las Fuerzas Armadas. Desaparecidos los *partidos armados* del XIX, Gómez unifica el Ejército, refunda la Escuela Militar e impulsa la configuración moderna de la Armada y la Aviación. Su intención primigenia no era tanto la modernización institucional del estamento militar, sino hacer de las fuerzas armadas su factor permanente de poder. Para ello, no permitió jamás la política en los cuarteles. Gómez era el poder; y la política la hacían quienes le servían en una administración pública casi inexistente, como casi inexistente era el Estado. La política gomera la hicieron *los doctores* de la segunda generación positivista. Entre ellos, buscó los que consideró más capaces; y los puso a su servicio. Para esa intelectualidad positivista no resultó forzado colaborar con la tiranía: era ya un hábito adquirido, para *la crème de la crème* de la intelectualidad positivista, desde el guzmancismo.

El complejo anticivilista y la inercia antidemocrática del pretorianismo criollo.

Lo que de asentamiento tuvo en la vida republicana la tiranía de Gómez, fue, pues, aporte de civiles, no de militares. Ni Arcaya, ni Vallenilla Lanz, ni Gil Fortoul, (por mencionar sólo tres, a modo de ejemplo) eran militares. La intuición zamorra de Gómez le hizo ver que si deseaba tener sin la división que la política naturalmente implica la institución armada, que estaba refundando bajo su servicio (que se confundía con el del Estado, porque, más que Luis XIV, Gómez pudo decir, respecto a la Venezuela de su tiempo, *el Estado soy yo*), debía mantenerla al margen del debate sobre la cosa pública que incluso en los regímenes dictatoriales o totalitarios es imposible evitar.

La discusión y la confusión generada por el apabullamiento inicial del chavismo ha permitido, sin embargo, la afloración de criterios históricos harto *sui generis* que el civilismo democrático, por ingenuidad o ceguera, no había percibido durante largas décadas. Me refiero al reduccionismo militarista que importantes figuras han hecho patente como expresión de un imaginario colectivo de todo el estamento castrense. Para muestra un botón. Cito seguidamente a Fernando Ochoa Antich, General de División del Ejército, actualmente en condición de retiro. Fue Ministro de la defensa en el gobierno de CAP II. Ocupaba tal cartera el 4F 92. Luego fue Ministro de Relaciones Exteriores en el gabinete del Presidente R. J. Velásquez y Embajador de Venezuela en México en el gobierno de Caldera II. Son palabras tomadas de su trabajo *Las Fuerzas Armadas en un Estado Democrático*. El mismo fue leído en un Seminario de IFEDEC y publicado en el número 69-70 de *Nueva Política* (Caracas, enero 2000).

Hablando de la modernización del sector militar venezolano escribe Ochoa: “El enfrentamiento existente durante esos años [previos al 18 de octubre del 45] entre militares de campaña y de academia, fue creando una cohesión interna muy importante entre los oficiales jóvenes que sentían gran orgullo por su mayor capacidad y cultura militar. A partir de ese momento, pudiéndose decir que para siempre, las academias militares fueron creando un conjunto de valores en los oficiales, en el cual resaltan de manera particular el orgullo de sentirse profesionales de las armas; **la convicción de que los militares tienen un compromiso con el Estado que los obliga a jugar un papel tutelar en la sociedad;**

su sentido de grupo; el criterio meritocrático; y ciertas tradiciones que buscan fortalecer la cohesión interna y el liderazgo institucional”. [El resaltado en negrillas es mío. JRI].

Después de decir que las relaciones entre el poder civil y el estamento militar “permanentemente estuvieron signadas por un grave grado de desconfianza” no vacila en añadir las siguientes palabras: “La alianza antihistórica de un partido popular y unas fuerzas armadas conservadoras, surgida durante los acontecimientos de 1945, condujo a la ruptura institucional del 24 de noviembre de 1948. Ese enfrentamiento amplió gravemente la ya marcada separación existente entre el estamento militar y la sociedad civil, producto de la dictadura gomecista. **El fracaso político de Marcos Pérez Jiménez, la división interna de las Fuerzas Armadas y la unidad de los sectores civiles, crearon las condiciones propicias para la derrota de las Fuerzas Armadas el 23 de enero de 1958. El acceso de Rómulo Betancourt a la Presidencia de la República y el fortalecimiento de la democracia generó en los cuadros de las Fuerzas Armadas un profundo resentimiento, producto de la pérdida del poder, que no logró ser superado durante los cuarenta años de régimen puntofijista. Siempre existió un sentimiento de rebeldía que buscaba limitar la subordinación del estamento militar al poder civil.** Cada pequeña crisis de opinión conducía a una conspiración que no tenía éxito debido al escape de tensiones que producían las campañas electorales y la alternabilidad republicana”. [El resaltado en negrillas es, también, mío. JRI]

Me abstengo aquí de cualquier glosa mayor de los textos citados. Es bueno saber que ese es el enfoque de la mentalidad militar. No es que el enfoque en sí sea novedoso. Lo novedoso es conocer que fue y es aceptado como visión estamental. Si ello es así, **la fuerza armada** (en singular unitario y compacto, como reza la novedosísima y bolivarianísima Constitución de 1999), resulta no sólo protagonista sino responsable **como institución** de esta hora menguada de la República. Porque no se puede pretender jugar al goce del poder o al tutelaje del poder, siempre en condición de privilegio societario al margen de todo control efectivo, en democracia, autoritarismo o dictadura, sin saber ni aceptar que ello lleva sus consecuencias por las responsabilidades que se asumen o que objetivamente pueden hacerse recaer sobre quien asume o quienes asumen tales funciones.

El liderazgo civil debe plantearse, desde ahora, para el futuro, para cuando ello sea viable, la reconsideración crítica del estamento militar: su dimensión, estructura y composición; y las estrictas funciones republicanas de ese mal necesario que, al parecer, dando fe al testimonio de uno de sus más destacados exponentes, resulta la institución castrense. Porque la concepción de una **democracia tutelada**, es decir, sometida *a priori* a una *capitisdeminutio* institucional que supone que la sociedad venezolana debe someterse, por principio, al *diktat* de la institución armada, resulta absolutamente inaceptable, por ser una tesis *contra natura*; por suponer que la peor endemia de nuestra historia republicana, en lugar de corregirse, debe prolongarse *sine die*.

Las luces de esperanza. La *doxa* civilista en la afirmación republicana de la Patria

Dentro de la siembra cultural del positivismo criollo surgieron los defensores teóricos y prácticos de nuestras dictaduras. La soledad o el testimonio de autenticidad y coraje civilista, casi aislados, tipifican el comienzo del siglo XX. En aquella oscuridad hubo tímidas luces, cocuyos de esperanza. Allí están, para demostrarlo, el joven Rómulo Gallegos, redactor puntilloso, fino, burilista, de *La Alborada*; el joven y rebelde César Zumeta, redactor lúcido sobre temas hispanoamericanos, desde Nueva York (más que el Zumeta maduro y pesimista de *El Continente Enfermo*, ya plegado resignadamente al servicio de las autocracias que antes combatiera); el joven José Rafael Pocaterra - uno de los más brillantes prosistas del siglo XX venezolano-, de las *Cartas Hiperbóreas* y las *Memorias de un Venezolano de la Decadencia*; el joven Andrés Eloy Blanco, de los *Poemas Continentales* y de *Poda*. En ellos y en otros que reúno en ellos, por vía de ejemplo, puede hallarse, en medio de la tragedia de nuestro proceso incivil y de aniquilación de la institucionalidad republicana y de la conciencia ciudadana, la expresión vigorosa, excepcional, de un brillante e incontaminado anhelo hacia la más cabal y extendida democratización de nuestro existir republicano.

Había que atreverse a soñar, a pesar de que el medio fuera adverso; o romper con el medio, casi como medida extrema de supervivencia. El joven Picón Salas emigra a Chile cuando entiende que la intelectualidad que cree en la cultura de la libertad y requiere para vivir de la libertad de la cultura, en un régimen como el de Gómez, sólo tiene como destino la

degradación política, o la falsa y letal evasión del alcohol, o las ergástulas de muerte. Un espíritu rebelde como el del joven Pedro María Morantes (Pío Gil) saldrá hacia Europa para descargar desde allí, una y otra vez, su bilis panfletaria, su desollado amor a Venezuela, contra los tiranos que eran sus paisanos.

Sin democratización efectiva no era viable la urdimbre polifacética de la sociedad civil. La amplia democratización tuvo que esperar, para hacerse viable, más de medio siglo con la formación y consolidación de organizaciones políticas populares de rango ideológico. Todas ellas nacidas de la Universidad, en un país que en 1936 tenía cerca de un 70 % de analfabetismo y que en 1958 exhibía todavía un 50 % de sus ciudadanos en tan lamentable estado. La *intelligentsia* civilista democrática con vocación política (a diferencia de la *intelligentsia* positivista hipotéticamente *apolítica*, que sirvió de escabel a todas las dictaduras, desde Guzmán a Pérez Jiménez, pasando, por supuesto, por Castro y Gómez) concibió, gestó, alumbró, nutrió y arropó el sueño de una Patria civil, civilista y civilizada. La democratización institucionalizada no es un parto pretoriano; es un esforzado cultivo civilista.

La *doxa* civilista en la afirmación republicana de la Patria viene desde Bello y Roscio. Se extiende en personajes tan disímiles como el apasionado y atormentado Juan Vicente González (tábano contra Guzmán padre); continúa con el coraje y la dignidad de un Fermín Toro (paradigma de la rectitud política y de la fuerza moral contra la autocracia criminal y pandillera de Monagas); se prolonga en la serena inteligencia magisterial de Cecilio Acosta, (insobornable en su afirmación de dignidad civil, primero contra la criminalidad de los Monagas y, luego, contra la felonía hecha poder de Guzmán hijo) o en el verso sin cadenas de J. A. Pérez Bonalde (también contra la dictadura sectaria, excluyente y saqueadora de Guzmán Blanco).

Sobre la real influencia de Simón Rodríguez en la educación de Bolívar, (escasa, contra lo que por inercia repite la ficción ahistórica y cierta ignorancia pretoriana) remito al excelente estudio de Manuel Pérez Vila, *La formación Intelectual del Libertador*, publicado primero como *Introducción* a la edición crítica de las *Obras Completas* (que al no ser continuada la paciente tarea de Pedro Grases y Pérez Vila está detenida en Jamaica, 1815); y, luego, como volumen aparte. Digo esto respecto a

quienes totemizan a Simón Rodríguez. Y, aparte de Simón Rodríguez, poco más, porque, con una cabriola pintoresca, algunos de esos se plantan en la Guerra Federal, para exaltar a Zamora. (Cabriola que recuerda ciertos *slogans* pintorescos de la última etapa de aquel caos que en China fue la Revolución Cultural, desatada por Mao Ze Dong, como cuando proclamaban, a mediados de los 70 del siglo pasado, una y otra vez, hasta el embrutecimiento, la *campana de crítica revolucionaria contra Lin Piao, Confucio y Mencio*). Y, en todo caso, si a ver vamos, *gratia arguendi*, ni siquiera Simón Rodríguez era militar, sino todo lo contrario.

La *doxa* republicana no es cuartelera, es universitaria; no es pretoriana, es civil, civilista y civilizada. La *doxa* civilista en la afirmación republicana de la Patria siempre ha encontrado en la auténtica *Universitas* (no en el engendro clientelar de las izquierdas de los 60, también ellas militarizadas, cambiando, según Marx, *las armas de la crítica por la crítica de las armas*, con ebriedad de violencia y aventuras) refugio bueno. Baste recordar 1928 y el discurso de Jóvito Villalba en el Panteón. Baste recordar la alborada de la insurgencia civil del 57 contra la dictadura militar de Pérez Jiménez, adelantada por la juventud universitaria y respaldada por los profesores. Nunca el pretorianismo ha hecho suya la auténtica y mejor causa de *la casa que vence las sombras*, para decirlo con las poéticas palabras del himno de la Universidad Central.

Por eso el renacer del sueño civilista debe tender de veras la sociedad civil y la sociedad política, en una Patria en la cual pareciera actualmente que el envilecimiento colectivo lleva a la pérdida del sentido de comunidad y la disgregación republicana; en una Patria cuya dinámica conduce al sin sentido de, una y otra vez, buscar el facilismo o el caudillismo mágico o el fantasma del tirano militar, el rebenque del capataz para signar la regresión de la comunidad a rebaño aturdido; el renacer del sueño civilista, digo, impone de nuevo la labranza, en la Universidad, de una *intelligentsia* diferente de aquella que prostituyó, desde los 60, el marxismo universitario (con sus sectarismos y exclusiones, con sus militarismos políticos de vanguardia y retaguardia), mediante una siembra sin pausa en los cauces de las nuevas promociones. Ellas heredarán el desafío al cual nosotros, los integrantes de la Generación del 58, quisimos, pero no supimos o no pudimos responder con grandeza.

De Italia a Venezuela. Las palabras de Aldo Moro para la reflexión sobre la crisis de la República de Punto Fijo

Voy a dejar, para su reposado análisis, una larga cita. Es de un discurso de Aldo Moro en Montecitorio, la Cámara de Diputados de la República Italiana. Donde dice *Italia* puede poner el amigo lector *Venezuela*. Fue un discurso pronunciado el 2 de diciembre de 1974, hace casi 30 años. Me parece que esas palabras alimentan la fértil reflexión sobre nuestro pasado inmediato y sobre la crítica y desalentada coyuntura actual. Luego que el verbo ácido de Laureano Vallenilla Lanz, hijo, se refiriera (en su columna *R.H.*, en *El Herald*) al llamado *trienio adeco* (1945-48) diciendo que tuvo *algo de República Española* y *mucho de incompetencia*, pudiera decirse del lamentable presente que posee *algo de sandinismo nigaragüense* y *mucho de lumpen militariat*. Llegamos a él por un proceso inarmónico y con defectos patentes, con alguna analogía al descrito por Moro, quien pagaría con su sangre su afirmación democrática y su vocación de dignidad republicana; algo que no pudieron, ni pueden, ni podrán entender jamás *El Chacal*, los terroristas de las Brigadas Rojas que asesinaron a Moro, ni los insólitos (por no decir cínicos) defensores actuales de *El Chacal*. Aquí va, sin glosas, el texto de Moro que fue recogido para su publicación bajo el título *En el crecer y también del crecer se puede morir* (*Nel crescere e anche del crescere si può morire*).

“Existe una desproporción, una desarmonía, una incoherencia entre la sociedad civil, rica en expresiones y articulaciones, y la sociedad política; entre el conjunto de las exigencias en su modo natural e inmediato de manifestarse, y el sistema dispuesto a hacerles frente y a satisfacerlas.

Las aspiraciones de los ciudadanos emergen y se afirman más velozmente que la formación de los recursos económicos y el perfeccionamiento de los instrumentos legislativos. Viejas injusticias no han sido aún reparadas. No sólo es débil e intermitente nuestra economía, sino también es discontinua la vida social en su mismo impetuoso florecer. La vida política luce cansada y resulta una síntesis inadecuada (y a veces diera la impresión que impotente) del conjunto económico-social del país.

No digo todo esto para desalentar, sino, al contrario, para que se multipliquen las energías y se preste la mayor atención, no sólo sobre un punto, sino sobre todos, donde quiera que exista algo que no va o

una institución que no alcanza a cumplir cabalmente su cometido.

Hay una confusión entre poderes, en el sentido más amplio de la expresión. Una multiplicidad de centros de comando se ha constituido, en efecto, a veces con el resultado de paralizarse mutuamente, sin alcanzar a contener y canalizar la incandescente materia social. El Parlamento, el Gobierno, la Corte Constitucional, la Magistratura, la Administración, realizan un gran esfuerzo y merecen nuestro respeto. Pero no deja de ser cierto por ello que un malestar profundo impide –ya por un no remediado defecto de estructura, ya por la aspereza de la materia que es necesario dominar y ordenar- el movimiento al unísono en un Estado democrático, unido y eficiente.

La incertidumbre, la confusión, el desorden, la inercia, aunque cada uno tenga su propia explicación y su propia justificación, dan al conjunto el sentido de una general impotencia para hacer frente a cosas muy difíciles o desproporcionadas para reorientarlo todo eficazmente.

A todo esto se debe poner remedio atendiendo, más que a los efectos, a las causas próximas y remotas. Es con tal enfoque que debe ser restaurada nuestra economía en un nuevo orden más verdadero y más humano.

No es un lugar común o un expediente dialéctico decir que todo esto es un hecho de crecimiento. El crecimiento, realizándose, toca los datos económicos, genera problemas y pone en crisis estructuras superadas; envuelve en una objetiva acusación de ineficacia quizá incluso hasta los sindicatos, y, ciertamente, al gobierno, a los partidos y al mismo Parlamento; deja insatisfechos a los ciudadanos, que se sienten, más que representados, traicionados y abandonados por el poder.

Sin duda se trata de un crecimiento. Esta Italia desordenada y desarmónica es, sin embargo, infinitamente más rica y viva que la Italia más o menos bien asentada del pasado. Pero este es un pequeño consuelo, porque también en el crecer y del crecer se puede morir.

Pero nosotros estamos aquí para que Italia viva. Y no como un Estado de gráciles estructuras económicas y políticas, sino como un gran país, moderno y civil, que haya encontrado el justo ritmo entre el desarrollo económico y social y el progreso institucional y político. Para alcanzar meta tan elevada es necesario que todos, gobierno y pueblo, estemos ligados de manera real y perdurable, de forma profunda y solidaria.

Ello no significa interrumpir, ni siquiera por un instante, la normal dialéctica política y parlamentaria, sino hacer frente a la emergencia; a la riesgosa pero siempre fascinante aventura de nuestro

desarrollo, con el sentido vivo de unidad de pueblo, con la disponibilidad para afrontar sacrificios eficaces y justamente proporcionados, con una llamada severa que ponga en movimiento a las instituciones y les otorgue su ritmo adecuado.

Sin una conciencia semejante, sin una semejante dedicación al bien común en el momento de peligro, sin esta actitud exigente, y si aumenta más aún la falta de comprensión y sintonía entre nosotros y ustedes, entre gobierno y pueblo, estamos derrotados desde el comienzo.

En circunstancias como estas, en las cuales domina el espíritu de separación, gobernar, es decir, emprender cualquier cosa que el país necesite, sin que así se conozca y se quiera llegar, cueste lo que cueste, a la salvación, es, diría, técnicamente imposible y dramáticamente inútil. Pero yo me niego a creer que sea esta la verdadera posición del pueblo italiano en este momento”.

Naturaleza y cometido de la oposición

Una reflexión sobre la naturaleza y cometido de la oposición necesariamente se impone, luego de ver la continuidad operativa de un proyecto no democrático. Hay una hemorragia de inmediatismo, de visión de árboles que no de bosques, mucha angustia por actuar y no saber cómo. El drama del Weimar criollo es la falta de consistencia ética y política de una sociedad minada en sus capas dirigentes por el hedonismo y el individualismo egoísta. Lo que algunos escribimos tiene como finalidad, además de la incierta posibilidad de nutrir de principios a grupos coherentes y capaces de actuar en el presente, alimentar a una *intelligentsia* de relevo cuya aparición histórica nadie puede predecir con exactitud.

Es conveniente y necesario que exista oposición. Es necesario estructurar la oposición política, como alternativa real histórica. Los partidos democráticos de raigambre ideológica y corte europeo a los cuales se debe la modernización de la política venezolana están tan disminuidos o dispersos que lucen, todos, amenazados más que por el morbo tradicional de la división (por apetencias personales o de grupo), por esa especie de leucemia de los organismos políticos que es la disolución. Si se prefiriera una imagen menos médica y más ambientalista, diría que al lucir secadas sus fuentes por fenómenos indeseables, el cauce, en una sequía terrible, parece condenado a una evaporación total o cuasi total. Quiera Dios que los cauces resecos no recuperen su caudal con un torrente de lágrimas.

Lo primero que hay que decir es que, políticamente, las oposiciones se constituyen por contraposición a los gobiernos. Las mayorías eligen los gobiernos (cuando hay elecciones libres y democráticas). Pero esa elección de las mayorías no confiere a los gobernantes una credencial reconocida *erga omnes* de capacidad gerencial, de sabiduría política, de honestidad administrativa, de prudencia gubernativa. Muchas veces, en la decadencia de la política provocada por la simplificación de los *mass media*, al ser las justas electorales campo típico para el ejercicio de la manipulación, el *star system* conduce a la elección abrumadora de los coyunturalmente más atractivos que son, a menudo, los más incapaces.

Una oposición que de veras sea tal, debe hacer todo lo posible porque el gobierno no malgobierne. Para eso, tiene las armas de la crítica y las capacidades de su acción directa. En ninguna parte el gobierno dicta a la oposición un manual de buena conducta. Eso sólo se daba en las oposiciones cosméticas –debidamente toleradas, en cuanto *longa manus* del poder omnipresente- en los sistemas totalitarios de las mal llamadas *democracias populares*, de estirpe staliniana

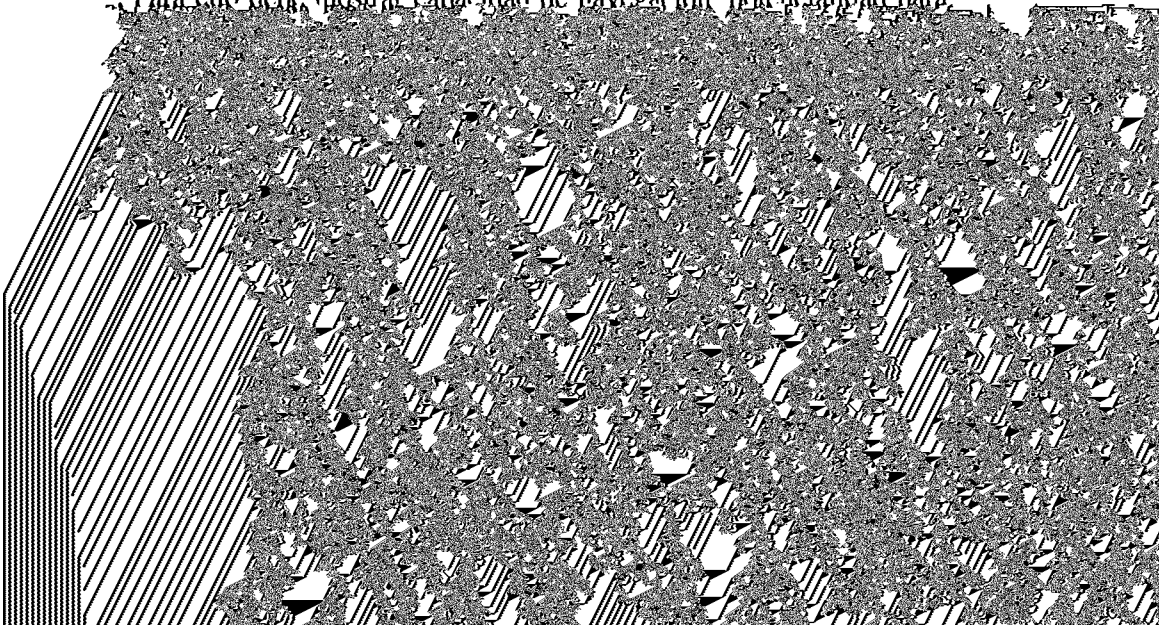
“Las oposiciones –dice Gianfranco Pasquino (*La oposición*, Madrid, 1998)- han de contender con el gobierno en materia de reglas y en materia de política. Serán absolutamente intransigentes cuando el gobierno se proponga establecer reglas que destruyan la posibilidad misma de la alternancia. En cuanto a las políticas, las oposiciones serán críticas de los contenidos que propone el gobierno y propositivas de contenidos distintos, pero también conciliadoras cuando existan espacios de intervención, mediación, colaboración y mejoras recíprocas”.

Así como cada país, según reza un dicho popular, tiene el gobierno que se merece; también tiene la oposición que se merece. Una sociedad, en efecto, no está en capacidad de dar lo que no tiene. Y de la misma manera que un gobierno no debe ni puede pedir permiso para gobernar, una oposición no puede esperar –y menos de un gobierno de clara rectoría cínica política- una especie de previa autorización de los gobernantes para comportarse como oposición.

Las reglas de la oposición las fija la oposición misma, no el gobierno. Pensar lo contrario es juzgar con mentalidad de cipayos. Actuar

en contra de tan elemental principio, supone actuar con una voluntad esclava. Oposición que no está permanentemente en la tarea política de crítica al gobierno es una oposición que terminará por carecer de diagnóstico para actuar, en cuanto habrá hecho dejación de su obligación de tomar constantemente el pulso de la gestión de gobierno.

La oposición debe saber que su tarea no es fácil. Sobre todo en el comienzo de los procesos de encantamiento popular, cuando el alma de la nación luce como secuestrada por la audacia, el aventurerismo, el gangsterismo, la felonía o el cinismo, puede hacerse socialmente más patente *la fascinación del poder* y lucir el esfuerzo opositor aislado y sin eco. Y más necesario resulta, entonces, responder al mandato opositor responsablemente. Se trata de ver más allá de las tapias del jardín propio o ajeno. Se trata de mirar al tiempo histórico con noción de lo que significan los términos *mediano y largo plazo*. La oposición tiene que arriesgarse a salir a navegar a un imprevisible mar. Debe tener, sin duda, la carta de navegación que dan los principios y el conocimiento de la verdad histórica y la contundencia de la crítica a los errores objetivos del gobierno. Pero el gobierno puede desatar la galerna sobre quienes pretendan desconocer su pretendido monopolio de navegación en aguas que considera vetadas para sus adversarios. Si la oposición no se arriesga a esa navegación de altura resultará confinada e impotente (y nunca segura) en su anclaje de puertos insalubres (como son siempre los de la oposición). La oposición debe salir a navegar –a hacer oposición– para llegar a buen puerto –al gobierno–. Para ello debe mostrar capacidad de navegación, potencialidad para



SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA OPOSICIÓN POLÍTICA

Se dice, con reiteración cansona que *no hay oposición*. El problema, a mi entender, no es tanto de cantidad como de calidad. Algunos no asistimos a los variados cenáculos del *primadonnismo* porque consideramos que en ellos se habla mucho, se desconfía más, se pierde mucho tiempo y se hace más bien poco. Falta cantidad de opositores, sin

debe. Pero no por falta de calidad de ellos. Calidad ótica y política

pupila volteada hacia el pasado y reabriendo siempre quién sabe cuántas heridas. Porque, como él escribiera (en *El otro, el mismo*)

“(…) Ya no hay una
Luna que no sea reflejo del pasado,
Cristal de soledad, sol de agonías”.

Si el ayer no vuelve, conviene conocerlo, pero no pretender que sus orfebres (si es que fueron tales) sean, también los artistas de las joyas históricas del tiempo por venir. Y se requiere grandeza más que coraje para no tomar como herencia, como patrimonio propio, las cuentas, las miserias, las pequeñeces de quienes nos precedieron. Así ellos consideren que su periplo vital es un aporte de grandeza del cual necesariamente se tendrá que partir. Para el mañana, pienso, deberá tomarse el ayer a beneficio de inventario. Y recordemos que (también lo dijo Borges)

“(…) no basta ser valientes
Para aprender el arte del olvido”.

La vorágine del criticismo

La crítica opositora no puede ser un criticismo que se agote en la negación del desgobierno. Debe proponer su planteamiento alternativo. Proponer un planteamiento alternativo no es formular las políticas que el gobierno debe ofrecer e intentar ejecutar en el ejercicio de la función para la cual fue elegido por la voluntad popular. Lo peor que puede ocurrir a una oposición es comportarse con complejo de gobierno bastardo. Porque entonces actúa de una manera oscura: como un gobierno que, en realidad, no es tal, sino antigobierno. Y como dijera, en frase a menudo recordada en predios socialcristianos, Luis Herrera Campíns, *oposición que no hace oposición sigue en la oposición*.

Sin embargo, la oposición política debe evitar los tremedales de la autodegradación que, en el ámbito de la crítica literaria, denunciara hace algunos años Guillermo Sucre en la hoy desaparecida revista de Octavio Paz (cfr. *Los cuadernos de la cordura*, en *Vuelta*, 197, abril 1993).

“Ahora -escribía Sucre- no se dilucida nada sino que todo se incrimina. Hay un descaro tal en el lenguaje que sólo es imaginable en

mentes despiadadas o viles, o demasiado estúpidas. Con palabra escandalosa, sin embargo, son muchos los que han ido adquiriendo notoriedad; aún se enriquecen y prosperan”. Y añadía: “También es posible decir que ya no hay verdaderos homenajes: la palabra del reconocimiento no puede ser la del rastro y pretencioso halago. Entre la insolencia y el servilismo, ¿dónde ha quedado en Venezuela el sitio para la palabra viril?”.

Citaba, entonces, a Camus, en referencia a la prensa carroñera (igual podría hoy extenderse eso a los restantes *mass media*): “Una sociedad que soporta ser entretenida por una prensa deshonrosa y por un millar de bufones cínicos, corre a la esclavitud pese a la protesta de aquellos mismos que la degradan”.

En su artículo ponía Sucre frases que mentalmente uno aplica hoy a ciertos corifeos del poder establecido: “Hacen ver que son fuertes, sabios, incorruptibles. No les creamos mucho. Nunca han tenido que luchar o sacrificarse por nada, mucho menos por la verdad. Héroe de mentirijillas, un buen soplo -¿de dónde vendrá?- los borraría a todos con sólo ser de aire puro”.

El simplismo adulate dirá que ese *aire puro* fue el de la conspiración militar que acabó con el satanizado *puntofijismo*. Si en los partidos base del sistema desplazado había mucho de ambiente contaminado, el pretorianismo mezclado con izquierda cavernícola no ha sido, no, el aire puro: ha resultado otra forma, peor que la anterior, de contaminación. Venezuela, la República de ciudadanos, no se construirá con el regreso a los viejos vicios; y mucho menos entronizando los nuevos con la falsa etiqueta de virtudes. Los vicios de ayer causaron los vicios de hoy. Las mentiras de ayer causaron las mentiras de hoy. Y lo que la Patria necesita no son vicios viejos o nuevos; mentiras viejas o nuevas. Lo que la Patria de veras necesita es la fortaleza virtuosa que los helenos llamaron *areté* ciudadana y los cristianos rectitud ética; y la decisión de *vivir en la verdad*, personal y colectivamente. Hoy, en medio del turbión, seguimos necesitando, más que nunca, del *buen soplo de aire puro*. Porque, si a considerar vamos poéticamente el decurso previsible de los años de vigencia del régimen actual, podríamos anticipadamente definirlos, con palabras de T. S. Eliot (*Tierra Baldía*, 1922), como “marchitados muñones del tiempo”.

Caracas, febrero 2000.