

# EL PENSAMIENTO POLÍTICO CRISTIANO EN UNA DEMOCRACIA PLENA



Adolfo García de la Sienna \*

## 1. Religión y democracia

**Es** fundamento y condición necesaria de la democracia política la plena libertad religiosa. Esta proposición se comprueba porque “los principios políticos fundamentales de un partido son dependientes de una cosmovisión práctica común” (Dooyeweerd 1984c:613) y ésta, a su vez, es dependiente de determinados motivos religiosos:

**Una** creencia política común que se concentra en las cuestiones últimas concernientes al origen y la meta final de la institución del estado, de la autoridad de un gobierno y de la libertad del hombre, es sin duda de gran importancia para la unidad interna de un partido. Pero no puede ser su función cualificadora. Y sólo puede ser de un carácter realmente político si está directa o indirectamente relacionada con los principios políticos prácticos del partido. . . . Pero ello no niega el hecho de que los fundamentos de cualquier perspectiva teórica o práctica del estado, su lugar en el orden social, su tarea política y su competencia, etcétera, sean dependientes de un motivo religioso básico. . . . es sólo la competencia última entre los motivos religiosos básicos lo que puede dar a la lucha política entre los diferentes partidos su significado e inspiración finales. (Dooyeweerd 1984c:613-614).

**Para** ilustrar estas tesis, considérense como ejemplo las concepciones del hombre que animan a los diferentes partidos. Para un partido liberal clásico, el hombre es ante todo un individuo que entra en relaciones contractuales con otros individuos para formar instituciones sociales; para un partido inspirado en la doctrina social cristiana, el hombre es una persona que nace y vive siempre en comunidades naturales como la familia. Claramente, las antropologías filosóficas que subyacen a estas ideas están inspiradas y enraizadas en motivos religiosos muy diferentes entre sí, y conducen a políticas y recomendaciones legislativas encontradas.

**El** actual sistema de partidos políticos de México no es una excepción a la regla de que es sólo la competencia última entre los motivos religiosos básicos lo que puede dar a la lucha política entre los diferentes partidos su significado e inspiración finales, si bien esta competencia se ha visto oscurecida por las premuras coyunturales. En efecto: sólo los partidos pueden servir como vehículos de la sociedad civil para expresar las convicciones acerca de la vida social y política con el objeto de llevarlas a la práctica de gobierno.

**Creo** que el llamado en la hora presente debe ser a delinear con mayor precisión las posiciones políticas de los diferentes motivos religiosos que se expresan en México. La pregunta es si los cristianos en general pueden llegar a encontrar un espacio en el que se exprese de manera congruente una filosofía política acorde con el motivo religioso cristiano. Creo que tanto la historia de Occidente como el contenido lógico de la doctrina social cristiana apuntan hacia una respuesta afirmativa, pero la inclusión de todos los cristianos requeriría un gran compromiso por parte de todos. Para un tratamiento sistemático del concepto de motivo religioso básico, véase Dooyeweerd (1998) con el pluralismo religioso intracristiano. La verdad es que —hasta el momento— los cristianos mexicanos están en general reprobados en esta asignatura. Con el objeto de propugnar el ecumenismo cristiano político, quisiera

hacer una breve mención de la historia religiosa y política de Occidente, México incluido, así como de la historia y contenido de la doctrina social cristiana.

## 2. La historia religioso-política de Occidente

**Las** llamadas “guerras de religión” que tuvieron lugar en Europa en los siglos XVI y XVII, como la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), en las que el catolicismo romano y el protestantismo se disputaron el control de los territorios de los reinos, tenían una raíz estructural muy antigua. Su origen se remonta a la clásica concepción romana de una “teología civil” como factor esencial de la unidad política del imperio. La teología civil —reseña San Agustín citando a Varrón— es la que: En las ciudades los ciudadanos, con especialidad los sacerdotes, deben saber y administrar, en [la] cual se incluye qué dioses deben adorarse y reverenciarse públicamente, qué ritos y sacrificios es razón que cada uno les ofrezca. (San Agustín, La ciudad de Dios, p. 135).



**La** adoración y reverencia a los dioses oficiales del Imperio había sido establecida como obligatoria bajo pena de muerte, pues se pensaba que el vigor y potencia del Imperio, basados en su unidad política y militar, dependían de la misma. Este axioma político—el cual podríamos denominar el Axioma de la Homogeneidad Religiosa (AHR)—prevalió incluso después de que el paganismo había sido sustituido con el cristianismo, proceso que se estima concluido en el reinado de Teodosio I (379-395 AD). Este axioma ciertamente fue uno de los principios organizadores del Imperio de Carlomagno y prevaleció durante toda la Edad Media como principio unificador del Sacro Imperio Romano Germánico. La quema de herejes en el Sacro Imperio era un precepto que había sido consagrado ya en el antiguo Derecho Romano, el cual se llegó a aplicar contra los cristianos cuando el Imperio Romano estaba todavía dominado por la teología civil pagana.

**Las** quemas de protestantes en los autos de fe del siglo XVI se enmarcaban dentro de esta tradición, y es dentro de la misma que las autoridades civiles de la Ginebra de Calvino condenaron a la hoguera a Miguel Serveto. Después de casi un siglo de guerra, que devastara sobre todo el territorio de Alemania, y cuya última etapa fue la llamada Guerra de los Treinta Años, en 1648 la Paz de Westfalia mantuvo el AHR en Europa Occidental con la distribución de los territorios a las iglesias Católica Romana, Luterana, Reformada (Calvinista) y Anglicana, bajo la regla cuius regio eius religio (Figura 1), por lo que el AHR no fue efectivamente desechado hasta que el humanismo secular hubo tomado el liderazgo político y cultural de Occidente, frente a la manifiesta incapacidad de los cristianos para producir un sistema político viable que superara sus antagonismos.

**El** derrumbe del AHR—el cual se debe en buena medida al humanismo secular en su variante liberal clásica— es un beneficio para todos y en particular para las iglesias cristianas. Pues, una vez que ha desaparecido la pugna territorial, ha desaparecido con ella también la causa principal de los enfrentamientos, dando lugar ahora a nuevos horizontes de respeto y colaboración.

**Mucho** después de que el liberalismo en Europa había ya socavado irreversiblemente el AHR, éste mismo y la estructura de la Paz de Westfalia siguieron vigentes en las colonias españolas de América hasta mediados del siglo XIX. En particular, la Logia Escocesa mexicana defendió el AHR contra la Logia Yorkina, lo cual constituyó uno de los principales motivos de la Guerra de Reforma. Es cierto, por lo demás, que el catolicismo romano en México y en Europa (al igual que el calvinismo en Europa) se encontraba en una actitud francamente reaccionaria contra la Revolución Francesa y el liberalismo clásico por ese entonces. El triunfo de los liberales desbancó, efectivamente, el AHR también en México. Desde la Revolución Francesa hasta fines del siglo XIX las fuerzas cristianas estuvieron en desbandada, incapacitadas para ofrecer una respuesta viable y coherente a la marejada humanista secular. No fue sino hasta después de la primera mitad de ese siglo que tanto en el campo católico como en el protestante empezó a surgir un pensamiento político adecuado a la época moderna.

**Así**, hacia mediados del siglo XIX se repetía en México la situación político militar que había precedido a la Paz de Westfalia. Sólo que, mientras que en Europa ya el cristianismo había perdido enteramente el liderazgo político y cultural, y se hallaba más bien en desbandada ante el impetuoso avance de la Revolución, aquí todavía se dirimía el carácter que habría de asumir el estado mexicano. El triunfo de la República marca el fin de la Paz de Westfalia también en México y el orto del liderazgo religioso del humanismo secular en su forma liberal clásica.



### 3. Historia y contenido de la doctrina social cristiana

**El** pensamiento político cristiano para la modernidad ya había empezado a ser construido desde el mismo siglo XVI. A raíz de la destrucción del Sacro Imperio y la consiguiente destrucción de la autoridad del Emperador y del Derecho Romano, consumadas en 1648, surgió el problema de dotar de nuevos fundamentos al derecho. En esta época también estaban apareciendo los teóricos absolutistas del estado, como Bodino, quienes atribuían una autoridad prácticamente ilimitada a los monarcas de los nuevos estados nacionales. Es en esta circunstancia que el pensador católico español Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1589) se propuso la tarea de defender una convicción que debe unir a todos los cristianos sin distinción, a saber, la de la existencia de un orden normativo suprarbitrario cuyo origen no es el estado, sino que está basado en principios inmutables derivados de la naturaleza humana, la cual es imagen y semejanza de Dios. Estos derechos naturales incluyen la libertad natural y la igualdad de todos los hombres, y constituyen el fundamento de su tratado *Controversiæ illustres*, donde también se sientan las bases de una idea cristiana de la soberanía popular, del Estado de Derecho, y donde se niega la concepción organicista del estado. Otro jurista español importante fue Diego Covarrubias y Leyva (1512-1577), quien hizo contribuciones importantes a la teoría de la soberanía popular, argumentando que los derechos de soberanía del pueblo son inalienables.

**El** principal continuador de las doctrinas políticas de Vázquez y Covarrubias fue el calvinista Juan Altusio (1586-1638), en su importante tratado *Politica methodice digesta*, escrito en 1603. Partiendo de los resultados alcanzados por los doctores católicos salmantinos y el calvinista Lambert Daneau, y en abierta y consciente oposición a las doctrinas humanistas en boga, Altusio introdujo la idea de que el rex o gobernante no es más que un administrador y mandatario, cuyos poderes están sujetos a la ley natural. Así, Altusio introdujo la idea de constitución fundamental, a la cual debe ceñirse no sólo el gobernante, sino también el pueblo. Esto, desde luego, significa que el concepto cristiano de soberanía popular es totalmente diferente del que ha estado en boga en los países y círculos humanistas seculares. A diferencia de lo que enseña Rousseau —cuya doctrina constituye el fundamento del populismo— tanto Altusio como sus mentores católicos enseñaron que el pueblo está sujeto a la ley natural —vale decir la ley de Dios— y por lo tanto la constitución no puede ser el resultado de un mero consenso popular. Más bien, la constitución debe ser ella misma expresión de esa ley.



**Al** defender el federalismo consensual como forma idónea de organización política, Altusio le asignó un papel central a la ley. Pues está claro que en un sistema federal consensado el lazo de unión no puede ser la arbitrariedad de un soberano absoluto. Pero el lazo de unión tampoco puede ser la pura voluntad popular. La soberanía popular está también limitada por la ley de Dios, la cual hace explícito lo que la razón enseña al hombre en general (Romanos 2:15). Es tarea de los pueblos, a través de sus órganos legislativos, emitir leyes que expliquen la ley de Dios, la ley natural, y que la positiven acomodándola a las circunstancias históricas y locales en cada caso.

**A** través de la idea de federación Altusio introdujo también, por primera vez, la idea de subsidiariedad, sin usar este término para expresarla. Tuvieron que pasar casi tres siglos para que fuera retomada por pensadores cristianos para darle el carácter de idea fundamental. En el largo interin que va de 1603 a los escritos de Groen van Prinsterer y la encíclica *Rerum novarum*, el desarrollo del pensamiento político del cristianismo parece haberse detenido. Enconchados en sus respectivos territorios, y ante el cansancio de una Europa agotada y fastidiada con las pugnas religiosas, los cristianos vieron asombrados el poderoso ascenso del humanismo secular que se dio mediante el desarrollo de las ciencias, la apropiación ideológica de la física de Newton —la mecanización de la cosmovisión— y el desarrollo del capitalismo industrial. Hacia mediados del siglo XVIII era tal el desprestigio del cristianismo que a nadie se le hubiera ocurrido la posibilidad de proveer fundamentos cristianos al gobierno de los estados o la academia. La Revolución Francesa fue la culminación de un proceso de secularización abiertamente agresivo con los principios cristianos en todos los ámbitos.

**Acorralados** por la andanada político-ideológica de la Revolución, tanto los católicos como los calvinistas empezaron a reaccionar pero sin recurrir efectivamente al trabajo que ya habían desarrollado salmantinos y calvinistas siglos antes. Olvidando el trabajo de los salmantinos y de Altusio, en yugo desigual con el historicismo, los pensadores y estadistas cristianos del periodo de la Restauración no fueron capaces de entender el sentido religioso de este nuevo movimiento espiritual. Como dice Dooyeweerd (1998:193):

**Lamentablemente**, pensadores y estadistas cristianos líderes del periodo de la Restauración no percibieron el motivo básico humanista del nuevo movimiento espiritual. Tanto los pensadores catolicorromanos como los protestantes buscaron apoyo en el nuevo universalismo e historicismo en su batalla contra los principios de la Revolución francesa.

**Pensadores** catolicorromanos como Louis de Bonald [1754-1840], Joseph de Maistre [1753-1821], y Pierre Ballanche [1776-1847], encontraron inspiración en el nuevo movimiento humanista para glorificar la belleza mística de la sociedad medieval y denunciar el frío racionalismo e individualismo de la Revolución francesa. Aseveraron que la sociedad medieval había logrado realizar el verdadero ideal de la comunidad. La vida “natural”, formada orgánicamente en gremios y pueblos, estuvo cubierta por la comunidad “sobrenatural” de la iglesia, encabezada por el papa. Con estos pensadores, el modo histórico de pensar exhibió tendencias definidamente reaccionarias.

**Aunque** los protestantes rechazaban las características típicamente catolicorromanas de esta idea social reaccionaria, ellos también apelaron a las relaciones indiferenciadas de la sociedad feudal. Se hicieron aparentes aquí las tendencias contrarrevolucionarias que rechazaban la

libertad civil legal y la igualdad, y la idea republicana del Estado, como frutos del espíritu revolucionario.

**Sin** embargo, como vimos, las ideas de libertad e igualdad habían aparecido ya en el pensamiento de los salmantinos del siglo XVI. Estaban también las ideas democráticas de Calvino y—sobre todo—el planteamiento del Estado de Derecho y de monarquías constitucionales o repúblicas en Altusio. Ninguna de estas ideas es fruto originario del espíritu revolucionario, sino del Evangelio. Como denunciara el pensador calvinista holandés Guillermo Groen van Prinsterer (1801-1876), la idea revolucionaria de soberanía popular es una perversión de la idea cristiana. Así como lo son las ideas revolucionarias de libertad y democracia (ya vimos que la diferencia estriba en que la idea cristiana incluye la tesis de que el pueblo mismo está sujeto a la ley natural). En su gran obra *Incredulidad y revolución* Van Prinsterer denunció que el origen de las ideas revolucionarias se halla precisamente en el repudio del Evangelio y de la ley de Dios en aras de una supuesta libertad que no reconoce barreras. A partir de este texto el calvinismo retoma el camino de la filosofía política cristiana, dando lugar o solamente a una vigorosa escuela de pensamiento filosófico y político, sino también a instituciones que transformaron la historia de los Países Bajos.

**Se** debe a Van Prinsterer la primera articulación de las ideas antirrevolucionarias, la elaboración de un credo político protestante democrático aplicable a los asuntos públicos del mundo moderno. Sin embargo, su elaboración más detallada, pero sobre todo la cuidadosa vinculación de las complejidades de la vida pública de su país con los principios antirrevolucionarios, se debe al pastor, estadista, teólogo y periodista Abraham Kuyper (1837-1920). Algunos de estos principios son solamente aplicables a la circunstancia holandesa, pero otros de valor más general son por ejemplo los siguientes: La fuente de la autoridad soberana se encuentra en Dios solamente y no en la voluntad del pueblo ni en la ley humana. El sentido cristiano de la soberanía popular consiste solamente en que el pueblo puede llamar a cuentas a su gobernante si éste se desvía de la ley natural convirtiéndose en un tirano, no en que la fuente del derecho sea la pura voluntad popular, el consenso, o los usos y costumbres.

- Incluso en el ámbito de la política el movimiento antirrevolucionario confiesa los principios eternos de la Palabra de Dios; la autoridad del estado está atada a las ordenanzas de Dios solamente en la conciencia de los oficiales públicos y no directamente, ni a través de los pronunciamientos de ninguna iglesia. Obviamente, afirmar la autoridad de Dios sobre el estado en estos términos no tiene nada que ver con la sujeción del estado a ninguna iglesia. En particular, al pretender aplicar los principios de la doctrina social católica a una situación determinada, una fuerza política no está por ello sometiendo al estado a pronunciamientos políticos de la Iglesia Católica, pues aquellos son principios doctrinarios generales cuya aplicación a las complejidades de la vida pública puede rebasar con mucho la competencia de pastores y obispos.
- En un estado cristiano, el gobierno [debe, entre otras cosas] . . . tratar igualitariamente a todas las iglesias, organizaciones religiosas y ciudadanos, independientemente de sus concepciones acerca de los asuntos eternos.

**Una** de las doctrinas más importantes producidas por Kuyper, desde un punto filosófico, es la de la soberanía de las esferas. Esta enseñanza constituye quizá la contribución más importante del protestantismo a la doctrina social cristiana. A grandes rasgos, la doctrina enseña que Dios ha fijado normas supraarbitrarias permanentes que rigen cada una de las diferentes esferas sociales y que solamente Cristo tiene toda la autoridad sobre cualquiera de ellas. Por lo tanto, ninguna deriva su existencia o autoridad de la existencia o autoridad de otra esfera, sea la estatal o cualquiera otra. Esta doctrina recibió una formulación filosófica amplia y rigurosa en la obra de Herman Dooyeweerd (1894-1977), discípulo de Kuyper (Dooyeweerd 1984a, 1984b, 1984c).

**Mientras** el calvinismo encontraba nuevamente su camino en manos de los pensadores y activistas holandeses, el papa León XIII publicaba su famosa encíclica *Rerum novarum* en 1891. Uno de los conceptos centrales de esta encíclica es el de subsidiariedad, aunque el término no aparece allí, como tampoco había aparecido en la obra de Altusio, quien sin embargo sugirió el concepto en relación con el federalismo. La primera formulación explícita aparece en *Quadragesimo anno* de Pío XI, en los siguientes términos: . . . como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda intervención de la sociedad debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos (56).



**En** *Centesimus annus* Juan Pablo II proveyó una caracterización del principio particularmente esclarecedora: Una estructura de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudar a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común (48).

**El** concepto de subsidiariedad es una de las grandes conquistas del pensamiento político cristiano, pero es cuestionable la idea de una jerarquía de comunidades “mayores y más elevadas”, al lado de otras “menores e inferiores”. En efecto: ¿es inferior la familia a la empresa o el estado a la iglesia? Es realmente difícil establecer criterios objetivos unívocos que permitan dirimir cuestiones como ésta. Por otro lado, la doctrina de la subsidiariedad no provee una teoría general de aquello que distingue a una esfera de otra. Pero es en la provisión de tal teoría donde reside la contribución específica del neocalvinismo. Como esta propuesta complementa la doctrina católica, Jonathan Chaplin (2005) sugiere que ésta y la doctrina social reformada son perfectamente compatibles. Es por ello que he hablado de “doctrina social cristiana” en general y no de “doctrina social católica”, pues la primera contribuye a la segunda igual que lo hace el protestantismo reformado (véase la Figura 2).

#### 4. El ecumenismo político cristiano

**La** primera conclusión que podemos alcanzar es —por lo tanto— que hay una doctrina social que es patrimonio de toda la cristiandad, a la que han contribuido de manera específica tanto el catolicismo romano como el protestantismo reformado. Esta doctrina ha encontrado expresión política en partidos que agrupan a católicos romanos y reformados en el norte de Europa, notablemente en el partido Llamamiento Cristiano Democrático (CDA) holandés, actualmente en el gobierno. Sin comprometer los principios teológicos y litúrgicos respectivos, los católicos y los calvinistas han sabido caminar juntos en política, defendiendo valores y puntos de vista comunes frente a la marejada secular que pretende destruir absolutamente todas las comunidades establecidas por Dios.

**La** guerras de religión, así como la imposición de iglesias estatales “establecidas”, han perjudicado enormemente la causa del cristianismo sobre todo en Europa. La intolerancia y persecución de las minorías religiosas en México mantiene a la cristiandad de este país dividida y a las fuerzas políticas inspiradas en la doctrina social cristiana continuamente debilitadas, a pesar de la cuota de poder de que disfrutan. Las persecuciones que los evangélicos han vivido por parte de fanáticos supuestamente católicos —sobre todo en pequeños poblados— han dificultado el proceso de encuentro entre los cristianos en la arena política. Ésta es una situación inadmisiblemente y francamente contraria a los principios del catolicismo romano y de cualquier partido inspirado en la doctrina social católica. Las bellísimas declaraciones conciliares *Dignitatis humanae* y *Nostra aetate*, así como las múltiples manifestaciones de auténtico respeto a otras confesiones por parte de Juan Pablo II así lo testifican. ¿Podrán los cristianos mexicanos aprender a respetarse y andar juntos por lo menos en lo que a acción política concierne?

**El** único partido político en México que ha adoptado de manera abierta principios de la doctrina social cristiana es el Partido Acción Nacional pero, si bien es cierto que en su declaración de principios afirma su compromiso con la libertad religiosa,<sup>3</sup> también es cierto que no ha sabido concitar el entusiasmo generalizado de los cristianos hacia su doctrina y programa. No sólo eso: ha

sido percibido francamente por algunos como dispuesto a poner tropiezos a asociaciones religiosas distintas de la católica romana, aunque ello es definitivamente contrario a su vocación democrática y a la misma doctrina que sustenta. ¿Habrá de convertirse el PAN en un partido cristiano ecuménico, un sincero paladín de la libertad religiosa? Creo que además de responder con eficacia a los desafíos de la lucha política cotidiana, el PAN debería fomentar también el estudio reposado y sereno de la doctrina social cristiana así como su aplicación detallada a las condiciones nacionales. Hay que hacer lo primero sin dejar de hacer lo segundo. Es notable también que las fuerzas políticas cristianas carezcan de un periódico nacional, donde se presenten y analicen las noticias desde un punto de vista propio. Hay, pues, mucho trabajo por hacer y muchas barreras por derribar para que el cristianismo mexicano encuentre su plena madurez en el terreno de la acción política.

#### **Referencias**

- Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- 3 “Principios de doctrina”, §5 y “Proyección de los principios de doctrina”, §5. Dignitatis humanæ.
- En Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, pp. 658-673.
- Dooyeweerd, H. (1984a). A New Critique of Theoretical Thought I. Jordan Station: Paideia Press.
- (1984b). A New Critique of Theoretical Thought II. Jordan Station: Paideia Press.
- (1984c). A New Critique of Theoretical Thought III. Jordan Station: Paideia Press.
- (1998). Las raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana. Barcelona: CLIE.
- Chaplin, J. (2005). “Subsidiariedad y soberanía de las esferas: las concepciones católica y reformada del papel del estado” en García de la Sienra (2005).
- García de la Sienra, A. (2005). Filosofía política cristiana. Original inédito.
- Juan Pablo II, Centesimus annus. En Doctrina social de la Iglesia, pp. 989-1098.
- León XIII, Rerum novarum. En Doctrina social de la Iglesia, pp. 11-63.
- Nostra ætate. En Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, pp. 695-706. Pío XI, Quadragesimo anno. En Doctrina social de la Iglesia, pp. 65-139. “Principios de doctrina” en Principios de doctrina, pp. 5-27.
- Principios de doctrina. México: PAN, 1995.
- “Proyección de los principios de doctrina” en Principios de doctrina, pp. 31-69. San Agustín de Hipona. La ciudad de Dios. México: Porrúa, 1990.

***(\*) Profesor Investigador y miembro fundador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana***