

La otredad: Un diálogo entre el liberalismo político y la cristología (a propósito de Pedro Planas)*

 MANUEL MONTEAGUDO VALDEZ**

427

Dos años después del fallecimiento de Pedro Planas publiqué un breve artículo en la revista *Caretas* en el que intenté sintetizar su personalidad y pensamiento (Monteagudo 2003), que conocí con relativa cercanía por la entrañable amistad que me concedieron él y su familia. Titulé el artículo, “*In memoriam* de un hombre de fe” y la revista, sabiamente, le añadió la frase Pedro Planas el joven utopista. Esta era una interesante doble referencia, pues aludía a uno de los primeros libros de Pedro (El joven Haya) y a la idea central de mi texto en el que me preguntaba de qué se nutría el impulso, la euforia y los interminables

* Este trabajo fue originalmente publicado en Campos, M. (Ed). (2012). *Democracia, Humanismo y Política. Homenaje a Pedro Planas*. Fondo Editorial de la Universidad de Lima, pp. 133-145. En ese sentido, la *Revista Peruana de Derecho Constitucional* cumple con reconocer los créditos y agradece al actual magistrado del Tribunal Constitucional, doctor Manuel Monteagudo Valdez, y al Fondo Editorial de la Universidad de Lima por su plena disposición para que sea publicado en el presente número de la revista. El texto se ha reproducido como aparece en la obra original.

** Doctor en Derecho por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne. Magister en leyes por la Universidad de Houston. Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor ordinario de Derecho Internacional Económico en esta última universidad y gerente jurídico del Banco Central de Reserva del Perú.

libros, artículos y ponencias de Pedro en una época en que las preferencias ciudadanas denostaban de la política (ya se había acuñado el sentido peyorativo de la expresión político tradicional y era un buen signo de quienes ejercían el poder el declararse independientes). En aquella ocasión esboqué algunas hipótesis de respuesta, pero la pregunta me siguió acompañando durante mi vida profesional y académica. Y es que a veces uno trata de encontrar una explicación enteramente racional y orgánica a los actos y pasiones de los individuos comprometidos y al final, como sugiere el jesuita Gastón Pietri a propósito de los poetas, ellos simplemente escriben por una necesidad vital que no podrían expresar de otro modo (Pietri 2009).

Pedro Planas tenía fe, era un hombre de acción creador de espacios públicos y comprendía el constitucionalismo como un humanismo. Así lo entendí en medio de la consternación y el deseo de comprender su paso fulminante por la vida. Hoy siento que continúa siendo vital darle la palabra a Pedro y reflexionar con él sobre los problemas de nuestro tiempo. Estoy convencido de que su influjo y carisma no fueron gratuitos y su obra corresponde ser estudiada y analizada por las generaciones actuales y las venideras, pues fue un hombre que supo decir no a un enajenado modo de entender el ejercicio del poder y el principio de eficiencia (en boca de celebres hombres de prensa), y además valientemente se lanzó a navegar a contracorriente.

En mi experiencia personal debo reconocer que mi cercanía a Pedro fue una de las principales causas de que mis intereses académicos y profesionales, más bien centrados en cuestiones monetarias y financieras internacionales, buscaran siempre recordarse en el sentido político y hasta antropológico de las instituciones económicas.¹ Lo que ocurre es que en sus conversaciones y disertaciones él tuvo una obsesión por la política en el sentido *arentiano*, pues siempre trató de encontrar en la historia política del Perú una fuente de información de valores o métodos que faciliten la consolidación de nuestras instituciones republicanas.²

1 Mi tesis doctoral está dedicada a un análisis jurídico-político de la independencia del Banco Central a la luz de la experiencia europea y las reformas en América Latina. La versión en español de la tesis ha sido publicada en el 2010 como *La independencia del Banco Central*, por el Banco Central de Reserva del Perú, la Universidad del Pacífico y el Instituto de Estudio Peruanos.

2 Una de las más notables condiscípulas y amigas de Pedro fue precisamente la doctora Antonieta Ocampo Delahaza, quien realizó un valioso estudio sobre el pensamiento y la tradición de Hannah Arendt (y sobre el de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe), los que, de alguna manera, Pedro Planas adoptó como forma de vida (véase Ocampo 1997).

La conmemoración de la partida de Pedro coincide con el paso de una década desde el restablecimiento de la democracia en el Perú y es una extraordinaria oportunidad para reflexionar sobre algunas de las motivaciones intelectuales del espíritu de Pedro. Por ello, en este artículo quisiera repasar el sentido del otro (la *otredad*) desde la perspectiva del liberalismo político clásico (I) y al mismo tiempo desde una mirada más bien cristológica (II).

I. LA OTREDAD Y EL DERECHO AL SERVICIO DEL HOMBRE

Una de las claves para entender el sentido humanista del constitucionalismo podemos encontrarla en el sencillo enunciado de Montesquieu al definir la libertad política, como:

[...] aquella *tranquilidad* de espíritu que proviene de la idea que cada uno tiene de su seguridad; y para tener esa libertad, es preciso que el gobierno sea de tal naturaleza, que un *ciudadano nunca pueda temer a otro* [...] cuando se reúnen en una misma persona o en el mismo cuerpo de magistratura la potestad legislativa y la potestad ejecutiva, no existe libertad, ya que cabe el temor de que el mismo monarca o el mismo senado puedan hacer las leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente (Hauriou 1971: 236-237).

429

El temor al otro por el poder desenfrenado (político, económico o físico) que pueda ejercer sobre nosotros, es una realidad en la esfera espiritual o psicológica. De este modo, Montesquieu ingresa a la intimidad del individuo para definir la libertad política. *No soy libre si temo al otro* y la situación resulta aun mas degradante si ese sentimiento intimo se funda en la precepción del sistema jurídico y político.

En consecuencia, la organización del poder y la autoridad tienen necesariamente que garantizar que el hombre se *sienta* libre, de lo contrario, no existe libertad política. La clave reside en que hay un sentido tutelar o garantista y, al mismo, tiempo pedagógico de la libertad en manos de la autoridad y, por supuesto, de la sociedad en su conjunto. Aquí viene a colación la distinción que, a lo largo de la historia, la filosofía política ha intentado hacer entre el *auctoritas* y el *potestas* (Terré 2010: 905), pues nos permite comprender el rol pedagógico del poder público. El *auctoritas* importa un poder inherente reconocido y legitimado y el *potestas* representa un conjunto de competencias expresamente atribuidas por la ley. Así, el poder público requiere de una legitimidad en la vida diaria como de una indiscutible autoridad moral, independientemente (además) de sus atribuciones jurídicas. Para Hannah Arendt la autoridad en un sentido puro no requiere

de medio exteriores de coerción (Terré 2010), y en línea con nuestro análisis de la otredad, la legitimidad de la autoridad reside en que los individuos se *sientan libres* y sin temor, entre unos y otros.

En la sociedad moderna, abierta a la libre competencia y a la globalización, el temor al otro y la función tutelar del Estado cobra una relevancia inusitada. Es muy importante entender que la purgación de ese temor no opera precisamente con la eliminación del otro (recordemos la frase simbólica de Sartre, el infierno son los otros), sino exactamente lo contrario. La lógica del liberalismo económico reside en el libre intercambio con el otro, de la misma forma e intensidad que en la confrontación de ideas en la democracia liberal. La teoría de las ventajas comparativas, que ha continuado inspirando la liberalización comercial desde la posguerra descansa en el aprovechamiento de diferencias entre unos y otros agentes económicos, que además del propio Adam Smith entendía parte de un espíritu de colaboración, en su libro *Teoría de los sentimientos morales* (Dermage 2003: 2314-2315).

Por otro lado, una buena parte del derecho está conformado por reglas civiles y comerciales destinadas a facilitar la relación con el otro (la otra contratante). Y si pensamos en el vigoroso desarrollo que ha tenido en el mundo la legislación que garantiza la libre competencia y protección al consumidor, encontraremos su sustento en la teoría de la otredad y la proscripción del temor al otro. Definitivamente, los monopolios constituyen una forma de concentración de poder y la legislación tiene por finalidad proteger a los ciudadanos, en tanto que asalariados, empleadores o accionistas, como apropiadamente lo señaló el entonces comisionado europeo para la competencia, Karel Van Miert, el año 1995. Los acuerdos destinados a fijar precios y cuotas o a dividir de manera artificial la Comunidad con el objetivo de evitar el juego de la libre competencia se traduce en un aumento de precios y una disminución de alternativas para el consumidor [...]. Esta conclusión es igualmente verdadera en los casos en que las sociedades abusan de su posición dominante, afectando artificialmente la libre competencia (Souty 1997: 17).

Hay que descartar que no es una casualidad la asociación que el derecho europeo contemporáneo hace entre libertades políticas y derechos económicos, o, dicho de otro modo, entre la inseparable contextura del liberalismo político y el liberalismo económico (insuficientemente comprendido en Latinoamérica). El derecho de la Unión Europea se nutre de su propia tradición liberal, una de cuyas vertientes proviene de un grupo de católicos alemanes que en los años treinta propusieron el *ordoliberalismo*, más conocido como la 'economía social

de mercado'. Sin ánimo de ingresar a un análisis pormenorizado de esta corriente que hemos expuesto en otros trabajos, cabe remarcar que para los ordoliberales la eficacia económica, la moral social y el orden macroeconómico constituyen una trinidad conceptual. El *laissez-faire* no existe más. El espacio de la economía y el espacio del derecho tienen una relación intrínseca, de modo que se plantea la noción de *Estado de derecho* y Constitución económica bajo un orden digno del hombre (Lautournald 1995).

El propio Montesquieu, además de filósofo, sociólogo y político fue un cultivador y comercializador de vinos,³ y expresó su sentido de la libertad en términos muy concretos, pues también comprendió en ella a las leyes civiles de su tiempo: la libertad consiste principalmente en no estar obligado a hacer algo que la ley no ordena y solo nos encontramos en ese estado cuando somos gobernados por leyes civiles: somos libres porque vivimos bajo leyes civiles (Laurent 1998: 14-15). Uno de los principales objetivos de la ley civil es la protección de la propiedad privada, inseparable del ejercicio efectivo de la libertad y de la producción del interés general (Laurent 1998: 14). Goyard-Fabre señala que la libertad de la que habla Montesquieu no es una libertad metafísica o moral, abstracta o impersonal. Se trata más bien de una libertad real que la experiencia cotidiana somete a la prueba de la verdad (1993: 156). Hay que recordar además que en el *Espíritu de las leyes*, Montesquieu dedica libros enteros a la teoría del comercio y la teoría monetaria, como aspectos concomitantes con el ejercicio de la libertad (Monteagudo 2010: 48).

Regresando a nuestro tópico principal lo que nos interesa resaltar es el sentido intimista del liberalismo constitucional clásico, que permite constatar por qué el orden constitucional no es una construcción únicamente de buen gobierno o de distribución de competencias inspiradas por un principio de eficiencia, sino que es más bien un mecanismo tutelar de la libertad del individuo. Cuando la Constitución de 1979 empieza por consagrar en su primer artículo que la *persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado*, no lo hace con una finalidad puramente retórica, sino que asume una tradición histórica que coloca toda la organización jurídica al servicio del hombre. Ese sentido ordenador está expresado en el artículo primero de la Constitución de 1993 con una forma aún más garantista al señalar que “la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado”. Como es evidente y nos lo demuestra la historia reciente, no es suficiente la consagración de un texto

3 Recomendamos la interesante bibliografía de Montesquieu de Jean Lacouture (2003).

en la ley para que las instituciones políticas y los derechos fundamentales sean reconocidos. El régimen de Fujimori, al que Pedro Planas combatió desde sus libros y la cátedra, descolocó a la persona humana del centro del sistema jurídico y, en línea opuesta a la tradición liberal, concentró diferentes competencias de poder público.

La sensación de libertad o ausencia de temor del otro no es sino la mejor expresión de la libre autodeterminación, individual y colectiva. Como señala Henri Legohérel, después de la Revolución Francesa, la libertad es al individuo como la soberanía al Estado (1996: 47 y 48) y en realidad hoy en día el salto cualitativo del individuo al Estado, bajo el prisma de la libertad, resulta perfectamente coherente, pues el Estado gana o pierde su *auctoritas* cuando protege o vulnera la libertad de sus ciudadanos. De la misma forma, cualquier acción al poder externo que limite la libertad como el terrorismo que atemoriza a los ciudadanos, constituye una abierta violación al derecho fundamental a la libre determinación.

Como corolario de este sentido intimista (humanista) y garantista del constitucionalismo, encontramos hoy en día su mejor expresión en la consolidación del derecho internacional de los derechos humanos. El profesor Pierre Marie Dupuy señala que las delegaciones nacionales que suscribieron la Declaración Universal de los derechos Humanos de 1948 quizá no fueron muy conscientes que estaban entronizando un *rival* en el orden jurídico, al establecer un conjunto de reglas de derecho aplicables directamente a los estados y regulando de este modo las relaciones entre los soberanos y sus subordinados. Con ello la soberanía deja de ser un fin en sí mismo, para convertirse en un medio al *servicio del hombre*, cumpliéndose —como dice Dupuy— la profecía de Hersch Lauterpacht: El derecho internacional es hecho por los estados y no los estados por el derecho internacional, pero ello, es solo cierto en el sentido en que el estado es hecho por seres humanos y no los seres humanos por el Estado (2000: 416). El derecho internacional de los derechos humanos termina construyéndose como una garantía colectiva de los estados, distinta de la prevista en los ordenamientos jurídicos nacionales (Faúndez 2004). El individuo está ahora protegido por un sistema *supranacional* ante la violación de sus derechos fundamentales. En el caso específico del Sistema Interamericano, la recurrencia la Corte Interamericana de Derechos Humanos corresponde *a toda persona* sujeta a su jurisdicción de los estados miembro (artículo 1 de la Convención), que hay sido víctima de violaciones de derechos humanos, sin importar su nacionalidad. Ello es así porque el objetivo de la Convención Interamericana no son los estados sino los individuos.

A manera de síntesis diremos que la ausencia del temor al *otro* y entendido este en el sentido más amplio posible (incluyendo por supuesto a todo representante del poder público), permite a los individuos interactuar, ejercer sus derechos políticos, emprender negocios, artes y oficios... Y esta concepción ha sido asumida por el constitucionalismo moderno desde sus albores y como *piedra angular* de un derecho al servicio del hombre.

II. LA OTREDAD: UNA MIRADA DESDE LA CRISTOLOGÍA

Pedro planas también fue un hombre creyente. Y es difícil imaginar que su experiencia religiosa haya estado disociada de su pasión política. De hecho, sus publicaciones sobre el pensamiento socialcristiano y su activa participación en el Instituto de Estudios Social Cristianos fueron reveladores de algunos interesantes puntos de encuentro. La vitalidad de Pedro necesariamente también tenía que estar impulsada por la palabra que los creyentes entendemos *viva*. Como ha señalado Guillebaud, “[...] si el mensaje está vivo, entonces puede ser releído y descifrado por los hombres y mujeres de hoy” (Guillerbaud 2007: 163). Inspirado por esa vocación, a continuación quisiera explorar algunos puntos de encuentro y diálogo entre la otredad política y los textos evangélicos.

433

Si en el no temer al otro se delinea uno de los pilares de la tradición del constitucionalismo clásico, ningún hombre es cristiano completamente solo o para el mismo, lo es en referencia y en relación con el otro (Certeau 1987: 304). El *otro* en el mensaje evangélico es más bien el *lugar* de encuentro de una de las expresiones del creador. Cuando le preguntan a Jesús cual es el mandamiento más grande de la ley, Él responde: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas” (Mateo 22, 35-40). En realidad, el mandato de amar al prójimo ya se encontraba en el Deuteronomio, sin embargo, la novedad reside en que Jesús coloca los dos mandamientos en pie de igualdad (Moingt 1997: 128), pues no es posible amar a Dios si no se ama al otro.

Amigo y maestro de Pedro, el sacerdote jesuita Vicente Santuc solía repetirnos que si buscamos a los personajes ejemplares en el discurso de Jesús, encontraremos un cúmulo de individuos que no son como Jesús, ni pertenecen a su comunidad: El buen samaritano, la mujer cananea, los leprosos, los publicanos... Todos ellos constituyen claras expresiones de una *otredad* radical frente a la cual se rinde el hombre de fe. Al final, como indica el cardenal Lustiger, el obstáculo mayor que tiene que ver con la incapacidad del ser humano de salir de sí mismo

hasta el punto de amar al otro olvidándose de sí mismo (2004: 72)⁴. La lógica de Cristo es trascender el temor al otro e ir en su búsqueda en forma completamente desinteresada. Los textos evangélicos refieren a los milagros de Jesús como actos gratuitos en beneficio del *otro* y en algunos casos hasta inesperados por sus beneficiarios. Por ejemplo, a diferencia de la viuda de Naim, el ciego de Jericó, o Martha y María, que interceden por su hermano Lázaro, el primer milagro de Jesús del que da cuenta el Evangelio de san Juan (la conversión del agua en vino durante las Bodas de Caná), no es precisamente un requerimiento de los novios ni de sus familiares, pues en el estado en que se encuentran no deben inspirar compasión.⁵

Por supuesto que las consecuencias de la gratuidad también trascienden a toda economía, si pensamos con nuestra lógica actual y vemos con sospecha esta actitud, por ser irracional o implicar a priori una actitud que no mide consecuencias. Bien lo ha recordado Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in Veritate* cuando señala que la “gratuidad pasa frecuentemente desapercibida debido a la visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad”. Y es que tenemos que admitir que la lógica de Cristo supera nuestros propios parámetros. Yo mismo lo experimenté como investigador, al repasar las diversas referencias monetarias en los evangelios, y específicamente cuando descubrí los pasajes de la expulsión de los cambistas del templo (Mateo 21:12) y el del “dadle al César lo que es del César” a propósito de la moneda imperial (Mateo 22:19-21). Ocurre en la Roma antigua, las monedas romanas convivían con muchas monedas provinciales como las judías, que solo podían ser empleadas para la compra de animales que serían sacrificados en las puertas del Templo. Existía una concurrencia de monedas extranjeras y nacionales, como podemos verlo actualmente, en nuestro país y en el extranjero. Resultaba en consecuencia, perfectamente lógico que los judíos en su vida cotidiana empleasen ambas monedas y accedieran al servicio de cambio. No había nada de perverso en esos usos y costumbres.⁶ Sin embargo, el simbolismo de la reacción de Cristo en ambos pasajes va más allá de nuestro razonamiento puramente económico. No niega la naturaleza y eficacia del instrumento monetario (pues la fortaleza del sistema monetario romano fue

4 El otro es presentado como peligroso para mí si no se somete a aquello que yo quiero y a aquello que soy... Hacer la paz implica literalmente hacer caer aquello que San Pablo llamo el ‘muro de separación’ (Ef. 2, 14) entre el hombre prisionero de sus ídolos y el hombre que Dios ha liberado de toda idolatría revelándose que es un hijo de Dios. Así, el hombre puede amar y debe amar a su prójimo como Dios, el padre, lo ama a él (Lustiger et al. 2004).

5 Véase esta interesante explicación de la gratuidad de este milagro en Jacques Duquesne (2008: 105).

6 Véase la referencia de este pasaje en Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) (2011: 15-16). También véase el contenido en Monteagudo (2010: 51-53).

por mucho tiempo una expresión de la grandeza de Roma). Su propuesta es más bien el poner de manifiesto, en el terreno religioso, el anuncio de un nuevo orden que exige pensar diferente. Y por supuesto que este anuncio esencialmente religioso, querámoslo o no, tendrá inevitables consecuencias en la cotidianidad, en la polis, en los negocios y en general en la vida colectiva. El reino *ya está aquí*, presente sobre la tierra, como nos lo ha recordado el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*. La Iglesia en el mundo de este tiempo). Sus principios, que nos impulsan y conmueven, corresponden a otra realidad que hay que ir descubriendo (recordemos el alegato de Jesús al procónsul de Roma: “mi reino no es de este mundo”). Sin embargo, estos principios trascendentes paradójicamente se aplican – de una forma u otra – a este mundo real. El proyecto de Cristo es un proyecto *terrenal*. No temer ni odiar al otro (aun siendo nuestro enemigo), sino más bien amarlo es un asunto que corresponde ejecutarse en el mundo real, en la pura contingencia histórica en la que nos encontramos los seres humanos. También por esta razón *el cristianismo es un humanismo*.

Empezamos señalando que para Pedro Planas el constitucionalismo es un humanismo y, por supuesto, ahora no debemos sorprendernos. Sin embargo, tenemos también que reconocer que la cristología no necesariamente corresponda todos los estamentos de la construcción constitucional y política. No me refiero a la separación entre la Iglesia y el Estado (que a fin de cuentas devino en una victoria del cristianismo) sino a una diferencia de enfoques que hace posible el diálogo. El sentido y la caracterización del *otro* en los evangelios se proyecta más allá de las categorías propias de la Teoría del Estado.

Veamos, en primer término, que la idea de que el reino *ya está aquí* (en medio de ustedes) nos plantea a los creyentes algunos problemas de acción muy severos. La venida de Jesús inauguró un tiempo que los hombres debemos completar (otra vez el sentido terrenal del proyecto) (Duquesne 2008: 149). Y en ese escenario, el Dios de los cristianos “necesita de los seres humanos”. Suena estremecedor pero solo tenemos que recurrir a los evangelios para corroborarlo, cuando Jesús “no podía hacer ningún milagro” por la falta de fe (Marcos 6, 6).

Por otro lado, los enunciados de Jesús relacionados con el ejercicio del poder son sumamente esclarecedores. Y quiero referirme a dos de ellos a partir de un interesante documento de la Comisión Especial del Episcopado Francés, denominado “Rehabilitar la política” (Comisión Sociale de l’Episcopat 1999). Cuando desde el derecho administrativo pensamos en el principio de legalidad para determinados actos del poder público, inmediatamente lo relacionamos con la formalidad que supone la preexistencia de la norma legal. Por ejemplo, que

solo una ley crea impuestos o cuando queremos identificar un derecho reconocido por nuestro ordenamiento jurídico, pensamos que este tiene que estar necesaria y exclusivamente cristalizado en una norma jurídica positiva. Un razonamiento que solo piensa en la forma puede llevarnos a reglamentarismos obsesivos que al final no consolidan el estado de derecho. En realidad, la preexistencia de una ley que crea los tributos no es otra cosa que la exigencia de la legitimidad política (que la otorga el Parlamento) para que proceda la afectación, por el poder público, de un patrimonio o renta privada. De la misma forma, el solo texto de la ley puede no ser la condición suficiente para reconocer un derecho, siendo mas bien necesario recurrir a principios (incluso de derecho internacional) que llenan lagunas o corrigen defectos de las normas. Y entonces, a los juristas nos resulta verdaderamente paradigmática la respuesta de Jesús ante un supuesto incumplimiento de la Ley: el Sabbath “ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el Sabbath” (Marcos 2, 27).

Jesús también expresa la idea de que todo poder (político, económico, social o intelectual) debe ser ejercido como un servicio. “Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los que ejercen poder sobre ellas se hacen llamar Bienhechores, pero no así vosotros [...] el mayor entre vosotros sea el más joven y el que gobierna como el que sirve” (Lucas 22: 25-26). Este enunciado va más lejos que nuestra inmediata lógica política, pues el reino pertenece a los que son como niños (Marcos, 10, 14) y la autoridad (auctoritas) no se ejerce como un dominio *absolutista*. El reino de Dios *pertenece* a aquellos que no significan nada o son considerados como tales y no a los reputados como sabios y poderosos de este mundo (Perrot 1998: 35). Se trata —como comenta Duquesne— de propósitos difícilmente aplicables a un Estado o un territorio (Duquesne 2008: 149), pero que residen en nuestra conciencia y no podremos liberarlos de ella. Por su parte, la historia del derecho constitucional no es otra que la historia de la limitación del poder y la teoría de la representación nos enseña que el poder público se ejerce en representación de la soberanía, que en una última instancia reside en el pueblo.

Lo verdaderamente enriquecedor de la observación cristológica del poder político es la posibilidad de ejercer otra mirada crítica de las instituciones que las sociedades van creando. Justamente, si existe una manera de resumir en una frase la inspiración del Concilio Vaticano II, tomamos la de Rouquette cuando sugiere en buena cuenta que el *Milagro Roncalli* (el papa Juan XXIII) fue llevar la luz del Evangelio a los problemas que angustian a la humanidad (2002: 60). Esta acción eclesial es permanente como también lo evidencia la voz natural que ha dejado oír la Iglesia a raíz de la actual crisis financiera internacional. Esta voz nos

recuerda nuevamente el imperativo de vivir en el terreno político y económico, la cultura de la otredad. Prácticamente todos los diagnósticos del origen de la crisis coinciden en que los mercados entretuvieron artificialmente y deliberadamente a agentes económicos insolventes (*otros*) desencadenando una crisis global, pues se crearon sofisticadas estructuras financieras que contenían préstamos hipotecarios de baja calidad e inmediatamente se le hizo circular fuera de control. De este modo, la búsqueda de la rentabilidad (que nos es mala en sí misma si recordamos la parábola de los talentos) desencadenó una carrera frenética e irresponsable. La Iglesia se ha preguntado ¿Cómo se ha llegado a esta desastrosa situación, tras un decenio en que se han multiplicado los discursos sobre la ética de los negocios y de las finanzas? (nota de la Santa Sede ante la Conferencia de las Naciones Unidas en Doha, 2008). Diversos documentos de la Iglesia reconocen en el mercado, un legítimo lugar de encuentro, como lo reitera *Caritas in Veritate*. “El mercado es la institución económica que permite el encuentro entre las personas [...] que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios para satisfacer sus necesidades y deseos” (*Caritas in Veritate* II, 2009). Pero, lamentablemente, lo sucedido en los mercados financieros en la era de la apertura y la liberalización de la economía, bajo reconocidos principios de autorregulación, nos muestra que la otredad puede ser banalizada sin límites por los propios individuos.

Y una industria en la que la confianza y la reputación de los agentes y los mercados juega un rol fundamental bajo la sola lógica económica, es claro que no puede permanecer aislada de los valores éticos y un sentido de responsabilidad por el otro, y también de gratuidad. En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes. Se trata, en definitiva, de una forma concreta y profunda de democracia económica. La solidaridad es en primer lugar para que todos se sientan responsables de todos (*Caritas in Veritate* III, 2009: 38).

III. CONCLUSIÓN

- Una vez más el evocar a Pedro Planas y sus interminables impulsos por dejarse oír nos llena de esperanza. Solo un espíritu libre es capaz de empeñarse y enfrentarse a poderosos e influyentes, sin bajar la guardia. Lo que ocurre es que nuestro escriba –aun en tiempo de dictadura– nunca temió al otro. Siempre estuvo dispuesto a dialogar y polemizar sin complejos. Y ahora, al repasar el sentido de la *otredad* como piedra angular del derecho

constitucional, comprendo que Pedro asumió *vivir* la libertad política en el sentido más clásico del término y hasta sus últimas consecuencias...El constitucionalismo es un humanismo, pues, por encima de todo, el orden jurídico está al servicio del hombre y no a la inversa. Afortunadamente, la humanización del derecho ha derivado en la definitiva consagración el derecho internacional de los derechos humanos. Y aunque algunos lo duden, la cristología no solo es fundadora de la defensa de la dignidad del hombre y los derechos humanos insospechados. La obra política de Pedro Planas es una privilegiada oportunidad para el dialogo entre cristología y política. Y en última instancia, para creyentes y no creyentes, el advenimiento del reino de los humildes es un llamado de conciencia a la democracia, a la libertad económica y al sentido de solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

438

- CERTEAU, Michel de (1987). *La faiblesse de croire*. Paris: Editions du Seuil.
- COMMISSION SOCIALE DE L'EPISCOPAT (1999). "Réhabiliter la politique". Déclaration de la Commission Sociale. Paris: Bayard.
- DERMAGE, F. (2003). "Le Dieu du marché: Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith". *Économie et Sociétés (Série Oeconomia). Histoire de la pensée économique PE* núm. 33, 12.
- DUPUY, Pierre-Marie (2000). *L'Unité de l'ordre juridique international*. Cours Général-de Droit International Public. RCADI.
- DUQUESNE, Jacques (2008). *Jésus - document*. Paris: J'ai Lu.
- FAÚNDEZ LEDESMA, H. (2004). *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos, aspectos institucionales y procesales*. 3.^a edición. San José de Costa Rica: IIDH.
- GOYARD-FABRE, Simone (1993). *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*. Paris: PUF.
- GUILLERBAUD, J-C (2007). *Comment je suis redevenu chrétien*. Paris: Albin Michel.
- HAURIOU, André (1971). *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Colección Demos. Barcelona: Ariel.

- LACOUTURE, Jean (2003). *Montesquieu, les vendanges de la liberté*. Paris: Editions du Seuil.
- LATOURNALD, A-G (setiembre del 2005). “L’ordolibéralisme, les linéaments d’une synthèse entre l’histoire, le droit et l’économie politique”. Mémoire DEA: Histoire de la pensée économique et épistémologie – Paris I, (director: Françoise Duboeuf).
- LAURENT, Alain (1998). *Les grands courants du libéralisme*. Synthèse Armand Colin.
- LEGOHÉREL, Henri (1996). *Histoire du droit international public*. Paris: PUF.
- LUSTIGER, J-M. et al. (2004). *Qui nous fera voir le bonheur?* Conferencia en Notre Dame. Paris: Presses de la Renaissance.
- MOINGT, Joseph (1997). “Le Dieu des chrétiens”, en Bottéro, J.; Ouaknin, M-A y J. Moingt. *La plus belle histoire de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil.
- MONTEAGUDO, M. (2010). *La independencia del Banco Central*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú/Universidad del Pacífico/Instituto de Estudios Peruanos.
- MONTEAGUDO VALDEZ, Manuel (octubre del 2003). “Pedro Planas, el joven utopista, in memoriam de un hombre de fe”, *Caretas* 1794.
- OCAMPO DELAHAYZA, Antonieta (1997). *Teoría de los derechos políticos*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- PERROT, Charles (1998). *Jesús*. Charles Paris: PUF.
- PIETRI, Gastón (junio del 2009). “La doute et la foi”. *Études* 4106.
- RATZINGER, Joseph (Benedicto XVI) (2011). *Jesús de Nazaret*. Trujillo: Arzobispado de Trujillo.
- ROUQUETTE, R. (2002). “Le mystère Roncalli”, en *Grandes voix jésuites du XXème siècle*. Paris: Bayard.
- SOUTY, François (1997). *Le droit de la concurrence de l’Union européenne*, Paris: Montchrestien.
- TERRÉ, François (2010). “La autorité dans la démocratie”. *Commentaire*, vol. 33 (132).