

## EN LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFIA POLITICA CRISTIANA: DEMOCRACIA Y RELATIVISMO ETICO\*

*Francesco D'Agostino*

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Roma  
"Tor Vergata"

"El mayor defecto –por así decirlo, innato– de las sociedades liberales es el hecho de no ofrecer para la vida un sentido concreto, una justificación del sufrimiento y los temores de la gente. Estas sociedades tampoco disponen de un proyecto para el porvenir, capaz de movilizar las conciencias, y dejan al individuo exclusivamente a merced de sus propios conceptos en términos de satisfacción privada y personal". Con estas expresiones tan eficaces, el historiador Joachim Fest describe una dimensión por todos nosotros conocida de la situación espiritual de nuestra época, que constituye el aspecto central en la reflexión más reciente de la filosofía de la política. La evolución de los sistemas políticos modernos hacia la democracia liberal parece ser en este momento absolutamente irreversible. Parece igualmente irreversible –al menos para algunos– no sólo el *alejamiento* de la política con respecto a la ética, sino sobre todo la difusión correlativa de la idea según la cual la ética no tiene ni debe tener importancia en la política, ya que en el fondo toda ética, cualquiera sea, vale exactamente lo mismo que cualquiera otra: en la ética, *anything goes*, todo está bien, podríamos decir recurriendo en nuestro tema al provocativo lema adoptado por Feyerabend en su perspectiva epistemológica. Sin embargo, aun cuando todos están básicamente de acuerdo en la simple descripción de este fenómeno, la discusión sigue totalmente abierta en lo relativo a sus causas y valencias, así como en cuanto a su significado antropológico general, y en este sentido se requieren pacientes y complejas profundizaciones.

### DEMOCRACIA Y ESCEPTICISMO

Esta discusión presenta una serie de dificultades importantes. En primer lugar, está limitada en el espacio. Me referiré desde este momento a la experiencia histórica que están viviendo las democracias occidentales, en las cuales la lógica política democrática parece indisolublemente unida con un profundo escepticismo ante la posibilidad de aceptar no sólo valores morales absolutos, sino la idea misma de la moral como un absoluto. Con todo, es necesario advertir de inmediato que esta limitación no presupone una valoración axiológica ni alguna

\* Con oportunidad de la presentación del tercer número de la nueva revista de nuestra Universidad, HUMANITAS, tuvo lugar en el Centro de Extensión de la Pontificia Universidad Católica una conferencia del profesor D'Agostino, catedrático de la Universidad Lateranense de Roma. Se publica el texto *in extenso*.

perspectiva subrepticia basada en pretensiones “dinámicas intrínsecas de la historia”. En otras palabras, mi permanencia al interior de la experiencia de Occidente no implica la tesis de que ésta posea o deba poseer un carácter *ejemplar* en relación con la de otros países. Si he de referirme a la experiencia de los países occidentales es porque vivo dentro de uno de ellos, donde se conocen en cierta medida las dialécticas internas específicas; pero me parece inaceptable decir que la dinámica del desarrollo histórico es *unívoca*, que el Occidente es el modelo paradigmático de la evolución histórica de nuestro planeta y que observando los acontecimientos actuales del Occidente pueda comprenderse lo que ocurrirá posiblemente al cabo de una generación en África o Asia. Sólo un tardío (y tal vez ignorante) admirador de Hegel —que ciertamente no lo soy— podría hacer esas afirmaciones.

Una segunda dificultad surge inevitablemente al vernos obligados a utilizar el término “democracia”. Es uno de los pocos vocablos del léxico político actual que en primera instancia aparentemente no exigen aclaraciones especiales: todos conocen el significado de la “democracia” entendida como gobierno *del* pueblo y *para* el pueblo, al menos con el grado mínimo requerido para una comprensión inicial y no inadecuada del fenómeno. Ahora bien, aun cuando en cierto modo es posible expresar objetivamente el significado de la democracia, por ser en general percibido por todos de la misma manera, no existe la misma percepción común en cuanto al *sentido* al cual hace referencia este término. Esta incapacidad de compartir el sentido de la democracia constituye uno de los obstáculos más típicos, ya que a diferencia de otras formas de gobierno, identificables exclusivamente a partir de su significado, en la democracia *el sentido siempre tiene preeminencia sobre el significado*. Y por el hecho de que el sentido termina inevitablemente por implicar la adopción de una posición ética, ocurre que el vínculo entre ética y democracia resulta ser de gran complejidad: no se trata simplemente de establecer con corrección y precisión el nexo entre dos esferas fundamentales de la experiencia humana (la política y la moral), sino de tomar conciencia de que una de estas esferas tiende a ajustarse de acuerdo con la otra o de hecho a convertirse en ella.

Nuestro tema presenta otra dificultad, tal vez aun mayor. Me refiero a la dificultad enfrentada por aquel que desee tomar el tema en serio, elaborándolo de la única manera que hoy parece ser epistemológicamente adecuada, es decir, asumiendo como perspectiva de fondo el enfoque *sistémico* y aceptando el desafío de la *complejidad*, impuesto ineludiblemente por la teoría de los sistemas. Esta dificultad surge de la exigencia de una valoración del impacto (¿recíproco?) entre el sistema ético (en cuanto se caracteriza sobre todo por un punto de vista relativista) y el sistema político-democrático. Para poder hablar de impacto es necesario dar por sentado que ambos sistemas están de algún modo en comunicación y por estarlo se encuentran evidentemente insertos al interior de un sistema que los contiene a ambos, al cual podemos denominar el sistema de la *sociedad civil*, que otorga una doble legitimación: por una parte da carácter legítimo a la clase política a la cual se confía el gobierno del Estado (a través de los procedimientos por nosotros llamados “democráticos”) y por otra confirma y garantiza la praxis moral de los ciudadanos, señalando los límites extremos de compatibilidad social de la praxis subjetiva. Ahora bien, indudablemente, en nuestra época tanto el sistema moral como el sistema estatal se caracterizan por una *complejificación* cada vez mayor. Al decir “complejificación” aludo al hecho de que un sistema se articula y enriquece con una cantidad tan grande de

clementos que éstos sólo pueden entrar *selectivamente* en relación recíproca. Por consiguiente, cuando los sistemas están dotados de gran complejidad, su impacto recíproco sólo podrá estudiarse *reductivamente*, seleccionando ciertos planos de relación y excluyendo otros. Es muy difícil establecer el modo de operación óptima de esta selección. Por ejemplo, se puede señalar hipotéticamente (y en mi opinión con fundamento) que el legislador será más sensible ante instancias éticas elaboradas formalmente por instituciones a las cuales se encomienda esta elaboración (por ejemplo, el magisterio episcopal, por no mencionar el magisterio de la Iglesia universal) que ante aquellas instancias provenientes indirectamente, pero con claridad, de la praxis social, de las "vivencias" individuales. ¿Pero es suficiente una hipótesis como ésta para justificar una selección de nuestro tema de acuerdo con semejante pauta? En otras palabras, ¿que importancia debe tener en justicia un análisis en una perspectiva empírico-sociológica en relación con un tema como el propuesto? Si aceptamos el carácter prioritario de esta perspectiva con respecto a cualquiera otra o le concedemos de alguna manera una preferencia, estaríamos reconociendo en el problema ético el carácter de un problema esencialmente *social*. El problema ético ciertamente está vinculado con lo social, que puede ser el único aspecto de interés para quien enfoque las cosas *desde afuera*, en una posición de neutralidad hipotética (y abstracta) en relación con los puntos examinados. Con todo, no se dan de esta manera las cosas para el que adopte una perspectiva diferente, como puede ser la perspectiva cristiana, en la cual me apoyaré fundamentalmente para articular mis observaciones. Desde este punto de vista, aun cuando el carácter social de la ética es indiscutible, no es exclusivo y ni siquiera prioritario. El cristiano sabe que del bien (y del mal) que haya hecho o hará no sólo responderá ante sus semejantes (si fuera el caso), sino también, y sobre todo, ante Dios. Esta suposición (sumamente común, por lo demás) altera radicalmente todos los términos del problema, que de ser sociológico pasa a adquirir un inevitable colorido *teológico*, sobre el cual quiero llamar la atención, porque en general este aspecto se olvida o —lo que es peor— se descarta.

Paradójicamente, en la reflexión ética cristiana se ha prescindido de la teología durante varios siglos. Esto no significa que los moralistas hayan dejado en algún momento de afirmar —al menos hasta Kant— el hecho conocido de que la referencia a Dios constituye en definitiva el único fundamento adecuado del discurso moral. Sin embargo, en general, en el pasado dicho fundamento sólo se destacaba en el ámbito argumentativo y de la reflexión, es decir, en el terreno filosófico y/o teológico. A nivel práctico, la ética de los diez mandamientos parecía ser absolutamente *evidente en sí misma* y sólo imposible de compartir (y de hecho no se compartía) con pueblos salvajes o primitivos. Esa evidencia contribuyó a la creación de un paradigma objetivamente fascinante y hasta ahora ampliamente difundido (aun cuando, como veremos, objeto de una crisis probablemente irremediable). Según este paradigma no puede existir contradicción entre la ética *tout court* (que tradicionalmente coincidía de hecho con la ética de la comunidad cristiana) y la ética propia de la sociedad civil y el Estado. Esta idea era una exigencia de la *razón natural*, que aun cuando individualizaba la plenitud de la vida ética en el cumplimiento de los preceptos supererogatorios del cristianismo, jurídicamente no formalizables (los preceptos calificados en el Evangelio por una premisa hipotética: *si quieres ser perfecto...*), ciertamente nunca los consideraba en el ámbito de los principios en contradicción con todo aquello que era posible recibir de parte de la legislación positiva en materia de

ética. La doctrina tradicional del derecho como *mínimo ético* ha representado durante mucho tiempo la síntesis más eficaz de este paradigma.

Hubo una época histórica en la cual se creyó posible otorgar efectividad en profundidad a este paradigma. Esa idea tuvo su origen en el siglo XVIII, alcanzó su máxima madurez en el curso del siglo pasado, y posteriormente tuvo una rápida caída. Karl Barth la describió en esa obra magistral –a caballo entre la historiografía y la teología– por él titulada *La teología protestante en el siglo XIX* con gran *understatement*. La obra dice infinitamente más que lo vislumbrado en el título y para nuestros fines puede ser sumamente útil releerla. Barth traza la gran historia del *cristianismo burgués y su irrealización* (usando una feliz expresión de Italo Mancini), señalando cómo se ha vulgarizado el cristianismo y por consiguiente la moral misma, considerándose hipotéticamente *simple* su cristalización dentro y a través de las formas políticas, liberales en un comienzo y democráticas después. Barth sigue y reconstruye con agudeza el proceso histórico que conduce a una permanente y progresiva *reducción* de los grandes temas del anuncio carismático cristiano, que han llegado a perder el espesor con que surgen del radicalismo evangélico. Así, la caridad se ha convertido en filantropía; el Evangelio, anuncio de salvación, se ha transformado en mero mensaje pedagógico, y la escatología ha sido reducida a mera doctrina (más platónica que cristiana) de la inmortalidad del alma (en cuanto ha sido depurada de la fe en la resurrección de la carne y de la embarazosa doctrina del infierno). Por su parte, para evitar fastidiosas acusaciones de *irracionalidad*, la complejidad de la dogmática integró con generosidad el paradigma del condicionamiento histórico del cristianismo en sus propios paradigmas, con el fin de mantenerlo bajo el estricto control de un uso recto de la razón... Emerge, en sustancia, en el cristianismo el carácter, no por casualidad amado por Kant y perturbador sin motivo, de la *amabilidad*, carácter eminentemente práctico, insignificante en el plano estrictamente cognoscitivo, pero precioso en lo relativo al progreso moral de la humanidad. En resumidas cuentas, desde el punto de vista del cristianismo burgués, si la dogmática divide, la ética une.

La acentuación de la dimensión activista y moral, característica del cristianismo burgués, da cuenta de la fuerza que tuvo en el siglo pasado el principio por Barth llamado, con una expresión tal vez poco feliz, pero ciertamente evocadora, *cesaropapista*. El cesaropapismo de Barth nada tiene que ver con la pretensión de los emperadores romanos del último período o bizantinos de ser considerados, además de soberanos de la comunidad política, los verdaderos y auténticos jefes de la comunidad eclesiástica. Para él, el cesaropapismo es una exigencia nacida, por así decirlo, de abajo y no de arriba; apunta al deseo, explícito en mayor o menor grado, de la ética de contar con la garantía de la política. Barth estudia este fenómeno desde el punto de vista para él más estimulante, cual es aquél vinculado con el destino histórico de las iglesias reformadas. Para nosotros, en cambio, el dato fenomenológico, al cual Barth dedica observaciones sutiles, es más significativo que el dato histórico y eclesiológico. Para el hombre moderno, fascinado con lo que Barth denomina la *Formwille*, es decir, *la voluntad de dar forma y orden a la existencia*, el nacionalismo, el carácter ciudadano y la vida moral se entrelazan en vínculos inextricables. El individuo reconoce en el Estado democrático el protector y fiador no sólo de la vida política, sino también y más que nada de la vida ética. El derecho penal se dilata, junto con dilatarse el control social en cualquier forma de desviación. Esta pretensión suele llegar a investir el santuario de las conciencias, y cuando

se detiene ante las limitaciones por ellas impuestas, lo hace —tómese nota debidamente— con una sola condición: que las conciencias conserven el mismo carácter, es decir, su condición intachable y el hecho de estar ocultas en el plano de la vida política y pública. Todo lo vinculado con la visibilidad —el mundo de la sociedad civil, de las asociaciones, de las profesiones y corporaciones, de la vida familiar en sentido amplio— todo esto debe aceptar y reconocer la preeminencia (peligrosamente paternalista) de la legislación civil.

El fenómeno que hemos descrito de manera sintética recurriendo a Karl Barth se ha ido entrelazando con otra dinámica, también de carácter típicamente moderno, vinculada con el rol no sólo institucional, sino también y más que nada ideal, adoptado en nuestra época por la figura del *Estado*. En este aspecto, la enseñanza de Carl Schmitt es fundamental y será suficiente citarla brevemente. Schmitt entronca nuevamente, a pesar de la distancia, con la visión hobbesiana del Estado. Para él, el Estado moderno se ha caracterizado cada vez más —a través de dinámicas históricas pluriseculares y sumamente complejas— por lo que denomina una *estructura de neutralización*. En la medida que está investido de esta función, el Estado se convierte en lugar de mediación y ajuste de todos los conflictos entre los diversos sistemas de valores —no sólo políticos, sino más frecuentemente de carácter ético— propios no sólo de los individuos, sino más bien de los grupos y de manera más general todas las fuerzas presentes en la sociedad civil. En la medida que estos conflictos pudieran manifestarse libremente, sin una fuerza que los detenga, constituirían una amenaza de disgregación de la convivencia humana. En todo caso, para ser creíble, la neutralización requiere inevitablemente como presupuesto ideológico que el sujeto llamado a ponerla en práctica, es decir el Estado, no adopte una perspectiva ética en particular, poniéndose por encima de cualquiera de ellas. Por consiguiente, el Estado debe *despolitizarse*, renunciando a todo a priori axiológico; e igualmente despolitizado (en el sentido recién señalado) debe ser el derecho, instrumento técnico adoptado por el Estado para regular internamente el conflicto de las ideologías. Así, toda visión del mundo en condiciones de dar una orientación en el ámbito de la práctica debe abarcar únicamente el campo de la experiencia privada y subjetiva y considerarse absolutamente *insignificante* en el plano de la experiencia pública. Esto implica una ruptura y una no convertibilidad entre el plano de las relaciones jurídicas y el plano de las relaciones políticas. En la perspectiva moderna del Estado, el derecho sólo se reconocería en su dimensión *vinculada con el ámbito privado*, mientras cualquier pretensión de construir un derecho público que no sea una técnica *neutral* de manejo del poder debiera considerarse enteramente ilusoria.

Los fenómenos y las dinámicas que acabamos de describir recibirían otras denominaciones, señalándose ulteriormente sus fundamentos, si se observaran en la perspectiva de la sociología o la filosofía, pero no se alteraría por ello su substancia. El filósofo, sensible a la reconstrucción nietzscheana y heideggeriana de la modernidad, describiría nuestra época como el tiempo del *advenimiento del nihilismo*; el sociólogo captaría en la misma, en cuanto fenómeno de masa, la difusión del *secularismo*. De alguna manera el *relativismo* está ineludiblemente presente en el horizonte de nuestra época, por cuanto sin ser impuesto por nadie es temido por todos. Ninguna teoría política logra explicar convincentemente cómo sería posible conjugar el escepticismo ético con el compromiso político. Por otra parte, tampoco se atreve ninguna teoría política a negar lo que está a la vista de todos, de lo cual hablaba proféticamente Max

Weber a comienzos de este siglo: estamos condenados a vivir en un nuevo e inquietante horizonte politeísta. En todo caso, el politeísmo de la modernidad no es teológico, sino *ético*. No es impropio señalar hipotéticamente que el gran éxito obtenido por la democracia en nuestra época reside precisamente en el hecho de constituir ella misma el sistema de gobierno que de mejor manera metaboliza esta forma de politeísmo haciéndola políticamente practicable.

#### DEMOCRACIA POSTMODERNA

En realidad, la democracia contemporánea tiene una flecha en su arco: si por una parte continúa aprovechando las ventajas de la gran experiencia de paciente *neutralización*, que ha caracterizado progresivamente la operatividad del Estado en el curso de la época moderna, por otra pretende enriquecerla propugnando la construcción en nuestro tiempo, que a muchos les gusta definir como *postmoderno*, de una nueva dimensión indispensable de la ética, que se procura presentar como la única respuesta adecuada a la tentación del nihilismo: *la ética pública*, el ámbito en el cual debería llevarse a cabo en forma democráticamente correcta la conciliación social de las *visiones privadas del mundo*. La condición de posibilidad de la ética pública reside en su desinterés ante cualquier metafísica que pretenda dar un fundamento a los valores morales, y este rasgo permitiría distinguirla radicalmente de las pretensiones cesaropapistas (en el sentido de Barth) propias de los siglos anteriores. Por otra parte, en la ética pública moderna existe una búsqueda de legitimación propia, que se va concretando en el *carácter convencional y formal* a partir del cual es posible construir los propios principios. La convencionalidad nace de una estipulación y la formalidad resulta indispensable para dar a esta estipulación el carácter de *procedimiento* aparentemente indispensable para evitar que la ética pública invada el ámbito de la moral privada. De aquí surge un nuevo modelo de derecho, que constituye el apoyo requerido por la ética pública y tiene un carácter absolutamente homólogo en relación con los ideales de la democracia postmoderna: un derecho flexible, limitado voluntariamente, ajeno a la imposición autoritaria de valores no compartidos, en suma, un instrumento de maximización de la compatibilidad social, por consiguiente dispuesto a favorecer toda forma de expresión de la subjetividad (individual o colectiva) en la medida que está exento de toda pretensión de objetivación.

En forma lenta, pero progresiva, las legislaciones estatales contemporáneas parecen adecuarse a este modelo. Los ejemplos son ya numerosos. Me limitaré a señalar algunos rasgos en el ámbito de las nuevas problemáticas bioéticas, que ya están a la vista de todos. Pensemos en las legislaciones sobre el aborto, que se niegan a dar cabida a las discusiones sobre el estatuto ontológico del feto, por considerarlas irresolubles, confiando la decisión abortiva a la voluntad de la mujer, que se estima éticamente intachable. Pensemos en las normas sobre fecundación asistida, que en muchos ordenamientos prescinden explícita o implícitamente del carácter médico del acto y enfocan la procreación de un hijo como una forma de satisfacción de un deseo subjetivo e intachable. Pensemos en las distintas formas de legitimación de la comercialización de partes del cuerpo humano, que presuponen el carácter inobjetablemente ético del acuerdo contractual entre las partes en la medida que se ha convenido libremente. Hay otros ejemplos a la vista. Pensemos en las legislaciones sobre la familia, que en

muchos países tienden cada vez más característicamente a legitimar diversos tipos de convivencia de hecho, incluso homosexual, en la medida que reflejen la moral privada libremente elegida por los convivientes. Obviamente, podrían multiplicarse estos ejemplos.

No me parece que los cristianos hayan tomado plena conciencia de la gravedad y amplitud del desafío ante el cual los enfrentan las dinámicas secularistas predominantes en nuestra época. Tampoco creo que hayan tomado debidamente conciencia todos aquellos que, a pesar de encontrarse fuera de un horizonte confesional, perciben el problema ético como el problema antropológico fundamental. Se sigue percibiendo con satisfacción (por lo demás con razón) el hecho de que las legislaciones occidentales parecen estar aún fuertemente impregnadas de valores éticos y cristianos, y dentro del conjunto se subrayan como datos excepcionales aquellos puntos específicos en los cuales las divergencias parecen ser absolutamente irreductibles (un caso típico, pero no único, es el de las legislaciones en favor del aborto). En suma, tiene una buena acogida la idea de hablar cada vez con más frecuencia de ética pública, como si eso fuera suficiente para confortar las conciencias; pero no se profundiza debidamente el alcance específico de este concepto. Por consiguiente, no se advierte —salvo en casos muy específicos— que al vivir en el horizonte del secularismo y su pluralismo corrosivo, el hombre se encuentra en una situación absolutamente nueva, desconocida en las sociedades “tradicionales”, y por este motivo en general no está preparado para enfrentarla. No se percibe que en realidad se le está exigiendo participar en el gran debate cuyo objeto es la democracia a partir de una condición preliminar consistente en respetar los principios *formales* de la *ética pública*. Y por tratarse de principios que inevitablemente tienen efecto retroactivo en la esfera privada de la ética personal, independientemente del hecho de existir o no conciencia de esta situación, es realmente incalculable el alcance de este compromiso “democrático” al cual está llamado el hombre actual.

#### ¿QUE NOS QUEDA HACER?

Con el fin de dar carácter concreto a este discurso, verifiquemos de qué manera podría participar un cristiano en el debate sobre la ética pública en una sociedad moderna, secularizada y democrática, caracterizada por lo tanto por una franca aceptación del *politeísmo ético*. Para él sería bastante difícil hacerlo asumiendo un *espíritu de cruzada*, cuyo temperamento conflictivo intrínseco es característicamente antidialógico y por lo tanto marcado por una de las pocas culpas irredimibles estigmatizadas por el secularismo, cual es la intolerancia y la falta de respeto por la *alteridad*. Podría hacerlo entonces con *espíritu de negociación*, mostrando de qué manera está dispuesto a transigir en materia de otros principios, que considere susceptibles de calificarse como menos relevantes, en la medida que vea garantizado el respeto a ciertos principios por él considerados esenciales. Es ésta una actitud razonable y pragmática, pero exige un enorme precio, llamado *convenio cognoscitivo* por Peter Berger. Se trata nada menos que de aceptar la renuncia a ciertos elementos específicos de la propia tradición moral, de los cuales inevitablemente se tiende a perder conciencia (si no es a corto plazo, al menos a mediano y largo plazo) y que terminan probablemente por llegar a ser en definitiva irrecuperables. Una tercera posibili-

dad coincide con la adopción de una actitud de *protesta profética*. En todo caso, a diferencia de épocas históricas en las cuales el profetismo ejercía una función vital de provocación en el límite de subversión de sistemas sociales estancados e injustos, en los cuales la vocación profética se estimaba creíble y era, por así decir, ennoblecida por la aceptación de parte del mismo profeta de un riesgo ni más ni menos que mortal, en la época del secularismo pluralista el profetismo es fácilmente neutralizado y vulgarizado, a causa del carácter penetrante y viscoso del sistema social, sin necesidad de recurrir a la represión y —menos que nunca— a la violencia. Independientemente de su contenido, ningún mensaje profético se califica hoy en día como escandaloso, aun cuando en general todos los mensajes de este tipo se consideran con benévola simpatía, producto de ideas o actitudes ciertamente extravagantes, pero en definitiva estrambóticas y creativas. Por lo tanto, el hecho de asumir una actitud profética implica hoy en día para aquel que se haga cargo de la misma —y es importante tener clara conciencia del hecho— el riesgo de una especie de autoguettización cultural, es decir, la aceptación consciente de una verdadera reducción de la visión del mundo que se desea proclamar a una condición de subcultura ética.

También es posible ceder por último a la fascinación del *relativismo ético* (pero aquí nos encontramos ante una actitud en mi opinión suicida, aun cuando defendida por algunos con muy buenos argumentos). En este caso podríamos considerar, con una buena dosis de optimismo, que su triunfo al menos aparente en el mundo contemporáneo constituye la prueba histórica más dura e ineludible de nuestros tiempos, a la cual todos debemos someternos pacientemente, con la esperanza (que para muchos adquiere carácter de firme certeza) de que a partir de la experiencia de la dispersión moral puede generarse espontáneamente una nueva tensión hacia la unidad (aun cuando es difícilmente imaginable en este momento). No pretendo someter aquí a discusión el fundamento de esta esperanza (tómese debida nota); me interesa más bien destacar el precio que debe pagarse por alimentarla y por consiguiente aceptar junto con ella (¿por cuánto tiempo?) un presente axiológicamente vacío. Es éste un precio sencillamente inmenso.

¿Qué nos queda? ¿El silencio? No, naturalmente. Nos queda la obligación (irrenunciable) de decir “no” ante la tentación del relativismo; de considerar lo que es realmente el politeísmo ético, es decir, señal de una crisis y no de nuestro destino; de denunciar la ilusión de que una ética pública y puramente de procedimiento pueda garantizar un fundamento adecuado del compromiso político y la convivencia civil. Nos queda la obligación de sustraernos a la lógica misma de la modernidad y a los interdictos explícitos o implícitos por ella pronunciados en nombre de la neutralización frente a todas las tradiciones que en ella no se reconocen. Nos queda la obligación de confirmar *públicamente* nuestra identidad en una época en que la identidad se respeta únicamente con la condición —como ya se ha dicho— de no poscer pretensión alguna que no sea estrictamente privada.

En este punto específico, la tarea de los cristianos consiste en adoptar, en la cruz del presente, una actitud al mismo tiempo sencilla y tremendamente difícil: ser ellos mismos. En mi perspectiva, esta actitud puede revelarse como algo increíblemente fecundo, decididamente *resolutorio*. En realidad, puede indicar un camino carente de todo carácter de neutralidad y también de todo subjetivismo, ya que no reflejará la subjetividad de quien recibe el mensaje, sino la objetividad de quien es fuente del mismo. En otras palabras, el cristiano es por-

tador de un mensaje que lo legitima y le exige hablar en la comunidad de los hombres donde vive, pero no en nombre de sí mismo, sino de la verdad de la cual debe ser apóstol. Este es el sentido profundo del lema de San Juan Damasceno, *erò dè emòn men oudén*, "nada diré que provenga de mí mismo", que hasta hoy sintetiza de manera admirable el espíritu del cristianismo.

Entramos aquí en contacto con una de las numerosas dimensiones que caracterizan una fe como la cristiana, basada en la suposición de la encarnación histórica de lo absoluto. El Dios hecho hombre adquirió el carácter de tal en el tiempo y el espacio, de manera que no pudo no asumir una identidad personal particular al interior de una comunidad, de una cultura, de una tradición de carácter local. Con todo, el mensaje dejado por este Dios encarnado en su Iglesia es de carácter universal, de lo cual se desprende que está dirigido a *todos los hombres*.

Por consiguiente, el cristiano vive la situación de quien experimenta constitutivamente, en lo cotidiano de su experiencia, la paradoja del encuentro de lo eterno con el tiempo. Es un encuentro que no conoce límites en relación con lo experimentable. Aun cuando su ámbito más propio es probablemente el de la mística y la espiritualidad —o más en general de la oración— se impone de manera ineludible en el plano de la experiencia histórica y política, en el horizonte del conocimiento científico, la creación artística y la experiencia moral, que es el aspecto de mayor interés para nosotros. Al comunicar el mensaje recibido y darle *forma ética*, el cristiano comunica palabras pronunciadas y confinadas en el tiempo y el espacio (y a su vez las repite al interior de los límites estrechos del tiempo y el espacio). Sin embargo, contextualmente comunica un mensaje que va más allá del tiempo y el espacio y posee los rasgos de ese absoluto de cuya fuente proviene. Esta dialéctica entre lo contingente y lo eterno, poco advertida en épocas de compacta homogeneidad moral, en las cuales los valores éticos parecen ser de tal manera evidentes en sí mismos que no suscitan problemáticas frecuentes, se manifiesta en cambio hoy en día en toda su evidencia paradójal.

El cristiano es permanentemente invitado a liberarse de este carácter paradójal, pero evidentemente no puede hacerlo ni sería deseable que lo hiciera, porque eso implicaría la pérdida de la propia especificidad. En todo caso, naturalmente, la mera alusión a lo paradójal no puede constituir un fundamento adecuado de la praxis y la iniciativa moral, ni mucho menos de la iniciativa política. La paradoja, el *kerygma*, constituye ciertamente el fundamento de la identidad cristiana, pero no el criterio histórico de acción social de los cristianos, que se busca más bien en otro ámbito. El error del fundamentalismo no reside en atribuir a la voluntad divina el carácter de fundamento del orden histórico y político, sino en pensar que la voluntad de Dios se encarna en la historia sin la mediación de la voluntad y sobre todo de la responsabilidad de los hombres.

No corresponde a quienes estudian la ética y el derecho dar indicaciones operativas, que la comunidad cristiana deba estar en condiciones de elaborar en su seno con las propias fuerzas endógenas. Lo que es posible hacer, en cambio, es reforzar el *carácter teológico* específico que deberá calificar esas indicaciones. Si el mensaje del cual es portador el cristiano es un mensaje universal (aun cuando se transmite a través de una historia que siempre es particular), la ética mediante la cual deberá operar el cristiano no podrá sino ser de carácter universal, dirigida a todos los hombres y con respuesta a las exigencias de verdad pre-

sentos en todos ellos y en todas las culturas. En otras palabras, en nombre de lo absoluto, ante cuya palabra tiene obligación de ser fiel, el cristianismo está llamado a convertirse en testimonio vivo de la posibilidad histórica de que la comunidad de los hombres sea producto de una práctica moral no excluyente, de la cual surja con evidencia como principio ontológico la verdad de la dignidad de todos los seres humanos en un pie de igualdad.

Esta dignidad en un pie de igualdad puede encarnar en usos sumamente diversificados y su fundamento puede reconocerse en tradiciones culturales muy lejanas entre sí. En todo caso, para que la palabra "dignidad" tenga sentido, es necesario postular la preeminencia de lo universal sobre lo particular, de la igualdad sobre la diferencia, de lo absoluto sobre la historia y –si queremos recurrir a expresiones filosóficas más vigorosas aún– del bien sobre el mal. Esto implica que el cristiano será tanto más fiel a sí mismo y a su vocación en la medida que su discurso tenga en menor medida como única referencia su individualidad y su propia tradición. Para hablar de sí mismo, el cristiano deberá hablar de todos los hombres y para todos ellos. Esto implica que en la exigencia de la comunidad cristiana exista un carácter *público* no diferente en principio de aquel que legitima el poder público del Estado.

Naturalmente, no existen procedimientos técnicos que individualicen las modalidades específicas con las cuales la comunidad cristiana puede presentar sus instancias dentro de una sociedad civil secularizada. En todo caso, la insistencia del planteamiento cristiano en el carácter *público* nos proporciona en alguna medida una *indicación*, poniendo a disposición nuestra algunos *puntos de reflexión*, que nos permiten mostrar que la respuesta al relativismo ético no es de carácter veleidoso y se basa en exigencias teóricas precisas.

#### LA VERDAD PRECEDE AL BIEN

El primer punto de reflexión tiene relación con la *preeminencia de lo cognoscitivo sobre lo normativo* o –dicho de otra manera– el carácter anterior de la verdad frente al bien. Antes de hablar de los valores, los cristianos quieren hablar de la verdad misma de las cosas, a la cual deben hacer referencia los valores. Se trata de un tema filosófico y teológico clásico, que no deja de manifestar en nuestros días su propia fecundidad. Únicamente siendo la verdad anterior al bien, estará éste en condiciones de *agrupar en comunidad* a todos los hombres y tendrá sentido la búsqueda (por fatigosa que sea) de una *justa legislación*. Es éste el antiguo tema del *bien común* como único fundamento posible de la coexistencia social. Si se afirma, en cambio, que el bien no tiene su fundamento en la verdad, sólo podrá concluirse –con Nietzsche– que si es bien no es común y si es común no es bien (*Jenseits von Gut und Böse*, 43). En ese caso, será necesario afirmar coherentemente que no puede existir posibilidad alguna para los hombres de fundar una coexistencia pacífica y no violenta. En ausencia de cualquier forma de medida común, no habrá motivos por los cuales no deba ser impuesto el "bien" (subjetivo e incommunicable) del más fuerte, precisamente gracias a la fuerza, por encima del "bien" (igualmente subjetivo e incommunicable) del más débil. El planteamiento cristiano va en dirección precisamente opuesta: citando la verdad, permanece alejado de toda tentación de proselitismo e invita a todos los hombres a una confrontación ontológica antes que de carácter axiológico.

El segundo punto de reflexión sobre el cual debe llamarse la atención depende directamente del primero, del cual constituye una aplicación coherente. Podemos resumirlo en la siguiente proposición, a la cual podemos atribuir una valencia ejemplar: la exigencia ética del cristianismo es ante todo una exigencia de *comunicación*. Puesto que para el cristiano la verdad reside en una línea de principios cognoscible –entendiéndose esto dentro del nivel humano y de acuerdo a nuestras categorías hermenéuticas, que son esencialmente *interpersonales*– se concluye que la obligación de difundirla y comunicarla posee no sólo una valencia cognoscitiva, sino también y más que nada social y vinculada con la relación o –en una palabra– *política*. Como dice Santo Tomás, *communicatio facit civitatem* (In VIII *Politicorum*, I.1.37). Es difícil exagerar la importancia de este punto, que además de encontrar profunda resonancia en gran parte de la teoría ética de los últimos años, que insiste en el carácter dialógico y comunicativo de la experiencia moral, nos ayuda sobre todo a poner en evidencia de qué manera la universalidad de la experiencia social en la que se reconocen y hacia la cual tienden los cristianos (una *universalidad pentecostal*, como se ha dicho acertadamente) siempre tiene el carácter, además de suposición, más que nada y sobre todo de objetividad.

La comunicación no niega las diferencias, dándolas más bien por supuestas. No existiría motivo alguno de comunicación entre sujetos desde un punto de vista hipotético absolutamente idénticos, puesto que cada uno de ellos tendría plena posesión del aporte que los demás estarían en condiciones de entregarle. Por consiguiente la comunicación presupone las diferencias, pero aun cuando éstas son importantes, las semejanzas deben prevalecer por encima de ellas. Así, comunicar significa respetar las diferencias valorando la igualdad; significa asumir como criterio regulador del fenómeno de las relaciones (en particular en el ámbito social) la superación de toda exclusión. En realidad, no es posible comunicarse únicamente con uno mismo (en este sentido, por lo demás, Lacan afirmaba que para reír es necesaria la presencia de dos individuos). La comunicación nos lleva fuera y por encima de nosotros y nos *exige* tomar en serio en relación con el otro, con el cual entramos en comunicación, la medida misma de nuestro actuar. De este modo salimos completamente del ámbito del relativismo. Ciertamente, el relativismo puede naturalmente ser en cierta medida importante para la sociología de la moral (como explicación empírica de la pluralidad de visiones del mundo), pero no puede constituir un horizonte ontológico adecuado para la ética, ya que el otro, cualquiera otro con el cual esté llamado a comunicarme, no tiene un carácter de relatividad. El rostro del otro (empleando una expresión muy del agrado de Lévinas) constituye para mí una instancia ineludible y sumamente concreta de enfrentamiento y provocación.

Estas consideraciones no están enfocadas en el sentido de proporcionar criterios operativos para la praxis moral. Sirven esencialmente para mostrar de qué manera el horizonte del relativismo es bastante más frágil de lo que se advierte normalmente. También sirven, si las tomamos en serio elaborándolas adecuadamente, para evitar dos efectos frecuentes e igualmente perversos del debate político contemporáneo. El primero tiene relación con la experiencia religiosa y el riesgo permanente que ésta corre (y ante el cual ha cedido en infinitas ocasiones en la historia) de reducirse –empleando la incisiva expresión de Luhmann– a ser puramente un “parásito de situaciones sociales problemáticas”. Al hacer referencia a la verdad, el discurso ético de la comunidad cristiana

se pone al margen no sólo de toda tentación intimista y/o racionalista, sino también de una indebida función de subrogación extrínseca de la experiencia política. En segundo lugar, al arraigarse la comunicación en la verdad, adquiere realidad la única forma creíble de lucha contra la *erosión de la confianza en la ética*, que es el resultado coherente del politeísmo ético característico del mundo actual y constituye una de las fuentes más paradójales de los nuevos conflictos sociales. Así, la comunicación política adquiere una dignidad que no pueden darle ni la negociación ni la mera tolerancia ni el ciego proselitismo.

Ahora podemos proceder a hacer una observación concluyente. Hemos logrado rescatar, a través de un variado y fatigoso itinerario, un tema que agradaba enormemente a Jacques Maritain, cuyas potencialidades teóricas exigen una exploración de fondo. Como es sabido, Maritain estimaba que existe un vínculo constitutivo entre la democracia (en el sentido moderno del término) y el cristianismo, no por estar el cristianismo vinculado por sí mismo con la democracia ni por el hecho de que la fe cristiana obligue a los creyentes a tener valores políticos democráticos, sino porque la democracia "ha surgido en la historia humana como una manifestación temporal de la inspiración evangélica". Evidentemente, en la raíz de este juicio de Maritain se encontraban dos presuposiciones: por una parte, la idea de la democracia como movimiento histórico que opera en favor de la libertad y la dignidad de la persona y propugna su autonomía responsable en el campo político-social (de manera sumamente sintética se puede decir que para Maritain la democracia es la forma de gobierno unida a la afirmación o a la negación de los derechos humanos); y por otra, la idea de acuerdo con la cual el cristianismo opera continuamente en la historia, transformándola y vivificándola desde su interior.

Se desprende una consideración análoga de nuestro discurso. En nuestra época, se impone un gran desafío para la democracia, en cuanto debe dar prueba de ser capaz de producir las condiciones que hagan posible su supervivencia en el tiempo. Como advertíamos desde el comienzo de este discurso, estas condiciones están vinculadas con la defensa de sus raíces éticas. En esta defensa, a la cual están llamados todos los hombres de buena voluntad, los cristianos están especialmente llamados. En realidad, para ellos —como ha explicado Maritain— la defensa de la democracia no constituye puramente una tarea jurídica e institucional, no consiste únicamente en la defensa de una forma de gobierno y tiene el carácter de un compromiso en favor de la persona humana. En años de lucha intelectual, cuya historia todavía no se ha escrito, Maritain planteó el tema de los derechos humanos como un aspecto central de la reflexión democrática del Occidente. Este carácter central del tema sigue planteándose fundamentalmente en el debate actual, aun cuando se formula de distinta manera: en la actualidad, la defensa de la persona humana y lo que a ésta concierne pasa por la defensa de una ética que se integre en la lógica de la política, es decir, en la defensa de la posibilidad de una comunicación entre todos los hombres, que respetando sus diferencias, confirme y exalte la igualdad y la fraternidad.