

RELIGIÓN, ÉTICA Y ORDEN SOCIOPOLÍTICO*

José Zalaquett Daher

Agradezco al Sr. Presidente, por sus generosas palabras de presentación y por su invitación a participar en este interesante diálogo. Agradezco también a don Jaime Antúnez por haber precedido la conversación con una presentación tan ilustrada.

Conviene partir por precisar en qué sentido utilizaré algunos conceptos. Ciertamente, moral y ética no son la misma cosa, aunque en el lenguaje corriente se empleen estos términos indistintamente. Para efectos prácticos, los utilizaré como sinónimos, no sin antes referirme brevemente a la diferencia entre ambos conceptos. Con ese fin, me valdré de una analogía que suelo utilizar en mis clases: el experto en moral equivaldría, en el plano del derecho, a la figura del legislador o del juez: genera normas, o bien las interpreta y aplica. Siguiendo con esa analogía, el experto en ética equivaldría al jurista: se pregunta por la naturaleza y alcances de la norma moral y de los procesos de su gestación, interpretación y aplicación.

Al abordar el tema que se nos ha propuesto, de la ética política, religión y orden socioeconómico, debemos comenzar por puntualizar en qué sentido hablamos de "*ética política*". Para mí, esta expresión se refiere a un conjunto de principios, normas y criterios que nos permiten discernir la justicia, corrección y/o bondad de las instituciones políticas, de las políticas públicas y de la conducta de los agentes públicos. En definitiva, se podría decir que lo anterior se reduce a las conductas de los agentes públicos, porque las personas que cumplen tales funciones son quienes conciben, organizan, administran y ejecutan las instituciones y las políticas públicas.

Se hace también necesario, preliminarmente, efectuar una tercera precisión, que distingue tres dimensiones de la moral: normativa, autónoma y positiva. Entendemos por moral normativa el conjunto de principios, normas y criterios de conducta que deriva de alguna doctrina, de una determinada escuela filosófica o de la pluma de algún pensador

señero, a quien se reconoce ampliamente gran autoridad en este campo. Así, podemos hablar, por ejemplo, de la moral cristiana, islámica, aristotélica o kantiana.

Por moral autónoma podemos entender el conjunto de normas que nos damos a nosotros mismos con el objeto de guiar nuestra conducta. Estas difícilmente serán enteramente originales; lo común es que la moral personal se identifique con alguna corriente de moral normativa o se forme a partir de distintas fuentes normativas, amén de algunos criterios o principios personales.

Por último, la moral positiva o vigente sería el conjunto de normas morales que prevalece en un lugar y tiempo determinados. Quien estudia la moral positiva es el sociólogo, historiador o antropólogo.

Avanzando en el análisis, permítanme agregar que, desde el punto de vista de la moral normativa, se suelen distinguir dos grandes corrientes. Una se inclina a juzgar una conducta como justa o correcta si conduce a un fin bueno. Esta vertiente se denomina genéricamente teleológica y dentro de ella se pueden situar, específicamente, las tendencias o líneas llamadas consecuencialistas o utilitaristas. La otra, que se conoce como vertiente deontológica, afirma que la cualidad moral de un acto no se determina por el hecho de que éste contribuya o no a un fin bueno, sino porque constituye el cumplimiento de un deber (correlacionado, por cierto, con derechos de otros). El gran filósofo deontológico sería Kant y su sucesor moderno más celebrado, John Rawls. La moral aristotélica y la tomista estarían, de acuerdo con esta distinción, entre las de carácter teleológico.

Lo dicho no significa que una u otra corriente sea más o menos estimable. Simplemente, es ilustrativo explicitar, en un comienzo, estas distinciones conceptuales. Al formularlas, hemos empleado algunos términos, como, por una parte, lo justo o correcto, que se refiere a la adecuación moral de un acto u omisión y, por otra, un fin bueno, que se refiere a las consecuencias últimas de los actos u omisiones. Ahora bien, hay quienes están convencidos de qué es últimamente bueno y también de que lo correcto es aquello

que contribuye a tal fin bueno. Entre estas personas, hay quienes piensan que si bien ellos abrigan una convicción personal respecto de lo bueno y de lo correcto, estas materias no son susceptibles de discusión racional. Y hay otros que no sólo están convencidos de lo que es últimamente bueno y también de lo que es correcto (que es lo que conduciría a un fin bueno) sino que piensan, o bien que es posible racionalmente convencer a otros de aquéllo, o bien que se trata de una verdad revelada. Entre estas personas encontramos a quienes abrazan la fe religiosa y están convencidos que lo últimamente bueno consiste en la realización del plan divino y que, por tanto, es menester ajustarse a lo que consideran la ley natural que dimana de dicho designio.

Por otra parte, hay quienes afirman que no es posible establecer de modo racional lo que es últimamente bueno (y no aceptan que existan verdades reveladas) aunque ellos personalmente puedan tener firmes convicciones sobre lo que consideran últimamente bueno. Estas personas, por lo general, postulan que hay innumerables concepciones de lo bueno y que debe reconocerse que existen, por tanto, múltiples posibles planes de vida. Tales personas son escépticas respecto de la posibilidad de que lo que es últimamente bueno sea una materia susceptible de indagación racional, pero no son necesariamente escépticas respecto de que lo correcto pueda ser determinado racionalmente. De hecho, entre quienes piensan que efectivamente es posible determinar racionalmente qué es justo o correcto, se encuentran tanto Kant como Rawls.

Confieso adscribir a este último campo. No creo que sea posible pretender la carencia absoluta de convicciones sobre lo que es bueno, pero tampoco creo que pueda darse un debate racional acerca de qué es un fin bueno. Siempre va a haber una tensión en los debates sobre fines últimos entre, por una parte, las personas de fe (religiosa o ideológica) y, por otra parte, quienes carecen de tales formas de fe.

Sí creo, firmemente, que es posible hacer un esfuerzo para, racionalmente, determinar los principios de lo que es correcto. Tarea difícil, ciertamente, pero en mi opinión susceptible de ser realizada con éxito.

Habiendo hecho estas distinciones iniciales, para que se pueda entender mejor la base conceptual y de convicciones personales desde la cual hablo, conviene comenzar por recordar que la idea misma de un “orden socioeconómico”, en el sentido aproximado en que se emplea esa expresión modernamente, era ajena a la moral y la ciencia occidental hasta fines del siglo XVIII, sin perjuicio de que se puedan citar precedentes históricos parciales y aislados. De hecho, las grandes religiones monoteístas o abrahámicas abordan este tema principalmente desde la perspectiva de la caridad (entendida como un deber o virtud moral que cabe asignar o reconocer a cada individuo, no como relacionada a un “orden” justo o equitativo). Es así como uno de los cinco grandes postulados del Islam es dar un porcentaje de los ingresos a los pobres. Ciertamente, el Nuevo Testamento está imbuido de la idea de caridad y en las tradiciones judaicas también se encuentra aquella noción. La idea de que estos deberes o principios se relacionan con leyes económicas o con algún ordenamiento socioeconómico era ajena a los conocimientos y a las concepciones de la época en que las religiones aludidas florecieron y se desarrollaron.

Ahora bien, a partir del pensamiento de filosofía política de John Locke, en el siglo XVII, seguido, en la siguiente centuria, por Adam Smith, quien echa las bases de la economía como disciplina autónoma y, más tarde, por el desarrollo de las ciencias sociales, a lo largo del siglo XIX, se fue forjando una visión, no sin ausencia de controversias, con respecto a situaciones susceptibles de ser llamadas estructurales o de contexto, sobre la política, la sociedad y la generación, circulación y distribución de la riqueza.

De todos estos desarrollos en el área del pensamiento, incrementados exponencialmente a lo largo del siglo XX, se desprende que los mandatos de las grandes

religiones pueden conservar relevancia espiritual, pero no cabe esperar que su realización descansa solamente en la suma de acciones virtuosas de los individuos. En efecto, si algún economista hoy día propusiera resolver los problemas económicos de una sociedad o del mundo, mediante la donación, por parte de quienes poseen riqueza, de la mitad de sus bienes a los pobres, sería objeto de escarnio; o, por lo menos, sin perjuicio de reputarse su postulado evangélico como muy noble, todo el mundo entendería que, como ley económica, no funcionaría, porque los seres humanos, dada la media de cómo se comportan con sus bienes, no actúan generalmente de modo completamente desinteresado. Y, como bien se sabe, para los efectos de las políticas públicas, las predicciones sobre la conducta de las personas en el plano económico (y en otros planos) deben basarse en lo que cabe esperar a partir de lo que la persona media es y no a partir de lo que debiera ser.

Debo detenerme en este punto a señalar mi propia posición sobre materias religiosas. Me eduqué en la religión católica y fui creyente hasta los 20 años. Me considero, desde entonces, agnóstico respecto de si hay o no un Ser Superior o Creador, pero declaro mi convicción de que no existe un Dios que responda a la idea tradicional de un ser superior que conoce el pensamiento de cada individuo, atiende plegarias y se ocupa de cada ínfimo aspecto del universo, por decirlo así. Lo digo con todo respeto por las creencias de los demás y por los creyentes que puedan hallarse en esta reunión.

Habiendo dicho esto, agrego que pienso que cabe mirar a la religión (o a las religiones, más bien) como un fenómeno histórico, antropológico o sociológico. Desde esa perspectiva, trato de apreciar el significado de sus logros, así como de sus falencias. Por supuesto, afirmo absolutamente la libertad de conciencia, de religión y la libertad de adherir o no a una religión o dejar de hacerlo. La libertad de culto, que está consagrada en los tratados internacionales y en nuestra Constitución, es una de las grandes conquistas de la civilización moderna. Esta aceptación es parte esencial del pluralismo.

Sobre la base de las distinciones conceptuales y aclaraciones precedentes, quisiera intentar fundamentar dos afirmaciones sobre el tema que nos ocupa.

La primera es que hay elementos centrales de la historia del pensamiento y enseñanzas de la Iglesia Católica que entran en pugna con la predominancia actual de una concepción de ética política de raigambre liberal y también con el progreso de la economía y las ciencias sociales.

¿Cuáles son tales elementos? Para referirme a este punto, seguiré de cerca la concepción, entre conceptual e histórica, de Norberto Bobbio, en su texto sobre la igualdad, parte de su libro "Igualdad y Libertad". Norberto Bobbio explica que, desde el tiempo de la Ilustración en adelante, se fueron conquistando en Occidente, a partir de la gran corriente de pensamiento liberal, tres grandes conceptos de igualdad: la igualdad ante la ley, consistente en prohibir que haya ante el derecho castas, clases o estamentos privilegiados. En segundo lugar, la igualdad jurídica, esto es, la noción que todos somos personas ante la ley y que no es permisible que haya esclavos. (Aunque conceptualmente ésta debió anteceder a la primera, históricamente fue al revés, ya que el concepto de igualdad ante la ley se introdujo antes que la abolición de la esclavitud; ya la Revolución Francesa abolió las clases o estamentos privilegiados). Finalmente, la igualdad en derechos, en el sentido de que se prohíbe toda discriminación arbitraria. (Tradicionalmente, las principales causas de discriminación arbitraria han sido la religión, la raza y el sexo).

Habiéndose conquistado en el plano conceptual y normativo, en los principales países occidentales, estas tres grandes igualdades, el liberalismo "vio que la obra era buena y descansó", si me permiten una expresión que ojalá no suene irreverente. Los liberales de cepa podrían haberle dicho a un minero de carbón, a mediados del siglo XIX: "ahora Ud. no es esclavo, no hay clases privilegiadas ni discriminación aceptable sobre base de raza o religión; vaya y contrate libremente con su empleador". Evidentemente, la observación empírica demostraba que esto no funcionaba así, que esa fotografía de las

igualdades no se hacía cargo de la película que venía desde antes, esto es, de una larga historia de pobreza, exclusiones y discriminaciones que había generado vulnerabilidades en grandes sectores de la población. Gradualmente, fue brotando una conciencia sobre estas realidades dentro del propio liberalismo capitalista (aunque siempre lenta e insuficientemente). Es así, por ejemplo, como surge, desde fines del siglo XIX un movimiento en pro de derechos laborales irrenunciables que pretendía desnivelar, jurídicamente, el terreno del juego entre las partes a favor de los trabajadores, a fin de intentar compensar la desigualdad que se generaba en el plano práctico en favor de quien tenía el poder económico.

Paralelamente, y a partir de distintos factores, filosóficos e históricos, se desarrolló, en el mismo período de la segunda mitad del siglo XIX, una respuesta político-ideológica. Las igualdades que proclama el liberalismo, según concebía Marx, responderían a una infraestructura que consiste en el control de los medios de producción por determinadas clases sociales; de ello derivan superestructuras de orden institucional, jurídico, etc. Lo que se requiere – plantearon luego los seguidores del marxismo - es un cambio de fondo de la sociedad a fin de imponer, desde la vanguardia de un partido que conduzca el proceso revolucionario, una igualdad de hecho. El fracaso histórico, después de ciento y tantos años, de esta alternativa, es bien conocido y no necesito abundar en ello. No deja de ser irónico que, en gran medida, tal fracaso se explica por una actitud que suponía considerar al ser humano como debía ser (en el concepto de quienes propugnaban esa ideología) y no como es o puede ser.

Frente al fracaso de la alternativa socialista radical, se generó un vacío. Faltaba un nuevo concepto de igualdad que pudiera hacerse cargo de las carencias de la concepción liberal original basada en la tríada de igualdad jurídica, igualdad ante la ley e igualdad en derechos. Estas igualdades, valga recordar, son sin duda necesarias, pero no suficientes.

Entonces, comenzó a acuñarse la noción de igualdad de oportunidades. Pero, como sucede con muchos otros conceptos valóricos modernos, ésta ganó legitimidad antes de haber alcanzado suficiente densidad conceptual. Llegó a ser común, dos o tres décadas atrás, cuando la idea de igualdad de oportunidades había alcanzado considerable legitimidad, que se la explicara simplemente con imágenes del tipo de “en la carrera por la vida, todos deberían partir desde el mismo punto de partida y no algunos con cincuenta metros de ventaja”, sin abundar en mayores conceptualizaciones. Últimamente, se ha empezado a dotar a esta expresión de más contenido a partir de la elaboración de diversos pensadores. Es así como hoy se puede sostener que la igualdad de oportunidades debe basarse en un principio subsidiario, que consiste en afirmar que cada cual debería valerse por sí mismo(a) en la mayor medida posible. Sin embargo, en la práctica, para la gran mayoría de las personas, ello no es posible sin que existan determinadas políticas públicas y cambios sociales. Por ejemplo, para avanzar en la dirección de la autovalencia, todos debieran contar con una educación de mínima calidad (algunos pueden procurársela por medios propios o por los que dispone su familia, pero la gran mayoría precisa de políticas públicas y programas educativos apropiados), adecuada atención en salud y condiciones laborales, así como de previsión social que sean justas. Cumplidos estos requisitos satisfactoriamente, podría decirse que las personas se pueden valer por sí mismas en la vida. Pero todavía queda una carga histórica o natural que puede y debe ser enfrentada. Me refiero a las vulnerabilidades que afectan a amplios sectores de la sociedad y que son fruto de discriminaciones o marginaciones históricas en razón de sexo, etnia u otro factor de identidad, o bien que son producto de una situación objetiva de minusvalía o discapacidad física o mental. No cualquier política o medida es conducente a enfrentar debidamente estas vulnerabilidades históricas o naturales. El estudio comparado de experiencias aplicadas en distintos países permitiría evaluar las que ofrecen una mejor promesa de avances en esa dirección.

Ahora bien, la doctrina social o económica de la Iglesia suele ser bastante “atemporal”, en cuanto no toma suficientemente en consideración los desarrollos

históricos y el progreso del pensamiento. Cuando sí lo hace, tal consideración suele ser tardía, insuficiente a incorporada como un complemento o añadido, no como parte integral de un pensamiento o análisis. Ello se debe, naturalmente, a que la visión ética sobre asuntos sociales que está inspirada en la fe, es una concepción básicamente teleológica. Esto es un hecho y no cabe esperar otra cosa.

Sin embargo, cabe destacar a este respecto un punto especial en el que toman pie muchos creyentes religiosos para intentar conciliar sus intereses y su fe. Se trata de una distinción que a mi parecer se halla retrasada respecto al avance de la vida moderna y de la economía y las ciencias sociales. Me refiero a la distinción tomista entre hacer el mal y no hacer el bien, siendo lo segundo menos reprochable.

En la vida moderna, se valen explícita o implícitamente de esta distinción muchas personas cuyo bienestar y estatus deriva de un determinado “orden económico-social” que ellos no querrían cambiar. Sin embargo, esas mismas personas impugnan actitudes o situaciones que son inherentes a ese estado de cosas y que consideran malas. Frente a ello, no hacer nada efectivo para introducir los necesarios cambios en el orden de las cosas, sería “no hacer el bien”, a diferencia de “hacer el mal”.

Sin embargo, no interesarse por cambiar el estado de cosas no es un asunto menor. Por ejemplo, en la economía moderna existen incentivos al consumo de cierto tipo (“tentaciones” las podrían llamar algunos) reforzadas por la publicidad moderna y las condiciones de la vida urbana. Sobre el orden socioeconómico del cual emanan tales incentivos descansa el bienestar de quienes, al mismo tiempo, reprueban distintas prácticas que son, para los efectos prácticos, inseparables de dicho orden. No procurar cambiar ese estado de cosas es, en el concepto de esas mismas personas, algo moralmente menos grave que incurrir en conductas que el mismo estado de cosas promueve. Esa tensión moral entre beneficiarse de un orden que también favorece o genera conductas que uno reprueba nunca ha sido configurada y sentida como problema, por parte de quienes son los beneficiarios de tal sistema. La distinción entre no hacer el bien y hacer el mal (o incluso la conexión entre factores que impulsan determinadas conductas y las conductas

mismas) les permite esquivar su responsabilidad moral por aceptar (y promover) un estado de cosas que lleva consigo el germen de lo que ellos mismos reprueban.

Relacionado con lo anterior, es importante recordar la distinción que introdujo Max Weber en su famosa conferencia, en 1919, en Munich llamada *La Política como Vocación*. Esta distinción ha cobrado vigencia renovada en las últimas décadas. De hecho ha sido invocada numerosas veces a propósito de las transiciones a la democracia, entre otros por parte de los ex presidentes Vaclav Havel y Presidente Aylwin. Se trata de la distinción entre la ética de la responsabilidad, de un lado, y la ética de los fines últimos o de la convicción, de otro. Max Weber, en ese discurso pronunciado diez años antes de que el horror nazi se cerniera como una nube ominosa en toda Alemania y el mundo y, ciertamente, antes del *putsch* de la cervecería de Munich, se plantó ante un auditorio de estudiantes alemanes y les habló de la responsabilidad. Leo nuevamente ese texto y me llena de emoción: Hay quienes, – les dijo Weber - proclaman como líderes flamígeros alcanzar un estado superior de la revolución e, incluso, se quejan que la guerra haya terminado tan pronto, pues de haber durado algunos años más, habría permitido un cambio político más total y más puro en Alemania. Y agregó que él quisiera ver dónde estarían aquéllos en diez años más, vaticinando que caería sobre el país una noche polar y que algunos pasarían al bando contrario, otros se retirarían de todo compromiso público, y así... (Algo parecido sucedió en Francia en el año 1968. Se dice que en París un profesor apuntaba a los alumnos que asediaban su oficina universitaria en los desórdenes de mayo de ese año, diciéndoles: Usted va a ser notario; Ud, corredor de la bolsa, etc..., mientras los muchachos se agitaban en torno al lema “seamos realistas, pidamos lo imposible”).

Max Weber recordaba que la política es el ámbito de la fuerza porque el monopolio legítimo de ésta constituye el respaldo de un Estado política y jurídicamente organizado. No es que haya que usar la fuerza en cada ocasión, sino que en una sociedad institucionalizada ella se delega en las autoridades legítimas, para que hagan cumplir las leyes, coactivamente si fuera menester y para propugnar el bien común. Además, el

político debe contar, para llegar al poder y para mantenerse en él, en una sociedad democrática – como nos recuerda Weber - con el apoyo de los ciudadanos(as), esto es, no de ángeles ni demonios, sino que de seres humanos que comparten rasgos de ambos (a veces más de los rasgos de los últimos que de los primeros). Y también debe tener un aparato de seguidores y de apoyo (un partido o coalición política y personas de confianza).

Hay varias otras características del mundo político que hacen que en ese ámbito haya normas morales específicas. Como en toda esfera del quehacer, la norma moral más fundamental (por ejemplo, el imperativo categórico kantiano) vale para toda situación. Pero cuando se precisan las reglas más particulares, interesan las características de cada campo en especial: las normas éticas que rigen las relaciones de familia, por ejemplo, difieren de las que comandan las relaciones comerciales o diplomáticas. Ello no quiere decir que las últimas sean mandatos más débiles, sino los que se requieren para el ámbito de que se trate.

En ese sentido, el político, entendiendo que debe contar con la adhesión de seres humanos reales, que son los ciudadanos, debe adaptarse a tal realidad. Puede ser que en circunstancias especiales logre, como hizo Winston Churchill con su famoso discurso sobre el sacrificio que enfrentaría la nación británica, elevar la capacidad de nobleza de los seres humanos. Pero ello tiene sus límites, en cuanto al grado y tiempo del sacrificio requerido. No es posible inspirar en todos los ciudadanos(as) una respuesta enteramente desinteresada por tiempo indefinido. Entendiendo que se dirige a seres humanos, el político debe manejar las medidas de gobierno que propicia y los cursos de acción que toma de manera de maximizar la posibilidad de llegar a un fin éticamente valioso. El norte es ético, pero la navegación debe ser, por decirlo así, práctica.

Sin embargo, la religión, por su propia naturaleza, se plantea una ética de la convicción, no una ética de la responsabilidad. Lo sorprendente es que, en la práctica, la posición de la iglesia es flexible respecto del orden socioeconómico (se aceptan, por parte

de las autoridades religiosas, aunque no enteramente, las predicciones que hace la ciencia económica, respecto de determinadas políticas públicas, basadas en la conducta esperable de los agentes económicos frente a incentivos o desincentivos), pero inflexible respecto de la conducta sexual de las personas. Por ejemplo, acerca de la propagación del virus VIH, se espera que sea un método preventivo eficaz la abstención sexual de parte de quienes no estén casados (y tengan, por tanto, una pareja legítima única). Pero bien se sabe que en el mundo como es, no cabe esperar una conducta de abstención generalizada (de parte de quienes no estén casados y sean fieles a su pareja).

En resumen, considero que las antedichas son las tensiones más importantes entre orden socioeconómico y enseñanzas religiosas (de la Iglesia Católica, en nuestro caso). Por una parte, enfrentar la justicia social y la igualdad de oportunidades con una visión todavía no suficientemente emancipada de la vieja distinción esquemática entre hacer el mal y no hacer el bien. Por otra, optar por la ética de la convicción en lugar de la ética de la responsabilidad.

Para finalizar, digamos que todas las grandes religiones han tenido una tendencia, históricamente, a identificarse con el poder temporal. Tratándose de las dos religiones abrahámicas que abrigan una aspiración de universalidad, la cristiana y la musulmana, esta dificultad siempre ha existido. En Occidente, luego de controvertidas proposiciones y cruentas luchas, a lo largo de siglos (desde la Reforma de Lutero hasta Locke, seguido del pensamiento de los Federalistas de los Estados Unidos y de numerosos desarrollos doctrinarios, judiciales y políticos a lo largo del siglo XIX y XX) se ha aceptado generalmente el principio de separación entre la Iglesia y el Estado.

Siempre existirá una tensión entre la mirada moral teleológica y la deontológica. Asimismo, cabe esperar siempre diferencias significativas entre el criterio de la ética de la convicción (o de los fines últimos) y el de la ética de la responsabilidad. Pienso que a medida que en el sistema político de las naciones (sea cual fuere la convicción religiosa

que la mayoría de su población abrace) se asiente definitivamente el principio de separación entre el orden político y el orden económico social, por una parte, y la posición de los líderes religiosos, por otra, podrán estas diferencias y tensiones comenzar a coexistir en paz.

* *Artículo publicado en SOCIETAS, Revista de la Academia Chilena de Ciencias Sociales, Políticas y Morales, AÑO 2010, No. 12.*