



LA ACTUACION MORAL EN LA EDAD DEL PLURALISMO

Peter L. BERGER

El pluralismo debilita todas las certezas. Respecto a la vida cotidiana, es probable que los efectos más inquietantes de este debilitamiento sean los que se producen en la esfera de la moral, ya que en la mayor parte de las acciones humanas intervienen por lo común consideraciones de tipo moral. Son muchos los que logran mantener lejos de su vida cotidiana las cuestiones «más profundas»: de este modo se aíslan, resguardándose de la crisis en la que el pluralismo ha sumido a la religión. Aislarse resulta más difícil en el caso de la moral. La sociedad americana, en su conjunto, ha conseguido afrontar bastante bien el pluralismo religioso, pese a tensiones y dificultades. Sin embargo, ahora es el problema del pluralismo moral el que, tras irrumpir con prepotencia en la escena, está poniendo a prueba a la sociedad americana.

Las paradojas de la moral

Para ilustrar las dificultades de esta situación vamos a servirnos del tema del aborto, justamente considerado por todos los partidos

como un tema profundamente moral. Los datos obtenidos por las encuestas no son fiables; muy a menudo, en efecto, las respuestas dadas por los individuos entrevistados dependen de la manera en que se les formulan las preguntas. Pero es evidente que un porcentaje elevado de la población norteamericana considera que el aborto es un homicidio, mientras que otro porcentaje elevado lo considera un derecho humano fundamental de las mujeres. Obviamente, ambas partes tienen una presencia muy activa y por ahora no parece posible ningún compromiso, gran virtud del pluralismo. El tema del aborto ilumina además el nexo existente entre las dimensiones religiosa y moral del pluralismo, desde el momento en que el clero y los activistas religiosos figuran en las primeras filas de ambos frentes. A pesar de ello, está bastante arraigada la esperanza de que la religión, de una manera u otra, se erija en la segura guía moral que nos salve de la relativización del pluralismo. Muchos consideran todavía que la religión es la única fuente posible de pautas moralmente válidas en medio del caos de una era pluralista.

Detrás de esa esperanza está la interpretación convencional de la relación entre religión y moral, según la cual la moral depende de la religión. Se da por supuesto que la moral deriva de la religión. En una versión más radical de esta interpretación, *sólo* la religión puede constituir una base firme para la moral. Existe además una concreción convencionalmente cristiana cuyo significado es que únicamente el cristianismo puede aportar un *corpus* de principios morales conforme a los cuales vivir. En sus pormenores, obviamente, estos principios difieren enormemente de una confesión a otra, pasando de las nociones de ley natural a la creencia fundamentalista de que la Biblia brinda una clara ley moral, y a la idea liberal según la cual la ética cristiana es siempre «contextual». Lo curioso, sin embargo, es que todas estas posturas comparten el tema fundamental relativo al inextricable ligamen entre religión y moral.

Nos enfrentamos, una vez más, a una paradoja. Sin duda, la religión y la moral están vinculadas. Si observamos los sistemas morales a lo largo de la historia humana, veremos que gran parte de los mismos (casi todos, en realidad), estaban legitimados en términos religiosos. A los seres humanos se les enseñaba a hacer tal cosa y a abstenerse de tal otra *porque* esas enseñanzas derivaban de los dioses o, en términos más abstractos, de un orden del universo fundado en la divinidad. Pero no, la religión y la moral no están vinculadas. Si se analiza la naturaleza de la experiencia religiosa (me refiero a Rudolf Otto), su íntima esencia no tiene nada que ver con la moral. Toda la moral está orientada hacia la realidad de la vida cotidiana; la experiencia religiosa trasciende radicalmente esta realidad, está orientada hacia *otra* realidad en la que, por definición, los principios y las normas morales son irrelevantes.

Estimo que esta paradoja puede resolverse poniendo el acento en la relación entre las que llamaré definiciones normativas y cognitivas de la realidad. Las primeras nos dicen cómo actuar; las segundas, cómo es el mundo. Creo que es posible demostrar que todas las definiciones normativas dependen de definiciones cognitivas específicas. Por ejemplo: el tabú del incesto es probablemente el principio moral más antiguo. En términos sumamente generales, se trata de una norma que me dice que yo no puedo casarme con un familiar próximo. Ahora bien, ¿quién es un familiar próximo? En una sociedad dada esta norma puede concretarse diciéndome que no puedo casarme con un primo de quinto grado. Para cumplirla, o también para darle un sentido, necesito saber *quiénes son* mis primos de quinto grado. En otras palabras, la definición normativa «el incesto está mal», depende de una serie de definiciones cognitivas relativas a la naturaleza de la consanguinidad, que a su vez probablemente se basa en ulteriores definiciones cognitivas relativas a la naturaleza de los seres humanos, al orden social e incluso a la estructura fundamental del universo. Otro ejemplo: los defensores de la postura «pro-vida» nos dicen que toda vida es sagrada; los defensores de la postura «pro-opción», por su parte, nos hablan del sagrado derecho de cada mujer a gobernar su propio cuerpo. Pero las dos declaraciones normativas presuponen aserciones cognitivas, sin las cuales no tienen sentido. La aserción «pro-vida» es la de que un feto de seis días es una persona que tiene derecho a disfrutar de la plena protección de la ley; la aserción «pro-opción» es la de que un feto de seis meses es simplemente una parte del cuerpo de la mujer. Las dos posturas se basan en asertos específicos de naturaleza cognitiva, no normativa o moral, asertos sobre lo que *es*, no sobre lo que *debería ser*. Como demuestra este ejemplo, cualquier debate sobre la moral será estéril si no hay acuerdo sobre la realidad a la que la moral se remite.

La religión define la naturaleza de la realidad. En este sentido, la religión es *cognitiva*: nos dice lo que *es*. Además, la religión define la realidad de la manera más amplia posible. Su definición abarca todo aquello que es, incluidas obviamente las realidades de la vida cotidiana. Tal es el significado del antiguo dicho de que el cristiano lo ve todo *sub specie aeternitatis*, «en la perspectiva de la eternidad». Una vez que el mundo haya sido visto a la luz de aquello que la fe cristiana revela del mismo, también las relaciones entre los seres humanos se han de insertar en este marco de referencia global. Inevitablemente, ello tendrá consecuencias en el plano moral. Así, por mencionar sólo las más importantes, si yo creo (de manera muy sorprendente) que Dios me ama, se sigue que ama también a todos mis semejantes, lo cual tendrá inevitablemente consecuencias morales en lo que atañe al comportamiento que he de tener con aquéllos. Este efecto, lógicamente, no es sólo propio del cristianismo. Si, por ejemplo, creo en la idea hindú de que la realidad está dominada por el

samsara, el ciclo infinito de las encarnaciones, esta creencia ha de influir inevitablemente sobre mi interpretación del *dharma*, las obligaciones morales que tengo en la sociedad. Y así sucesivamente. Desde esta óptica, es evidente que existe un vínculo entre religión y moral. Pero no tiene nada que ver con el vínculo presupuesto por aquellos que creen que un código jurídico o un canon moral específicos vienen directamente de los dioses o de una ley natural innata a todos los seres humanos.

Teología y ética

Es una trivialidad sostener que los imperativos morales más dispares y con frecuencia diametralmente opuestos han sido legitimados en términos cristianos. Citaré solamente el caso más llamativo de mi experiencia personal. Era el final de los años cincuenta y yo estaba en mi primer año de docencia en una universidad del Sur. En la ciudad en la que daba clases se produjeron, en el espacio de dos semanas, dos acontecimientos: una visita de Martin Luther King, que justo entonces fundaba su gran movimiento a favor de los derechos civiles, y (tal vez no casualmente) una reunión del Ku Klux Klan. El primer acontecimiento tuvo lugar en una iglesia frecuentada por negros, y yo quedé muy impresionado por el carácter religioso del acto. Antes y después del discurso de King los asistentes rezaron, leyeron la Biblia y cantaron himnos. Éstos, en su mayor parte, eran viejos himnos protestantes, como *Rock of Ages* y *The Old Rugged Cross*. La reunión del KKK se desarrolló en las afueras de la ciudad, y fui a la misma en compañía de un colega de mi facultad, no sin temor. Durante la reunión no hubo nada terrible, salvo la retórica francamente repugnante. En realidad, el acto, como el celebrado en la iglesia por negros, seguía una forma típicamente protestante de diversión colectiva (John Murray Cuddihy lo define apropiadamente como «la risa protestante»). El momento culminante de la reunión fue, naturalmente, la quema de la cruz. Se me pusieron los pelos de punta cuando la asamblea entonó *The Old Rugged Cross*.

Me gustaría aclarar bien mi punto de vista, para que no se me interprete mal. Esta historia no supone en ningún caso una equivalencia moral entre las dos causas. Hoy como entonces, yo acepto el fundamento cristiano del movimiento en pro de los derechos civiles y rechazo que la ideología del odio representada por el KKK pueda tener parejo fundamento. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de que *exactamente los mismos símbolos* de un protestantismo sureño anticuado se empleaban para legitimar dos causas políticas diametralmente opuestas. No es, desde luego, un caso excepcional en la historia cristiana. Casi siempre, las veces en que las llamadas naciones cristianas se han enfrentado entre sí, las burocracias eclesiásticas han bende-

cido los estandartes de los ejércitos contrapuestos con idénticos símbolos cristianos. Lo mismo se puede decir de otras tradiciones religiosas. Nuevamente, el tema no es que todas las causas por las que los hombres han luchado sean moralmente equivalentes. Nada de eso. El tema es que las legitimaciones religiosas, también las cristianas, son, como mínimo, sumamente flexibles. Pueden fácilmente ser aprovechadas para consagrar prácticamente cualquier causa. La mayor parte de estas legitimaciones son lo que los filósofos alemanes han llamado *Leerformeln*, «fórmulas vacías», tan abstractas que pueden llenarse con el contenido que se juzgue adecuado en el momento que sea. Las excepciones están representadas por los casos en los que las imposiciones fundadas religiosamente son muy concretas: «No te puedes casar con un primo de quinto grado». Puestos ante tal concreción, muchos cristianos la rechazarán como una especie de fundamentalismo; otros, en especial los más refinados culturalmente, hallarán un modo para elegir a primos de quinto grado con los que, pese a todo, se pueden casar.

Una de las estrategias empleadas por los protestantes y otros para evitar los elementos sobrenaturales cognitivamente problemáticos de la tradición cristiana ha consistido en centrar la atención en su presunto meollo ético. Con otras palabras, en traducir la teología en ética. Personalmente la considero una estrategia perdedora, y añado que semejante análisis de la tradición no logra sacar a la luz un meollo ético, como no sea en términos muy generales. Uno de los ejercicios predilectos de los teólogos liberales, al final del siglo XIX y al principio del XX, antes de que la exégesis neotestamentaria lo hiciese cada vez más difícil, era el de explicar la llamada «ética de Jesús» como el núcleo del cristianismo. Los estudiosos del Nuevo Testamento no son más proclives al acuerdo que cualquier otro grupo de intelectuales, pero de lo que no cabe duda es de que dos resultados de su trabajo han dificultado el enfoque de la «ética de Jesús».

Uno está dado por el descubrimiento de que las enseñanzas morales de Jesús eran mucho menos originales de lo que se creía en el pasado. Jesús, desde luego, presentaba las cosas de una manera original y se mostraba intransigente en las cuestiones morales, pero la mayor parte de sus enseñanzas éticas derivaban de distintas fuentes judías. El otro, que tal vez sea el resultado más importante del estudio del Nuevo Testamento, está dado por el descubrimiento de que Jesús estaba muy poco interesado en la ética. Su mensaje no guardaba relación con la moral. Más bien, tal y como repetía él mismo continuamente, consistía en el anuncio del advenimiento del reino de Dios, un acontecimiento tremendo que iba a cambiar radicalmente la faz del mundo entero. En lo que ello comporta como «ética», representa una guía para aquellos que están a la espera de dicho acontecimiento. Ferdinand Mount, en su libro *The Subversive Family*, sostiene que el cristianismo, con sus exigencias totalizadoras, ha sido siempre enemigo de la familia. En una

de sus digresiones más provocadoras, tras admitir que el sermón de la montaña es sin duda muy hermoso, Mount observa que debe de haber sido escrito para los solteros, desde el momento en que nadie que tuviese obligaciones familiares podría vivir conforme al mismo. Cabe refutar la tesis de Mount sobre el prejuicio contra la familia presente en el cristianismo, pero la alusión a los solteros resulta interesante. Podría desarrollarse de la siguiente forma: el sermón de la montaña está formado por una serie de preceptos para los solteros relativos a la manera de pasar la última semana previa al fin del mundo. Ello no quita nada a su naturaleza sublime, pero excluye la posibilidad de hacer de la «ética de Jesús» el núcleo de la fe cristiana actual.

Tengo para mí que la relación entre fe cristiana y moral es más indirecta, y que, una vez más, no hay mejor manera de interpretarla que en términos de dependencia de las definiciones normativas de la realidad respecto de las cognitivas. Lo que ocurrió en la comunidad cristiana primitiva fue un cambio radical en la percepción de la realidad. Si hay que dar crédito al menos a algunos de los relatos del Evangelio y de los Hechos (y yo creo que hay que hacerlo), dicho cambio fue brusco y repentino, y consecuencia de la completa y exasperante derrota representada por la muerte de Jesús. Fueron probablemente los eventos de la Pascua y de Pentecostés, aun cuando no quepa reconstruirlos mediante los métodos del conocimiento histórico, los que apuntalaron tal cambio. Así, las profesiones de fe de los primeros cristianos —que Dios estaba en Cristo y que este Cristo hubiese resucitado— transformaron radicalmente la concepción del mundo. Dios había creado el mundo, había venido, había sufrido, había muerto en él y había triunfado de una vez para siempre sobre el sufrimiento, sobre el pecado y sobre la muerte; además, todo hombre de fe iba a disfrutar de las ventajas de este intenso drama de la redención. Ésta es una revolución cognitiva, no normativa. Aquí no hay ninguna ley nueva, ningún código moral ni ninguna filosofía ética nuevos. Pero este cambio cognitivo comporta inevitablemente implicaciones normativas. Algunas fueron identificadas de inmediato; de otras se tuvo plena conciencia sólo después de mucho tiempo, después incluso de siglos. Y la implicación normativa fundamental, aunque aplicable a centenares de situaciones humanas distintas, es de una sencillez pasmosa: cada ser humano tiene un valor inconmensurable, como nos demostró Dios a través de su inconmensurable acto redentor.

Conciencia relativa y conciencia absoluta

Una vez Frederick Neumann formuló una curiosa observación: lo usual es que pensemos que la conciencia nos habla en imperativo, «haz esto», «no hagas lo otro». Pero se trata de una tergiversación: la conciencia habla en indicativo, *señala*. Me parece que esta observación contiene una intuición importante, si bien no puede abarcar todo

el extraordinario fenómeno de la conciencia. Nuestra sensación de tener que actuar de una manera dada y de tenernos que abstener de determinados actos se ve propulsada, por decirlo de algún modo, por las *situaciones que se ofrecen a la vista* y que llevan consigo implicaciones morales. Una vez dijo alguien que la madre de un recién nacido es una persona privilegiada en términos morales porque sabe con exactitud qué es lo que Dios pretende de ella. Pero no porque Dios la haya instruido sobre la conducta que debe seguir en dicha situación, mediante cualquier tipo de normas imperativas, sino porque el niño *existe*, y, al existir, suscita la necesidad de protegerlo, de cuidarlo y de amarlo. Por el contrario, hay situaciones que generan un sentimiento de condena moral y un impulso a proteger, como el famoso ejemplo de Dostoievski relativo a la ineludible necesidad de impedir que se realice un acto de crueldad contra un niño. Pueden encontrarse infinitos ejemplos de este tipo: basta pensar en las muchas situaciones de crueldad, de opresión y de injusticia humanas. La conciencia nos señala tales situaciones, y al hacerlo nos obliga a condenar, o proteger o a resistir.

Ahora bien, lo que sabemos muy bien (y lo que han demostrado los modernos estudios históricos, sociales y psicológicos) es que no todas las conciencias son iguales; o, más concretamente, que la conciencia la forjan las fuerzas de la historia, de la cultura y de la biografía del individuo. Dicho de otro modo, lo que vemos de aquello que la conciencia nos señala depende de la posición desde la cual miremos. Dudo que una teoría de la ley moral pueda afrontar adecuadamente el extendido hecho de la relatividad moral. Sin embargo, es evidente que, en el curso de la historia, las distintas tradiciones religiosas han desempeñado un papel clave en la definición de formas de conciencia específicas. Dicho en términos sencillos, concepciones del mundo distintas señalan circunstancias distintas sobre las que expresar un juicio moral. Mil veces a lo largo de los siglos, la concepción cristiana del mundo ha señalado a la conciencia de los individuos las situaciones en las que el valor inconmensurable de los seres humanos se veía negado y pisoteado. La conciencia cristiana, creo, se expresa principalmente en una voz que exclama «¡No!», o, más exactamente, «¡Reflexiona sobre esta situación: no tendría que existir!».

Todo ello está muy lejos de cualquier interpretación legalista de la ética cristiana. Curiosamente, sin embargo, justo estas indicaciones intuitivas pueden dar lugar a una convicción absoluta, o tan próxima a ese carácter absoluto que cualquiera puede alcanzarla. Ello explica que, por volver al ejemplo de Dostoievski, la convicción de que está mal torturar a un niño sea absoluta. La misma no requiere ninguna demostración, ni tampoco un acto de fe. Requiere, en cambio, un acto necesario para detener al torturador, y la condena será indiscutible en el caso de que dicho acto no se lleve a cabo. Una vez más, sabemos muy bien que eso no vale para todos los seres huma-

nos; no valía en el pasado y, por desgracia, no vale tampoco hoy. Pero la extensión de la concepción cristiana del mundo, de Dios y del hombre, conduce inexorablemente a esta convicción. El cristianismo ha forjado la conciencia, conciencia que ha perseverado en la señalización de las situaciones que eran moralmente intolerables por el solo hecho de ser vistas. Esta intuición, a su vez, se convierte en parte de una concepción del mundo. Es evidente que esta concepción puede separarse de la fe religiosa por la que fue generada. Hoy la comparten todos aquellos que no tienen obligaciones de lealtad para con el cristianismo. Ello no los convierte en «cristianos anónimos» (en el sentido apuntado por Karl Rahner). La explicación sencilla, pero de amplio alcance, de este hecho puede ser la siguiente: la fe cristiana ha sido un instrumento del descubrimiento de algunas verdades sobre la condición humana, y la verdad se convalida por sí sola.

La inmediatez de la realidad

Estas consideraciones conducen a una conclusión bastante sorprendente, aunque incierta: mientras que el pluralismo precipita a la religión y a la moral a una crisis relativista, para la mayoría de nosotros la posibilidad de alcanzar esa certeza moral es superior a la posibilidad de alcanzar una certeza religiosa. La razón tendría que ser evidente. Una vez que la conciencia nos ha señalado determinadas situaciones, éstas, a diferencia de la trascendencia, se vuelven directa, empíricamente disponibles. El torturador y su víctima son parecidos en el mundo de la realidad social. Pueden estar físicamente presentes o podemos saber de ellos a través de los distintos medios de información. En un caso y en otro, al menos potencialmente, constituyen los posibles objetos de nuestra acción: directamente si están físicamente presentes, indirectamente si no lo están. Esta disponibilidad empírica hace posible una certeza que es mucho más difícil de alcanzar en la esfera de la religión. En términos rigurosamente lógicos, también la afirmación de una valoración moral («es absolutamente malo torturar a un niño») podría demandar un acto de fe, comparable a la fe religiosa («creo que Dios estaba en Cristo»). Pero yo opino que si anteponemos la expresión «yo creo» a la afirmación de que la tortura es mala, alteramos la naturaleza de esta percepción moral: en efecto, yo no *creo* que este acto esté mal: lo *sé*. Por tanto, si me muestro dispuesto a contemplar con respeto cualquier afirmación religiosa, me niego, en cambio, a charlar distendidamente con alguien que torture o defienda la tortura. Me parece que la mayor parte de las personas, en el pluralismo actual, es consciente de esta diferencia, y de una manera casi instintiva. Así, al público le divertirá pero no le sorprenderá el presentador de un *talk-show* que diga: «Entonces, señor Smith, cree usted que las coles, y sólo las coles, son seres humanos reencarnados. Muy interesante. ¿Puede con-

tarnos algo más?». No creo que sean ya muchas las personas dispuestas a sostener una conversación semejante con un señor Smith que tenga la afición de torturar niños. La conciencia de Occidente se ha forjado con estas intuiciones. Como argumento opuesto a esta tesis podríamos citar los horrores del totalitarismo, que es un producto de la civilización occidental. Pero no sería un argumento convincente. Por ejemplo, los nazis (el argumento contrario *par excellence*) no sólo tuvieron que esmerarse en una labor propagandista masiva y continuada, sostenida por el terror, para dar visos aceptables a su moral bárbara, sino que además se preocuparon por perpetrar sus horrores en enorme secreto, lo más posible al margen de la mirada pública.

Durante la ocupación nazi en Francia, Simone Weil consiguió encontrar refugio en la fábrica de Gustave Thibon, una singular figura de intelectual católico convertido a la vida del campo. En la introducción a una recopilación de ensayos de Simone Weil publicada después de su muerte, Thibon confiesa que, pese a no haber albergado jamás sentimientos antisemitas, nunca había sido capaz de hacer buenas migas con los judíos, no tenía simpatía a los hombres de izquierda y desconfiaba especialmente de los filósofos de profesión. Con el tiempo acabaría respetando a la turbada joven que llamó a su puerta ofreciéndose a trabajar como jornalera (una oferta en verdad poco realista), aunque, aclara Thibon, no fue ésa la razón que lo animó a aceptarla sin conocerla de antes. La aceptó porque consideró que hacerlo era una obligación para con una persona injustamente perseguida, no obstante la conciencia del riesgo que comportaría para él la decisión. En la época oscura de la Europa nazi se produjeron muchos casos parecidos a éste. Pero, por desgracia, constituyeron raras excepciones en la general miseria del rechazo de cualquier compromiso, de la indiferencia y hasta del colaboracionismo. Los casos excepcionales llaman la atención precisamente porque son la prueba de la certeza moral frente a la evidencia del mal. Nos infunden nuevo vigor en una época de creciente relativismo moral. Tal vez quepa afirmar que el avance de este relativismo ha sufrido una notable aceleración en la segunda mitad del siglo, después de la Segunda Guerra Mundial.

Sería una equivocación minimizar este avance, que es precisamente el efecto del pluralismo en la esfera moral. Se trata de un problema muy grave. De todas formas, me parece que, también en este caso, el pluralismo representa un estímulo y no una desventura. La relativización de las convicciones morales en muchas esferas de la vida induce a reflexionar, tal como el pluralismo religioso. La reflexión puede resultar dolorosa; puede asimismo ser liberadora. El pluralismo hace factible una *prise de conscience* en la esfera moral; nótese que en Francia la palabra *conscience* tiene un significado tanto normativo como cognitivo. La expresión podría ser traducida libremente por «recordación de lo que sabemos».

Si nos volvemos otra vez hacia la escena cristiana contemporánea, veremos que predominan dos versiones modernas de la moral cristiana. Podemos llamarlas legalismo y utopismo. Considero que son dos interpretaciones erradas, cuando menos si se toma como punto de referencia el Nuevo Testamento. Las epístolas de Pablo nos proporcionan una información muy distinta: no legalista, pero tampoco relativista, y no utópica, pero tampoco desinteresada en el bien de los seres humanos. Es una interpretación basada en el «nuevo ser de Cristo»: vale decir, sobre una existencia que se deriva del cambio en la valoración de la realidad motivado por la fe cristiana. Es una existencia precaria y vulnerable, justamente porque se basa en la fe. Tanto el legalismo como la utopía son intentos de apuntalar la precariedad mediante algún tipo de seguridad. En una interpretación paulina de la existencia, ésta es una falsa seguridad y en última instancia manifiesta falta de fe.

Hoy en día la mayor parte de las formas de ortodoxia cristiana tiende al legalismo. Los católicos creen en el *magisterium* de la Iglesia, que se extiende con autoridad a todo tipo de opción moral. Los evangelistas sustituyen la Iglesia por la Biblia, infalible guía moral. Si se reconoce la validez de las dos posiciones, todo resulta perfectamente claro: una vez más, al menos eso parece, se sabe con precisión qué hacer. Así, por dar un ejemplo significativo, da la impresión de que existe una certeza sumamente tranquilizadora respecto a aquello que se debería y no debería hacer en términos de comportamiento sexual. Los procesos de relativización de nuestra época han creado una enorme confusión en este ámbito, que va del comportamiento explícito a lo que se ha dado en llamar «identidad sexual»: lo que significa ser hombre o mujer, o el significado que hay que atribuir a una «tendencia sexual» que no encaja bien en ninguna de estas dos categorías. Si se cree en estas autoridades, es una gran «exoneración» (también se podría decir, con un poco de ironía, una «liberación») lograr la armonía de la propia conducta con aquello que la Iglesia enseña o con aquello que se supone que dice la Biblia, hasta llegar a los mínimos detalles.

Una opinión muy extendida entre aquellos que han asumido una postura liberal respecto a las cuestiones teológicas, es que las instituciones religiosas que buscan regular la vida de sus miembros van a perder credibilidad. En otras palabras, las iglesias «difíciles» van a perder predicamento. Hay algo de cierto en esto. En efecto, existen pruebas evidentes de que la Iglesia católica ha perdido credibilidad, como también miembros, a causa de sus «difíciles enseñanzas» en la esfera del comportamiento sexual, en especial en el tema de los anticonceptivos. En términos generales, sin embargo, la opinión contraria parece más plausible. Ello es especialmente evidente en el caso del protestantismo; aquí las iglesias «difíciles» parece que crecen y pros-

peran, mientras que las «fáciles» pierden vitalidad y miembros. Tal vez la razón profunda de este dilema deba buscarse en el meollo de la psicología religiosa: un dios que no me pide nada quizás no haga mucho por mí. Dicho de otro modo: una definición de realidad es tanto más plausible cuanto más sacrificio exige la lealtad (y esto, por dar un ejemplo, es el motivo por el que Freud exigía que sus pacientes le pagasen sus honorarios).

A primera vista, el utopismo parece un fenómeno por completo diferente. Aquí la supuesta ética cristiana se transforma en el compromiso de realizar un programa encaminado a mejorar la calidad de la vida terrenal, sin que sea necesario incluir ninguna reglamentación de tipo legalista del comportamiento personal. En principio, el programa podría carecer por completo de contenidos, ya sean explícitamente políticos o, en términos más generales, estén concebidos para el cambio social. Por tanto, lo que el cristianismo puede exigirnos en el plano moral es desencadenar o reprimir una revolución; liberar nuestro país del dominio extranjero o imponer nuestro dominio sobre otro país. Podría exigirnos también transformar las relaciones entre los sexos, salvar el medio ambiente, erradicar la injusticia económica y racial o eliminar de la sociedad el tabaco, el alcohol y el colesterol. Independientemente de lo que predique la campaña utópica, ésta simplifica enormemente la economía moral. Mientras se trabaja para la revolución, o se combaten los demonios personales, puede que tengamos que acatar normas morales aisladas: por ejemplo, no acostarnos con las personas inadecuadas. Pero cuestiones de este tipo, desligadas del proyecto utópico, son por definición menos importantes, casi triviales. Por último, lo que es moral está determinado por todo lo que sirva a la causa; todos los actos, en última instancia, son juzgados en los términos de su funcionalidad. Pero también esto constituye una gran «exoneración» moral que hace mucho más fácil realizar opciones morales. Así pues, tanto el legalismo como el utopismo ofrecen espléndidas *simplificaciones* para la vida moral, lo cual explica su duradera fascinación.

En principio, los programas utópicos pueden ser de izquierda o de derecha, como también pueden quedar al margen de toda clasificación política. Por motivos sociológicos que no pueden ser analizados aquí, las ideas utópicas más interesantes de la reciente historia cristiana han sido de izquierda o especialmente bien aceptadas en entornos de izquierdas. La teología de la liberación, en su original versión latinoamericana, ha representado un intento deliberado de incorporar una interpretación marxista del mundo contemporáneo a un programa cristiano de actuación moral. El marxismo no ha tenido mucha suerte en los últimos años, pero las ideas sobre la ética social predominantes entre los intelectuales del protestantismo dominante y entre los católicos, así como entre los burócratas de la Iglesia, siguen siendo en general de centro-izquierda.

Los mismos sentimientos *gauchistes* caracterizan además a movimientos utópicos que, en términos rigurosamente lógicos, no tendrían que estar políticamente en la izquierda: por ejemplo, las alas radicales de las feministas, los movimientos gay, los ecologistas y los nacionalistas negros americanos. Otro punto a subrayar es que, naturalmente, no todos los programas utópicos de hoy tienen una matriz o una legitimación religiosa. Al contrario, las utopías más modernas han tenido un carácter secular (en el caso de los utópicos de izquierda, por lo general de consuno con la militancia), mientras que los cristianos que se han adherido a causas utópicas por regla general no han sido sus inventores. Así, la concepción del mundo propugnada por los teólogos de la liberación ha sido asumida *in toto* por la tradición más profundamente secular del marxismo, la tradición atea; lo que los teólogos han hecho es anunciar un deber moral que englobase la actividad política que este análisis marxista exigía.

Me parece que en la fe cristiana subyace una postura moral que no es ni legalista ni utópica. El significado de esta postura fue captado plenamente por Pablo, en los comienzos de la era cristiana, y fue eficazmente recuperado en la Reforma protestante del siglo XVI, sobre todo en la versión luterana. No puedo extenderme aquí sobre este tema; diré solamente que, en mi opinión, tanto el legalismo como el utopismo han disminuido enormemente el poder de la experiencia cristiana de transformar la realidad. El primero en cuanto reduce el cristianismo a un ulterior sistema moral, el segundo porque lo reduce a un ámbito terrenal, que se diferencia de los otros menos por su contenido que por la contumaz ferocidad de aquellos que intervienen. El legalismo y el utopismo, cada uno a su manera, *secularizan* de un modo curioso el Evangelio cristiano, trasladando su mensaje del plano de la trascendencia al de los asuntos de este mundo. Creo que éste es un macroscópico malentendido tanto del Nuevo Testamento como de la tradición más genuina de la experiencia y del pensamiento cristianos a lo largo de los siglos. Pero el Reino de Dios, que Jesús anunció a sus ministros terrenales y que sus discípulos experimentaron en los sucesos posteriores a la Pascua, *no* es de este mundo.

¿Puros o responsables?

En su ensayo *La política como profesión*, Max Weber distingue entre «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*). Ambas aportan criterios para una valoración moral de la actuación, pero estos criterios son muy distintos. La «ética de la convicción» juzga el estatus moral de un acto a partir de la intención que motiva al actor. Como ejemplo de este primer tipo de ética Weber cita a Tolstoi, un pacifista indiscutible que renunciaba a la violencia sin tener en cuenta las consecuencias. Ésta, a partir de entonces, ha sido una postura pacifista extendida, aunque, natural-

mente, la misma postura ética pueda ser asumida por las acciones que no contemplan el uso de la violencia. Como ejemplo del segundo tipo de ética Weber cita a Maquiavelo, que elogiaba al hombre político capaz de sacrificar su propia salvación moral por el bien de su ciudad.

Pero esta formulación es demasiado drástica. En términos más moderados, un individuo que basándose en esta ética pone el bienestar de los demás por delante de su propia pureza moral. En la esfera de la actuación política, en particular, ello implica aceptar el hecho de que existen situaciones en las que es moralmente inevitable ensuciarse las manos, incluso de sangre. Este modo de sentir no es raro entre aquellos que están comprometidos personalmente en los asuntos del mundo. La popularidad de las novelas de John le Carré tal vez pueda explicarse porque continuamente está sugiriendo dicha sensación. Sus melancólicos agentes secretos, atrapados en el torbellino de la tétrica violencia del espionaje y de las operaciones secretas, atestiguan en cada momento la imposibilidad de estar con las manos limpias en este mundo. Una ética férreamente legalista escapa a la dicotomía weberiana: si nos limitamos a acatar los dictados de la «ley» (cualquiera que ésta sea), no es preciso que los sentimientos personales y las consecuencias de nuestras acciones entren en el cálculo moral como criterios principales. Si falta una ética legislativa, vale la dicotomía de Weber. Vale para el cristiano que se niega a creer que las enseñanzas de Jesús, que la Biblia en su conjunto o que la Iglesia aporten tal «ley», un código de conducta seguro y aplicable en general. Por tanto, ¿cuál de las dos posibilidades éticas de Weber es más aceptable en el plano lógico? Yo sostengo que la segunda, inequívocamente. En el día del Juicio, lo podemos suponer, serán sometidos a examen nuestros sentimientos, nuestras motivaciones y nuestras intenciones. La fe cristiana coloca encima de nuestros intereses a nuestro prójimo, *no* la pureza de nuestro yo. Además, el interés por esta pureza implica una concesión para con uno mismo moralmente deplorable, en especial si va unida a un desinterés por las consecuencias de nuestras acciones, que se suponen puras.

En los últimos años, la dicotomía mencionada más arriba ha estado en el centro del debate sobre la importancia de los derechos humanos en la política exterior norteamericana. Este debate ha tenido lugar también en otras democracias, pero ha sido especialmente intenso en los Estados Unidos debido a una tradición utópica particular, que se remonta a las dos fuentes del *ethos* político norteamericano, el puritanismo y el iluminismo. Ya hemos aludido al caso de la tortura, que aquí puede ser útil otra vez. Son muchos, por desdicha, los países del mundo cuyos gobiernos recurren regularmente a la tortura como medio de coerción política. En relación con este problema, los hay que sostienen que la respuesta adecuada a tales gobiernos es la condena pública, unida a presiones que pueden ir desde el boicot económico hasta la intervención militar. Y los hay que sostienen que ninguna de

estas actuaciones ha de excluirse en principio, si el poder y los intereses norteamericanos lo imponen, pero que la consideración principal debe estar en todo caso dada por las posibilidades concretas de éxito en tales intervenciones, en especial por la posibilidad de cambiar efectivamente la conducta de esos gobiernos y la de ayudar de ese modo a sus víctimas. En este supuesto, la solución que se adopte puede ser la de abstenerse de la condena pública y la de confiar en la discreta diplomacia o en otros medios no directamente visibles. Sobre todo, la segunda postura insistirá siempre en el cálculo de las consecuencias probables, aun mediando la conciencia de que muy a menudo resulta difícil evaluar las probabilidades. En muchos casos (el de Irán y el de Nicaragua han sido los más llamativos), una política de derechos humanos basada en el sentimiento y no en el cálculo de las consecuencias ha dado lugar al derrocamiento de algún régimen odioso, seguido inmediatamente de un régimen muchísimo más odioso todavía.

Cabe adoptar una «ética de la responsabilidad» aun estando convencidos del mal absoluto que la tortura representa. Puede existir una vocación cristiana al simple testimonio frente a este mal, sin preocuparse de lo que se puede hacer o de las consecuencias. Con otras palabras, uno puede seguir una opción auténticamente cristiana y actuar como Tolstoi. En la historia del cristianismo, esta opción, más propiamente llamada vocación, ha sido la monástica, y yo estoy convencido de que una consecuencia negativa de la Reforma fue su desaparición en el protestantismo. Pero la mayoría de nosotros no está llamado a una vida monacal. Y, especialmente si estamos llamados a la actuación política (que debería de ser la vocación de todos y cada uno de los ciudadanos en una democracia), la opción tolstoiana no es realizable, y hasta puede ser perjudicial. El Reino de Dios no es de este mundo; al revés, este mundo todavía no es el reino de Dios. Es un mundo muy sucio. Pero es en este mundo donde nuestras acciones se tienen que llevar a cabo. No hay forma de evitar ensuciarse las manos.

«Simul iustus et peccator»

La interpretación protestante clásica de los temas tratados era decididamente no utópica. Creo que la interpretación luterana era la más clara dentro del universo protestante, y también la que, más que cualquier otra, había captado directamente la concepción paulina de la condición cristiana. La teología luterana ha expresado esta interpretación en la doctrina de los dos reinos, a su vez enraizada en la doctrina de la justificación solamente mediante la fe. El reino de la gracia aún debe llegar, aunque esté anticipado en la comunidad reunida alrededor de la proclamación del Evangelio. En este mundo podemos, como mucho, buscar el reino de la justicia: y la justicia en este mundo siempre es imperfecta, relativa, está contaminada por el pecado y por la «locura». Y tampoco quedamos justificados por las obras, por nuestras

acciones en el mundo. Justificados solamente por la fe, seguimos siendo pecadores. Así, el cristiano es siempre y a la vez justo y pecador, *simul iustus et peccator*. Esta interpretación de la actuación moral contiene una gran liberación. Nos libera tanto de la angustia legalista como del interés egoísta por nuestra pureza moral. Nos deja en libertad de hacer lo más que podamos en un mundo muy imperfecto, y de confiar en el perdón de Dios cuando, casi inevitablemente, no conseguimos llevar a término nuestros proyectos, aunque estén basados en las mejores intenciones. Y el criterio para establecer lo que sea mejor, muy sencillamente, estará dado por las mejores oportunidades para disminuir las injusticias existentes en el mundo; en otras palabras, el criterio será siempre aquello que nuestras acciones hagan por los demás, no por nosotros mismos.

Nada de cuanto se ha dicho aquí borra la crisis propulsada por el pluralismo moral. Si la certeza es difícil de alcanzar en la época del pluralismo, también lo es la certeza moral. Aquello que yo puedo juzgar como injusticia evidente e indiscutible, tal vez no lo juzgue así alguien con quien me trato cotidianamente, y este hecho añade lo que podríamos denominar una presión cognitiva a mi percepción. En el análisis de la experiencia religiosa hecho con anterioridad subrayé el elemento de la confianza: confianza en mi experiencia personal. La misma observación puede aplicarse a mi experiencia moral: aquellas percepciones claras, por lo general negativas, señaladas por mi conciencia. La percepción de la tortura como mal absoluto sirve de experiencia moral paradigmática. Tengo confianza en esta experiencia. Porque soy un ser social, mi confianza muy probablemente vacilará si llego a encontrarme en compañía de personas que ven las cosas de otra manera. Lo que entonces debo hacer es poner en marcha la ya citada *prise de conscience*: traer a mi memoria lo que sé y tener fe en el hecho de que lo que sé es verdadero. Ésta no es una fórmula capaz de garantizar la inmunidad contra los efectos corrosivos de la relatividad. Si la relatividad es un mar tempestuoso de incertidumbres, esta fe no hace que se retiren milagrosamente las aguas para permitir que pasemos sin mojarnos. Lo que hace es infundirnos el valor de navegar en una embarcación frágil, con la esperanza, si Dios lo quiere, de llegar a la otra orilla sin naufragar.

Traducción de César Palma