

MORAL OBJETIVA Y SOCIEDAD PLURALISTA

FERNANDO MORENO VALENCIA

Profesor de Teoría del Estado

Facultad de Derecho - Universidad Gabriela Mistral

La cuestión del pluralismo, así como la de la tolerancia que le está ligada, tiende hoy a ser superada por la exigencia subjetiva de autonomía expresada en el ejercicio espontáneo de la libertad (ejercicio de hecho libertino), en vistas al desarrollo del sujeto. Esto supone, y lleva consigo, de *facto*, el rechazo de toda norma objetiva universalmente establecida, así como de toda institucionalidad.

Podríamos decir que la sociedad tiende en cierta forma a devenir sartriana. En este dinamismo ya no existen normas universales y permanentes, sólo hay convenciones, que son a la vez socialmente determinadas y puramente relativas (relativas, en definitiva, al arbitrio del sujeto, y al de cada sujeto). Según lo afirma un autor contemporáneo, “toda la vida cotidiana, la del trabajo, la del ocio, la de la escuela, la de la Iglesia, la de la familia, estaría encorsetada por estructuras y morales procedentes de los arcanos de los tiempos, y no correspondería en absoluto —según él— a las necesidades y a las inspiraciones de hoy” (en Rudolf Rezsöhazi, *La Transformación de la Cultura Occidental*. Se impone, entonces, la rebelión contra el *statu quo*).

“El rechazo hacia la autoridad —constata simplemente otro autor contemporáneo— va a la par con el rechazo de todo dogma y de toda norma trascendente. Así, los valores se convierten en algo eminentemente *relativo*. Se reclama el derecho a la diferencia. Ya no es esencial la conformidad según un sistema de normas establecidas, sino la voluntad de ser uno mismo, de abrirse según sus antecedentes personales. Mientras que antes los sistemas de valores eran inculcados, sostenidos, controlados por una red institucional —ya se tratara del mundo católico o del laico, sigue diciendo nuestro autor—, y por ello resultaban bastante homogéneos, ahora esas instituciones pierden en gran medida su imposición y los *individuos* se hacen más *autónomos*”. (R. Rezsöhazi, *op. cit.* p. 133).

Esto que en Europa se desarrollaba como un corte cultural de gran envergadura, entre la segunda mitad de los años 60 y los inicios de la

década de los 70, ha comenzado recientemente a desarrollarse en Chile, con el atraso habitual también en estas materias.

Pero volvamos al pluralismo. ¿Qué debemos entender, más precisamente, por pluralismo? Este es, digamos inicialmente, una “heterogeneidad orgánica” (Maritain). Se supone, por consiguiente, un principio objetivo y normativo de organización. ¿Cuál es este principio? El bien común, el bien común que es la “buena vida humana del pueblo”, que se realiza en “la unidad de paz” (Santo Tomás de Aquino). Esta es la norma superior inmediata de la moral política. Y es también el fundamento político objetivo de la tolerancia que se encuentra en la base de todo pluralismo; y son juntos como el mecanismo que determina la unidad social como unidad mínima (no máxima, como en el caso de las sociedades totalitarias o en las teocráticas).

En un sentido complementario, y en parte incluido en la misma exigencia que acabamos de enunciar, el pluralismo se sitúa en la convergencia entre el dinamismo de desarrollo social de las libertades, y la aplicación de la justicia en toda su extensión (general y particular). Justicia y libertad son dos valores y dos normas objetivas clave para toda sociedad normal.

Ahora bien, son éstos los principios que subyacen en la práctica de los consensos, cuando ésta es —al menos desde nuestra perspectiva— lo que, objetivamente, debe ser. El consenso es, en su noción justa, un acuerdo de los espíritus establecido a partir de la búsqueda común y dialogal de la verdad y el bien (Juan Pablo II). Sólo así el consenso realiza un encuentro de lo diverso, de lo heterogéneo, en el que la norma superior de la misma verdad se “impone” a las “partes” y éstas se ponen al servicio no de pequeños y mezquinos “intereses”, sino del bien objetivo; sólo así las partes sirven a la verdad, en vez de servirse de ella (Maritain).

Concebido de esta manera, el consenso supone la verdad; no la engendra. La supone como norma superior objetiva de toda la dinámica consensual, y como aquello que se busca, y que por consiguiente se descubre o se reconoce. De suyo, la verdad no es una cuestión que dependa del consenso o del número (J. Ratzinger). En su reciente encíclica *Centesimus Annus* (1991), Juan Pablo II recordaba que “hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza, ya no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría, o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito —dice el Papa— hay que observar que si no existe

una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia” (Nº 46).

En este punto, la pregunta que emerge con frecuencia es quién determina socialmente la verdad y cómo. Y esto, de tal manera que ella sea normativa de actos y relaciones humanas al interior del grupo y al límite de la sociedad política misma.

La respuesta que aquí nos parece justa envía, en primer lugar, a la capacidad natural que tiene el hombre, en cuanto tal, en relación al conocimiento de la verdad, y al “sentido” del bien (y del mal). En segundo lugar, y supuesta dicha capacidad, se debe referir a la propia cultura, es decir, a la manera cómo los valores, las creencias y las normas han sido (y son) vividos y “decantados” en una sociedad a lo largo del tiempo, viniendo a constituir un patrimonio objetivo. Esto incluye no sólo lo que procede de la razón natural, sino todo aquello que desborda o supera su ejercicio (especialmente lo que proviene de una fe religiosa), y que ha sido histórica y socialmente asumido.

Es evidente que cuando este patrimonio, con todo lo que comporta de objetivo, de permanente y de universal, es cuestionado, o sometido a los embates de particulares concepciones ideológicas, o de simples posiciones políticas, constituye una exigencia mayor y fundamental el que sus valores y sus normas sean recordados, reafirmados y, de cierta forma, repropuestos frente a los desafíos históricos, y por referencia a esos “núcleos de libertad” que son los hombres. Esta “proposición” tiene, sin embargo, el peso de la “conciencia colectiva” (Pablo VI), y de la tradición cultural de un pueblo. Aquel patrimonio no le pertenece al Estado, ni al gobierno, ni menos a lo que se ha dado en llamar “clase política”. A éstos no les corresponde sino administrarlo, preservarlo y, en la medida de lo posible, enriquecerlo.

Indudablemente, a menudo la defensa y la afirmación de los valores fundamentales (y tradicionales) son vistas como un acto de intolerancia, o como una indebida tentativa de imposición a los otros de aquello en lo cual creemos, o que simplemente nos conviene sostener. Esa manera de ver las cosas, y la actitud reactiva que supone, invocan la libertad, la tolerancia, la conciencia individual, o aun el pluralismo (¿qué no se puede invocar?); pero son ellas mismas máximamente intolerantes e impositivas. No toleran aquella defensa y afirmación de lo permanente, porque asumen dogmáticamente la relativización de lo absoluto. Podría decirse que relativizan lo absoluto y absolutizan lo relativo. Esta actitud es tanto más peligrosa cuanto más disponga del poder político, o cuanto más atractiva y

seductoramente presente su “oferta” (la historia nos ilustra de ello, al menos desde la época de los griegos).

“No es raro —decía Jacques Maritain— encontrar personas que piensan que el no creer en ninguna verdad o el no adherir firmemente a ningún juicio como a algo incuestionablemente verdadero en sí mismo, es una primera condición requerida de los ciudadanos democráticos para ser recíprocamente tolerantes y vivir en paz. Que se me permita decir —continúa el filósofo— que esas personas son de hecho la gente más intolerante, ya que si acaso llegaran a creer en algo como siendo incólumemente verdadero, se sentirán compelidos, por allí mismo a imponer por la fuerza y la coacción sus propias creencias a sus conciudadanos. El único remedio que han encontrado para desprenderse de su inveterada tendencia al fanatismo es el de separarse de la verdad. Pero, éste es un método suicida. Es una concepción suicida de la democracia; una sociedad democrática, que viva en el escepticismo universal, no sólo se condenaría a sí misma a la muerte por inanición, sino que ella entraría en un proceso de autoaniquilación. Y esto, porque ninguna sociedad democrática puede vivir sin una creencia práctica común en aquellas verdades que son la libertad, la justicia, la ley y los otros artículos de la democracia, y porque la supuesta ley del escepticismo universal anularía cualquier creencia en estos valores, como siendo objetiva e inalterablemente verdaderos” (*On the Use of Philosophy*). Princeton, N.J. Princeton Un. Pr. 1961, p. 18).

El reconocimiento inequívoco de los valores fundamentales, si bien puede ser intelectualmente justificado de maneras diversas, no se presta a ninguna forma de interpretación diluyente. Así, por ejemplo (aunque no un ejemplo cualquiera...), si consideramos la libertad, debe ser una y la misma noción, una y la misma verdad lo que está en cuestión. (Aquí el “consenso”, o la convergencia, deben referir a la misma cosa). Pero, si para unos la libertad se confunde con la necesidad, o para otros ella no excluye la coacción... tanto vale entonces afirmar la libertad como la opresión, o, al menos, el derecho a oprimir a otros.

Por último, la relación entre moral objetiva y pluralismo social pasa, si pudiera decirse, por la meditación del sujeto, y supone, en éste, la operación de su conciencia.

Ahora bien, la conciencia no es infalible, ni puramente autónoma; ella depende de una ley inscrita en la naturaleza misma del hombre, y se forma en esta dependencia, así como en la acción social e histórica donde el hombre es el verdadero agente. Dicho en otra forma, la relación antropológicamente intrínseca entre ley natural y conciencia supone que la conciencia es formada, en cuanto aplica judicativamente esa ley (de naturaleza), en

la dinámica social e histórica, que le permite, al mismo tiempo, descubrir cada vez mejor sus implicaciones y exigencias. Como el Segundo Concilio Vaticano expresaba, “en la profundidad de su conciencia, el hombre descubre una ley que no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer, y cuya voz suena con claridad a los oídos del corazón cuando conviene, invitándole siempre, con voz apagada, a amar y obrar el bien y evitar el mal; haz esto, y evita lo otro. El hombre lleva en su corazón la ley escrita por Dios, a la que su propia dignidad le obliga a obedecer” (*Gaudium et spes*, 16).