

ETICA DEL EVANGELIO Y CONVIVENCIA POLITICA *

ANGEL FLISFISCH

I. *Voluntad de dominio y politica*

Si se quiere ser mínimamente objetivo en el esfuerzo por otorgar inteligibilidad a la experiencia de lo político, es forzoso reconocer que uno de sus rasgos centrales reside en manifestarse siempre como ejercicio de voluntad de dominio y como enfrentamiento de voluntades de dominio antagónicas. A la vez, no se divisan razones para suponer que ello será diferente en el futuro, por lo menos, en términos de una apreciación medianamente realista del horizonte de lo que es política y socialmente posible.

Es a partir de ese fundamento objetivo, cuya identificación es relativamente fácil e inmediata desde que se es capaz de prescindir de prejuicios y preconceptos, que se explica que una de las tradiciones principales que confluyen en la comprensión efectiva y dominante de la política tienda a privilegiar el punto de vista de la lógica del poder.

En otras palabras, esa lógica no puede sino ser un principio hermenéutico primordial para la comprensión del sentido de la política. La política hay que entenderla, en virtud de la propia fuerza de las cosas, como algo que tiene que ver, por necesidad, con la conquista de poder, con la pérdida de poder, y con el ejercicio de poder. Obviamente, esta manera de comprender ese dominio específico de la acción humana que es la política da cuenta, en una medida importante, de las peculiaridades observables en este ámbito particular de la acción.

Esta tradición, que privilegia la lógica del poder o lógica del enfrentamiento de voluntades de dominio en la comprensión de la política, tiene expresiones literarias que pueden calificarse de clásicas. Una de ellas se encuentra en *La Guerra del Peloponeso*, de Tucídides, específicamente en el conocido *Diálogo en Melos*.¹

En ese diálogo, Tucídides muestra a los atenienses poseyendo una fuerza militar manifiestamente superior a la de los habitantes de Melos, y a partir de esa superioridad presenta a los primeros proponiendo a

Angel Flisfisch, es profesor investigador del Programa Santiago de Chile de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

* Versión revisada de una exposición oral hecha en un seminario sobre "Evangélio, Ética y Política", organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realizado en Santiago el 15 y 16 de noviembre de 1984.

los segundos economizar argumentos en la disputa en que están trabados, evitando consideraciones basadas en la justicia o en el mejor derecho que cada cual pueda alegar para sí. La situación aconseja ir directamente al grano, desechando argumentaciones superfluas para buscar una respuesta rápida a la pregunta central: ¿a quién favorece la correlación de fuerzas? Y en un párrafo justamente famoso, Tucídides identifica con precisión el núcleo duro último, constitutivo de la lógica del enfrentamiento de voluntades de dominio, poniendo en boca de los atenienses las siguientes palabras:²

“...les recomendamos obtener lo que es posible obtener, considerando lo que efectivamente ambos pensamos; porque ustedes saben tan bien como nosotros que, cuando estos asuntos se discuten entre gente práctica, el criterio de justicia depende de la igualdad de poder para imponer, y que de hecho el fuerte hace aquello que su poder le permite hacer y el débil acepta lo que tiene que aceptar.”

Una expresión contemporánea, igualmente lúcida y penetrante, de esta tradición que enfatiza el poder y el enfrentamiento de voluntades de dominio como fundamento de la política, se contiene en el ensayo de Carl Schmitt que lleva por título *El concepto de lo político*.³

Al comenzar su análisis, Schmitt pregunta cuál es la distinción de fondo que permitiría discriminar el actuar político de otros dominios de la acción humana. Hay planos de la acción donde parece imperar un consenso importante acerca de la existencia de una distinción u oposición básica que conferiría al dominio respectivo su peculiaridad específica. Por ejemplo, en el plano moral, la oposición entre bueno y malo, en el estético, la distinción entre bello y feo; en el económico, aquella entre útil y dañino, o entre rentable y no rentable. En el plano político, ¿hay una distinción básica, que cumpla una función similar a la que desempeñan las recién mencionadas? Según es bien sabido, Schmitt cree verla en la oposición entre *amigo* y *enemigo*.

En la argumentación de Schmitt, que esta oposición sea originaria o primaria para la eludicación y construcción del concepto de lo político no implica que prácticamente la política se oriente siempre por ella, o que normalmente lo haga, o que sea deseable que lo haga. Simplemente, se está afirmando que la pugna desnuda de voluntades de dominio antagónicas es una *situación límite* o *posibilidad límite*, inscrita en la propia naturaleza de la política, y que la práctica de ésta está perpetuamente asechada por el riesgo de que esa posibilidad se haga actual.

En un grado importante, la política puede precisamente consistir en un esfuerzo sostenido por evitar que se haga realidad esa visión de Hobbes de una condición común de temor permanente y peligro de muerte violenta, donde la vida es solitaria, pobre, repulsiva, brutal y corta.⁴ Es decir, el estado de cosas que corresponde al hecho de la gue-

rra, hecho que actualiza plenamente y cabalmente la oposición entre amigo y enemigo.

No obstante, pese a que la política puede adquirir el sentido recién referido, e independientemente de que sea deseable que adquiera ese sentido y no otro, la experiencia histórica prueba que ella no puede cancelar la cuestión del poder, es decir, la lucha por adquirirlo y ejercerlo o por oponerse a su ejercicio. En este punto, la certera intuición de Hobbes sigue siendo válida: en ninguna sociedad históricamente conocida la paz civil es un dato inamovible, que haya sobrevenido naturalmente cual una lluvia benéfica, imponiéndose armoniosamente, sin suscitar resistencias ni generar contradicciones. Contrariamente, se trata siempre de un producto cultural precario, artificiosamente y trabajosamente elaborado, cuya reproducción en el tiempo supone necesariamente el ejercicio de poder y el concierto de voluntades de dominio. Por consiguiente, de maneras más atenuadas o más exacerbadas, no pueden dejar de estar presentes algunas oposiciones entre amigos y enemigos, asumiendo significados históricamente específicos. La precariedad del orden o paz civil viene dada justamente por el riesgo de que esas oposiciones adquieran una intensidad tal como para conducir a esa posibilidad límite que es la pugna desnuda e incontrolada por el dominio, idéntica con la ruptura del orden.

Lo anterior es cierto aun de aquellas formas de orden político más civilizadas: las formas políticas democráticas. Por amplia que sea la tolerancia que las caracterice, por abierta y exiguamente disciplinaria que sea la sociedad respectiva, no pueden renunciar a la pretensión de monopolizar la fuerza, a la necesidad de aplicarla, y a fijar límites a las formas que puede adoptar el disenso,⁵ definiendo fronteras que separen a quienes están dentro del orden —los amigos— de quienes efectivamente o potencialmente están fuera de él: los enemigos.

Al reflexionar sobre ética del evangelio y convivencia política hay entonces la exigencia de no olvidar la premisa que aquí se ha esbozado: la política, entendida tanto en el plano institucional como en el del actuar, no puede prescindir de una referencia constante al enfrentamiento de voluntades de dominio y a la cuestión del poder.

II. *La contradicción entre la ética del evangelio y la política*

En general, se puede afirmar que entre las exigencias del *mundo* y el conjunto de imperativos y orientaciones requeridos para el actuar por la ética del evangelio hay una contradicción irresoluble o insuperable.

Que esa contradicción es algo bien real, y no una mera invención o ilusión fabricada intelectualmente, lo prueba tanto la experiencia histórica —universal y colectiva— como la propia experiencia personal.

En el plano personal, quien procure preservar simultáneamente una estricta fidelidad a las pretensiones absolutas de los imperativos éticos

evangélicos, por una parte, y a las necesidades o exigencias que resultan de la propia inserción vital en el mundo por la otra, acabará a corto andar por encontrarse ante un férreo dilema: o responde adecuadamente a las incitaciones y requerimientos insoslayables de la situación, traicionando las pretensiones de la ética del evangelio; o para ser fiel a estas últimas tiene que optar por la *huida* o *fuga* del mundo como único recurso.

Históricamente, resulta patente que el curso mismo de los acontecimientos coloca a mujeres y hombres una y otra vez en situaciones donde, si se aspira a lograr la clase de eficacia histórica, específica y concreta, que la misma situación fuerza sobre los actores, la adecuación a la situación entra en contradicción con las orientaciones éticas evangélicas. No es por azar que los ejemplos paradigmáticos de fidelidad estricta a la ética evangélica constituyan casos claros de *huida* o *fuga* del mundo: esa fidelidad parece implicar la voluntad conciente y sostenida de vivir, *no* de acuerdo a las reglas del juego mundano, sino rechazándolas sistemáticamente.

En un breve escrito, publicado en 1916 y que lleva por título *Entre dos leyes*,⁶ Max Weber expresó con gran lucidez tanto la contradicción misma, como la condición trágica producida por el desgarramiento personal que fatalmente conlleva la orientación por dos leyes: la del mundo y sus exigencias, y la del evangelio. Escribe Weber:

“En realidad, quien vive en este ‘mundo’... no puede experimentar en sí nada más que la lucha entre una pluralidad de secuencias de valores, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El debe elegir a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquel dios que fuera anunciado en el sermón de la montaña).”

Esta contradicción entre ética del evangelio y mundo, identificable en los más diversos dominios del actuar, se presenta con características notablemente acentuadas en el caso del actuar político. La razón de ello hay que verla en la íntima conexión existente entre política y poder, y en el hecho de que en la ética del evangelio se contiene una radical desvalorización de los fenómenos de poder y voluntad de dominio.

Ya en textos tempranos del Antiguo Testamento hay indicios de una tradición cuya actitud primordial ante esos fenómenos es eminentemente negativa. Se podría quizás sostener con plausibilidad que, a medida que el tiempo avanza, esa visión negativa se va consolidando y estructurando —por ejemplo, en la literatura profética—, pero es indudablemente en los Evangelios donde ella adquiere su forma definitiva, más típica, con pretensiones más absolutas.

Aquí, la referencia obligada es al sermón de la montaña. Para concluir que hay en él una desvalorización radical de la voluntad de dominio y su despliegue político en la historia, basta con recurrir al mandamiento de amor contenido en Mateo 5, 43-45,⁷ y relacionarlo con la ya mencionada caracterización que hace Schmitt del concepto de lo político:

Os han enseñado que se mandó: Amarás a tu prójimo...
y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a
vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen...

Sería difícil sostener que este mandamiento de amor constituye un elemento aislado, inconsistente con el sentido más general que se pueda reconstruir a partir de la globalidad de los textos evangélicos. Si bien la exploración rigurosa de ese sentido más general escapa tanto al objetivo de estas notas como a las competencias del autor de ellas, una mínima familiaridad con esos textos no puede sino llevar al lector a la conclusión de que esos posibles sentidos más generales compartirían una acentuada hostilidad al tipo de actuar humano centrado en cuestiones de poder. En realidad, lo que sí sería difícil es dar en los textos neotestamentarios con proposiciones que impliquen una valorización positiva de los fenómenos de voluntad de dominio y poder. Ello parece ser cierto aun en los casos en que hay referencias explícitas a ámbitos que contemporáneamente se calificarían de políticos. Así, por ejemplo, en el conocido y tantas veces citado pasaje de Romanos 13, 1-7 se exhorta a la sumisión a las autoridades constituidas —literalmente, a las “que se hallan por encima de nosotros”⁸—, pero no hay nada que indique que se considere como un comportamiento cristiano el involucramiento en contiendas por poder e imposición de dominio. De hecho, inmediatamente, en Romanos 13, 8-10, se reafirma el mandamiento de amor: “el cumplimiento de la Ley es el amor”, o “la caridad es... la ley en su plenitud”, dependiendo de la traducción a que se esté.⁹ A lo más, se podría inferir que este texto específico propone una actitud de estoicismo frente a los fenómenos de poder y dominio, análoga a la que habría que tener ante las inclemencias naturales o las agresiones de que se es objeto por otros, y es evidente que una recomendación semejante no implica una valorización positiva de aquello que hay que resignarse a padecer.

La contradicción entre ética del evangelio y política puede analizarse en diversos planos, definidos por puntos de vista igualmente distintos. Uno de ellos, quizás el más recurrente en lo que cabría llamar de *historia de las ideas*, y que es el que tiende a capturar primero la atención, resulta de considerar esa contradicción como una contradicción meramente aparente —una pseudoparadoja, un acertijo intelectual—, susceptible de disolverse a través de una reconceptualización o reinterpretación adecuada. Si se prescinde de historias sumergidas, poco conocidas o socialmente poco visibles, esta actitud ha sido dominante. Por ello, vale la pena examinarla con alguna detención.

III. *El esfuerzo por reconciliar la política y la ética del evangelio*

El hecho de que hoy se cuente con una prolongada historia de esfuerzos intelectuales por conciliar los contenidos éticos evangélicos con las exigencias que la política, en cuanto actividad mundana, ha tendido a imponer a sus actores a través de los siglos, parece probar suficientemente que esa relación es, desde sus orígenes, por lo menos problemática. Objetivamente, los textos evangélicos parecen estar abiertos a lecturas que actualizan a partir de ellos sentidos difícilmente conciliables con las exigencias de la política, y relativamente cerrados a lecturas que, mediante actualizaciones inmediatas y casi naturales, hagan posible esa conciliación. En ausencia de peculiaridades propias tanto de los textos como de la política, ¿qué explicaría esa problematización endémica que ha caracterizado las relaciones entre ambos?

Además de aportar evidencia respecto de la efectividad de la contradicción entre ética evangélica y política, esa prolongada historia de esfuerzos intelectuales por conciliarlos prueba también la eficacia histórica de las tradiciones que tienen sus raíces en los contenidos éticos judeo-cristianos originarios. La recurrencia y pertinacia de esos esfuerzos son indicativas, no de una mera curiosidad intelectual excitada por un acertijo complejo, sino de un interés intelectual *vital* por enfrentar una paradoja provista de realidad histórica y existencial. A la vez, ese interés vital tiene como condición de posibilidad el hecho de que, por lo menos en lo que usualmente se designa de occidente, quienes han actuado la política a través de los siglos se han sentido efectivamente interpelados por los contenidos éticos en cuestión o, si se prefiere una formulación más débil, ellos han constituido un problema recurrente para los actores de la política. Si la ética evangélica, bajo diversos ropajes y concreciones históricas, no hubiera definido uno de los ejes culturales centrales para las sociedades y la política, hoy se carecería de la referida historia.

El análisis pormenorizado y riguroso de esos esfuerzos es una tarea que no cabe enfrentar en estas breves notas. No obstante, se pueden avanzar dos ideas generales sobre su carácter, a modo de hipótesis. La primera es que, a la larga o a la corta, ellos muestran insuficiencias hermenéuticas suficientemente serias como para cancelar la validez que aparentaban poseer en sus formulaciones primeras. En otras palabras, siempre terminan por revelarse como artificios interpretativos carentes de una base sólida. La segunda es que, independientemente de esa falta de validez, su fuerza persuasiva en el plano de la sensibilidad ética es muy débil. Intuitivamente, tomados tal como derechamente se presentan, hay en ellos una patente inautenticidad o insinceridad que los hace poco convincentes.

En la historia de estos esfuerzos hay ciertos hitos notables, que se prestarían bien para mostrar esos dos rasgos recién señalados. Por ejemplo, las construcciones de los teóricos de la *razón de estado* de la con-

trarreforma católica, encabezados por Giovanni Botero. En aras de la brevedad, conviene ilustrar las ideas expuestas en términos de un caso contemporáneo: el de Carl Schmitt, en el ya citado ensayo sobre *El concepto de lo político*.

Según se sabe, Schmitt es un católico conservador. Por consiguiente, el mandamiento de amor contenido en Mateo 5, 43-45 posee para él fuerza obligatoria. Sin embargo, desde que Schmitt identifica el sentido primordial de la política a partir de la oposición amigos versus enemigos, ese mandamiento de amor obviamente le plantea problemas. En razón de cómo Schmitt caracteriza lo político, éste impone a sus autores una determinada legalidad que, si se entiende que en el contexto bíblico amigo y enemigo poseen el mismo significado que les otorga el autor al elucidar el concepto de lo político, es contradictoria con un contenido esencial —quizás el contenido esencial— de la ética evangélica. Una conclusión semejante está llena de implicaciones relevantes. Por ejemplo, históricamente la política se ha practicado por actores que se identificaban a sí mismos como cristianos, y que aspiraban a hacerla inspirados por ideales cristianos. Puesto que les era imposible eludir la legalidad que le es propia —esto es, dejar de tratar al enemigo efectivamente como enemigo, so pena de dejar de hacer política—, en el mejor de los casos habrían sido inconscientemente infieles a la ética evangélica, y en el peor de los casos habrían practicado una superchería de envergadura.

Schmitt sostiene que la contradicción es sólo aparente, porque el significado de enemigo en el texto bíblico es distinto del que tiene en la esfera de la política. El texto bíblico se refiere al *enemigo privado* (en latín, *inimicus*); en cambio, la categoría fundante en la esfera de la política es el *enemigo público* (en latín, *hostis*). Por consiguiente, el mandamiento de amor tiene fuerza vinculante en la esfera privada, pero no en la pública, donde prevalece legítimamente la estricta legalidad política.¹⁰

“El citadísimo pasaje que dice ‘amad a vuestros enemigos’... no... habla... del enemigo político. En la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam, nunca un cristiano ha pensado que se debiese ceder Europa... por amor hacia los sarracenos o los turcos... sólo en la esfera privada tiene sentido amar al ‘enemigo’, o sea, al adversario.”

Sin necesidad de hurgar demasiado en ella, la construcción de Schmitt produce desde el primer momento la impresión de una interpretación artificiosa. Efectivamente, se trata de un esfuerzo hermenéutico fácil de invalidar.

El mandamiento de amor comienza por recordar que se ha mandado amar al prójimo y odiar al enemigo, para luego ordenar amar a los enemigos y rezar por quienes nos persiguen. Ahora bien, no se encuentra en el Antiguo Testamento ningún pasaje que contenga ese complemento recordado en Mateo 5, 43-45: odiar al enemigo. El mandamien-

to de Levítico 19, 18 dice simplemente: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Hay indicios de que en la tradición judía la categoría de prójimo comenzó a interpretarse restrictivamente —analógicamente al esfuerzo que hace el mismo Schmitt—, restringiendo su significado al de miembros de Israel. De aquí la hipótesis de que esa tradición pueda haber culminado en la inferencia de que había que odiar a los gentiles, hipótesis que se ve confirmada por textos contenidos en uno de los manuscritos del Mar Muerto: se exige amar a todos los que Dios ha elegido y odiar a todos los que ha rechazado.¹¹ Es contra esta tradición particularista que reacciona el mandamiento de amor, otorgando a la orden un sentido universal y absoluto.

Además de la fragilidad de la base del esfuerzo hermenéutico de Schmitt, su construcción posee también esa otra característica, que se ha hipotetizado como constitutiva de un rasgo poseído en común por estos intentos de conciliar intelectualmente la contradicción entre ética evangélica y política: es poco convincente en el plano de la sensibilidad ética.

Estos intentos existen y se suceden regularmente porque, para repetirlos una vez más, hay elementos suficientes en los textos evangélicos como para que aquello que usualmente connota la expresión *política* adquiera una importante ambigüedad en relación con esos elementos. Si la naturaleza de actividades como las implicadas por “la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam”, expresadas en las exigencias impuestas por luchas de esa clase a sus protagonistas, no poseyera patentemente posibilidades objetivas de mostrarse radicalmente dudosa en cuanto a su sentido cristiano primario, y si ello no causara problemas a la sensibilidad ética de los protagonistas —por lo menos, a los que se sienten interpelados por la ética evangélica—, los esfuerzos interpretativos que se han venido comentando serían plenamente absurdos. Su razón de ser reside justamente en procurar disolver la ambigüedad, demostrando que la legalidad propia del desarrollo y zanjamiento de las *cuestiones de poder* no es incompatible con un comportamiento cristiano, para así imponer una coherencia sentida como necesaria, y probablemente aquietar las interrogantes, dudas y dilemas que puedan acosar a los mejores espíritus de entre los protagonistas. No obstante, quien se toma en serio la exigencia de adecuar su comportamiento al sentido ético general de los textos evangélicos, ¿puede realmente encontrar satisfactoria una solución como la de Schmitt? La noción de que el mandamiento de amor tiene fuerza vinculante sólo en la esfera privada, pero que en la esfera pública no sólo es necesario sino legítimo someterse a la lógica de las *cuestiones de poder*, ¿poseerá efectivamente la capacidad de acabar con posibles problemas de conciencia, convenciendo auténticamente de que enfrentar al enemigo como enemigo, disputando con él poder y dominio, es perfectamente compatible con los contenidos éticos evangélicos?

No parece plausible que los esfuerzos interpretativos conciliatorios alcancen esos efectos. Se puede partir de la premisa de que, desde el momento en que la interpelación por los textos evangélicos es auténti-

camente sentida, la relación entre ética y política no puede sino ser vivida —en el plano personal y existencial— como un continuo desgarramiento, impuesto por exigencias contradictorias: la ley de la política enfrentada a la ley del evangelio. Para ponerlo como provocación, podría decirse que ningún intento orientado a demostrar que la exigencia evangélica no es incompatible con la legalidad de la política, por imaginativo que sea, cancelará existencialmente el hecho de que la idea de un buen cristiano que es a la vez un buen político es una contradicción en los términos.

Quizás si el reiterado fracaso de esos intentos sea lo que explique que, contemporáneamente, la problematicidad de la relación comentada se haya abordado desde el otro punto de vista lógicamente posible: procurando demostrar que la legalidad del actuar político no es incompatible con la exigencia evangélica. Así, se sostiene que ese estilo de hacer política aludido por esa imagen de "la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam" no es la única manera de actuar en el dominio de lo político, o bien, que en todo caso no es la manera éticamente debida de hacerla.

Ciertamente la esfera de lo político ha experimentado transformaciones notables en los últimos doscientos años. Además de su masificación quizá la más sobresaliente de esas transformaciones se ha asistido a la emergencia y consolidación de formas de orden político notoriamente más civilizadas —es decir, menos violentas y menos coercitivas—, particularmente las formas democrático-liberales. No obstante, pese a la justeza de la caracterización popperiana de la democracia como la clase de régimen donde la sociedad puede cambiar gobiernos sin derramamiento de sangre, no hay que pasar por alto que la política democrática sigue íntimamente vinculada a luchas en torno a *cuestiones de poder*. El carácter pacífico de esas luchas no cancela la orientación básica hacia el ejercicio del poder y el dominio, ni el hecho de que el estilo democrático de hacer política consista de una combinación compleja de conflicto y cooperación, exime a los políticos profesionales en una democracia del imperativo del cálculo estratégico y de la manipulación instrumental de otros. En las luchas entre partidos y al interior de los mismos partidos, el actuar político sigue poseyendo un componente esencial de conspiración y cálculo, orientado a la victoria e imposición sobre otros, que implica tratarlos prácticamente como *objetos*,¹² esto es, como enemigos cuya libertad hay que restringir y en el extremo aún aniquilar, pese a que el modo de definir socialmente la categoría se haya atenuado y civilizado considerablemente. Quien pretendiera eximirse de esos elementos conspirativos y de cálculo sería víctima de una ingenuidad que garantizaría su fracaso político. Indudablemente, esta irremediable contaminación con las realidades de la voluntad de dominio entra en contradicción con las pretensiones universales y absolutas del mandamiento de amor.

Adicionalmente, hay que destacar que la forma democrático-liberal de orden político se circunscribe a una minoría de estados nacionales, y sería difícil suponer sin más la necesidad histórica de su universaliza-

ción, por deseable que ello pueda parecer. Ello significa que con una gran frecuencia, hombres y mujeres se ven arrojados a situaciones donde las posibilidades en cuanto a modalidades de hacer política están considerablemente restringidas, y pese a la nobleza de los ideales que los puedan impulsar, la política se acerca notoriamente al tipo de actuar evocado por esa imagen de la lucha milenaria entre cristianismo e Islam. En estas situaciones, las tensiones y desgarramientos padecidos por quienes procuran vivir seriamente la ética evangélica y a la vez ganar efectividad histórica, no pueden sino acentuarse.

IV. *El desarrollo histórico de la contradicción entre ética del evangelio y política: su sentido sociopolítico específico*

El hecho de que la contradicción entre ética evangélica y política se muestre, a menudo dramática o trágicamente, en el plano personal o existencial, no debería llevar a pasar por alto la hipótesis de que al mismo tiempo ella constituye una contradicción que se ha desarrollado históricamente, produciendo ciertos efectos específicos de índole colectiva. Por cierto, ambos planos están vinculados. Es plausible suponer que las instancias en que la contradicción ha sido vivida personalmente han constituido mediaciones necesarias para que se hayan producido efectos colectivos relativamente permanentes. Sin embargo, ello no obsta para que se la examine preferentemente en el último nivel colocando entre paréntesis el plano personal o existencial.

Una vez más, la envergadura del asunto rebasa con creces los límites de estas notas y las competencias del autor. Por ello, la exposición se circunscribirá a ofrecer, de modo tentativo y exploratorio, dos ideas generales. La primera es que, en cuanto tradición cultural colectiva, actualizada a través del tiempo en múltiples concreciones determinadas, la ética del evangelio posee un sentido sociopolítico específico y peculiar. La segunda señala que, precisamente en razón de ese sentido específico, su contradicción con la política se ha desarrollado produciendo un efecto general, que ha afectado, de manera importante, la evolución de las formas políticas.

A juicio del autor, el sentido sociopolítico específico de la ética del evangelio no es distinto del que le atribuyó Nietzsche. Como se sabe, a través de diversos textos, el filósofo alemán sostuvo que la ética evangélica expresaba un punto de vista o interés particular: el punto de vista de los oprimidos, vencidos o perdedores. De hecho, sin entrar a un examen riguroso de los procesos de génesis de la ética evangélica —cuyos rasgos generales parecen, por lo demás, abonar esta tesis—, resulta claro que la radical desvalorización de los fenómenos de poder y voluntad de dominio que ella expresa sólo se explica si el punto de vista asumido es el de los vencidos, oprimidos o perdedores. Por otra parte, hay evidencia suficiente en los propios textos evangélicos de que éste es el punto de vista privilegiado, o asumido preferentemente.

Reconocer la validez de la interpretación nietzscheana no implica aceptar la desvalorización de la ética del evangelio que, según Nietzsche, se sigue precisamente de ese compromiso suyo con el interés de los vencidos, oprimidos o perdedores. Como se sabe, para Nietzsche ese compromiso, que se puede considerar como fundamento del sentido ético general de la tradición judeo-cristiana, desvaloriza a ésta al conferirle un carácter espúreo: en definitiva, en ella no se trata sólo de convicciones, sino que hay también ese claro sentido instrumental que conlleva el compromiso con un interés y su defensa consiguiente.

No obstante, aplicando el mismo tipo de razonamiento darwiniano que tan caro era a Nietzsche, ese fundamento de la ética evangélica puede utilizarse para darle una valorización altamente positiva. De manera sumaria, podría decirse que ese fundamento, además de explicar el sentido general de esa ética, muestra a la vez el carácter histórica y socialmente *necesario*, independiente de cuáles sean la situación y preferencias personales.

En efecto, la volarización positiva de los fenómenos de poder y voluntad de dominio, en sus concreciones históricas, en definitiva es un lujo que sólo se pueden permitir quienes actúan desde posiciones de fuerza relativamente consolidadas. Es el caso de las posturas y argumentos que Tucídides pone en boca de los atenienses, en el *Diálogo en Melos* citado al comienzo de estas notas. Pero, ¿qué sucede con los débiles, con los vencidos y oprimidos, con quienes están en forma permanente afectados por correlaciones de fuerzas negativas?

Para estos últimos, el problema es justamente el inverso. De lo que se trata es de desvalorizar los fenómenos de poder y voluntad de dominio, de modo de hacer que unos ciertos principios o normas, orientados a operar como *diques de contención* del despliegue del poder y la voluntad de dominio, adquieran una mínima eficacia histórica. Esa desvalorización y la emergencia de una ética consistente con ella son, desde el punto de vista de los vencidos, una necesidad vital, un punto que aquilató bien el propio Tucídides, enteramente ajeno a la tradición judeo-cristiana, al atribuir a los habitantes de Melos la siguiente respuesta frente a los argumentos de *realpolitik* esgrimidas por los atenienses.¹³

“Desde nuestro punto de vista, y puesto que se nos fuerza a dejar fuera de la discusión la justicia y a confinarnos a argumentos que atañen sólo al propio interés, es por lo menos útil que no se destruya un principio que atiende al bien general de todos los hombres: que, en el caso de todos los que están en peligro, debería existir una cosa como juego limpio y trato justo, y que a los que están en esa situación se les debería permitir usar y profitar de argumentos que se quedan cortos respecto de una certeza matemática.”

Desde posiciones de fuerza, los argumentos que invocan los efectos que se seguirían del ejercicio del poder y dominio son irrefutables:

el fuerte hace aquello que su poder le permite hacer y el débil acepta lo que tiene que aceptar. Esta proposición posee una certidumbre que le equipara, en su capacidad de convicción, a los argumentos matemáticos. Por su parte, el débil está en la necesidad de aducir principios —la justicia, el mejor derecho, lo que es éticamente debido—, que al no poder apoyarse en el ejercicio de poder o dominio, son siempre dudosos o cuestionables.

El esfuerzo por afirmar la ética del evangelio y dar a sus contenidos un carácter universal descansa entonces en el *interés vital* de los vencidos y oprimidos, históricamente mayoritarios frente a los beneficiados por el despliegue de los fenómenos de poder y voluntad de dominio. Lo que resulta extraño es que, a partir de la constatación de ese interés vital, se llegue a una valorización negativa de la ética evangélica. En el ámbito de la biología, nadie hasta ahora ha enjuiciado negativamente los comportamientos de fuga o huida que las diversas especies desarrollan frente a sus predadores. Contrariamente, se ve en ellos algo premunido de un valor de sobrevivencia, individual y colectiva. ¿No hay acaso un valor similar, aun biológico, en esa afirmación y esfuerzo por universalizar una ética contradictoria con el despliegue de poder y voluntad de dominio cuyos efectos destructivos están palmariamente demostrados en la historia? A juicio del autor, el sentido sociopolítico *específico y peculiar* de la ética evangélica reside en haber asumido ese interés vital de vencidos y oprimidos.

V. *El desarrollo histórico de la contradicción entre ética del evangelio y política: su efecto civilizatorio*

La otra idea general que se desea destacar y explorar aquí es la de que, al entrar en contradicción con las exigencias de la política, la ética del evangelio ha tendido a producir en la historia un *efecto civilizatorio*.

Este efecto, que puede ser visto como un proceso de progresiva domesticación de la voluntad de dominio, no ha sido ciertamente un proceso lineal y regularmente ascendente. Se trata de algo complejo, que se ha desarrollado a través de marchas y contramarchas, de flujos y reflujos. No obstante, pese a esas complejidades e incertidumbres, parecen haber existido y existir concreciones históricas diversas de la ética evangélica que, en razón de su desvalorización de las dimensiones de poder y dominio involucradas en la política, han logrado constituir una tendencia secular que se ha expresado en la emergencia progresiva de formas políticas cuya particularidad reside en una acentuada atenuación y regulación de los efectos más destructivos connaturales al ejercicio del poder y el dominio. Puesto de otra manera, se podría identificar una tendencia, a la cual contribuyen de modo más que importantísimo los sentidos éticos generales de los evangelios, hacia una pacificación de la política. Contemporáneamente, puede verse en la emergencia y consolidación de formas políticas democrático-liberales en algunos estados na-

cionales, uno de los hitos más relevantes y acabados de ese proceso de pacificación.

Sin duda, al calificar ese proceso de pacificación o domesticación de efectos civilizatorios se está partiendo de determinados supuestos acerca de lo que permite decir que una situación es más civilizada que otra, supuestos que conviene hacer explícitos.

En la presente exposición, apoyándose en ideas desarrolladas a través de la obra de autores como Habermas o Elías, la noción de proceso civilizatorio se identifica con la de una progresiva desaparición de los elementos de *coerción* o *coacción excedentarias* en la instauración, conservación y reproducción de órdenes sociales, entendiendo el concepto de social en un sentido muy amplio (económico, político, cultural, estrictamente social, etc.).

Más acá del reino de lo utópico, el análisis de cualquier situación concreta parece exigir la constatación de niveles de coacción necesaria, esto es, necesaria para la conservación y reproducción de los órdenes característicos de la situación y, por consiguiente, para el logro de metas individuales y colectivas —materiales, de convivencia, simbólicas, etc.— estimadas valiosas. Ni el objetivo de la paz civil en un extremo, ni la meta de una estabilidad y seguridad significativas en las actividades materiales más cotidianas en el otro extremo, parecen ser posibles en ausencia de una dimensión de coacción. En términos de la experiencia proporcionada por la historia, tampoco la transformación de órdenes parece poder prescindir de niveles importantes de coacción.

Sin embargo, tanto la experiencia personal como el conocimiento producido por el análisis de situaciones históricas concretas indican la existencia de elementos o niveles de coacción gratuita o superflua, asociados a la conservación, reproducción o transformación de órdenes. Es decir, dimensiones de coacción cuya relación de necesidad con esos procesos es por lo menos discutible, si no patentemente inexistente.

Es difícil que una ética como la evangélica, con su capacidad de generalizar y hacer históricamente efectivas actitudes negativas frente al poder y su ejercicio, consiga eliminar todo elemento de coacción desde el momento en que hay algunos —quizás importantes— que la situación de que se trata objetivamente, exige. Pero, a la vez, en una situación donde esté ausente esa sensibilidad negativa a los fenómenos de poder generada por una ética semejante, se haría imposible la erección de límites y diques a su despliegue, y la voluntad de dominio campearía irrefrenada más allá de los márgenes de cualquier necesidad.

La pretensión de cancelar toda coacción, si bien puede constituir una fuerza motivacional importante —por consiguiente, capaz de conseguir eficacia histórica en ese nivel—, parece estrictamente utópica. Igualmente, no parece plausible sostener que, en las áreas y tiempos donde la tradición ética judeo-cristiana ha sido actuante, en virtud de ella los niveles de coacción se mantuvieron en las fronteras de lo necesario. Sí parece plausible afirmar que, donde la tradición ha sido ac-

tuante, por lo menos ha existido una *condición favorable* para la emergencia de mecanismos sociales aptos para contener el poder y atenuar los niveles de coacción presentes.

Determinar la medida en que esa condición fue aprovechada, y en cuánto su aprovechamiento sirvió para eliminar coacción excedentaria, es algo a lo que sólo podría responder la investigación específica de cada situación. En todo caso y guardando todos los recaudos debidos, es razonable quedarse con la hipótesis de que las orientaciones éticas evangélicas han sentado las bases de tradiciones que han sido históricamente eficaces en neutralizar la coacción excedentaria. Por ello, cabe atribuirles un efecto civilizatorio.

VI. *Las modalidades de adquisición de eficacia histórica: movimientos defensivos y estilos defensivos de hacer política*

Supuesto ese efecto civilizatorio recién explorado, cabe preguntarse por las modalidades específicas que las orientaciones éticas evangélicas han asumido para conseguir la eficacia histórica —mundana, podría decirse— que ha producido ese efecto.

En razón de la propia naturaleza de esas orientaciones, esa pregunta trae consigo, de manera casi natural, esta otra: ¿esa eficacia la han adquirido cooperando con el poder y a través de un actuar sometido a la lógica del poder, o antagónicamente al poder y su lógica, mediante formas distintas de las que implican éstos?

A juicio del autor, es lo último lo que ha acontecido. Ciertamente, diversas formas de cristianismo han estado vinculadas positivamente a formaciones políticas de distintas clases, aun al extremo de fusionarse con ellas, originando formas políticas teocráticas o cuasiteocráticas. Adicionalmente, de esas vinculaciones institucionales positivas y fusiones institucionales se han derivado efectos, algunos de ellos sin duda históricamente relevantes. Pero es discutible que estas formas de intervención de la tradición ética evangélica en la política, donde hay al menos la pretensión de armonizarle con los imperativos del poder y su lógica, hayan sido precisamente las que han logrado preservar con mayor fidelidad el sentido sociopolítico específico ya indicado o las más adecuadas para la producción del mencionado efecto civilizatorio. Contrariamente, se puede sostener con plausibilidad la idea de que, en estos casos, la alianza o la fusión con el poder se han constituido en estorbos de consideración, tanto para la preservación de ese sentido, como para la producción de esos efectos.

Probablemente, son las formas de intervención que consiguen ajustarse a esa actitud de radical hostilidad al poder y el despliegue de la voluntad de dominio, actitud que está en el fundamento de la ética del evangelio, las que conservan con mayor pureza ese sentido sociopolítico específico y las que obtienen mayores éxitos en la producción de efectos

civilizatorios. Típicamente, estas formas de intervención se presentan como movimientos defensivos y estilos defensivos de hacer política, pudiendo englobarse estos fenómenos en la noción más general de *políticas defensivas*.¹⁴

La noción de una política defensiva adquiere su significado por oposición a lo que podría denominarse estilo clásico de hacer política. Este último es susceptible de caracterizarse a partir de dos rasgos básicos. Por una parte, la racionalidad del actuar político se define aquí según el *paradigma del príncipe* o *paradigma del soberano*,¹⁵ esto es, como una racionalidad instrumental esencialmente referida a cuestiones de poder, sea en términos de poder que ya se detenta y se quiere preservar, sea en términos de conquistarlo en una contienda por él. Por otra parte, el sentido más global del actuar es en este caso el de una intervención dinámica en la historia, que aspira a una relevancia importante: se trata de acciones conservadoras o transformadoras, orientadas hacia horizontes temporal y programáticamente complejos. En palabras de Weber,¹⁶ hacer política es pretender poner la mano en la rueda de la historia, es decir, intentar impulsar en un sentido y dirección determinados el movimiento de la sociedad, y a esa intencionalidad se ajusta el estilo clásico de hacer política.

El estilo defensivo de hacer política, característico de grupos sociales por lo general subordinados, adquiere su sentido propio en términos de un intento de defensa frente a un devenir que se presenta como agresivo, predatorio o injusto. Típicamente, se estructura a partir de la comprobación de una injusticia, de la indignación que ella causa y su expresión pública, y de la reivindicación de que se la haga desaparecer. No hay aquí un proyecto de transformación social o un programa de gobierno, y por sobre las connotaciones instrumentales de la acción predomina una racionalidad expresiva. Y esa expresividad lo es de unos contenidos que son reacciones frente al poder, a su ejercicio y a lo que es percibido como abuso del mismo.

En razón de esa relación negativa con el poder, las políticas defensivas y los movimientos en que ellas cristalizan tienden a rechazar el tipo de división social en que se apoya el fenómeno del poder. Si bien una política defensiva genera sus liderazgos y dirigentes, encierra siempre una profunda sospecha acerca de la legitimidad de la política en cuanto ordenación vital distinta de otras. Es cierto que el mundo se divide entre quienes mandan y obedecen, pero esa división aparece como sospechosa, ilegítima y fuente de injusticias.

Frecuentemente, de maneras más o menos directas, más subterráneas o más visibles, muchas veces bajo formas no religiosas, los contenidos éticos de la tradición evangélica han alimentado los fenómenos de política defensiva. Restringiendo la atención a la historia de los últimos dos siglos, se puede constatar que ello ha sido así desde las movilizaciones populares asociadas a los procesos de industrialización en Inglaterra,¹⁷ hasta los movimientos por derechos humanos de Ar-

gentina, Brasil, Chile o Uruguay contemporáneos. Al plasmar en políticas defensivas, y precisamente en razón de las peculiaridades inherentes a estos fenómenos, esos contenidos han conseguido preservar su sentido sociopolítico específico —el compromiso con los vencidos y oprimidos—, y alcanzar mayores éxitos en la clase de eficacia histórica adecuada a ese sentido: erigir barreras y obstáculos efectivos al libre, incontrolado y destructivo despliegue del poder y la voluntad de dominio. Es en el desempeño de esta función negativa, y no en determinados contenidos programáticos, en donde hay que ver la contribución específica de la ética del evangelio a la convivencia política.

NOTAS

- ¹ Cito a partir de la edición de Penguin Classics: Thucydides, *The Peloponnesian War*, Penguin Classics, 1978, traducción al inglés de Rex Warner.
- ² Thucydides, *edición citada*, pp. 401-402. La traducción al español es nuestra.
- ³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, edición a cargo de J. Aricó, Folios Ediciones, Argentina, 1984.
- ⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por C. B. Macpherson, Pelican Classics, Inglaterra, 1978, p. 186.
- ⁵ Sobre el problema de los límites al disenso en la democracia, a partir de la noción del consenso como utopía reguladora de ella; véase Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Santiago de Chile, 1984, p. 198.
- ⁶ Max Weber, Entre dos leyes, en Weber, *Escritos Políticos*, t. I, edición a cargo de J. Aricó, Folios Ediciones, México, 1982, pp. 30-34.
- ⁷ Cito a partir de: *Nueva Biblia Española*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 1501.
- ⁸ Véase *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, nota al pie de la página 1627.
- ⁹ Cotéjese la traducción de Nueva Biblia Española, *ob. cit.*, p. 1768, con la de Biblia de Jerusalén, *ob. cit.*, p. 1627.
- ¹⁰ Carl Schmitt, *ob. cit.*, p. 26.
- ¹¹ J. C. Fenton, *Saint Matthew*, The Pelican New Testament Commentaries, Penguin Books, Inglaterra, 1963, p. 94.
- ¹² La idea se ha desarrollado con mayor extensión en Angel Flisfisch, El fundamento racional de la acción y la libertad del otro, en *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*, CINEP-Sociedad Colombiana de Epistemología, Bogotá, 1982, pp. 237-267.
- ¹³ Tucydides, *edición citada*, p. 402.

- 14 Sigo de cerca el desarrollo más extenso expuesto en Angel Flisfisch, Max Weber, moral de convicción y política defensiva, *Crítica & Utopía*, 8, Buenos Aires, 1982, pp. 103-116.
- 15 Sobre el punto, remito al lector a Angel Flisfisch, *Hacia un realismo político distinto*, Documento de Trabajo N 219, FLACSO, Santiago de Chile, octubre 1984.
- 16 Max Weber, La política como vocación, en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1967.
- 17 Sobre el factor religioso en esa movilización; véase E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Inglaterra, 1980.