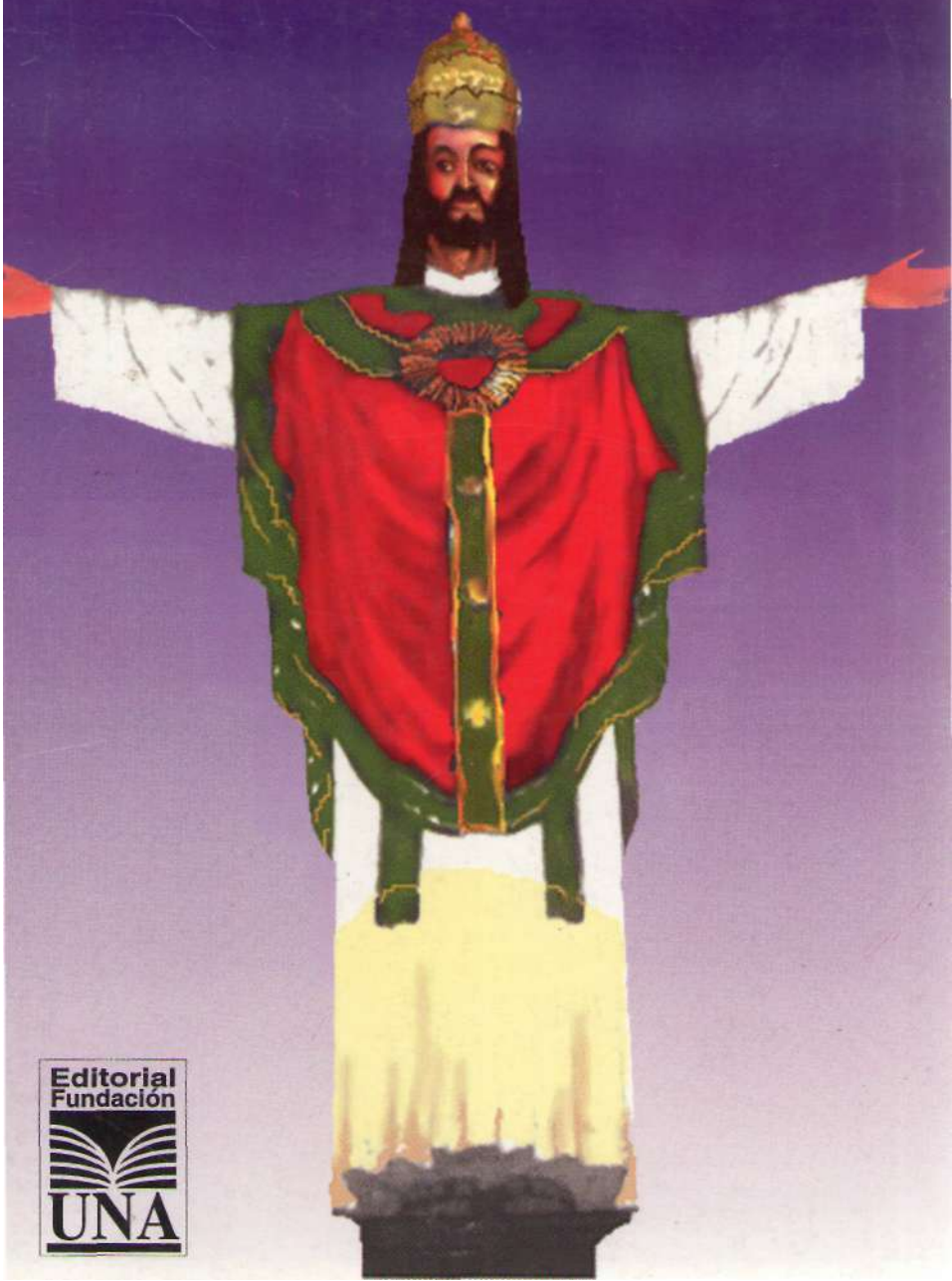


J. Amando Robles

RELIGION Y PARADIGMAS



Editorial
Fundación



RELIGIÓN Y PARADIGMAS

Ensayos sociológicos

J. Amando Robles Robles

Editorial
Fundación



UNA:



Editorial **Fundación UNA**
Apartado 86-3000
Heredia, Costa Rica
Impreso en Costa Rica
Hecho el depósito de ley
Derechos reservados

CONSEJO EDITOR CÁTEDRA «**VÍCTOR SANABRIA**»
Dr. Jorge Arturo Chaves, O.R.
Lic. Alvaro Vega
Bach. Jeannette Cordero

Portada: Héctor Gamboa
Diagramación: Héctor Gamboa

306.6
R666r Robles Robles, Amando J.
Religión y paradigmas : ensayos sociológicos /Amando
Robles. — Heredia, C.R.: EFUNA, 1995
193 p. : 28 cm.

ISBN 9977-906-94-7

1. Religión y sociología. 2. Teología social. 3. Cultura.
4. Ética. I. Universidad Nacional (Costa Rica). Cátedra
«Víctor Sanabria». II. Título.

Editorial Fundación UNA. Heredia, apartado 86-3000, Costa Rica,
fax 237-8936 y 237-7032, teléfonos 237-6363, extensión 496 y 237-1984

índice

Presentación.....	5
A manera de introducción.....	7
Primera Parte	
EN EL SIGLO XVIII.....	13
<i>LA CONQUISTA:</i>	
<i>CHOQUE DE VISIONES DEL MUNDO.....</i>	<i>14</i>
<i>LA EVANGELIZARON IMPOSIBLE.....</i>	<i>28</i>
<i>LA MODERNIDAD INCONSCIENTE DE BARTOLOMÉ</i>	
<i>DÉLAS CASAS.....</i>	<i>43</i>
Segunda Parte	
LA IGLESIA EN LA MODERNIDAD.....	59
<i>IGLESIA Y PAZ EN CENTROAMERICA.....</i>	<i>60</i>
<i>IGLESIA Y ESTADO EN COSTA RICA.....</i>	<i>81</i>
<i>PASTORAL SOCIAL Y</i>	
<i>MAGISTERIO SOCIAL DÉLA IGLESIA.....</i>	<i>107</i>
Tercera Parte	
RELIGIÓN Y CRISTIANISMO HOY.....	119
<i>RELIGIÓN Y POSTMODERNIDAD.....</i>	<i>120</i>
<i>POSTMODERNIDAD</i>	
<i>Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....</i>	<i>139</i>
<i>ANTROPOCENTRISMOS PERSISTENTES.....</i>	<i>164</i>
<i>HACIA UN NUEVO IMPACTO CULTURAL RELIGIOSO.AQá,</i>	

PRESENTACIÓN

*Jorge Arturo Chaves O.
Director de Debates de la
Cátedra "Víctor Sanabria (Universidad Nacional)*

Resulta cada vez más difícil encerrarse en una visión reduccionista de la realidad. Y resultaría por completo imposible hacerlo de no ser por los sutiles disfraces con que suelen revestirse algunas de sus formas. La visión científica fragmentaria que acompañó a las luces de la modernidad ha sido sometida a tan implacable crítica en los últimos decenios que, en cualquiera de las áreas del conocimiento, ya es inconcebible un desarrollo analítico serio y operativo que no parta de un enfoque interdisciplinario.

Sin embargo, lo más decisivo en esta revisión de la práctica científica no proviene del nivel de la discusión epistemológica, en el plano de meras precisiones teóricas. Probablemente, en este ajuste de puntos de vista, han tenido mayor peso los acontecimientos. La realidad, viva y dinámica, suele quebrar de tiempo en tiempo los esquemas que pretenden encerrar su comprensión en los estrechos límites de una sola perspectiva. Así, por ejemplo, la magnitud de los daños al ambiente y a la naturaleza que han sido producidos en épocas recientes, llevan a la confrontación del modelo de desarrollo industrial, de los patrones de consumo y del tipo de utilización de energía, impulsado por sectores dirigentes de la humanidad durante casi dos siglos. Pero, sin ninguna duda, confrontan, al mismo tiempo, los supuestos científico-técnicos en que ese tipo de "desarrollo" se ha fundamentado. El cuestionamiento al que lo someten, por lo demás, pone en evidencia lo inadecuado de los reduccionismos disciplinarios practicados en la mayor parte de esos ámbitos científicos.

En el campo sociopolítico y económico los acontecimientos cuestionadores giran, en gran parte, en torno a la caída del llamado "socialismo histórico". Aunque el recurso a los hechos de 1989 está en

boca de todos cada vez que se quiere hablar de los nuevos horizontes de nuestra época, es probable que todavía nos falten distancia y desapasionamiento, -que suelen alimentarse del paso del tiempo-, para captar todas las implicaciones de tan trascendental giro de nuestra historia contemporánea. No será muy sorprendente descubrir más tarde, en conexión con el fracaso de ese "experimento socialista" y detrás de su inviabilidad económica, su debilidad epistemológica: su economicismo, su dogmatismo materialista, su incapacidad práctica de integrar todas las dimensiones de lo humano entre sí y con el sistema vital del globo terrestre.

Pero tal vez nos falte aún otra caída más estrepitosa, la del pensamiento neoliberal en economía, para poder apreciar aun mejor la necesidad de un nuevo modo interdisciplinario de aproximarse a la comprensión de la realidad y de la historia. Este es de los reduccionismos que sobreviven gracias, en parte, al disfraz de una sofisticación formal que permite impactar -incluso a los comités de Premio Nobel-, con el desarrollo de complejos modelos econométricos; con construcciones que dan la impresión y la confortante seguridad de estar tratando con una "ciencia exacta". En parte, también, sobrevive en el vacío de un pensamiento alternativo creador de nuevas hipótesis y nuevas teorías. Pero es probable, aunque suene paradójico, que éste no va a producirse hasta que los esfuerzos de búsqueda no quiebren los límites tradicionales de las ciencias.

"Religión y paradigmas" es un libro que nos coloca en ese fértil terreno del trabajo interdisciplinario en sus discusiones de cultura y religión. Con frecuencia, el autor nos abrirá perspectivas sociológicas interesantes para comprender mejor los mecanismos religiosos del desarrollo cultural, en conexión incluso con viejos postulados de la economía política. Otras veces, tendremos la impresión de que el denso razonamiento nos plantea interrogantes en el campo de la filosofía social y de la epistemología. En algunos momentos, incluso, al autor "se le escapan" observaciones dirigidas a renovar el pensamiento teológico y la práctica pastoral de las iglesias. ¿Estudiamos aquí sociología de la cultura? ¿Hacemos análisis filosófico o teológico? Afortunadamente las preguntas pierden sentido cuando uno se deja llevar por la lógica de un pensamiento interdisciplinario en su método y en la integración de sus objetos de estudio.

Los reduccionismos en el análisis científico o provienen de formas de dogmatismo o conducen a ellas. Tratándose de temas religiosos, éstas estuvieron presentes en los ataques de la Ilustración dirigidos contra los discursos sacrales mantenedores del *status quo*. Pero también encontraron su paralelo en la teología defensiva que, temerosa de la autonomía de la razón, se encastilló en ejercicios de baja escolástica y en condenatorias en bloque del mundo moderno. El dogmatismo de la modernidad, junto con el de la pre-modernidad, opuestos en sus motivaciones, coincidieron en el efecto de expulsar a la religión del campo socioanalítico relevante y de hacer difícil la incorporación del análisis social en el ámbito de la teología.

Los trabajos del Dr. J. Amando Robles, nos permiten una reflexión serena y minuciosa, importante para impulsar y desarrollar en nuestra región centroamericana un análisis en el que los estudiosos de la transformación de la sociedad y la cultura, abran sus puertas al reconocimiento de la importancia del factor religioso en ese proceso. Pero qué duda cabe de que estudiantes y profesores de teología -y, ¿por qué no?, también los pastores-, podrán refrescar en este análisis la comprensión de los procesos de que ellos mismos forman parte como creyentes. Su fe y su práctica eclesial, por supuesto, son *también* fenómenos humanos cuya dinámica es importante comprender.

El autor, con toda gentileza, ha querido publicar esta obra ligándola a las actividades de la Cátedra "Víctor Sanabria", de la Universidad Nacional (Hercdia, Costa Rica), con la que él ha trabajado fecunda y desinteresadamente. Nuestra Cátedra, impulsora del trabajo interdisciplinario en el campo de la ética y teología moral del desarrollo, se siente complacida de enriquecerse del pensamiento del Dr. Robles y de haber contribuido, al mismo tiempo, a su estímulo.

Hercdia. junio de 1995.

A manera de introducción.

Religión y paradigmas o... historia y profundidad.

En estos últimos años en Costa Rica nos hemos visto sacudidos por todo un ciclo de sismos y, como consecuencia científica no prevista, por una polémica interesante entre dos bandos de expertos en la interpretación de este fenómeno.

Para los de un bando, lo peor estaría aún por venir, pues en el conjunto de sismos fuertes que se han venido sucediendo no pueden menos de ver un ciclo, con la misma estructura y comportamiento de otros que se han venido sucediendo en el país desde comienzos de este siglo, y en los que siempre el evento final ha sido un fuerte temblor en la Península de Nicoya. Para los del bando opuesto la predicción carece de base. Aún reconociendo el mismo conjunto, enfalí/an que el período de observación de ciclos - desde principios de siglo- es muy corto y, por lo mismo, empíricamente insuficiente para fundamentaren forma científica tan grave afirmación. Lo importante, metodológicamente hablando y a efectos de la préseme Introducción, es ver cómo unos y otros están de acuerdo en que para conocer un fenómeno tan actual se

necesitan dos cosas: *historia y profundidad*. Es por ello que ambos grupos de expertos nos hablan de placas subcontinentales, de Cocos y de El Caribe, y de su comportamiento en períodos de historia lo más largos posibles.

La misma necesidad experimentamos los sociólogos cuando lo que queremos conocer es cómo se está comportando la religión hoy, qué significado social tienen los cambios que está experimentando, cómo se explican, dónde se originan, qué alcance pueden tener. Y quien dice religión puede decir cultura como conjunto estructural de representaciones y de valores. Porque la religión hoy también cambia. Algunos hablan de "retorno" de lo religioso, otros de persistencia, otros de cambios profundos. Imposible hablar así si no es a partir de cierta conciencia de cambio.

Los que hablan de persistencia de lo religioso en nuestra América Latina frente a la teoría de la modernización, como lo hacen por ejemplo quienes se autodenominan "intelectuales católicos", es porque, según ellos, el modelo de la modernización fracasó como modelo explicativo y se bate en retirada. Para estos autores nuestro "ethos cultural" se formó a partir del siglo XVI, es profundamente religioso, se caracteriza por ser católico en su sustrato, y, dicen ellos, así lo seguirá siendo. Estos "intelectuales católicos" para explicar el presente no sólo vuelven a la historia, principalmente la del siglo XVI al siglo XVIII, sino que teorizan este cambio metodológico, enfatizando que ya no debe ser el polo moderno el que dicta la pauta de observación del polo tradicional sino al revés.

La sociología latinoamericana de la religión autodenominada "sociología crítica", tomando nota de las transformaciones religiosas operadas en los sectores populares y expresadas en las comunidades eclesiales de base y en la teología de la liberación, interpretaba estos cambios religiosos como el emerger de una nueva síntesis cultural latinoamericana, que sería simultáneamente popular y religiosa.

En ambos casos se constatan cambios, se habla de ellos y de un modo o de otro se vuelve la mirada a la historia. Sólo que también aquí la discrepancia puede estar en el período o períodos que observamos y cómo lo hacemos; en el fondo, qué realidad empírica estamos observando: fallas más o menos superficiales, o placas subcontinentales, profundas.

Nosotros creemos que las transformaciones que se están dando ahora en la religión son parte de las transformaciones más amplias que se están dando en nuestras condiciones básicas de vida, en nuestra forma de organizarnos como sociedad, en nuestra cultura; transformaciones todas ellas de carácter estructural, que están teniendo lugar en un cierto nivel de profundidad social; como tales, no reducibles a cambios cosméticos ni a productos de industria de moda, aunque vengan acompañadas de éstos. Y sentimos, sí, la necesidad de ir a la historia, pero a momentos de la historia donde ocurrieron parecidas transformaciones, transformaciones en las condiciones laborales y sociales de vida, y así analizar su impacto en la religión. Por ejemplo, cuando en ciertas sociedades se pasó de vivir de la horticultura a vivir de la agricultura, o cuando en éstas se pasó a vivir de la agricultura a vivir de la industria.

En el primer caso se pasó de organizarse parentalmnte, en una sociedad articulada sobre los lazos familiares, a un tipo de organización mucho más abstracta, en estamentos y órdenes sociales, siguiendo lazos productivos laborales y de prestigio. A esta transformación en el orden laboral y social correspondió una profunda transformación en el orden de ver la realidad y de posicionarse ante ella, esto es, en el orden de la cultura y de la religión. Se pasó de un paradigma mítico-simbólico a un paradigma articulado sobre la "razón" como proporción y medida. Es el paradigma agrario, sobre el que se articularon las grandes religiones universales y el logos griego. En el segundo caso, la organización social que las sociedades produjeron fue la de las clases sociales, y a su base estaba y está la producción industrial y su tecnología. La "programación" o paradigma que el nuevo

tipo de sociedad se construyó fue el pensamiento científico y la ideología. La religión pasó de ser una visión de mundo a un universo de sentido. En otras palabras, la religión dejó de ser el paradigma de la sociedad y de la cultura. El nuevo paradigma sería laico. Con todo, la ciencia y la ideología como paradigma seguían siendo céntricos, profundamente valóricos, incluso hasta teístas. Todo se explicaba por una causa, un valor, un principio últimos: dios, la razón, la naturaleza, la historia. Lo que permite decir que los tres paradigmas, el mítico, el artesanal o agrario y el científico, en el fondo eran un paradigma milico-simbólico.

Observando, a lo largo de la historia, el lento movimiento de las capas profundas de la actividad humana es fácil constatar cómo a las transformaciones estructurales en las condiciones laborales y sociales de vida se han correspondido parecidas transformaciones en las dimensiones de la cultura y de la religión. ¿Qué puede estar pasando ahora? Nuestra hipótesis es que estamos asistiendo a una transformación parecida o, más exactamente hablando, aún mayor. El paradigma con el que cada vez nos programamos más como sociedad por primera vez en la historia no es ya mítico-simbólico, no necesita de un centro, no es valórico, no es teísta. Nuestra ciencia es bien diferente de la del siglo pasado y de buena parte de este siglo que termina. Y todo ello, una vez más, porque hemos creado y estamos creando unas condiciones materiales y sociales de vida profundamente nuevas con relación a lo que ha sido nuestro pasado lejano y reciente. Cada vez más vivimos de crear conocimiento y con máquinas que ya no tratan energía sino información y conocimiento.

Nuestra hipótesis, la que cruza la mayor parte de los artículos aquí recopilados, la que nace de mirar el comportamiento a lo largo de la historia de las capas estructurales de nuestro ser social, es, pues, que a grandes transformaciones en las condiciones laborales y sociales de nuestra vida corresponden grandes transformaciones en el orden cultural y, como parte de éste, en el orden de la religión. Dicho más brevemente, grandes transformaciones en el paradigma suponen grandes

transformaciones en la religión. De ahí nuestro título *Religión y Paradigmas*.

Esta perspectiva nos parece fundamental para un mejor análisis e interpretación de los cambios en lo religioso que todos estamos viviendo actualmente. Es obvio que ella no explica todo, aunque muchos comportamientos de reacción y de corte fundamentalista muy bien se pueden explicar como reacción a lo que es el paradigma conductor y dominante. Como igualmente pueden explicarse manifestaciones muy fuertes de persistencia de lo religioso tradicional, esto es, de lo religioso pensado y vivido en términos de un paradigma agrario. Pero, desde luego, un tal marco de hipótesis nos puede ayudar a evitar sobreestimaciones en base a proyecciones y extrapolaciones de fenómenos de superficie que, como ha pasado, muy pronto la misma realidad desvirtúa. Por lo demás, hablar de transformaciones y de cambios no es hablar de desaparición, como hablar de paradigma dominante tampoco es hablar de la extinción de todos los demás paradigmas. El paradigma agrario, en el que se han articulado las grandes tradiciones religiosas, pierde vigencia a marchas forzadas. Pero la religión no es el paradigma agrario en el que se articuló por milenios, es anterior y posterior a él y, por su naturaleza y por lo que ya se está viendo, aún parece quedarle mucho espacio y tiempo de vida.

Valgan estos párrafos para justificar el título que hemos querido dar a la recopilación de artículos que componen esta obra, y como introducción a las dos terceras partes de ellos, específicamente a los que integran la primera y la tercera parte. Tales capítulos son algunos de nuestros artículos más recientes. ¿Por qué incluimos los tres de la segunda parte si la hipótesis general no se aplica en ellos? En primer lugar, si bien no se sustentan en ella, porque la temática -Iglesia, prácticas eclesiales y magisterio social- es otra, en ningún momento la niegan. Y en segundo lugar porque, como recopilación de ensayos sociológicos de la religión, la obra en general, y estos tres artículos más específicamente si se quiere, pretende ayudar a los usuarios del análisis religioso y teológico a una toma de distancia sociológica, tan necesaria en tal tipo de

análisis, más positivo y menos disolvente de lo que con frecuencia y espontáneamente se cree.

Para terminar, quiero dejar aquí constancia de mi agradecimiento sincero a la direcciones de las siguientes revistas:

- **Senderos**, del Instituto Teológico de América Central (ITAC),
- **Praxis**, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional,
- **Historia**, de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional, y del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Costa Rica,
- **Acta Académica**, de la Universidad Autónoma de Centro América,
- **CIDAL**, de los Dominicos de América Latina

y a la Editorial Ediciones Guayacán, por permitirme publicar aquí artículos que habían aparecido antes en dichas revistas y en la obra **Del buho a los gorriones. Ensayos sobre la postmodernidad**, de la última editorial. Ya en el interior de la obra, y en el momento oportuno, se dará la referencia del caso.

J. Amando Robles Robles

Heredia, marzo de 1995.

Primera Parte

En el siglo XVI

LA CONQUISTA: CHOQUE DE VISIONES DEL MUNDO *

La reflexión que muy sintéticamente aquí aportamos nos parece sumamente necesaria para comprender la Conquista de las sociedades amerindias como fenómeno social, político y cultural. Este fenómeno, que calificamos de choque, quizás sea una première en toda la historia de la humanidad. Una "guerra de mundos", según la expresión acertada de Fierre Chaunu, de una radicalidad tal que si se le quisiera poner un título evocador, este podría ser: "los dioses se han callado".

Quisiera comenzar con una anécdota, entre tantas que se pudieran evocar, reveladora del choque objeto de nuestra reflexión. La cuerna Fernández de Oviedo¹, quien la sitúa cerca de León, en la actual Nicaragua. Estamos en plena conquista, y los españoles

El presente artículo, publicado por primera vez en la revista SENDEROS, n° 40 (mar/o 1992) 85-98, constituye parte del segundo capítulo de nuestra disertación doctoral **Religión et rationalité. Visions du monde des classes subalternes du Nicaragua**, Universilé Calholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, Département des Sciences Politiques et Sociales, marzo 1991.

acaban de atacar con sus caballos y ganar una batalla a los maribios, cuando estos, según el cronista, pensaron en un "nuevo ardiz de guerra": mataron de entre ellos muchos indios e indias viejos, los desollaron después que los mataron, comieron la carne, y se revistieron de sus pieles para así presentar de nuevo batalla. Según nuestro autor, era para infundir miedo a los españoles. El resultado final fue que muchos indios fueron matados, y los que aún quedaron vivos, al ver "el poco fruto de su astucia y ardiz", tuvieron que darse a la huida.

Hoy podemos saber que lo que Fernández de Oviedo considera una astucia, no es sino una práctica militar y bélica simultáneamente ritual y religiosa. Una astucia si se quiere, pero ritual, sacrificial². Signo elocuente de una visión mítica del mundo y de las relaciones que fundamenta, según las cuales la acción puesta, por ejemplo, en las manifestaciones intencional religiosa, sacrificial y ritual, de la realidad, tiene el efecto deseado en las manifestaciones de lo militar, que también son parte de la misma realidad, de la única realidad. Porque en una visión mítica del mundo, toda la realidad está unida, a través de sus semejanzas y oposiciones.

. La referencia que venimos de hacer muestra bien la naturaleza del encuentro de dos visiones del mundo: la indígena y la española. Esta reunió todas las características de un choque cósmico entre dos tipos de sociedades complejas, aunque profundamente desiguales en su manera de relacionarse con la naturaleza mediante el trabajo, en su organización social y en su visión del mundo como paradigma de conocimiento y de actitud.

Para presentar la Conquista como un choque de visiones del mundo, nuestra reflexión debe recorrer necesariamente tres momentos: las sociedades prhispanicas y su visión del mundo, la fonnación social hispánica con su visión del mundo judco-cristiana, y la confrontación estructural brutal de ambos tipos de sociedades y de condebir la realidad.

Subrayemos que por visión del mundo aquí se entiende la manera estructural, paradigmática, de pensar la realidad y de posicionarse ante ella que tienen los hombres de una formación social. Y que, por consiguiente, tipos de formaciones sociales (sociedades de parentesco, sociedades agrícolas y artesanales, y sociedades industriales) y visiones del mundo mítica, tradicional y analítico-moderna se corresponden.

1. Sociedades amerindias y visión mítica del mundo.

Partamos del caso de las sociedades prehispánicas nicaragüenses. A la llegada de los españoles, en suelo de Nicaragua existen diferentes sociedades indígenas. Se trata de sociedades tributarias: una red de comunidades primitivas, con propiedad común de la tierra, con poder central, pero parcialmente organizadas sobre la base de relaciones de parentesco.

Todavía están presentes elementos y formas propios de la sociedad tribal anterior, como son las relaciones sociales de parentesco, la propiedad común de la tierra, el consejo de ancianos, y otros.

Sobre la base de una economía fundamentalmente agrícola, lo que tenemos es una sociedad profundamente dual: en la base, comunidades locales, y en la cúspide un poder central. Y una sociedad jerarquizada: con sus respectivos sectores productivos: jornaleros, agricultores, artesanos, comerciantes; el sector de los que ejercen el control: jóvenes asistentes del templo, jóvenes guerreros para el servicio militar, guarda personal o policía, oficiales del mercado; y el sector dominante: sacerdotes, capitanes de guerra, principales, consejo de ancianos o "güegües", y el cacique.

En correspondencia con la diferenciación social, se observa la existencia de diferencias en el universo cultural, y ello también en el orden de las representaciones que en el de las prácticas.

Así, los restos de culto totemico y representaciones del alter ego, que aún se reproducen en los niveles de la familia y del clan, pero igualmente se constata la existencia de un culto politeísta especializado, en el nivel de la sociedad como tal, obra de los sacerdotes. Ambas realidades son el producto de un pensamiento muy complejo, pero que se construye sobre la base de un mismo paradigma de conocimiento y representación: el pensamiento mítico.

Evoquemos algunos indicadores de la naturaleza y funcionamiento de un pensamiento mítico. Este se articula sobre las referencias de relaciones sociales de parentesco y de relaciones objetivas empíricas. Lo que hoy nosotros distinguimos y separamos como mundo de lo subjetivo, de lo objetivo y de lo social, en el pensamiento mítico forman una unidad con tres dimensiones en continua comunicación e interpenetración. Tiempo y espacio, como el resto de la realidad, son concebidos de manera sociocéntrica, a partir del grupo o de la sociedad misma como centro.

Por otra parte, es fundamentalmente axiológico, es decir, implica un captar la realidad y una relación con la misma en términos de significación y valor. Lo vital, lo parental y lo empírico se imponen como la única significatividad posible. Toda la realidad, todos los elementos, relaciones y comportamientos, todo es concebido en clave de semejanza con la naturaleza humana y siguiendo el ejemplo de los estímulos vitales que le son propios. No se conoce otra relación posible entre las cosas. Una otra manera de vivir, de sobrevivir y de actuar es inconcebible.

Lo propio del paradigma mítico es que, para organizar la realidad, establece como origen un pasado fundador -la referencia a los ancestros-, que le es dado al grupo social de una vez para siempre. Nadie se lo puede apropiar, porque está fuera del alcance de todos al mismo tiempo que se lo siente presente de manera permanente, por el mantenimiento del orden que de tal origen referencial deriva, y por los ritos. Esta manera de mantener el orden social tiene implicaciones en la manera de concebir las

relaciones con respecto al tiempo, a la naturaleza, a la actividad económica, al poder.

En el pensamiento mítico, el presente se encuentra en completa dependencia del pasado, la naturaleza y el hombre existen en pie de igualdad formando así un espacio cosmobiológico, donde lo visible y lo invisible constituyen en su manera de ordenarse una sola realidad. Esta integración será el factor que impondrá como norma de comportamiento económico la suficiencia y la estabilidad. La separación del origen fundador garantizará la igualdad política de base para todos. Permitirá la existencia de diferencias sociales de status o de prestigio, pero no la sustracción del poder y su escisión.

Su función social de conservar y de mantener las relaciones sociales existentes no puede ser más evidente. Separar radicalmente lo instituyente (origen ancestral del grupo o sociedad) de lo instituido, y reducir toda la realidad a esto último, es lo que impide que alguien se apropie del origen y que en su nombre un orden personal comience a instaurarse.

Tal es la forma de pensar y de vivir, la visión del mundo, de las sociedades amerindias antes de la llegada de los españoles. Y tal es la visión y otros contra los que va a chocar necesariamente la visión hispánica del mundo, con efectos verdaderamente destructurantes.

2. Choque de visiones del mundo.

En primer lugar, hay que retener dos características de este choque cultural: fue brutal, porque, a la vez, fue impuesto por la violencia política, fue universal en el espacio, rápido en el tiempo y radical en sus pretensiones; pero, además, se dio entre dos tipos complejos de sociedad, lo que implica también entre dos visiones complejas del mundo. Con frecuencia se olvida que fue este tipo de sociedades complejas, meso-americanas, aztecas, maya, chicha e inca, las que los españoles buscaban guiados por

un instinto certero: en un primer momento el oro, luego el tributo y el irabajo, y siempre la riqueza. Este es un aspecto muy bien señalado por Enrique Dussel. Y estamos de acuerdo con él cuando asimismo indica que va a ser el tipo de estas formaciones sociales, su estratificación social, alto nivel de desarrollo en la división del trabajo, su sistema económico-social tributario, lo que va a permitir la dominación española³.

Sin embargo el choque fue cósmico, porque el encuentro • tomó la forma de la destrucción total. Y no nos referimos aquí a su carácter físico, que conoció, como es bien sabido, manifestaciones extremadamente crueles y sanguinarias, sino a su carácter cultural y simbólico, que fue todavía mucho más destructurante⁴.

Las sociedades amerindias habían conocido, como dice Scrgc Gruzinski de las sociedades mexicanas, las agresiones brutales⁵. Pero siempre respetando el equilibrio de las culturas locales en su relación a lo real, al tiempo, al espacio, a la persona. Sin embargo en esto la nueva agresión fue totalmente diferente de todas las anteriores. Y esta misma novedad es fuertemente destructurante a su vez. En la concepción circular del tiempo, propia de estas sociedades, todo acontecimiento era interpretable recurriendo al pasado, porque dentro del paradigma mítico era lógico que de algún modo ya había sucedido antes. Era posible, pues, interpretar. Por la misma razón, era posible predecir, profetizar: lo que había sucedido ya en el pasado volvería a acontecer en el futuro. Pero el fenómeno de la Conquista fue algo tan (o era de lo habitualmente manejado, que de inmediato no había explicación posible.

La expresión más patética de esta destrucción es que los dioses ya no hablan: ¡se han callado! , ¡ya no vienen cuando se les llama y se les necesita!⁶ Los dioses son aquí la expresión de todo el sistema de sentido e interpretación. Los referentes han perdido toda capacidad de orientar. Es todo el sistema el que se siente paralizado, mudo, sin palabras. Es la representación del tiempo la que, de un golpe, se revela impotente para predecir. Es el sistema todo el que percibe, como un absurdo cósmico, el

choque. La explicación está en el tipo de sociedades que entran en contacto, en la naturaleza social de la sociedad conquistadora, y no en las personalidades violentas de la mayoría de los conquistadores. Y de tal limitación no escapan los mejores evangelizadores, entendiéndolos por tales los más evangélicos, como un Bartolomé de Las Casas, en cuya relativa excepcionalidad hay que hacer entrar también el factor de su modernidad, de su visión moderna del mundo, visión relativamente descentrada y desaxiológizada, y no solamente el factor religioso de su conversión cristiana y de su teología sin más⁷.

Ya conocemos un poco las sociedades prehispánicas, veamos qué sociedad es la conquistadora, cuál es su visión del mundo, por qué y cómo chocan.

3. La sociedad hispánica y su visión judeo-cristiana del mundo.

La sociedad que llega conquistando es una sociedad de economía mercantil y monetaria en función de la acumulación de la riqueza del Estado de su Príncipe. En la cumbre de esta sociedad está, como vemos, el Rey, quien asume en su función dominante a la alta nobleza y a la Iglesia, y se hace representar por un funcionariado frecuentemente reelutado en aquéllas, así como en la pequeña nobleza. Como formación social, tal tipo de sociedad sigue siendo de naturaleza "tributaria": el sobretrabajo del campesinado, que constituye más del 80% de la población, extraído a través de diferentes tipos de renta, enriquece el Estado del Príncipe, la nobleza y la Iglesia. Solamente que a este sistema de explotación y acumulación le es esencial no ya sólo el comercio y la moneda sino la adquisición de nuevas riquezas, convertibles en moneda y en mercancía. La ampliación geográfico-nacional mediante el procedimiento del descubrimiento-conquista aparece como el medio ideal para lograrlo. De golpe el Estado-Príncipe tiene territorios inmensos de donde extraer la riqueza descada: oro, tributos y materias comerciables; y donde, a su vez, vender sus productos.

Bajo una legitimación tributario-mercantil todo lo que la nueva forma social toca se redimensiona en función productora de valor y se mercantiliza. Oro, tierra, minas, personas, funciones sociales, no son buscadas por lo que valen en sí, sino por su capacidad de producir un valor suplementario. Un nuevo tipo de sociedad se hace presente en América y reorganiza las relaciones sociales existentes en función del nuevo valor productivo y mercantil. Es el embrión de lo que siglos después será en Europa y en América el capitalismo. De este destino mercantil no escapan los nuevos conquistados. De ahí que la conquista como apropiación y sometimiento de territorios y pueblos, el saqueo de tesoros, la explotación de la mano de obra en su forma de trabajo forzado y en forma de esclavitud, no son accidentes en el nuevo tipo de relaciones de producción, sino medios coherentes que ella se da como nueva forma social de relación a la naturaleza como recursos y de los miembros de la sociedad entre sí.

Se comprende ahora el carácter de choque brutal que revistió el encuentro de ambos tipos de sociedad, el indio y el hispánico. Por gracia de conquista el Rey es el nuevo dueño de todo, tierras y personas, y unas relaciones sociales totalmente nuevas se crean. En el centro de las mismas, una nueva y determinante forma de acceder a los medios de producción para la exportación o la hacienda, acceso reservado a los nuevos llegados; imposición de un equivalente general en la moneda; imposición del trabajo forzado en las haciendas y minas. ¿Cuál será la visión del mundo de esta sociedad conquistadora y, muy pronto, colonizadora?

Una sociedad piramidal, centrada en su Rey, con resabios y formas sociales casi feudales, como la sociedad hispánica, es portadora de una visión del mundo bien particular, porque se presenta como la visión del Rey y de la Iglesia, como la visión del reino, de todos los subditos, y por lo tanto como central, única y excluyente. Esta visión queda paradigmáticamente recogida en el famoso Requerimiento¹⁴. Según éste, hay un Señor, que está en el cielo, creador de todas las cosas. El quiere y manda que todos crean en él. Los que así lo hacen y son cristianos, van al

ciclo, arriba, donde está 61; los que no, van abajo, al infierno. La Iglesia y el Papa, puestos por Dios para juzgar y gobernar todas las gentes, son señores del universo. Por donación del Papa, el Rey de Castilla lo es también de estas islas y tierra firme, y su obligación es asegurar la cristianización de todos sus subditos. De modo que, escuchando el Requerimiento, o se convierten, haciéndose cristianos y vasallos del Rey de Castilla, o serán sometidos por la fuerza.

A primera vista, estructuralmente hablando, pareciera tratarse del mismo tipo de visión del mundo de las sociedades indígenas. También ellas conocían la existencia de dos mundos simétricamente opuestos: uno arriba y el otro abajo. Pero la naturaleza de ambos mundos, la manera como se representan sus relaciones, es muy diferente en una y otra visión del mundo. Son estructural y significativamente opuestas.

3.1. En las antípodas de la visión mítica.

La nueva visión se asienta sobre la separación en dos de una realidad que antes era única. Antes había mundo visible e invisible, al interior de la misma realidad, ahora hay naturaleza y sobrenaturaleza: dos realidades ontológicamente diferentes, aunque jerarquizadas, la primera en dependencia de la segunda. Antes la realidad era inmanente a sí misma, el origen, fuerzas y dioses no eran de naturaleza diferente, ahora hay trascendencia, y ésta toma la forma de un principio subjetivo; entre Dios y los hombres, el otro mundo y éste, el origen y el presente, no hay una naturaleza común, sólo distanciamiento y ausencia. Dios es creador en el sentido fuerte del término. Creadas las cosas, creada la naturaleza, ésta queda abandonada a sí misma. El pasado fundador ya no existe, el pasado se define por el presente, y de una exterioridad temporal el hombre pasa a vivir en una exterioridad espacial. Estamos en las antípodas de la manera de situarse en la realidad el pensamiento mítico. Es fácil imaginarla perspectiva y aspiración universal de esta nueva forma de pensar la realidad. Los dos paradigmas de pensamiento, el mítico y el cristiano, son incompatibles.

No debe extrañar, pues, si vemos a evangelizadores y a cronistas obsesionados por reducir la forma mítica de pensar que encuentran. Esta obsesión no se explica solamente por una motivación evangelizadora. Es más profunda y radical. Nace de la total incompatibilidad entre ambas formas de pensar y de posicionarse ante la realidad, la forma mítica y la cristiana, y de la necesidad estructural en ésta de asimilar y reducir aquélla.

3.2. Algunas consecuencias más importantes.

La nueva manera de pensar la realidad, nueva con respecto a las sociedades amerindias, no va sin la implicación de profundas transformaciones en las actitudes del hombre en todos los campos. Los conquistadores las sienten como conaturales, evidentes y universales; para los indios suponen otras tantas transformaciones radicales.

Transformaciones, por ejemplo, en el orden del pensamiento. Este tiene que tornarse progresivamente especulativo y racional, disociando lo universal de lo singular, lo abstracto de lo concreto, y siempre argumentando y fundamentando. Transformaciones en la justificación del comportamiento. Frente a lo dado y normado, frente a la autoridad de las instituciones propias, ahora surge la necesidad de una ética argumentando y justificando comportamientos, nuevas autoridades y nuevas instituciones. Transformaciones en la concepción misma de la relación a sí mismo y a las cosas. Marcel Gauchet ha mostrado muy bien, a título de pistas lípico-idéicas, cómo la nueva forma de pensar está vinculada a actitudes y ópticas como las que representan las nuevas percepciones en términos de jerarquía, dominación y conquista⁹.

De esta última las sociedades amerindias han sido las víctimas. Aunque conocían la guerra, más aún, la practicaban con mucha frecuencia, nunca habían conocido esta sed insaciable de poder, sometimiento y dominio. Entre ellas se daba la guerra de expulsión o destrucción de un grupo por otro, pero nunca la absorción. Desconocían esta lógica. Sin embargo ésta será la lógica

del nuevo tipo de Estado, la de asimilar y absorber al otro, con sus riquezas, en el propio universo.

Jerarquía y dominación traducen las nuevas relaciones sociales impuestas. Toda la realidad es pensada en términos de jerarquía y dominación. Dios y el Rey, invisibles y ausentes, se hacen subjetivamente presentes en todos los escalones de la sociedad abarcando toda la tierra conquistada con sus riquezas, que desde ahora les pertenecen. Todo está sujeto a una conciencia trascendente. El "servir a Dios y al Rey", que tan obsesivamente reviene en tantos documentos de la Conquista y de la Colonia, la distinción neta entre indios y españoles, el uso del "don" reservado a ciertas categorías, la concesión de otros títulos y la susceptibilidad de jerarquías, son otros tantos indicadores que se inscriben en el mismo registro jerárquico. Estamos en el corazón de una sociedad estamental.

En cuanto a la dominación es la nueva forma subjetivizada del poder, que afecta ahora a toda relación, intrasocial y extrasocial. El poder significa el desplazamiento del pasado al presente y la personalización de la ley. Esta será siempre la ley de una persona, de un sujeto, del Rey. Al ejemplo de Dios, que no sólo habita un mundo paralelo, sino que abarca y controla nuestro universo. Las leyes reales, presidiendo todas las acciones, cubriendo todos los espacios, y para ello, viajando continuamente de la metrópoli a los virreinos y provincias, son un signo elocuente. No lo es menos el afán en todos los descubridores y conquistadores, desde Colón, por tomar posesión jurídica, ante escribanos, de las nuevas tierras descubiertas y conquistadas, así como su empeño obsesivo de dar nuevos nombres a todo lo que encontraban, cosas y personas. Como que no existe realidad si esta no es subjetivamente poseída y nombrada.

Queda solamente por subrayar, en este esbozo de la visión cristiana del mundo que viene con la sociedad hispánica, la actitud que comporta hacia la naturaleza y la propia actividad humana. Verdaderamente, se trata del paso "de la inmersión en la naturaleza a la transformación de la naturaleza"¹⁰. Efectivamente, el hombre,

que en el pensamiento mítico se siente formar parte de ella, ahora se siente su dueño y señor", para poseerla en una actitud de transformación y de explotación, de productividad y de eficacia. Situado fuera de la naturaleza, la actitud del hombre es de un esfuerzo sistemático por aumentar su poder sobre ella. La Conquista de la América de los ciclos urbanos o "América nuclear", como la llama Enrique Dussel, la atención prestada a todo lo que pueda ser recurso explotable, las relaciones con la naturaleza que en tal sentido se elaboran, todo ello revela la actitud frente a la naturaleza del hombre hispano que llega con la Conquista.

El carácter de choque de mundos que caracterizó a la Conquista se podía leer, ya antes del encuentro y enfrentamiento, en la estructura de la visión judío-cristiana del mundo de los conquistadores. Y, como decíamos al comienzo, quizás fue la primera vez que un encuentro tan brutal se daba en la historia. Aparentemente se pudo haber evitado su carácter inútilmente cruel y sanguinario, de catástrofe y de holocausto. Pero no así su carácter destructurante y este, repetimos, fue más trágico aún.

Desde este punto de vista quizás lo fue más que la misma shoa u holocausto judío. Y ahora se puede comprender mejor por qué lo decimos, sin quitar nada a la monstruosidad de este último. Hitler y el nacional-socialismo hicieron desaparecer físicamente a millones de judíos. Pero estos al morir en las cámaras de gas y en los campos de concentración, morían con su cultura y desde su cultura, con su identidad y desde su identidad, en las cuales y desde las cuales su muerte profundamente injusta y absurda se constituía en la denuncia de las aberraciones a que había llegado la cultura occidental, de la cual por lo demás los judíos son parte.

Pero miles y millones de indios fueron matados culturalmente antes de serlo físicamente, con la esperanza seriamente amenazada de que un día descendientes suyos pudieran recoger, en la significación de su propia cultura, el absurdo sentido de sus muertes. Gracias a Dios esa esperanza, aunque muy amenazada, les sobrevivió y en ella de algún modo también viven y vivirán.

NOTAS

¹ Historia General y Natural de las Indias en Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo. Introducción y notas de Eduardo Pérez Valle. Serie Cronistas n. 3, Colección Cultural Banco de América, Managua, 1976, p. 444-445.

² Se trata del rito dedicado al dios Xipe Totee, "nuestro señor el desollado", bien conocido en la religión azteca, que en la mitad del siglo XV le dedica una de las más grandes fiestas mexicanas, la fiesta de Tlacaxipeualiztli. Cf. Christian DUVERGER, *Le Mexique central: passé précolombien*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Lidis-Brepols, Paris, 1985, p. 310. Los enfermos de los ojos solían hacer promesas a Xipe Totee de llevar la piel de un sacrificado durante veinte días para recobrar la salud. No es extraño que tal culto sea conocido en la región de León donde, según FERNANDEZ DE OVIEDO (op. cit., p. 371), muchas personas padecían de la vista. En todo caso, entre un "ardiz" de guerra y un rito la diferencia es enorme. "Vivir la historia como un rito -dice Octavio Paz- es nuestra manera de asumirla; si para los españoles la Conquista fue una hazaña, para los indios fue un rito, la representación humana de una catástrofe cósmica". En su obra *Postdata*, en *El Laberinto de la soledad*. *Postdata*. Vuelta a *El Laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 277.

³ Historia General de la Iglesia en América Latina, T.I/1, Introducción General, Cehila-Sígueme, Salamanca, 1983, p. 137-138. En cambio no podemos estar de acuerdo con este autor que, si bien manifiesta estar claro de la significación del choque de las dos visiones del mundo (Ibid., p. 338-339), sin embargo reiteradamente hablará de "choque instrumental", esto es, a nivel de los instrumentos productivos (pp. 223,225 y 227), privilegiando este aspecto en su análisis. Ello lleva a suponer que la diferencia entre las sociedades que chocaron sería de grados. El choque fue mucho más que eso.

* "Los españoles derriban estatuas de los dioses, destruyen los templos, queman los códices y aniquilan a la casta sacerdotal. Es como si hubieran quitado los ojos, los oídos, el alma y la memoria al pueblo indígena", Octavio PAZ, *Vuelta a El Laberinto de Soledad*, en op. cit., p. 324.

⁵ La colonisation de l'imaginaire. *Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVJe-XVMe*, Gallimard, Paris.1988, p.195.

⁶ FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, op. cit., pp. 320,321 y 392. Expresiones casi literalmente idénticas se encuentran en la boca de africanos "colonizados" en el siglo pasado y en éste.

⁷ Esta es la limitación que a nuestro juicio tienen obras teológicas, por lo demás tan serias y documentadas, como Dios o el oro en las Indias (Siglo XVI) de

Gustavo GUTIÉRREZ, publicada por el Instituto Bartolomé de Las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1989.

* Abundan las formulaciones de esta pieza jurídico-política. Por lo que se refiere al Requerimiento que hiciera conocer el conquistador Gil González a] cacique Nicarao. ver FERNANDEZ DE OVIEDO, op. cit., p. 167-168. Se puede ver otra formulación parecida en Enrique DUSSEL, en *Historia General de la Iglesia en América Latina, T.I/1, Introducción General*, Cehila-Sígueme, Salamanca, 1983, p.337. Sobre el Requerimiento como justificación de la conquista y expresión de la desigualdad indios/españoles, ver Tzvctan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. Laquesion de iautre*, Seuil, Paris. 1982, pp. 152-154.

⁹ En su obra *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 32-41.

¹⁰ Título del cap. IV de la obra citada de Maree] GAUCHET, pp. 81-130.

" Es el concepto del hombre "dueño y señor de la naturaleza" de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

LA EVANGELIZACION IMPOSIBLE*

Una y otra posición no se percatan de lo que, según nuestra hipótesis, es un hecho: la evangelización imposible de las culturas amerindias en lo que tienen de más fundamental, aquello que las constituye como una cultura específica, lo que es su estructura y su alma, su forma paradigmática de ser. Y este es el hecho que en nuestra exposición quisiéramos poner de manifiesto.

El tema nos parece sumamente importante. Si nuestra hipótesis se prueba correcta, no sólo hay que cambiar gran parte de nuestro discurso cristiano y teológico sobre el pasado, lo que concierne tanto a las posiciones que se autodenominan críticas como a aquéllas calificadas por éstas de culturalistas, institucionales y triunfalistas, sino que hay que revisar ciertas aseveraciones teológicas tenidas por fundamentales, y ser, igualmente, conscientes de nuestras imposibilidades y límites cuando de nuevo hoy hablamos de evangelización, de "nueva" evangelización.

En otras palabras, la importancia de reflexionar así a propósito de los 500 años es la de poder hacernos más conscientes de nuestra condición y posición como cristianos e Iglesia hoy, de los alcances y límites de nuestra acción en el presente. Hay que tener en cuenta que América Latina ha sido un "laboratorio de la modernidad", de posiciones, valores y actitudes que aún mantenemos hoy.

Nuestra exposición comprenderá cuatro puntos: 1) la Conquista como choque de visiones del mundo, 2) naturaleza incompatible de las culturas que entran en confrontación, 3) la evangelización imposible, 4) cuestionamientos a nuestro discurso cristiano de ayer y de hoy.

1. Choque estructural de las visiones del mundo, la amerindia y la hispánica.

La visión del mundo es el núcleo más duro, permanente y estable de una cultura, del conjunto de representaciones y

Con frecuencia, los estudios que se realizan en los medios cristianos a propósito de los 500 años de la evangelización de nuestro continente, dan por supuesto que la evangelización de las culturas amerindias fue posible y hasta real, dependiendo el juicio sobre tal supuesto de la posición ideológica cristiana de los analistas. Como es fácilmente constatable, unos gustan de poner el acento en los aspectos no logrados, o solamente alcanzados en algunas figuras, momentos y corrientes minoritarios, aunque proféticos, y otros parten del reconocimiento de que la evangelización, aun sin olvidar sus fallas y lagunas, fue un éxito y es una realidad histórica y cultural.

* Ponencia en la Mesa Redonda Las Misiones en América, con ocasión de la celebración del Quingentésimo Americano. Patrocinaron la U.A.C.A. y el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 5 de octubre de 1992. Publicada en la Revista de Historia, de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional, n.º.25 (enero-junio 1992) 207-219, y en Acta Académica, de la Universidad Autónoma de Centro América, 12 (mayo 1993) 214-219.

actitudes que los hombres de un determinado tipo de sociedad necesitan y producen para orientarse, comunicarse y actuar en la vida, esto es, en las condiciones materiales, sociales y culturales que constituyen su mundo.

Así definida, constatamos que las sociedades amerindias tenían su visión del mundo y los conquistadores iberoamericanos, la suya. Dos tipos de sociedades diferentes, con dos visiones del mundo y dos culturas diferentes, que en forma ineluctable entraron en choque.

Cuando los autores más críticos hablan de esta confrontación, lo hacen acentuando sobre todo los aspectos gratuitamente crueles y sanguinarios, destructivos y hasta exterminadores que adoptó, por obra y responsabilidad de los conquistadores. Queda la impresión de que si tales extremos se hubieran evitado, no sólo se habría evitado el choque, sino también la (lesesiriicliiración de una cultura por otra, y las dos culturas se hubieran fecundado idealmente en su mutuo encuentro. En otras palabras, el carácter violento del encuentro sería el factor causal y responsable de la desesirucluración de las culturas amerindias.

Nuestra posición a este respecto es que, aun evitado todo lo que se le atribuyó en la violencia, en ese momento no se hubiera podido evitar la desestructuración de la cultura y de las visiones del mundo de las sociedades amerindias. El choque cultural era ineluctable, como lo era el "descubrimiento". Es cierto que en éste hubo mucho de aventura, de azar y de contrasentidos. Pero no hay que olvidar que en ningún modo fue el fruto del azar, "sino el resultado de una visión, de un proyecto, de una situación (...). Todo un mundo -desde príncipes a geógrafos, desde hombres de las linanzas a marineros- está en búsqueda de una nueva ruta en dirección al este para buscar especias"¹. "El mito de un Colón solitario, que logra su objetivo solo y contra todos, debe pues ser abandonado"². Lo ineluctable del choque implica que se trató, no de excesos, corregibles y superables, sino de una incompatibilidad estructural, y por lo tanto del choque de las estructuras culturales más fundamentales y fundantes, más

instituidas e instituyentes.

Quienes mantienen las dos posiciones aludidas con frecuencia citan a favor de sus tesis testimonios como los de Montesinos y su comunidad, el de Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún y muchos otros. No sería difícil probar cómo incluso en estos mismos casos permanecía la incompatibilidad estructural de la que hablamos. Hasta el punto de que podríamos formular otra hipótesis más, y es que cuando la incompatibilidad bajó de intensidad, comenzó a presentar fisuras, a ceder y convertirse a la tolerancia, a la comprensión y a la valoración de la cultura "otra", ello ocurrió en la medida en que sus actores protagonistas, como los citados, eran para su época hombres más modernos, esto es, portadores de una visión del mundo más decente y analítica, menos presa de la visión central cristiana del mundo en que su sociedad permanecía en gran parte moldeada.

Veamos, a título de ejemplo, el caso de Bartolomé de Las Casas. Es bien sabido cómo el estaba por la evangelización pacífica y hasta que punto cuestionaba ideas y actitudes comunes a la visión central cristiana del mundo de la mayoría de sus contemporáneos. Pero no cuestionaba su visión cristiana del mundo, su visión occidental cristiano-analítica, la que le permitía llegar a comprender las sociedades y culturas indígenas hasta el punto que lo logró. Un solo dato, él fue propulsor de la política de "reducir" los indios en pueblos, medio por el cual los indios eran introducidos en un nuevo tipo de sociedad, teniendo que abandonar lo que de incompatible con ésta se daba en su sociedad original, que era mucho y radical.

Los dominicos compañeros de Bartolomé de Las Casas postulaban (en los dos sentidos de pedir y apostar) en sus cartas al rey que si, en vez de conquistadores, enviase a estas tierras "predicadores solos", todo cambiaría, "Hasta se podría en ellos (los indios) fundar cuasi tan excelente Iglesia como fue la primitiva"³. Efectivamente, sin llegar a ver realizados los dos mitos, el del buen salvaje, y el de la Iglesia primitiva, muchas

cosas hubiesen sido diferentes. Pero la sociedad hispánica, de la que ellos formaban parte, no estaba constituida para tales idealismos, y aunque muchas cosas hubiesen cambiado, no hubiese cambiado lo más esencial: la desestructuración de una cultura en el encuentro con la otra. Los diferentes esfuerzos realizados en la línea de una evangelización pacífica, como el llevado a cabo en Tuzulutlán (Guatemala) por el propio Bartolomé de Las Casas y sus compañeros dominicos, no prueban nada en contrario. No por tratarse de una evangelización pacífica el objetivo dejaba de ser la conversión de una visión mítica del mundo a una visión cristiana. No deja de ser significativo que a raíz de tal experiencia el nombre de la región haya cambiado, llamándola Vera Paz. La razón de la limitación apuntada está en la naturaleza de las respectivas visiones del mundo y culturas, que en ese momento de sus historias les hacía incompatibles y les lleva, indefectiblemente, al choque.

El franciscano Bernardino de Sahagún es para muchos estudiosos el misionero e investigador que más y mejor logró comprender y admirar una cultura amerindia, en su caso la cultura náhuatl. Así lo prueba el análisis de su monumental obra "Historia General de las cosas de la Nueva España". Sin embargo tal obra fue escrita para mejor ayudar a los misioneros en su trabajo de conversión cristiana de los pueblos nahuas, según lo expresa el prólogo, "porque otros muchos pecados que hay entre ellos (y no sólo pecados de hurlo, borrachera y carnalidad) muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados e la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusos y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo". En otras palabras, la obra fue escrita con el fin de poder controlar y convertir a la cultura cristiana hispánica la cultura náhuatl.

2. Las culturas amerindia e hispánica: naturaleza incompatible.

El novelista Stephen Marlowe, representándose el primer encuentro de los indios con los españoles en la isla Guanahaní, resume así en *Ib mi a certera* el impacto y consecuencias del mismo

en los indios: "Bajo sus ojos, de un solo golpe, todo su mundo, toda su concepción de la naturaleza de las cosas cambiaron para siempre - y estos inocentes sonríen con una alegría ingenua"⁵. ¿Por qué sucedió así? Es cierto que "el primer contacto entre dos culturas extranjeras es siempre trágica para la más primitiva", como el mismo autor hace decir en un momento especialmente patético al cacique Guacanagari? (\

Parle fundamental de la respuesta está en la incompatibilidad de naturalezas de las dos culturas que se encuentran. Las culturas amerindias se constituyen a partir de una visión mítica del mundo, y la cultura hispánica a partir de una visión central religiosa, judeo-cristiana, del mundo, en la que progresivamente emergen elementos que delatan el surgimiento de una visión nueva, la visión moderna del mundo, con sus consecuencias desestructurantes en la misma visión central del mundo y, más aún, en la visión de las culturas amerindias.

En el pensamiento mítico, como en los demás paradigmas de pensamiento, se registran diferentes producciones o sistematizaciones de pensamiento. Tal es el caso en las sociedades amerindias. Pero, estilizando al máximo las configuraciones míticas, encontramos los siguientes elementos comunes. El origen de todo es ubicado en un punto en la noche de los tiempos, en el caos inicial. Este es el momento fundante, en el que los dioses dieron a los ancestros respectivos del grupo o sociedad lo que éstos han sido y son: su espacio, con todo lo que lo puebla, su tiempo y calendario, sus medios de vida, su cultura y su organización social. Y los dioses, como los ancestros, y aun el mismo momento fundante, quedaron para siempre inmanentes a lo que constituye su mundo y su realidad. Por ello ésta es y aparece como una, completamente comunicada y comunicable en sus elementos y parles, intencional, plenamente simbólica y significativa. Son las características bien conocidas del pensamiento mítico, las mismas que lo hacen aparecer ante nosotros como construcciones arbitrarias, llenas de capricho y subjetividad, que confunden más que aclaran.

Del origen fundante nadie puede apropiarse. En todos los órdenes, el natural, el social y el cultural, la totalidad está presente en las partes, y éstas quedan referidas a la totalidad. Lo individual y el individuo, en el sentido moderno, no existe ni tiene importancia. Los principios de oposición y semejanza dan cuenta de todas las relaciones posibles, por lo demás muy complejas. Es el producto de un pensamiento que opera con base en parámetros extraídos de la naturaleza vegetal, animal y social, de lo empírico concreto, de lo sexual y de lo parental. De ahí la oposición muerte/vida recorriendo todo este pensamiento.

La función social de este tipo de pensamiento o visión del mundo es clara: conservar y mantener el tipo de sociedad que se conoce. De ahí el carácter sociocéntrico de la sociedad en la concepción de sí misma, la figura de servicio que adopta todo poder, el valor acordado a la tradición y a los mayores, la profunda igualdad social antes y por encima de la diferencia de roles, el valor de uso reconocido a los medios de vida, y el tipo autosuficiente y reproductivo de economía. Este tipo de pensamiento y sus producciones es tal porque se corresponde con la sociedad que lo produce, con sus necesidades y sus soluciones. En otras palabras, es la cultura que necesariamente producen los hombres para poder vivir, orientarse, comunicarse y trabajar en la sociedad y medio de vida que son los suyos.

La visión judco-cristiana del mundo se sitúa en las antípodas de la visión mítica que venimos de presentar. También ella ubica en un punto el origen de todo. Pero este origen es situado fuera de la realidad misma, como punto absoluto, metafísico y trascendente. En consecuencia la realidad, que antes era única e indivisible, ahora son dos y ontológicamente diferentes. Hay una realidad creada, Dios, y otra creada, nosotros y el mundo que no es Dios. Entre ambas, la transcendencia pura, nada en común. La comunicación es vertical y toma la forma de revelación, de irrupción puntual del orden sobrenatural en el orden natural. Como constante, éste queda abandonado a sí mismo. Al extrapolar a Dios fuera del universo, no sólo cambia el espacio, que ahora es natural y des-militado, sino el tiempo. Este ya no se define por el pasado

sino por el presente, y es concebido como duración, preñado de promesa, siempre en tensión hacia el futuro. Recordemos la tematización del tiempo cristiano hecha por Oskar Cullmann en su famosa obra **Cristo y el tiempo**. En la visión judco-cristiana del mundo el hombre ya no se siente parte de la naturaleza, sino "dueño y señor", como dirá Desearles. Sus actitudes "naturales", culturales y sociales, frente a naturaleza y a las sociedades, serán las de jerarquía, dominación y conquista.

La función social del nuevo paradigma de pensamiento o visión del mundo también en este caso es clara: hacer posible la vida en un nuevo tipo de naturaleza y de sociedad. En la visión hispánica que llega a América, la naturaleza es vista como recurso, y el recurso principal y que transforma todos los demás es el oro como equivalente y medida de un valor nuevo en las cosas, el valor de cambio. Y el poder, que organiza la nueva sociedad, como un poder que, bajando en línea más o menos directa de Dios, es apropiado y personalizado en un individuo, el rey. La famosa pieza legal conocida como Requerimiento⁷ no pudo expresar esa visión del mundo con más claridad.

Y también en este caso, es la visión del mundo el núcleo más fundamental e importante de la cultura a que da lugar. Cultura, pues, frente a cultura, la cultura hispánica y europea, judco-cristiana y, progresivamente, racional y analítica, frente a las culturas amerindias. La incompatibilidad es manifiesta, brota de la simple comparación de sus estructuras respectivas. Donde una es dominante no puede serlo la otra. Además, aunque el proyecto inicial lo fuera de comercio, ante la evidencia de que las Indias descubiertas no eran las Indias deseadas de las especias, el proyecto hispánico fue de colonización, y la incompatibilidad entre visiones del mundo se convirtió necesariamente en choque. Un choque brutal, porque a la vez fue impuesto por la violencia política, universal en el espacio, rápido en el tiempo y radical en sus pretensiones.

A la diferencia estructural de base por parte de las dos visiones del mundo que hemos analizado, habría que añadir el

poder de parte de los conquistadores y colonizadores para imponer su visión del mundo, así como el nuevo tipo de sociedad. Estos formaban parte de una Europa a la vez sorprendentemente pequeña y potente. Comercio, transporte, ciencia, información, arte, son las actividades que más crecen, las que más se dinamizan y cambian, las que igualmente más transforman la realidad, la relación del hombre a sí mismo, a los demás y a la naturaleza. Recordemos la transformación intelectual que suscitó la aparición de la imprenta, y la expansión rápida de ésta al servicio de un nuevo saber. En 1491, doscientas treinta y seis ciudades europeas disponen de una imprenta; diez millones de ejemplares de cuarenta mil títulos han salido ya de las presas⁸. La colonización del imaginario indígena utilizará sistemáticamente la imagen impresa". Para no evocar ya cómo la información había venido a ser el bien más precioso, sobre todo la información financiera y contable, y cómo fue la tecnología de la carabela la que permitió la travesía del océano.

En fin, hablando del saber, de la voluntad y del poder de imponer a otros la propia visión del mundo como parte de la propia sociedad, no se puede olvidar que la España cristiana que conquista viene de expulsar de su suelo las otras dos religiones monoteístas. Si no se ha querido proseguir la coexistencia con otras las dos otras religiones monoteístas bíblicas, con las religiones amerindias será estructuralmente imposible. La obsesión de los españoles, evangelizadores y conquistadores, ante todo lo calificado de idólatrico es bien elocuente. Además de que la aceptación del cristianismo y el sometimiento a los reyes de Castilla es una condición que se impone para físicamente poder sobrevivir, lo contrario significa guerra y muerte, como reza el Requerimiento famoso.

3. *La evangelización imposible.*

El simple contraste estructural de las dos visiones del mundo basta para persuadir de que la evangelización de las culturas amerindias, en aquello precisamente que tenían de más cultural,

de más axial, fue imposible. Lo que históricamente conocemos como evangelización de tales culturas fue una transculturación más o menos lograda, o paso de una cultura a la otra. Más o menos lograda, porque con frecuencia, y como era de esperar, los resultados fueron todo tipo de sincretismos religiosos. El mismo fenómeno se había dado y se daba aún en Europa, donde el cristianismo como visión del mundo se impuso no sin tener que recuperar las religiones paganas y sus dioses, con las transacciones del caso. Pero se dio transculturación, porque la coexistencia de dos visiones del mundo que se oponen era imposible.

La expulsión a finales del siglo XV de musulmanes y judíos, y de los conversos o marranos después, fue resultado de una decisión política y no de una determinación social. Cristianos, judíos y mahometanos podían coexistir pacífica y fructuosamente como súbditos de un mismo reino, como la historia de la misma España lo probó con creces hasta en vísperas mismas de su expulsión. En el fondo se trataba de una misma visión central religiosa del mundo en tres versiones culturales diferentes. Pero entre cristianismo y visión mítica del mundo la convivencia no era posible, porque se trataba de dos visiones del mundo opuestas, con funciones sociales para mundos y sociedades muy diferentes. De ahí el desenlace que tal encuentro de visiones conoció. Si en lo secundario -relaciones a la naturaleza, a sí mismo, a su propia subjetividad- se podían dar y se daban todo tipo transacciones, en lo fundamental -las nuevas relaciones sociales y políticas- la adopción de la visión del mundo cristiano se imponía.

Lo que hoy comienza siendo para nosotros una persuasión científica, históricamente fue un hecho. Si al hablar de las culturas amerindias es para referirnos no ya a los elementos de tradición, de costumbre y de folclor que han quedado de las mismas, sino a las coordenadas cósmicas y simbólicas que las hacían posible y las sustentaban, tenemos que concluir que la evangelización de aquéllas nunca se dio y, a nuestro conocimiento, tampoco nunca se ha dado después. Porque, mientras el Evangelio se identifique con una visión central religiosa del mundo será imposible hacer que coincidan ambas visiones del mundo, la cristiana y la mítica.

¿No identificó Osear Cullmann en su obra clásica ya citada de **Cristo y el tiempo** el tiempo como historia y duración, la concepción lineal del tiempo, con la fe cristiana? Todavía recientemente el leólogo Hans Küng, en una obra de diálogo con las grandes religiones, recuerda que "para la concepción cristiana de la historia es esencial la idea del "carácter irrevocable del tiempo", y afirma que "la alternativa al pensamiento cíclico es, pues, la concepción judco-cristiano-islámica de la *historia como un acontecimiento coherente*, ininterrumpido, progresivo, *encaminado a una meta*, que será consumado por Dios mismo"¹⁰.

Las conclusiones que estamos sacando no tienen nada de sorprendidas, si pensamos que la visión judía del mundo, y en consecuencia la cristiana, se originó y se formó en oposición a la visión mítica del mundo, como igualmente pasó con el logos en Grecia, con Zarathustra en Irán, con Confucio y Lao-Tsé en China, y con Buda en la India, formuladores todos ellos de visiones centrales del mundo. Se trata del tiempo-eje, tan bien descrito por Karl Jaspers. Con este filósofo podemos decir que "la *Edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos, indos y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos". ¿Cómo podremos, pues, postular que una visión del mundo como la judco-cristiana que por su origen, conformación y funciones es a-mítica, que tanto en el siglo XVI como en los siglos siguientes pueda ser a la vez, mítica! Tendría que registrarse una regresión.

4. Cuestionamientos a un discurso frecuente.

De acuerdo a todo lo que precede no sólo la cvangelización de las culturas míticas, en lo que estas tienen de más esencial y específico, no es posible, sino que esta comprobación nos plantea grandes interrogantes. Y aquí tenemos uno de los más ricos aportes que la celebración de los 500 años tomada como un alto en el camino nos puede traer: 500 años después, asumir de cara la capacidad de conocer mejor cuáles son nuestras posibilidades y limitaciones, saber definir mejor nuestro proyecto.

Con frecuencia oímos y repetimos que el Evangelio es compatible con toda cultura. Así, el Concilio Ecuménico Vaticano II, dice que la Iglesia "fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas"¹². Afirmación no muy creíble hoy, cuando ciencias sociales como la antropología, sociología e historia nos llevan a conocer cada día mejor las culturas míticas y a valorarlas en aquello que de más específico tienen. Liberados de posiciones evolucionistas, nadie medianamente informado en estos campos se atreve hoy a calificar la visión mítica del mundo de errónea o primitiva, y menos aún de inmoral o decadente. Formal y concretamente consideradas, las culturas míticas son tan culturas como las que les han sucedido: las culturas agrícolas y artesanales, las culturas comerciales e industriales, y nuestra cultura actual, cultura posmoderna. A ninguna de ellas nada les hace intrínsecamente cristianas ni intrínsecamente desviadas.

Pero, así las cosas, otras preguntas siguen en cadena. Si los hechos se resisten tan tenazmente a validar nuestros postulados y pretensiones cvangelizadoras, ¿por qué tales formulaciones? ¿Qué se pretende con las mismas? ¿Qué relación hay entre el postulado de la universalidad que postula la teología cristiana y el Evangelio? ¿En qué orden de verificación se sitúa la verificación de la cvangelización? También, por qué no, ¿qué relación hay entre ciencias sociales y teología? Y muchas otras preguntas, nada retóricas, que se podrían seguir haciendo.

La respuesta a esta serie de preguntas tiene mucha importancia por su actualidad. No hay que olvidar que el pasado no ha pasado del todo, que cuando menos lo pensamos la historia nos salta a la figura. Más importante aún es que, de un modo u otro, todos estamos hablando de una nueva cvangelización, en un momento en que intuimos que una nueva cultura está emergiendo. No hay nada de casual en ello. El reto está en que todos seguimos planteando la cvangelización en términos de totalidad y de universalidad, y la nueva cultura, como las culturas míticas, no

pareciera compatible en algunos de sus elementos con una tal pretensión.

Este problema y reto, que aquí apenas nos interesa evocar, el lector lo encontrará abordado en el último capítulo. Lo remitimos a 61.

La evangelización en el pasado, como las religiones en general, se han montado y articulado sobre una relación antropológica fundamental: la del emisor-receptor. Toda la realidad era vista, analizada e interpretada en esos términos: un sujeto detrás de cada objeto, invistiéndole de una forma, y relacionados entre sí por un vínculo de significación y de valor. Sobre estas coordenadas la religión adoptaba la forma de una visión del mundo espontáneamente axiológica, simbólica y sacramental. Aún las visiones centrales del mundo, que en comparación con las míticas son escandalosamente profanas, como bien lo probó la Conquista, siguen siendo axiológicas, para nuestro gusto de hombres modernos demasiado axiológicas, aunque ya estamos dando signos de nostalgia de las visiones pasadas. Pero en la cultura que emerge tal articulación milenaria ya no es posible.

En la cultura en que estamos entrando entre sujeto y objeto, hay toda una serie de sistemas y de procesos, autónomos, obra de máquinas, que ya no son meras prolongaciones nuestras sino verdaderas sustituciones. Ya el hombre que somos nosotros no tiene la misma relación que antes al mundo de nuestros objetos. Porque al no ser obra directa nuestra, no aparecen como portadores de significación, y entre ellos y nosotros no surge espontáneamente una relación axiológica, fácilmente religiosa. De ahí el fenómeno tan actual de repliegue sobre nosotros mismos, sobre nuestra intimidad, la necesidad de comunicación, otros hábitos comportamientos sobre los que se está montando la religión. De ahí la crisis de paradigmas que hasta hace poco se mostraron tan útiles, pero que rápidamente quedan anticuados, como productos ya desfasados y no operacionales.

Ello nos hace pensar que no sólo la religión en la cultura occidental ya no opera como visión del mundo, lo cual es un dato constatable desde que apareció la modernidad, sino que la nueva evangelización no tendrá éxito en la restauración pretendida de relaciones pasadas del hombre con su mundo, con las cosas, con la sociedad. La religión como visión central del mundo se fue, y nada en el horizonte indica que va a regresar. Otros valores y funciones religiosas se hacen presentes, y muy posiblemente cada día más intensamente y con más derivaciones. Pero la visión religiosa del mundo, no. Sin embargo su existencia, su necesidad, pareciera estar fuertemente implícito en el discurso de la nueva evangelización, así como en movimientos de despertar religioso.

Nos parece que la evangelización imposible se repite, y de nuevo aquí surgen las preguntas que antes dejamos planteadas. Porque no hay discurso que sea neutral, inocente, puramente simbólico, y sobre todo, del que no se pueda aprender.

NOTAS

- 1 Jacques ATTALI, 1492, Fayard, París, 1991, p. 134.
- 2 Ibid., p. 162.
- 3 Gustavo GUTIÉRREZ, Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1989, p. 49.
- 4 Bernardino de SAHAGUN, Historia General de las cosas de la Nueva España, Editorial Porrúa, 7a. ed., México 1989, p. 17.
- 5 Stephen MARLOWE, Christophe Colomb. Memoires, Scuil, París 1989, p. 246.
- 6 Ibid., p. 540.
- 7 Cf. Enrique DUSSEL, Historia General de la Iglesia en América Latina, T.I/ 1. Introducción General, Cchila-Sígueme, Salamanca 1983, p. 337).
- 8 Jacques ATTALI, op. cit., p. 61.
- 9 Cf. Serge GRUZINSKI, La guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019), Fayard, París 1990, p. 13.

10 Hans KÜNG et al.. El cristianismo y las grandes religiones, Libros Europa, Madrid 1987, pp. 289 y 290.

11 Karl JASPERS, Origen y meta de la historia. Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 3a. ed. 1965, p. 21.

12 Conc. Ec. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 58.

3

LA MODERNIDAD INCONSCIENTE DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS *.

En la Teología de la Liberación ha sido lugar común enfatizar el conocimiento y transformación de la realidad desde una perspectiva cristiana, con lo que significa de praxis liberadora y compromiso desde el pobre, como punto de partida necesario en un discurso teológico que pretenda ser cristiano. Que ello sea necesario para que un tal discurso tenga lugar, es cristianamente inobjetable. Pero sí es objetable tal punto de partida si, además de necesario, en la práctica, si no ya teóricamente, se postula que sea suficiente. Porque no basta con partir de un conocimiento y de una actitud cristiana ante la realidad, para que el conocimiento así obtenido produzca resultados diferentes. Como si la realidad hablara por sí misma, como si entre conocimiento de la realidad y cristianismo se diera una especie de complicidad que a priori asegurara el conocimiento liberador que se desea obtener. Esta es la impresión que deja la reiteración de tales lugares comunes. Lo vamos a ver a propósito del estudio sobre Bartolomé de Las Casas,

Este artículo apareció en la revista SENDEROS, n^o. 41 (julio 1992) 82-95.

Dios o el oro en las Indias (Siglo XVI)¹, de Gustavo Gutiérrez.

Para un teólogo de la Teología de la Liberación de la categoría de Gustavo Gutiérrez, un punto de partida como éste pareciera ser la razón necesaria y suficiente de la calidad profética de Las Casas. Nosotros creemos que no basta. También le fue necesaria la posesión de una cierta modernidad, de una nueva actitud cognoscitiva y práctica ante la realidad, natural, social, política, cultural y religiosa de su tiempo. Sin esta dimensión, su actitud cristiana no hubiese sido tan diferente, tan crítica y profética como lo fue. Su relativa modernidad tampoco es un factor suficiente, en absoluto, pero sí necesario para llegar a donde llegó. Tal es la hipótesis que aquí trataremos de plantear.

1. La posición diferente de Bartolomé de Las Casas.

Es bien conocida la posición autocrítica y denunciante, intelectual y práctica, de Bartolomé de Las Casas en relación con la conquista española de América, que justamente ha merecido al fraile dominico ser el símbolo de todas las voces levantadas en tal sentido. Nadie como él ejerció ese rol de conciencia crítica. Gustavo Gutiérrez, en la obra citada, primicia de oro en cuatro capítulos de una obra que se promete de dieciséis, nos da el marco de tal posición, de su originalidad, de su diferencia con respecto a posiciones hispánicas dominantes.

Estas posiciones legitimaban la conquista, la guerra, y el sometimiento de los indios vía la esclavitud pero sobre todo vía el "repartimiento" y la encomienda. Se apoyaban para ello, fundamentalmente, en dos razones: la incapacidad de los indios para "vivir como los campesinos cristianos de Castilla", esto es, para gobernarse por sí mismos, teniendo que considerarles "esclavos por naturaleza" de acuerdo con la doctrina de Aristóteles; y el hecho de que son "idólatras" y presa de todas las desviaciones y perversiones que acompañan la idolatría, lo que

obliga en conciencia a la corona española a tener que salvarlos por la predicación del Evangelio.

La posición de Las Casas, infatigablemente sostenida y argumentada con pruebas en todos los campos de la actividad humana, es muy otra. Los indios no caen dentro de la categoría aristotélica de esclavos. Son seres racionales, capaces de gobernarse por sí mismos, y de ser cristianos. Y lo muestra comparando históricamente los indios con los egipcios, los griegos, los romanos y los antiguos españoles, en relación con los cuales serían iguales, e incluso con los españoles actuales, en relación con los cuales y en algunos aspectos hasta serían superiores. Por lo tanto, tienen derecho a gozar de su propiedad, de su libertad política y de su dignidad humana. Respetados estos derechos primeros, pueden ser incorporados al dominio de los reyes de España, pero en ningún modo esclavizados ni destruidos.

Aunque estas tesis ya suponían una gran diferencia -y un gran aporte- con respecto a las dominantes en las Indias y en España, la posición de Las Casas presenta una originalidad todavía mayor. En primer lugar, da a sus tesis una validez universal. Sin romperse nunca, al parecer, la teoría aristotélica de hombres esclavos por naturaleza, él tiene fe en la capacidad de todos los pueblos para la civilización: "Todas las naciones del mundo son hombres... todos tienen entendimiento y voluntad,...". Pero aún más, la inspiración, fundamento y contenido de las tesis lascasianas son radicalmente cristianos. Autores de preocupaciones muy diferentes coinciden en ello: "...el cuerpo del pensamiento del obispo era por completo y hasta monóticamente cristiano"³. "Si la concepción jerárquica de Sepúlveda puede ser colocada bajo el patronazgo de Aristóteles, la concepción igualitaria de Las Casas merece ser presentada,...., como salida de la enseñanza de Cristo"¹. Pero es el teólogo Gustavo Gutiérrez, en su obra citada, quien mejor ha mostrado el carácter radical y certeramente cristiano del planteamiento de Las Casas, en (atizando que es ahí donde radica la originalidad de óptica y posición del "defensor de los indios".

En electo, según Gustavo Gutiérrez, la óptica de Las Casas fue diferente a la dominante en su época, porque su acercamiento y su método científico teológico fue diferente: supo ponerse en el lugar del indio, del oprimido; en su análisis partió siempre de la realidad indiana, y habló por experiencia, desde la práctica⁵. Estos criterios cristianos, junto con el coraje que implican, es según Gutiérrez el punto de partida para comprender la posición de Bartolomé de Las Casas y de muchos otros que tuvieron una posición como la suya. La fuente común a las denuncias de todos es "la realidad histórica", enfatiza Gutiérrez; "observar con honestidad lo que sucede en las Indias. Y, claro está, tener el valor de decirlo"⁶.

Hemos hablado de criterios cristianos. Esto quiere decir que la realidad de la que Bartolomé de Las Casas parte es la realidad vista desde una conciencia cristiana, es una realidad de pecado, la realidad de los "opresos indios", en quienes está viendo a Cristo mismo: "... yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces"⁷. Como comenta Gutiérrez, Las Casas percibe en el indio al pobre según el Evangelio. De ahí que su conducta no pueda ser otra que la denuncia de la opresión en que los tienen los españoles, de defensa y de liberación.

Como es notorio, estamos aquí ante algunos de los lugares comunes de la Teología de la Liberación. Por ello Gutiérrez, en la obra citada, los subrayará una y otra vez: es la realidad "la que en primer lugar provoca la apertura de mentes y el compromiso de corazones" por "el grito que viene de una situación inaceptable para una conciencia humana y cristiana"⁸; y elevará estos criterios a su nivel más general: "La perspectiva del insignificante y del oprimido ("a quienes vemos") -dice- nos saca siempre del mundo de los principios abstractos (de un pretendido amor a Dios "a quien no vemos"), para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y de la verdad evangélicas (cf. 1 Juan 4,20)".⁹

Repetimos, teológica y teológicamente hablando, tales criterios son inobjetables por lo necesarios, pero no son suficientes.

Las Casas necesitó también tener una sensibilidad, una cultura y un instrumental para pensar en forma relativamente nueva la realidad diferente que encontraba, que sólo su relativa modernidad de hombre renacentista le podía prestar. Vamos a verlo en el análisis somero de algunos rasgos del propio Bartolomé de Las Casas y en dos de sus conceptos: el concepto de hombre y el concepto de idolatría. Pero antes, evoquemos algunos rasgos modernos de Las Casas.

2. Algunos rasgos modernos de Bartolomé de Las Casas.

En los medios cristianos, incluso teológicos, lo más frecuente es conocer a Bartolomé de Las Casas por sus valores cristianos. Pocos lo conocen por sus valores modernos. Aunque estudiosos de Las Casas ya nos hayan hecho aportes muy valiosos en tal sentido, que en la medida que calzan con el interés que es el nuestro, nosotros vamos a seguir de cerca. El lector encontrará en las notas respectivas la referencia a tales autores.

Si partimos de que la modernidad occidental comienza en el momento en que el hombre puede ocupar el lugar ontológico ocupado por Dios, el del sujeto de constitución del mundo, Bartolomé de Las Casas no es un hombre moderno. Pretender que lo fuera es reconocerle una prematura modernidad, cosa que no necesitamos asumir, como muy bien advierte Lewis Hanko. Porque Bartolomé de Las Casas fue el hombre de una visión teocéntrica, como era la de los hombres de su cultura y de su época.

Lo propio de la configuración teocéntrica es su idea de Theos como sujeto constituyente de la propia realidad, al que se asocia como sujeto subordinado pero constituyente de la realidad el propio hombre. El hombre no es todavía sujeto constituyente autónomo. La igualdad de todos los hombres, tan defendida por Las Casas, no es concebida sin la referencia cristiana: porque todos podemos ser cristianos, todos somos iguales. Sin embargo, como

otros muchos hombres de su época, época del Renacimiento, Bartolomé de Las Casas participa igualmente de ciertas notas que anuncian una nueva manera de ver las cosas y de posicionarse ante ellas, una forma paulatinamente menos teocéntrica. Destaquemos algunas de ellas.

Siempre al servicio de una única causa: la defensa de los indios como condición y consecuencia de la evangelización, Las Casas es un hombre apasionado por conocer y hacer conocer, mediante la pluma, la realidad. Como es el título de un trabajo de Lewis Hanke, es un hombre de libros y de saber¹⁰. Sabemos que en 1517, en su segundo viaje, se trajo con él una colección de libros. Supo dotarse de una biblioteca personal y de un archivo de documentos sobre América, al parecer, muy importante en cantidad y calidad. Son miles de cartas y documentos los que se procura y recibe, desde diversos puntos del imperio, para su trabajo intelectual de defensa de los indios. Motolinía criticará la cantidad de cargadores que utilizaba para el transporte de dicho material, "la mayor parte acusaciones contra los españoles y otras tonterías". A sus manos llegan, por ejemplo, manuscritos enteros sobre costumbres mexicanas redactados por eclesiásticos. Transcribe y se hace transcribir muchos documentos. Es muy significativo que los relatos del primer y tercer viaje de Colón nos hayan llegado en las copias que de los originales del Almirante efectuó Bartolomé de Las Casas. En el naufragio sufrido en su último viaje a América, en 1544, perderá una parte. Pero lo que se lleve a España habrá de ser amontonado en su celda del Colegio de San Gregorio, en Valladolid. Cuanto venimos de decir se comprenderá mejor si tenemos en cuenta que estamos ante uno de los mayores intelectuales del siglo XVI. "Una figura gigantesca en su propia época y aun dotada con muchos atributos de un pensador del siglo XX".

La pasión del intelectual va de la mano con una pasión por la observación, la captación de la realidad y el análisis. Y ello en todos los campos, pero muy especialmente en el etnológico o antropológico.

3. Su concepto de hombre.

Su concepto de hombre está expresado en su concepto del indio, o mejor aún, de los pueblos o naciones indias y de sus culturas, siendo el resultado de una combinación fructífera de lo general con lo particular, de lo abstracto con lo concreto.

Para los hombres del siglo XVI la comprensión de la realidad es posible, porque ésta es divinamente ordenada. Todo cuanto existe, cosas, naturaleza humana, sociedad y cultura, todo constituye realidades concebidas por Dios en términos de jerarquía y de orden, y nada existe en forma sustraída a él. Es el dominium o poder de la lex divina, que, en cuanto participada en lo creado se manifiesta y es conocida como lex naturalis. Específicamente, el hombre y los pueblos son pensados en términos de naturaleza humana, esto es, en términos de una comunidad de rasgos y conductas, suficientemente amplia, pero con la que en definitiva deberán coincidir todos los seres calificadas de humanos. Estamos aquí frente a la visión judicocristiana del mundo, bien conocida por su carácter céntrico, jerarquizado y uniformados de grandes limitaciones, por no decir imposibilidades -como sucede en todo paradigma- para aceptar elementos "extraños", que vengan a cuestionar el orden divinamente previsto y diseñado. Los indios como pueblos diferentes a los europeos en muchos aspectos fue uno de esos elementos extraños. Y Bartolomé de Las Casas pertenecía al siglo XVI. ¿Cómo conciliar las diferencias notorias con la común pertenencia a la misma naturaleza humana?

Si se seguía el paradigma tal como había sido heredado, no habría conciliación posible. Los indios no serían seres racionales, capaces de ser "civiles", es decir, de civilización, lo que en forma positiva equivale a decir que eran esclavos por naturaleza. El centro de explicación, "por naturaleza", así como la diferencia infranqueable entre hombres por naturaleza esclavos y hombres por naturaleza racionales, entre "bárbaros" y "civiles", no cambiaría un ápice. Pero si se hacía justicia al elemento "extraño", el centro y las diferencias cambiarían un tanto, también el paradigma mismo, y con ello estaríamos ante un cambio

cuantitativo en la concepción y aplicación del paradigma, aunque se continuase en respetarle formalmente. Efectivamente, es de un cambio hermenéutico de lo que aquí se trata, y no de poca importancia. En la explicación de la vida social de los pueblos pero particularmente de los amerindios, tal cambio significó el paso, según Pagden¹², de un discurso psicológico y "natural" a un discurso histórico y cultural. Y este cambio hermenéutico es por sí solo indicador inequívoco de modernidad, de una relativa autonomía en la concepción del hombre, y de un reconocimiento más amplio y descentrado de las diferencias.

Este cambio fue desarrollado y sistematizado por el teólogo Francisco de Vitoria, al que se había introducido en sus años de estudio en París, y fue seguido por la escuela que él encabeza como maestro, la famosa "Escuela de Salamanca"¹³. El y sus discípulos son plenamente conscientes de la novedad metodológica que han introducido. Preocupados por los problemas de los hombres de su tiempo, problemas éticos, de justicia institucional y de comportamiento, elevan el concepto de ley natural - el *ius naturae* - a categoría explicativa de toda la realidad natural, humana e institucional, dejando de lado la recurrencia al positivismo revelado. De esta manera, se sitúan en un marco teórico, de naturaleza a la vez epistemológica, metodológica y sociológica, que los capacita para ser competentes como teólogos en toda la realidad humana y social, de validez universal, y que respetando el pluralismo social y cultural ofrece normas de comportamiento justo para todos.

Fue dentro de este enfoque nuevo, que el indio fue revaluado como ser racional, capaz de llevar una vida civil y política. Su "retraso" con respecto a los europeos no es de "naturaleza", sino de cultura y educación, en definitiva, ello se debe a que han conocido una diferente historia, pero no a que sean diferentes por "naturaleza". Desde nuestra sensibilidad >' posición de hoy, este paso nos puede parecer pequeño, puesto que, en el fondo, el indio es considerado racional y civil en cuanto "potencialmente" europeo. Sin embargo, fue transcendental en su momento, porque, como muy bien dice Pagden, el indio dejó

de ser algún tipo de "hombre natural", para ser un hombre cultural, que vive *dentro* de la naturaleza humana, de la humanidad, si bien aún no ha alcanzado el grado de civilización del europeo.

Bartolomé de Las Casas no sólo se benefició grandemente de este nuevo enfoque, del que participaba y al que hizo una notable contribución argumentativa y teórica, sino que por su posición fue quien más datos y pruebas empíricas aportó a la verificación de esta tesis. Toda su obra está ahí para probarlo, pero especialmente su extensa **Apologética** historia, valorada por todos los estudiosos como una obra de etnología comparativa, "la primera, que yo sepa -dice Pagden-, escrita en lengua europea"¹⁴, y en la que Bartolomé de Las Casas muestra ser un etnólogo y antropólogo *avant la lettre*. Por cierto, que sólo en esta obra son citadas 370 fuentes distintas¹⁵, buen indicador de la amplia cultura histórica, jurídica y teológica que tenía su autor.

El objetivo de esta obra, demostrar la semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos, habla bien claro de la visión amplia del hombre en Bartolomé de Las Casas. Pero es que no solamente es amplia, sino en cierto modo particularizada y diferenciadora. Porque, comulgando del supuesto de que el medio determina la condición física del hombre, Las Casas se ve abocado a describir y analizar hasta el tedio dicho medio, en sus datos y componentes más variados, como base precisamente de su etnografía. Tal es la riqueza de datos empíricos y tan convergentes los análisis de los mismos, que a su luz la clasificación de Aristóteles entre bárbaros y griegos le aparece como muy teórica y anacrónica, para aplicarlo sin más a las realidades nuevas de las Indias, lo que le lleva a privilegiar el conocimiento empírico en el estadio de las naciones o pueblos. Ello le permite, aún dentro del esquema céntrico cristiano que es el suyo, donde todos los hombres están llamados a ser cristianos, a dar mejor cuenta de las diferencias, de los que aún no son cristianos como los indios, y de la dignidad y derechos que les son propios por ley natural pese a que aún no sean cristianos. Muy sensiblemente, el centro para la valoración del hombre se va desplazando de un positivismo revelado al hombre mismo, en

nuestro caso al indio, como sujeto de la ley natural, y como tal no inferior a ningún otro hombre.

Desde esta perspectiva, Bartolomé de Las Casas puede reliviar aquellas condiciones en las que los indios están en desventaja en comparación con los españoles, como por ejemplo, el dominio de la escritura y de la ciencia letrada en cambio, hacer valer la existencia de todas las condiciones requeridas para ser hombres racionales y vivir en sociedad, e incluso la ventaja de los pueblos indios en el dominio de algunas de ellas. En otras palabras, sin superar el carácter centrado y valóricamente jerarquizado de la visión judcocrisiana del mundo, podrá poner, y lo hará con frecuencia a los españoles en el lugar de los indios, y a la inversa. Así, por ejemplo, cuando sea cuestión de la idolatría. Para Bartolomé de Las Casas los españoles serán más idólatras que los indios, más aún, los españoles serán los verdaderos idólatras.

Pero la inconsciente modernidad de Bartolomé de Las Casas va mucho más allá, llega hasta los indios vistos en su ser personal concreto como algo en cierto modo absoluto. Es esto lo que le llevará a decir, como anteriormente a los dominicos, es preferible la libertad y la salud corporal de los infieles que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte¹⁶. A diferencia de lo que sostenía la opinión "clásica", como la representada por Sepúlveda, según la cual el bautismo y la pertenencia a la fe cristiana cuenta más que la vida física de los hombres, para Bartolomé de Las Casas la vida concreta de un ser humano, de un indio, representa un valor absoluto. "Sería un gran desorden y un pecado mortal- escribe Las Casas en su obra **Entre los remedios**¹⁷- echar un niño en el pozo para bautizarle y salvar su alma si entonces muriese". Aquí el hombre como sujeto de derechos, el valor concreto de la persona humana, su derecho a la vida, está por encima de una salvación del alma acompañada de la muerte del cuerpo. La vida del indio es más absoluta, sagrada y verdadera, que cualquier otro pretendido valor religioso. Como observa Todorov¹⁸, el valor personal - la vida, la muerte - ha tomado el paso sobre el valor común, anunciando de esta manera Las Casas la posición de los "modernos".

4. Religión e idolatría.

El mismo espíritu moderno que hemos visto en Bartolomé de Las Casas a propósito de su concepto de hombre y de pueblos, se puede ver en su concepto de religión y de idolatría. Punto este muy importante, porque nos ayuda a descubrir a nuestro fraile en otra dimensión más: la de iniciador de lo que hoy conocemos como antropología religiosa. También en este campo Las Casas abrió pistas que siguen siendo actuales. El tema es ampliamente desarrollado en la obra ya citada, **Apologética historia**¹⁹.

Una vez más, encontramos aquí la "ley natural" como marco teórico de referencia, y en el irasfondo, como pensamiento maestro, el de Aristóteles y Tomás de Aquino. Recordemos que este marco epistemológico y metodológico permite dar cuenta racional de una serie de ideas claras y comportamientos comunes a todos los hombres, paganos o cristianos, sin tener que acudir para ello a elementos de la revelación. De esta manera, al igual que la Escuela de Salamanca en la cuestión india, da a las religiones amerindias de las que trata una dimensión universal, pensando conjuntamente la América indiana y el Viejo Mundo. Y una vez más también, el ángulo de entrada privilegiado de la religión y de la idolatría será el sociocultural e institucional.

En efecto, la religión es un hecho sociocultural universal, que se configura en instituciones, como dioses, templos, sacerdotes y sacrificios. Dcirque la religión es una realidad universal implica reconocer la capacidad y deseo en todo hombre de conocer a Dios, y por lo lanío el hecho de que no hay hombre en el mundo que no tenga algún Dios, verdadero o falso. Si es verdadero estamos ante la *latría*, si es falso ante la *idolatría*. Pero siempre será religión. La diferencia está no en el impulso, que es el mismo, en la necesidad que las motiva, sino en la dirección, en si se llega a Dios o solamente a lo que son huellas y vestigios. En todo caso, la idolatría es una religión desarrollada, que impone respeto, digna de civilizaciones, no algo primitivo, original y arcaico. Por ello los cronistas distinguían bien entre los pueblos de El Caribe, que no tenían "ni policía ni religión" y que algunos describían como

sociedades de *behetrías*²⁰, y los pueblos de tierra firme, sobre todo los aztecas, mayas e incas, que sí vivían en sociedad y tenían religión, y que por lo tanto eran "idólatras". La idolatría, aunque sea un error, es reveladora de cierto grado de civilización.

El método de Las Casas, la reja que utiliza en la lectura de tanto lo empírico como acumulado, de las Indias y de la cultura asiática y europea, tomando en cuenta causas, orígenes, formas y características de lo religioso, es de una gran flexibilidad, finura y variedad, obsesionado por dar cuenta de la *verdad de la historia*. Y lo que es más importante aún, revela poseer cierto grado de control sobre su propio método, teniendo clara conciencia de que todo método constituye un artificio, que a la vez que ordena, desordena la realidad. Las Casas lo expresó de una manera muy bella y moderna: "porque guardar orden allí donde hay tanto desorden me parece una cosa desordenada"²¹. Los resultados obtenidos con tal método, para el propósito que es el suyo, la defensa siempre de la racionalidad india, de su capacidad civil y política, evidenciadas éstas en la nobleza y dignidad de su religiosidad, no se dejan esperar. Señalamos únicamente algunos.

Como otras naciones han divinizado a sus héroes fundadores y civilizadores, igualmente las naciones indias, siendo Quetzalcoatl uno de esos dioses. En un principio, las ofrendas a los dioses eran tomadas del mundo vegetal, pero los hombres crecieron en su conciencia religiosa, las ofrendas luego fueron de animales y el culto más antropomórfico. Los sacrificios de animales son, pues, signos de una religión más evolucionada. Como lo son los mismos cultos aberrantes, en la medida que éstos se dan en las grandes civilizaciones. De esta manera, ¿no hay que ver la antropofagia y los sacrificios humanos en el caso de las culturas azteca e inca como signo del grado de civilización que han alcanzado? Máxime, que los sacrificios humanos son expresión, aunque errónea, del imperativo de la ley natural, que impulsa al hombre a dar culto a Dios ofreciéndole sacrificios, siendo el más digno el que más valor tiene para el hombre, la vida humana. Los sacrificios humanos, en las naciones donde existen, muestran el alto concepto que éstas tienen de Dios. Y en

este punto, como en otros, dirá Las Casas, las naciones indias sobresalen y aventajan a todas las otras.

Llegados a este punto es importante subrayar lo que podríamos llamar la revalorización por parte de Las Casas de la religión en cuanto religiosidad, en cuanto vivencia, otro aspecto más que habla de la modernidad que caracteriza a nuestro autor. Enfatizando una y otra vez que los sacrificios humanos son ofrecidos a un *Dios falso* pero que ellos tienen por *verdadero*, Las Casas revaloriza lo que, según él, es la actitud religiosa primera existente en todo hombre: el deseo y búsqueda de Dios o, mejor dicho, de la divinidad. Porque al revalorizarla religiosidad común y universal sobre las religiones, es también la religiosidad la que es revalorizada sobre los dioses. La oposición más radical y primera ya no es falsedad/verdad sino mentira/autenticidad, incoherencia/coherencia, religión formal/religiosidad. Otros tantos rasgos valorativos que anuncian la modernidad en la valoración de lo religioso.

Según esta escala de valores, que, al ser conforme a la ley natural, mejor responde a la realidad de las cosas, las naciones indias son más religiosas y mejores que los españoles, porque, en el fondo, sin saberlo explícitamente, están mejor orientadas y de manera mucho más intensa hacia Dios. Es precisamente esta orientación y coherencia lo que falta a los españoles, de modo que se han convertido en los verdaderos y mayores idólatras. La idolatría es error y polarización en lo material con desprecio de lo espiritual. Los españoles son idólatras, porque han desplazado a Dios por el oro, y el respeto de su ley natural, que es la ley divina creativa, por la codicia del oro y la destrucción. Es esta articulación moderna, de idolatría y religiosidad, la que permite a Las Casas hacer una relectura bíblica de la idolatría y elaborar su teología radical al respecto. Es con ella que trastruca el orden aparentemente "natural", según el cual los indios eran los idólatras y los españoles sus evangelizadores y salvadores, en el orden teológico, el verdadero, porque es el que responde a la realidad de las cosas, y según el cual los indios están próximos al Evangelio, y los españoles son los verdaderos idólatras.

5. Consideración final.

Lo que hemos llamado la modernidad inconsciente y relativa de Las Casas se manifiesta en muchos más aspectos que los que aquí hemos podido mostrar a propósito de dos o tres conceptos, su concepto de indio, de religión y de idolatría. Razones de espacio nos han impedido extendernos más. Creemos que los aspectos tocados bastan para comenzar a entrever la sensibilidad moderna de Las Casas y darse cuenta de que sin ella Las Casas no hubiera visto la realidad como la vio. Ello no basta para explicar la radicalidad de su posición cristiana, tanto teológica como espiritual y práctica. Una posición más moderna no sustituye la identificación y el compromiso cristianos. Estamos claros de ello. Pero tampoco la entrega y el amor cristianos sustituye el conocimiento. Por ello hablábamos al principio de la posición moderna de Las Casas como elemento necesario pero no suficiente de su posición total cristiana. El partir de la realidad, del indio oprimido, de la experiencia y de la praxis se convierten en garantías de un mejor conocimiento de la realidad y de una praxis más adecuada, en nuestro caso, cristianas, cuando aunque sea de manera inconsciente, y gracias a un cierto marco teórico, esto es, un conjunto de ideas y de valores, nos podemos acercar a la realidad de otra manera.

La modernidad a que nos hemos venido refiriendo es inseparable en Bartolomé de Las Casas de lo que de éxito hubo en su personalidad evangelizadora. Razón para valorar aquella cuando hoy, testigos y actores en un mundo en radical proceso de cambio, como Las Casas lo lucra en el suyo, sentimos la necesidad de inspirarnos en lo que fue su actitud, capacidad y respuesta.

NOTAS

- ¹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias (Siglo XVI)*, Instituto Bartolomé de Las Casas -CEP, Lima, 1989.
- ² Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib.2, cap. 58.
- ³ Lewis HANKE, *¿Bartolomé de Las Casas, existencialista?. Ensayo de Hagiografía e Historiografía*, en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1968 p. 276.
- ⁴ Tzvetan TODOROV, *Laconquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, 1982, p. 166.
- ⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, op. cit., pp. 15-19.
- ⁶ *Ibid.*, p. 96.
- ⁷ Citado por Gustavo GUTIÉRREZ, op. cit., p. 169.
- *Ibid.*, p.94.
- ⁸ *Ibid.*, p. 47.
- ¹⁰ *Bartolomé de Las Casas, hombre de libros y de saber*, en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas...*, pp. 231-261.
- ¹¹ Lewis HANKE, *Bartolomé de Las Casas: el antropólogo*, en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, p. 230. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, se refieren a Bartolomé de Las Casas como "uno de los más grandes intelectuales del siglo XVI", como precursor y fundador de la antropología religiosa, "cuyos esquemas y cuadros nada tienen que envidiar a los de sus sucesores". De l'idolâtrie. Une archéologie des se jenes religieuses, pp. 39 y 69.
- ¹² Anthony PAGDEN, *La caída del hombre natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 26. Llamamos la atención sobre el importante análisis realizado en esta obra, a la que nosotros seguimos aquí muy de cerca, que, precisamente, se propone como objetivo explicar un cambio transcendental en la comprensión de las sociedades humanas ocurrido en el siglo XVI, "el cambio de una descripción de las culturas en términos de una naturaleza humana que se consideraba constante en el tiempo y en el espacio, a un mayor relativismo antropológico y humano" (*Ibid.*, P. 21)
- ¹³ Entre los miembros de esta "Escuela" descuella una buena serie de dominicos: además de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Martín de Ledesma, y otros. De los miembros de la Escuela dice Pagden

"sus conocimientos eran inmensos y sus intereses, que abarcaban desde la teoría económica a las leyes del movimiento, desde la escatología al derecho contractual, prácticamente ilimitados" (op. cit., p. 92). Y por lo que respecta a los dominicos, a lo largo de los cincuenta años que van de la llegada de los primeros a Santo Domingo a la muerte de Bartolomé de Las Casas, hubo un contacto continuo y muy intenso entre los frailes llegados al Nuevo Mundo y los que trabajaban en la universidad de Salamanca (I. BERTEN, *Au nom de Dieu: les dominicains du Nouveau Monde et la déjense des Indiens*, en la revista *La Foi et le Temps*, XX (1990-2), 164).

" Op.cit.,p. 172.

¹⁵ Anthnoy PAGDEN, op. cit., p. 173.

¹⁶ Cfr. Gustavo GUTIÉRREZ, op. cit., p. 46.

¹⁷ Citado por T/vctan TODOROV, op. cit., p. 161.

" Op. cit., p. 161.

" Remitimos al lector a los análisis de Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, op. cit., pp. 41-74, y de T/vclan TODOROV, op. cit., p. 192 y ss.

²⁰ Término europeo medieval, equivalente en el siglo XVI a confusión y desorden, utilizado por el cronista Cie/a de León en su famosa obra *Crónica del Perú*, para describir las sociedades de la actual Colombia como sociedades carentes de gobierno monárquico y por lo tanto conlusas.en contraposición con la del imperio inca. Cfr. Carmen BERNAND y Serge GRU/INSKI, op. cit., pp. 29 y ss. Ya Cristóbal Colón había dicho de los primeros indios que encontró en la isla Guanahaní, "me pareció que ninguna secta tenían" (Los cuatro viajes. Testamento (edic. de Consuelo Várela), Alian/a Editorial, Madrid, 19X6, p. 63.

²¹ Citado en Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, op. cit., 51.

IGLESIA Y PAZ EN CENTROAMERICA. DE LA REPRESIÓN A LA MEDIACIÓN'

La impresión que puede tener el observador promedio del acontecer centroamericano es la de que, en pocos años, una Iglesia que era reprimida, que en Nicaragua se presentaba a sí misma incluso como perseguida, ahora se ha convertido en instancia de reconciliación y mediación. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Qué es lo propio, sociológicamente hablando, de este actor social tan especial que llamamos "Iglesia"? ¿Qué significa para ella la paz como práctica social? Se explicará todo ello sin más por el nuevo espacio que le abre el acuerdo de Esquipulas II en las Comisiones Nacionales de verificación y seguimiento?

Por más que sea sabido, no está demás aquí recordar cómo la sociología se ubica por principio en el terreno de la negación de lo social, en el sentido de que emprende una lucha encarnizada contra las evidencias que se presentan en cualquiera de los momentos del proceso científico.

Así, ¿qué cosa más evidente que la referencia mutua por

Trabajo elaborado en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, 1988.

momentos del proceso científico.

Así, ¿qué cosa más evidente que la referencia mutua por naturalc/a entre este actor social y esta práctica que son la Iglesia y la paz? Y sin embargo, contra esta evidencia baste recordar, para no caer ya en el lugar común que constituye la alusión a las guerras de religión, que hace unos años, meses incluso, aquí mismo en Costa Rica, defender la paz y el diálogo en Centroamérica era mal visto por algunas instancias no desprovistas de cierta oficialidad eclesiástica'.

Contra las evidencias, en sociología es obligado recurrir al análisis: de las condiciones sociales donde aquéllas aparecen, de la naturaleza de los factores sociales en presencia, de las posiciones que tales factores estructuralmente ocupan o que subjetivamente adoptan. Y a los resultados de tales análisis nos aleñemos.

1. De una práctica desarrollista a una práctica liberadora.

Es ya un tópico entre los analistas sociales del proceso sociopolítico centroamericano en las últimas décadas, señalar mediados de la década de los setenta como los años de un resurgir inédito del Movimiento Popular. Movimiento Popular que en Nicaragua llegó a tomar el poder al final de la década (1979), y que en el caso de El Salvador y Guatemala llegaron a perfilarse como una alternativa viable². Ello significa que un nuevo sujeto histórico entra en escena⁵, operándose con su entrada profundas transformaciones en las relaciones de poder. Por otra parte, se ha subrayado con razón la contribución de la Iglesia a este movimiento con su práctica, primero desarrollista y reformista, y posteriormente con una práctica nueva, indivisiblemente espiritual y social, teórica y práctica, concientizadora y organizativa⁴. Pues bien, es en estos mismos años, concretamente en 1973, cuando en el CELAM, máxima instancia de coordinación eclesiástica en América Latina, se opera un viraje, pasando la dirección de aquél

a manos neoconservadoras. ¿Coincidencia casual?⁵. ¿La Iglesia podría estar con igual título presente en un movimiento popular y a la vez mirándolo con cautela y tomando distancia de él? Y, en todo caso, ¿la Iglesia de Centroamérica constituiría la excepción?

Por ser esos años comunes, como vemos, para dos movimientos que parten en dirección contraria, podemos tomarlos como punto de referencia para distinguir diferentes prácticas sociales por parte de la Iglesia en relación con la práctica popular centroamericana más significativa.

Efectivamente, hasta esa fecha se pueden distinguir dos prácticas que la Iglesia conoce y vive aparentemente sin solución de continuidad. Nos referimos a la etapa desarrollista, que comprende casi toda la década de los sesentas, y a la reformista, que tiene su mejor expresión en la Conferencia General de Medellín, en 1968, y se prolonga hasta los primeros años de los setentas.

Característica de estos años es que el desarrollismo y aún el reformismo en general son proyectos lanzados de la sociedad civil como de la sociedad política. La Iglesia se va a mostrar como un brazo importante de ambas sociedades en la legitimación e implementación de tales proyectos en medio de los sectores más marginados⁶. Típico igualmente de aquellos años es ver a la Iglesia actuando como un todo, unitariamente. El mejor indicador son las posiciones que asume la jerarquía eclesial latinoamericana en Medellín, acontecimiento institucional por excelencia pero en empatía con las necesidades y demandas de los agentes de pastoral y de las bases cristianas. Son años de consenso, aunque no dejan de registrarse tensiones entre la jerarquía y ciertos movimientos asociados a sacerdotes y religiosos que nacen en esos mismos años. En Centroamérica son expresión de tal consenso la celebración de semanas y encuentros nacionales de pastoral, como es el caso de El Salvador y Nicaragua sobre todo.

Pero el consenso dura muy poco. Como señalábamos, coincidiendo exactamente con la emergencia del movimiento

popular en Centroamérica, el CELAM da un viraje. Este coincide también con un cambio de signo en las condiciones sociales. La crisis mundial, con sus efectos de recesión económica, social y política, hace su aparición en la escena para ir dejando sentir progresivamente sus efectos contractores. Es en esa crisis donde por un parte se experimenta el fracaso de los proyectos desarrollistas y reformistas, y por otra, se multiplican entre nosotros los regímenes de Seguridad Nacional. Centroamérica no es la excepción, pero es precisamente en el marco de esa crisis, aún no superada⁷, donde emerge como alternativa a los sistemas imperantes el proyecto del que es portador el movimiento popular

A partir de mediados de los setentas dos prácticas sociales se perfilan en la Iglesia, que mutuamente se recelan y viven en tensión y conflicto permanente. De una parte, una práctica social neoconservadora, y de otra, una práctica de transformación y liberación. La primera, reivindicando una lectura integral e integradora de los documentos de Medellín, y poniendo el énfasis en la unidad de la Iglesia bajo la fórmula "comunidad y participación", propugna cambios sociales sin violencia, ateniéndose a los planteamientos de la doctrina social de la Iglesia. Es la línea del CELAM, que a partir de la Conferencia General de Puebla se hace línea institucional y oficial. La segunda, partiendo de una opción consecuente por los pobres, alimentada ésta en una fe redimensionada, a la luz de tal opción, y procediendo a un análisis de la realidad en función de su transformación, descubre el proceso de la historia presente como un proceso de liberación y opta por acompañar y ser parte del sujeto que lo lleva a cabo, el pueblo, y sus luchas. Es la línea de sectores cristianos significativos, integrados por bases y cuadros populares, sacerdotes, religiosos, religiosas y teólogos. Fue la línea de Monseñor Romero y de contados obispos. Es la especialmente llamada Iglesia de los Pobres, Iglesia Profética, y en un pasado reciente, Iglesia Popular.

Dada la inspiración y aspiración profundamente eclesial de ambas prácticas, y dada la posición que ocupa la Iglesia en relación con las masas populares en América Latina, es

inimaginable que se llegue a dar una ruptura entre ellas. Seguirán existiendo tensiones, mutuo recelo, conflictos. Pero nada más. Porque las dos necesitan del pueblo, de la masa de los fieles.

Relativamente fuertes las dos en ese entonces, ambas líneas de práctica social negociarán en Puebla (1979). Estamos hablando de finales de la década de los setentas. El documento emanado de Puebla es una síntesis que todavía refleja esa situación. Pero entre ambas cada vez el distanciamiento es mayor. Aunque una realidad social y política las mantendrán unidas hasta cierto grado en una práctica de denuncia. Nos referimos a la aparición y generalización de los regímenes de Seguridad Nacional y al atropello frecuente de los derechos humanos, realidad frente a la cual la Iglesia suele más fácilmente hacer causa común.

2. Centroamérica: de la represión a la mediación.

La realidad social centroamericana no es que difiera del resto de la Iglesia en América Latina. Aquí aquellas prácticas sociales se particularizan de acuerdo a las condiciones, actores y dinámica propios de la región.

Como señaláramos al comienzo, es en la mitad de los setentas, como consecuencia de la crisis y de todo un trabajo de concientización y participación por enfrentarla y superarla, que emerge en Centroamérica, con características nuevas, el movimiento popular. Una de estas características, quizá la más importante, es su autenticidad popular. En palabras del prestigioso sociólogo Edelberto Torres, por primera vez las masas populares se organizan "de una manera autónoma". Este carácter popular, no enfáticamente clasista y menos aún "ómnipotente", al que en algunas partes la misma Iglesia ha contribuido desde su práctica pastoral", es un elemento que a la Iglesia le merece confianza y que ella legitima, más si sus expresiones, como populares que son, se reconocen cristianas, o al menos tributarias de la Iglesia y de su autoridad moral.

Consecuente con su carácter amplio, el movimiento buscó la alianza de sectores de la burguesía honestamente democráticos, nacionalistas y patrióticos. Estas características, sumadas a la solidaridad a que el pueblo se hacía acreedor ante la represión inhumana sufrida a manos de una sociedad política dictatorial y anacrónica, explican que en Centroamérica aún puedan mantener su vigencia los postulados más progresistas de Medellín y de Puebla. Sin olvidar por ello las penosas y frecuentes excepciones aquí y allá.

Hay que tener presente que el gesto de la Conferencia Episcopal Nicaragüense de legitimar la insurrección popular, así como los primeros momentos de la revolución sandinista, cambió de signo cuando ciertos sectores de la burguesía comenzaron a criticar la revolución, a oponerse y luchar contra ella. Y que la práctica de acompañamiento pastoral por parte de monseñor Romero a las organizaciones populares y a su proyecto, fue una excepción en la esfera de la jerarquía, que le costó el martirio. Y aun esta excepción no se hubiese dado, si el arzobispo mártir no hubiese visto en alianza con las organizaciones populares los sectores lúcidos y patrióticos de la burguesía salvadoreña.

Estos años, sobre todo del 77 al 82, son los años de la más dura represión contra la Iglesia, primero en El Salvador, y casi de seguido en Guatemala. Pero la práctica y la Iglesia reprimida es la de la Iglesia de los pobres, la práctica social profética, y sus agentes, sacerdotes, religiosos, laicos y comunidades cristianas. La excepción fue Guatemala en el período de Ríos Montt, donde existió el plan premeditado de neutralizar a la Iglesia Católica en general, con la introducción masiva y el apoyo logístico casi oficial a algunas sectas.

Como se ve, el caso de Centroamérica no es tan excepcional. Existieron las dos prácticas sociales de las que hemos venido hablando, y lo novedoso más bien está en que, dada la agudización de la situación centroamericana, las dos prácticas se polarizaron en su enfrentamiento mutuo, sobre todo en Nicaragua. El Papa visita Centroamérica en 1983 y su visita significa el

sancionamiento irrecusado de la práctica neoconservadora, y el rechazo y hasta estigmatización, en algunas de sus formas, de la práctica liberadora. Se puede decir que 1983 es otra fecha divisoria. El Papa viene con una imagen de Centroamérica como de pueblos cansados de la guerra y que quieren la paz, y desalienta todo intento revolucionario. Espera que las cosas vuelvan a un estado normal, como si el conflicto fuera el producto de determinadas ideologías. Igualmente pareciera esperar que los sandinistas puedan ser derrocados o puedan ser obligados a hacer concesiones. En todo caso, alertada por su experiencia multisecular, la Iglesia no puede olvidar que su poder en el presente y el futuro depende de su cohesión interna y de una presencia fuerte en la sociedad. Y esto es lo que el Papa viene a recordar⁹.

La línea de la unidad interna y de una presencia exterior fuerte se impone. A nivel nacional o regional, en el SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central y Panamá), los obispos denunciarán en forma frecuente y unánime dos peligros: el crecimiento masivo de las sectas, peligro externo, algunas veces también la actitud supuestamente persecutoria del gobierno sandinista, y la iglesia popular, peligro interno, de división interna y de infiltración marxista. En Nicaragua la Iglesia mantendrá una actitud de oposición fuerte, y en El Salvador, de denuncia crítica y de mediación entre la guerrilla y el gobierno.

Desde 1986 la Iglesia, no viendo viable una salida militar para el conflicto centroamericano, comienza a dialogar con el gobierno de Managua que sigue mediando en El Salvador, y comienza a haber un reconocimiento de Contadora. Aislada internacionalmente la política militar de Reagan, la Iglesia apoya el plan de paz del presidente Arias y toma el acuerdo de Esquipulas II como el nuevo punto de partida. Se apresura en todos los países a ocupar el puesto simbólico y real que le reconocieron los presidentes centroamericanos en las comisiones nacionales de verificación y seguimiento, y que le reconoce un papel de árbitro por encima de las partes en conflicto. Este papel es más evidente aún en el caso de Nicaragua, donde la Iglesia, olvidando acusaciones recientes de persecución por parte del gobierno, acepta

de inmediato la propuesta ambigua que le hace en la persona del cardenal Obando y Bravo de ser intermediario de un diálogo indirecto entre el gobierno y "la contra".

3. *Constantes más importantes.*

En síntesis, y desde nuestro ángulo de interés en este análisis, tenemos una práctica social dominante por parte de la Iglesia, y por lo mismo una práctica dominante de la paz, la que, automáticamente, como ojo fotográfico, se adapta a las condiciones sociales cambiantes, ampliándose o cerrándose, permaneciendo a la espera mientras aquéllas se definen, pero siempre al lado de los proyectos hegemónicos o que están a punto de serlo¹⁰. Esta es la práctica que se ahorra la represión, pero que llegado el momento la capitaliza, como capitaliza todo aquello que es cultural cristiano, y es aceptada e invitada como mediadora.

Las excepciones a esta ley general conocen un límite. El que les viene precisamente de su definición y pertenencia institucional, por fronteriza y cuestionadora que ésta sea. Y sólo en este sentido relativo son excepciones", adaptándose en lo demás a la ley general. Nos estamos refiriendo, específicamente, a las prácticas eclesiales liberadoras, que frecuentemente análisis teológicos y aun sociológicos presentan unilinealmente como llamadas a tener una profundidad y un desarrollo sin fin, únicamente sujeto a la voluntad de sus actores históricos y sociales, olvidando que, en tanto se definen y sean eclesiales, también pagan su cuota a su limitación institucional.

La misma práctica se organiza en tres niveles, *espiritual, social y político*. El primero es el que refiere a la paz como valor evangélico, como bienaventuranza. Como tal debe ser abrazado siempre por todos los fieles. Es en este nivel donde paz e Iglesia se identifican ontológicamente. El segundo, equivalente a la justicia social, desarrollo integral, reformas sociales, etc., es el propuesto a los católicos y sectores simpatizantes en la doctrina social de la Iglesia, ante todo como un modo de pensar y de

identificarse en el complejo mundo social. En menor medida, como unos principios que hay que poner en práctica, pero bajo supervisión y control de la jerarquía, y sin que los fracasos se puedan achacar a la Iglesia como institución. El tercer nivel, el del poder, sobre todo el poder de orientación, decisión y compromiso, en el que se ubican los oficios del diálogo, mediación, negociación y otros, es de dominio exclusivo de la jerarquía eclesiástica.

Por otra parte, tenemos una práctica alternativa que en América Latina en general y en Centroamérica tiene su expresión en la iglesia de los pobres, con bases, cuadros laicos y clérigos, y con un pensamiento propio como es la teología de la liberación. En determinadas coyunturas y momentos la práctica converge con la primera. Cuando se imponen dinámicas reformistas, y con frecuencia cuando la sociedad política atropella a la sociedad civil. Pero, en general, son dos prácticas que, sin poder romper el lazo eclesial común que las une, están llamadas a vivir en recelo y tensión pero imánentales. Por distintas pero complementarias razones las dos se necesitan, y de hecho viven en simbiosis. Esta segunda práctica es la que más caro paga su relativa disidencia eclesial a manos de la sociedad política y aún de la propia Iglesia. Su generosidad de entrega no solamente es reprimida, sino que, llegado el momento, es sacrificada y, actualmente, a una larga que resulta cada vez más corta, es recuperada por la Iglesia. Más temprano que tarde esta dirá de ella como de Juana de Arco: "¡Es nuestra!"¹².

Obviamente, mientras la práctica se define por su pertenencia eclesial, presentará gran parte de las ventajas que tal legitimación le ofrece, pero, igualmente, no podrá eximirse de las limitaciones inherentes a tal posición.

En resumen, en el esquemático repaso que hicimos siguiendo la relación entre Iglesia y paz en Centroamérica, se descubren unas relaciones no evidentes, ricas en expresiones y posibilidades, variadas, dialécticas, pero que muestran cierto límite, y nada sorprendentes. ¿Porqué este fenómeno? ¿Porqué

la Iglesia puede pasar de ser víctima de la represión en sectores de sí misma a ser mediadora, y ello casi sin solución de continuidad?

4. La iglesia como institucionalizado!! de lo cristiano.

En todo lo anterior no hay nada de novedoso. En Centroamérica la Iglesia se ha vuelto a comportar como lo que es: ¡Iglesia! En este acápite nosotros no haremos más que traer a la memoria aportes perspicaces de Gramsci¹³ y a su luz subrayar los comportamientos de la Iglesia frente a la paz.

Frecuentemente, sobre todo desde una perspectiva creyente, se suele identificar lo cristiano con la Iglesia, olvidando que esta es una insitucionalización, entre otras que han existido y que existen, de lo cristiano¹⁴. Ya Loisy hacía ver y subrayaba la diferencia que hay entre Reino de Dios e Iglesia cuando escribió su célebre frase de indudable valor sociológico: "Jesús anunció la venida del reino, pero lo que sobrevino fue la Iglesia"¹⁵. Del mismo modo hay diferencia entre lo cristiano y la Iglesia.

4.1. Un cuerpo heterogéneo pero unido.

Lo específico de la iglesia es pervivir como tal. Ahora bien, una iglesia es esencialmente un cuerpo heterogéneo integrado por miembros con diferente posición estructural entre ellos, fieles y clero. Su ser heterogéneo hace que desarrolle dos características: la unidad y la amplitud, o una unidad amplia. Unidad vertical, entre clero y Heles, y unidad horizontal, entre los diferentes estratos sociales de estos. Es la unidad amplia que se apoya en una organización notable, es el primer objetivo de la Iglesia, la que a su vez es medio y garantía para poder mantener una presencia fuerte e incluyente en la sociedad, objetivo igualmente importante¹⁶.

En Centroamérica durante estos años pasados la preocupación más decisiva y dominante para la Iglesia no ha sido la paz, sino la invasión de las sectas y la supuesta infiltración de la "iglesia popular"⁷. La Iglesia es, en este sentido, realmente autónoma. Por encima de todos los vaivenes, la Iglesia le interesa ella misma y se debe a sí misma. La paz social y política le interesa, obviamente, pero siempre subordinada a su propia cohesión y unidad. Ya en la Iglesia de comienzos del siglo XIII, en la pontificado de Inocencio III, se había acuñado la expresión "negotium fidei et pacis", pero a la Iglesia el negocio de la paz le interesaba porque afectaba al negocio de la fe^{1*}. Así se explica en el caso nuestro que hace unos años fuera mal visto defender la paz. En aquella coyuntura se interpretaba que era hacer el juego al régimen sandinista, en términos ideológicos al marxismo¹⁹, y ello equivaldría a debilitar internamente a la Iglesia por una parte, y por otra poner en peligro la pervivencia católica cómoda del presente. Hoy que, cambiadas las condiciones, el peligro de desprestigio vendría más bien de aparecer apoyando la política militar de Reagan, se apoya el proceso de paz, con el que de por sí la Iglesia se siente más identificada. Porque una situación de conflicto, aunque manejable para la Iglesia, no deja de crearle contradicciones.

La unidad interna es el talón de Aquiles en la Iglesia. El punto más potencial y, por lo mismo, el más riesgoso, el más delicado, y si se quiere hasta el más débil y difícil de manejar. Logrado éste, el resto viene por añadidura y la Iglesia pareciera saberlo manejar mejor. En este punto la Iglesia no teme tanto llegar tarde, como llegar débil y dividida. La paz en Centroamérica podría esperar.

La Iglesia, decíamos, es un cuerpo heterogéneo. Siempre va a estar atravesada por prácticas en dirección encontrada; aunque éstas no sean más que las que emergen de los dos diferentes sectores que la integran, los fieles y el clero. En todo caso la Iglesia, como aparato eclesial, permanecerá siempre aislada y por encima de los fieles. Y este dato es decisivo para comprender

y explicar a la Iglesia en su práctica social y, en general, en su práctica pastoral y teórica. De otro modo, ¿cómo podría ser arbitro y maestra? Es la contradicción vital y perenne de la Iglesia: ella sabe que su fuerza está en sus bases, en sus fieles, y a su vez tiene que situarse siempre por encima de ellos.

En el caso de Centroamérica, como en el resto de la Iglesia actual, la oposición estructural fieles/clero se ha complicado aún más. Actualmente, la oposición atraviesa verticalmente cada uno de los sectores, aunque no con igual intensidad. Como veíamos, la Iglesia-inslitución se caracteriza fundamentalmente por una práctica neoconservadora, y sólo abrazará una práctica más comprometida cuando estén garantizadas la unidad de la Iglesia y su pervivencia fuerte.

4.2. La iglesia, filtro del evangelio que predica.

La heterogeneidad constitutiva de la Iglesia, y la consecuente aparición de una estructura de niveles, iglesia/masa de fieles, tiene todavía otras consecuencias más, sociológicamente determinantes.

En primer lugar, la Iglesia como institución que es, necesariamente se convierte en filtro del evangelio que predica o, más exactamente, de sus posibles aplicaciones prácticas. La Iglesia, cualquier iglesia, no puede someterse, como sí pueden hacerlo los fieles, a la radicalidad de los principios en que se origina. En otras palabras, no puede convertirse radicalmente. Quedaría indefensa y desarmada ante ellos, y estaría sentenciando su propia muerte como realidad social. Incluso, sociológicamente hablando, tampoco puede permitir que lo hagan sus fieles, sus sacerdotes y sus teólogos²¹. Se quedaría sin bases. ¿Y qué sería una iglesia sin fieles? Lo que sí puede hacer, y lo necesita, es renovarse y reformarse de tiempo en tiempo, esto es, administrarse la conversión en las dosis que su propio organismo biológicamente admite y controla. Pero no puede ponerse en plena evidencia y transparencia evangélica²¹.

Ello explica la actitud reticente y crítica, de rechazo y recuperación de la Iglesia frente a una práctica liberadora y una teología de la liberación en lo que éstas implican de llamado a la conversión. Ello explica igualmente el aislamiento en que dejó a monseñor Romero. Por ello, hacerse la idea de que toda la Iglesia pueda llegar a estar por la liberación radical y total, es padecer una ilusión. Es como pensar que toda la Iglesia pueda ser evangelizada, en el sentido profundo de esta expresión. Esc día ya no sería iglesia, estaríamos ante otra figura de institucionalizaron de lo cristiano. Lo cual no quita para que, con las limitaciones del caso, ello pueda acaecer en sectores cualitativa y hasta numéricamente importantes, y que éstos, en coyunturas o períodos reformistas, puedan liderar el proceso, o que, en los momentos de repliegue eclesial general, sigan proféticos y valientes y permanezcan como "resto de Yahvé". Y esto es lo que ha ocurrido y ocurre en Cnroamérica. Es más, señálemoslo otra vez, ambos sectores y sus prácticas viven en simbiosis dialéctica²². En cuanto a los casos individuales y aislados, existen, pero Gramsci los calificaba de "monstruos", vistos en relación al resto de la Iglesia.

4.3. Espiritualización de la doctrina y dualismos.

Otra de las consecuencias o repercusiones es que la Iglesia automáticamente "espiritualiza", creando dicotomías y dualismos, los principios y valores que tiene por fundantes y fundamentales, y en general la doctrina que enseña. Este carácter inherente a toda iglesia, puede venir reforzado en el caso del cristianismo eclesial, en virtud del materialismo práctico y del idealismo utópico que, según Gramsci, son características de la religión²¹, y que lo son más bien del cristianismo helenizado. En todo caso "espiritualizar" es lo que hace también la Iglesia con el contenido de la paz, con sus consecuentes dualizaciones.

La paz es un valor predicado y encarnado por Jesús, es una bienaventuranza evangélica, uno de los valores por los que

Jesús dejó todo, comprendida la vida. Pero en virtud de la espiritualización que sufre a manos de la Iglesia, la paz sólo es espiritual en tanto que valor abstracto y genérico. Como tal, puede ser ya materia permanente e inocua de discurso, oración y celebración. Pero como realidad social y política es considerada decididamente material, contingente, mundanal. Y, como a todo lo material, se le dará la atención mínima que requiere el logro de lo espiritual. Porque, en fin, en este mundo lo espiritual tiene siempre un soporte material. La paz, como realidad material política, será la ocupación de los laicos actuando como cristianos pero a nombre propio, no de la Iglesia. Y para que se pueda considerar como actuación de ésta, la paz tendrá que quedar decididamente reservada a la jerarquía, la sola capaz de tratar y manejar la parte más política de la paz, sin por ello perder su halo espiritual.

Obviamente que tal concepción de la paz revela una valoración ideológica de la misma, agravada aún más por la valoración que se haga de la coyuntura. Cuando la paz como realidad social y política corre el riesgo de convertirse en factor preocupante de "dis-senso" interno o externo, entonces es mal visto por la jerarquía que se hable de ella, se la defiende y se la promueve. Cuando por el cambio de la coyuntura -como en el momento presente- es factor de consenso con los sectores hegemónicos y sus proyectos, entonces es propuesto a todos, principalmente a los católicos, como valor a defender y como meta. Por la misma razón, de los silencios cómplices se pasará a las declaraciones recuperadoras. "El acuerdo de Esquipulas II tiene su inspiración en la enseñanza social de la Iglesia Católica", declaraba el cardenal Law de Boston en una visita a Costa Rica²⁴. Según un periódico, el mismo Cardenal habría llegado a decir que la misma realidad centroamericana es muy especial, porque estaría "basada en una doctrina cristiana católica". Y del presidente promotor del Plan de Paz dijo el Arzobispo de San José, monseñor Arrica al saber la noticia de que fuera galardonado con el Premio Nobel de la Paz: "es hijo fiel de la Iglesia"²⁵.

4.4. Contradicción entre fe-teoría y práctica.

Finalmente, como consecuencia de esa espiritualización, o de la contradicción, para usar los términos de Gramsci, entre materialismo práctico e idealismo utópico, la función primera del pensamiento de la Iglesia, de su teología, y aun de su doctrina social, es fundamentalmente la de alimentar y afirmar la unidad y el consenso al interior de la misma Iglesia, y tener un discurso legitimador, reivindicativo y recuperador hacia fuera, pero no su aplicación. No es un pensamiento en función práctica. En el mejor de los casos es una reserva de la que echar mano, llegado el caso, para cumplir las funciones anteriores y defender los derechos corporativos de la Iglesia²⁶.

He ahí el origen de la contradicción que se crea en la Iglesia siempre que sectores de la misma tratan de aplicar lo más válido de su misma enseñanza social. La misma contradicción se da entre los sectores que no pueden leer la Palabra de Dios y la doctrina social más que en términos de una opción vital, de compromiso práctico, y los sectores eclesiásticos, sean éstos laicos o clérigos, que las leen en clave espiritual y abstracta, como objeto de identidad y conocimiento. De ahí la contradicción entre aquéllos que la comprensión del mensaje evangélico los lleva a un compromiso con frecuencia sellado por la muerte, y aquéllos que sobreviven sin ningún riesgo, y posteriormente dialogan y median.

En conclusión, y desde un punto de vista sociológico, a la Iglesia como forma institucionalizada de lo cristiano no le interesa directamente la paz como praxis, sino la fe, y aún ésta, como doctrina y catquisis más que como fe. Doctrina y catquisis que aseguran la reproducción, la cohesión interna y la influencia exterior. La paz como praxis interesa actualmente a sectores minoritarios en la Iglesia, que en Centroamérica la vienen practicando desde hace dos décadas. Ello no quita, lo repetimos una vez más, para que cada sector, pese a las ambigüedades y limitaciones que les son inherentes, pueda dar una contribución muy valiosa a la paz centroamericana, incluso imprescindible.

Un buen ejemplo de ello es este momento que estamos viviendo: las dos prácticas sociales de la Iglesia convergen y coinciden en el apoyo al proceso de paz y al acuerdo de Esquipulas II como marco para la pacificación.

5. "Postscriptum".

Añadido como "postscriptum", lo que sigue debe ser tomado más bien como punto preliminar muy importante.

La estructura secular de nuestras sociedades centroamericanas en general, permite que la Iglesia goce más ampliamente aún de la posición que, de por sí, es la suya: estar por encima de las masas de fieles, tener una presencia relevante en las bases de la sociedad civil, en el pueblo; y desde ahí constituirse en un interlocutor fuerte de la sociedad política.

Nuestras sociedades presentan una estructura económica, social y políticamente, profundamente dualizada, altamente pobres en cuerpos e instancias intermedios, carentes de toda una red de mediaciones, poderes y expresiones generadoras de autonomías relativas en todos los campos. En Centroamérica las sociedades están divididas en dos sectores: de un lado, clases económica y socialmente dominantes, con una cúpula política muy restringida, y del otro, las clases dominadas o subalternas, profundamente campesinas aún, por no decir precapitalistas, sobre todo desde un punto de vista cultural. Desde el punto de vista de lo religioso, las primeras son poco católicas, pero realistas o, si se quiere, son culturalmente católicas, concededoras vivenciales de los códigos y registros del sentimiento religioso católico institucionalizado en la Iglesia. De ahí su capacidad cultural, aparte de otras, para aproximarse a ella. Por lo que respecta a las clases subalternas, éstas, y ello es la evidencia misma, son profundamente religiosas, siendo la Iglesia la que detenta el control ideológico-religioso de las mismas. Aunque, percibiendo cambios, la Iglesia ve un peligro de competencia en el marxismo y en las sectas.

En otras palabras, nuestras sociedades son profundamente duales en lo económico, en lo social y en lo político, pero en lo cultural permanecen unitarias y soldadas. Se diría que el fenómeno al que todavía asistimos en Centroamérica, como por lo demás en todo el resto de América Latina, es a la persistencia de esa realidad que se llama pueblo, con el que la Iglesia desarrolla una profunda simbiosis y donde ella detenta la hegemonía ideológica religiosa²⁷. Y ésta sería la consecuencia más importante de la constatación anterior, que nuestras sociedades aún son y se sienten pueblo, más que un conjunto de clases.

Si en la misma Europa, según Gramsci, la revolución burguesa no logró hegemonizar la cultura popular, sino que ésta siguió siendo hegemonía de la Iglesia, y así lo tuvieron que reconocer los Estados echando mano de los Concordatos, mucho más verdad es esto en nuestras sociedades. De ahí que los Estados también tengan que reconocerlo así, no sólo tratando ya concordatariamente con la Iglesia, como lo hicieron las sociedades europeas, sino reconociendo en ella la instancia ideal para el diálogo y la mediación en aquellos asuntos que afectan profundamente a la base de la sociedad civil, al pueblo, y, por supuesto, reconociéndola como parte fundamental de la sociedad.

Por lo que se refiere a la Iglesia, el carácter dual de nuestras sociedades, el carácter cultural católico de las mismas, hace que, hasta el presente, a la Iglesia le haya bastado desplegar su actividad apostólica tradicional, durante mucho tiempo meramente ritualista, y una buena relación con los Estados. Por otra parte, no ha dejado de renovar y profundizar su influencia en ciertos sectores del pueblo de los años sesentas a esta parte. Pero llama la atención que, en general, no ha necesitado especialmente de partidos cristianos, sindicatos o de movimientos como la Acción Católica. Nos estamos refiriendo siempre a la Iglesia centroamericana. Le ha bastado con ciertos retoques modernizantes aquí y allá, para seguir manteniendo su influencia. El reto histórico comienza a nacer para ella con las transformaciones sociales del presente.

Obviamente que el reconocimiento de la Iglesia por parte de los Estados no sólo comporta posibilidades sino limitaciones también. Es claro en el caso de Nicaragua. Una vez la iglesia sentada a la mesa del diálogo, y más aún habiendo aceptado el papel de intermediario-mediador, no se ha vuelto a escuchar la palabra persecución, reconociéndose de hecho la legitimidad de un gobierno y de un sistema que antes se negaba.

A la luz de este carácter tan especial de nuestras sociedades, aún se comprende mejor por qué la Iglesia pasa de ser reprimida a ser mediadora: a ella le conviene, y a los Estados también. Estos saben que, dada la realidad histórico-social y cultural que es la nuestra, pese a todos los cambios y forcejeos, a los dos les queda un largo camino que hacer juntos, aunque éste esté sembrado de grandes dificultades, tensiones y mutuas acusaciones. Pero, a la larga, predominarán el mutuo respeto y entendimiento, y, en ciertos dominios, la colaboración.

NOTAS

¹ Cf. Miguel PICADO, Hace años defender la paz y el diálogo en Centroamérica era mal visto, incluso por el Eco Católico, semanario UNIVERSIDAD, 6-11/11/87, p. 24. La presente carta hace referencia a una polémica entre el autor de la misma y otro compañero sacerdote con el Director del Eco Católico, también sacerdote, a propósito de la paz en Centroamérica. El autor reclama al Director del Eco Católico de haberles acusado en 1985 de "hacer de compañeros con quienes están comprometidos con alguna ideología", por defender entonces la paz. "Favorecer hoy la paz y el diálogo en septiembre de 1985 era arriesgado (...) Defender hoy la paz es bastante más fácil, casi una moda; se cuenta con el apoyo de la Casa Preidencional". La carta es una elocuente expresión de las diferentes prácticas sociales de la paz en el interior de la Iglesia, así como de sus contradicciones, referente empírico del que partimos en este trabajo.

² Cf. Movimientos populares en Centroamérica, coordinación de Daniel CAMACHO Y Rafael MENJTVAR, SAN JOSÉ, C.R., EDUCA, 1985, especialmente el trabajo introductorio de estos dos autores, *El movimiento popular en Centroamérica: 1970-1983. Síntesis y Perspectivas*, pp. 9-61.

³ La característica del nuevo sujeto histórico, que los diferentes analistas coinciden en subrayar como la más propia e inédita, es su dimensión popular. Cf. Daniel CAMACHO y Rafael MENHVAR, op.cit., p. 12; la cita que hacen de Edelberto TORRES RIVAS, en la p. 10; y el número especial de ENVIÓ,

número 55-56, enero-febrero 1986, del Instituto Histórico Centroamericano, Managua, que lleva precisamente por título El Nuevo Sujeto Histórico. Centroamérica 1979-85, pp. 5-7, y passim.

⁴ Cf. Andrés OPAZO, *El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983*, en *La Movimientos populares en Centroamérica*, p. 143, sgs. Este trabajo es un apretada síntesis de una investigación amplia realizada a nivel de Centroamérica, y de la cual se han hecho algunas publicaciones por países. Nos referimos a los trabajos de Andrés OPAZO, Costa Rica: *La Iglesia Católica y el orden social*. San José, DEI; Gustavo BLANCO y Jaime VALVERDE, Honduras. *Iglesia y cambio social*, San José, DEI, 1987; y de Rosa María POCHE y Abelino MARTÍNEZ, Nicaragua. *Iglesia: ¿manipulación o profecía?*, San José, DEI, 1987. En estos trabajos se da cuenta detalladamente de las prácticas sociales más novedosas de la Iglesia en Centroamérica. Para ello también puede consultarse las obras, Pablo RICHARD y Guillermo MELENDEZ, *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia Centroamericana (1960-1982)*, San José, DEI, 1982; Jorge CACERES y otros. *Iglesia, Política y Profecía. Juan Pablo II en Centroamérica*, San José, EDUCA, 1983.

⁵ La pregunta, obviamente, es retórica. En 1968, el mismo año de la celebración de la Conferencia General de Medellín, el Informe Rockefeller propone a la administración Nixon una vigilancia especial sobre las Iglesias de América Latina. Tal actitud por parte de la política norteamericana en el continente, así como por parte de las clases dominantes, no es ajena al viraje del CELAM.

⁶ Cf. Andrés OPAZO, op. cit., pp. 165-66.

⁷ Cf. Daniel CAMACHO y Rafael MENJIVAR, op. cit., p. 9, 18, y sgs.

• Cf. Carlos R. CABARRUS, *El Salvador: de movimiento campesino a revolución popular*, en la obra *Movimientos Populares en Centroamérica*, pp. 360-362, 268. Y, en general para Centroamérica, ver el trabajo citado de Andrés Opazo, pp. 172-194.

⁸ Cf. J. Amado ROBLES, *Juan Pablo II en Centroamérica: ¿Un nuevo concepto de evangelización?*, *SENDEROS*, N^o 16, enero-abril 1983, pp. 27-28; Jorge CACERES y otros. *Iglesia, Política y Profecía. Juan Pablo II en Centroamérica*, pp. 169 y sgs.

¹⁰ En tal sentido no repugna a esta constatación que la Iglesia pueda aparecer del lado de los proyectos contrahegemónicos, ya que la única condición es que haya probabilidades de que lleguen a ser hegemónicos.

¹¹ Tal limitación debe ser tomada en cuenta siempre que se pretenda hablar sociológicamente de una práctica profética en términos de "iglesia profética".

Por lo demás, estamos de acuerdo con Alfredo FIERRO, quien a este respecto dice: "No sería nada arbitrario precisamente reservar el nombre de profetismo para ese elemento mesiánico moderadamente dosificado, presente y activo algunas veces en las instituciones eclesiales, de secta o de la religión popular", en *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid, Taurus, 1979.

¹² Expresión atribuida al Papa León XIII cuando en 1894 introdujo la causa de beatificación de Juana de Arco.

¹⁵ Puede encontrarse una buena síntesis del pensamiento de Gramsci a este respecto en la obra de Hugues PORTELLI, *Gramsci et la question religieuse*, París, Anthropos, 1974; traduc. cast, *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Edit. Laia. Una síntesis más reducida aún pero práctica se encuentra en la obra *Sobre la religión* U. Sigüeme, Salamanca 1975, pp. 503-561, edición preparada por Hugo ASSMANN y Reyes MATE.

¹⁴ Esta es la tesis de la obra de Alfredo FIERRO, *Teoría de los cristianismos*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982, a la que, por lo demás, refiere explícitamente el mismo título "cristianismos".

¹⁵ Alfredo LOIS Y, *L'évangile et l'Eglise*, París, 1903, p. 105.

⁶ Cf. Hugues PORTELLI, op. cit., pp. 177-180. Las páginas refieren a la obra en francés.

"Este es un tema recurrente en las reuniones del SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central y Panamá). Tal fue su tema principal de preocupación en la reunión del mes de noviembre de 1986 en Guatemala, a juzgar por la información que del comunicado oficial de la reunión dieron las agencias de noticias y los periódicos. Cf. Informe Cuatrimestral. Análisis de la Iglesia en la coyuntura, septiembre-diciembre, 1986, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, C. R., trabajo mecanografiado. El mismo tema no dejó de estar presente en la reunión especial del 21 al 23 de julio de 1987 en San José, tenida esta vez con una delegación de obispos norteamericanos y sobre un documento preparado por estos para apoyar el Plan de Paz del Presidente Arias y la próxima reunión de los presidentes centroamericanos en Guatemala el 6 y 7 de agosto. Al lado de la paz, la preocupación local era la denominada iglesia popular y la infiltración marxista en la Iglesia. Cf. *La República*, 23/7/87, p. 4; y *La Nación*, 26/7/87, p. 4C.

¹⁸ M.-H., VICAIRE, *Historia de Santo Domingo de Guzmán*, Juan Flores, Editor, Barcelona 1964, p. 106 y sgs. "Era una empresa -dice este historiador, buen conocedor de aspectos de la época como ésta- de civilización cristiana en que la defensa de la fe y de las inmunidades eclesiales iba unida a la salvaguardia de la paz...", p. 107.

" Cf. Miguel PICADO, carta citada.

²⁰ Ante esa imposibilidad social, Gramsci hablará de los cristianos excepcionales como de cristianos "monstruos", por relación al resto y al aparato eclesial. Cf Hugues PORTELLI, op. cit., p. 31.

²¹ Enfatizamos que aquí estamos hablando en una perspectiva estrictamente sociológica. En esta misma perspectiva nuestras afirmaciones sobre el papel de filtro de la iglesia con respecto al evangelio no desechan que quizá sea este tipo de institucionalización de los cristiano la que, con todo, esté más capacitada que ninguna otra para hacerlo pervivir, y que de hecho así haya sido históricamente. Desde un punto de vista social, y pese a la tensión que hay entre evangelio e iglesia, a la larga aquél necesita de ésta para perdurar y ser eficiente.

²² En relación a estas dos prácticas, el lector puede ver un excelente desarrollo en Alfredo FIERRO, sobre la religión, sobre todo las páginas 85-117, bajo los acápites *Establecimiento y mesianismo* y *Bipolaridad y dialéctica de la tradición cristiana*. Nosotros estamos de acuerdo con FIERRO en el carácter contradictorio e interdependiente de ambas prácticas, que él llama establecimiento y mesianismo: "Ocurre, sin embargo, que, pese a constituir líneas dispares y antagónicas, la tradición eclesiástica y la mesiánica están recíprocamente referidas una a otra en la historia del cristianismo. De hecho no se concibe su existencia aislada independiente. Son tradiciones dialécticamente opuestas y a la vez correlacionadas dentro de la tradición que arranca del evangelio original de Jesús", dice FIERRO en la obra citada, pp. 107-108, y repite frecuentemente en su obra. Pero por lo mismo, no estamos de acuerdo con la expresión tradiciones, que connota un carácter cultural y voluntarista, pero calla la oposición estructural que las constituye. Y, en definitiva, dejala impresión, contra el carácter indisociable de ambas prácticas, de que se podrían desarrollar en forma paralela e, incluso, en forma independiente. La misma observación nos merece su otra expresión 'cristianismos' que utiliza en su otra obra de mayor potencia crítica aún. Teoría de los cristianismos, Edit. Verbo Divino. Estrella (Navarra), 1982.

²³ Hugues PORTELLI, op. cit., pp. 29-31.

²⁴ Periódico La Nación, 10/1/87.

²⁵ Cf. Iglesia Solidaria, N° 28, noviembre 1987, p. 17.

²⁶ Hugues PORTELLI, op. cit., pp. 189-190.

²⁷ Cf. Alfredo HERRÓ, Sobre la religión, pp. 71-72.

5

IGLESIA Y ESTADO. Reflejos de un régimen de cristiandad*

1. RELACIONES IGLESIA-ESTADO: ¿signo de fortaleza o de debilidad?

Tal es la abundancia de datos en la prensa escrita costarricense a lo largo de todo un año -concretamente, a lo largo de 1986-, todos ellos referentes a una religión orientada hacia la iglesia, que la hipótesis a este respecto de Thomas Luckmann pareciera quedar invalidada por lo que se refiere a Costa Rica¹.

En su obra *La religión invisible*², Luckmann plantea cómo en la sociedad moderna occidental la religión tradicional, caracterizada por su orientación hacia la iglesia, sufre un declive general progresivo, va en retroceso. Pues bien, en el caso de Costa

* Trabajo elaborado en 1987 en el marco de los Talleres de Análisis de la Iglesia en la Coyuntura que se realizaban por entonces en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Rica, y más especialmente el dominio de las relaciones entre religión y Estado, tal tipo de religión pareciera más bien estar en auge o, al menos, mantener una posición de fortaleza. Incluso así parecieran estimarlo algunos analistas de lo religioso.

Desde luego que en nuestro país Iglesia y Estado se muestran como realidades mutuamente orientadas, hasta tal punto que en algunas de sus manifestaciones, sus relaciones son excluyentes de otras similares con otras religiones. No en vano se trata de un Estado y de una Iglesia mutuamente confesionales. Pero, ¿será todo ello signo de fortaleza, de posiciones fuertes? ¿Hasta qué punto? ¿O no será más plausible hablar más bien de indicios de debilidad?

De todos modos, independientemente de la provocadora hipótesis de Luckmann, lo que aquí nos impona es acercarnos a este fenómeno, para analizarlo, ver en qué consiste, preguntándonos hacia dónde va y qué puede significar.

2. ALGUNOS INDICADORES DE ESTAS RELACIONES.

Como decíamos, los datos abundan. Y son muchos los indicadores que se podrían tomar. Aquí nos limitamos a celebraciones y discursos, tal como aparecen informados, reseñados, comentados, vale decir mediatizados, en la prensa nacional a lo largo del año 1986.

2.1. Celebraciones y eventos.

Por lo que respecta a las celebraciones, entre la celebración de la Jomada Mundial de la Paz el 1° de enero en la Catedral de San José, con la presencia del entonces Presidente de la República, Luis Alberto Monge, hasta la Campaña Navideña llevada a cabo durante todo el mes de diciembre, por el Gobierno, Iglesia, Instituciones Públicas y Sector Privado, conjuntamente, en muchas

ocasiones y a diferentes propósitos Iglesia y Estado se han juntado o han concurrido para celebrar eventos comunes en torno a causas que comparten.

En las celebraciones se pueden distinguir, en primer lugar, aquéllas que tienen un carácter inequívocamente nacional, como las jomadas de inauguración de la nueva legislatura el 1° de mayo, la loma de posesión presidencial el 8 del mismo mes -recordamos que el año 1986 fue un año electoral y de traspaso de poderes-, la celebración en Cartago de la tradicional fiesta de la Patraña de Costa Rica, la Virgen de Los Angeles, el 2 de agosto, y la celebración religiosa de las Fiestas Patrias el 15 de septiembre en Catedral. Por parte de la Iglesia habría que añadir una más, la fiesta del Papa el 29 de Junio. Otras celebraciones presentan un carácter más marcadamente *institucional*, ya tengan lugar éstas a iniciativa de la Iglesia o a iniciativa de las instituciones del Estado, porque lo que se celebra es algo institucional: paz, familia, medios de comunicación, trabajo,... Nos referimos a celebraciones como la Jomada Mundial de la Paz, celebración del 1° de mayo con las organizaciones sindicales, Jomada de los Medios de Comunicación Social, Semana de Integración Familiar. Estas se celebran anualmente. Otras son ocasionales, como los aniversarios de algunas instituciones, acontecimientos, inauguraciones, bendiciones, campañas, seminarios, reuniones, etc. Y, en tercer lugar, hay otras de motivación personal, que por las personalidades de que se trata, asumen fácilmente un carácter institucional y a veces hasta cívico y nacional. Tales, por ejemplo, el Te Deum en Catedral al día siguiente de los comicios electorales, la visita del entonces aún Presidente Eleclo Osear Arias a la Basílica de Los Angeles, y la celebración de los 25 años de Consagración Episcopal de monseñor Román Arriela, Arzobispo de San José.

En fin, que a lo largo del año hemos tenido una serie muy abundante de jomadas cívico-racionales, gubernamentales, institucionales, eclesiásticas, y una serie igualmente muy amplia de eventos donde, independientemente de que la iniciativa de invitar a la contraparte sea del Gobierno o sea de la Iglesia, la relación tan estrecha que los mismos acontecimientos evidencia,

refleja un reconocimiento mutuo muy fuerte entre Iglesia y Estado, Iglesia y Gobierno, Iglesia e Instituciones Públicas, Iglesia y cierto tipo de instituciones privadas.

La novedad de este período -que en buena parte coincide con el comienzo de una nueva administración, la del Presidente Arias-, con respecto a otros, parece estaren el aumento registrado en las celebraciones, jornadas, encuentros de carácter institucional y personal. Sin que existan parámetros de años anteriores, sí hay elementos serios para afirmarlo. Nos referimos a eventos como el Seminario de vivienda, organizado por la Vicaría de Pastoral Social de la Arquidióccsis, presencia de la Iglesia en las reuniones del Gobierno con los sindicatos en orden a la concertación social, etc.

Pero si es significativo el recuento de eventos en que Iglesia y Estado se encuentran y coinciden, lo es aún más la naturaleza de los mismos, y las funciones que cumplen. Y es que, en términos generales, aparte de expresar intereses comunes, en cada uno de ellos la Iglesia realiza una triple función. El Estado demanda, y la Iglesia ofrece, una función de mediación ante lo trascendente, expresada generalmente en forma de oración y súplica; una función éticamente orientadora, expresada en forma de palabra moral y religiosa no ya dirigida a Dios sino a los hombres, a los ciudadanos; y, simultáneamente a las dos anteriores, una función de reconocimiento mutuo de las respectivas excelencias; el Estado reconoce la excelencia de la Iglesia, la Iglesia reconoce la excelencia del Estado. Quizás de las tres funciones lo más apreciado sea la dimensión universalizante, unitaria y conciliadora del ministerio de la Iglesia. Ella, más que el Estado y mejor que él, tiene autoridad moral para representar a todos, convocar a todos, interceder por todos y orientar a todos, aparentemente sin discriminación de ninguna especie. Aunque es bien evidente que, ya de por sí, estructuralmente, ciertos "extremismos" quedan eliminados.

Esta función legitimante de las celebraciones que reseñamos, es tanto más fuerte cuanto más institucional. En

diferente grado, la Iglesia concentra los tres tipos de legitimidad de los que hablara Weber: la carismática, la tradicional y la legal o de competencia; aunque la más operante quizás sea la tradicional. Por otra parte, un supuesto legitimador pareciera estar implícito a la base de este fenómeno social: que Iglesia y Estado tienen un mismo sujeto social, una misma historia, una misma cultura, una misma idea de nación y, por lo mismo, de comunidad y de destino. Todo ello explica que, respetándose mutuamente en sus respectivas autonomías, tienen muchas causas en común, en las cuales convergen, se identifican y se superponen. Funcionando sobre una misma realidad "material", operan como "dos sociedades perfectas", según se decía antes.

Por ello mismo, son las celebraciones nuevas las que demandan justificación para su legitimación. Así, monseñor Arricia tendría que decir que el Te Deum de Catedral al día siguiente de las elecciones, se hacía "a petición de Oscar Arias". E igualmente aclararía su presencia en la clausura de las reuniones del Gobierno con las organizaciones sindicales para la concertación social, diciendo que había sido "invitado" por el ministro coordinador del evento, y en segundo lugar, que asistía, "y esto debe quedar muy claro", subrayó, "para cumplir una misión estrictamente religiosa".

En resumen, las celebraciones como indicador permiten descubrir no ya una trayectoria de reconocimiento mutuo intenso entre Iglesia y Estado, sino de una incidencia a un apoyo igualmente intenso, si no, a veces y para ciertos puntos, de una alianza expresa. Son muchas las coincidencias. Pero no deja de ser igualmente significativo, aparte de ser un fenómeno bien conocido en sociología, que allí donde más se denota la novedad y la fuerza, allí donde pareciera descubrirse una tendencia nueva de comportamiento, allí se precisa más la justificación para compensar la falla de credibilidad y legitimación, fenómenos que remiten a una cierta debilidad.

2.2. Los discursos y sus actores.

Las relaciones Iglesia-Estado se aclaran aún más cuando se considera los discursos de quienes representan estas instituciones. Es bien sabido cómo el discurso es un indicador privilegiado de las relaciones sociales. Por otra parte, discursos y celebraciones forman, en general, un todo de sentido.

Analizado el discurso que en los encuentros Iglesia-Estado producen sus representantes, y siempre tal como aparece informado, reseñado, comentado y cuestionado en la prensa, emergen una serie de constantes y diferencias.

Por lo que respecta a la Iglesia, persiste un doble discurso, uno religioso, y otro político y social; y estos últimos precisan en general de justificación y legitimación. Lo cual refuerza el comportamiento similar visto a propósito de las celebraciones. En materia política y social la Iglesia no pareciera tener discurso propio, original, sino que pareciera depender del discurso del Estado, en el caso presente, del gobierno, y en términos generales asumirlo. Es más, frecuentemente se asiste a un aparente intercambio de roles: la Iglesia (Pastores) asumen el discurso social y político, y el Presidente de la República asume el discurso religioso. Por otra parte, en el discurso de la Iglesia están ausentes problemas nacionales de mucha actualidad: guerra/paz, soberanía, deuda externa, ajuste estructural y nuevo modelo económico y social, corrupción, narcotráfico; y no se registra ningún solo enfrentamiento, a nivel del discurso, con el Gobierno. Cuando los hay es con otras fuerzas, como la prensa, ciertos sectores privados y algunas fuerzas religiosas y laicas minoritarias.

2.2.1. *El discurso social y político de la Iglesia.*

En sus relaciones con el Estado, la Iglesia costarricense pareciera utilizar fundamentalmente dos discursos estrechamente relacionados: un discurso político, y un discurso social. Los dos términos son tomados aquí en su sentido meramente consumitivo.

a. El discurso político.

El discurso político está mucho más presente y es mucho más relevante de lo que pudiera parecer a un observador poco atento. Con frecuencia, y en todos los ámbitos, incluidos los más sagrados, la Jerarquía reconoce, apoya y defiende el sistema democrático costarricense y el estado de derecho. Este apoyo y reconocimiento conoce los más variados registros y formas de expresión, directa e indirecta, positiva y negativa. Se exalta a Costa Rica como "oasis de paz", en contraposición a escenarios muy próximos "de guerra"; se alaban las elecciones entre nosotros como "fiesta nacional", llenas de amistad y de fraternidad, y se denuncia el régimen de Managua como totalitario, aleo, marxista, que atropella los derechos humanos, no permite las libertades ciudadanas y persigue a la Iglesia. Las referencias y ejemplos se podrían multiplicar. Con respecto al discurso sobre Nicaragua hay que anotar cierto cambio: la frecuencia de referencias negativas al régimen del vecino del norte, tan alta durante el primer semestre, fue disminuyendo progresivamente en el siguiente.

En los pronunciamientos más formales, sobre todo con ocasión de las elecciones presidenciales, se registran tres apuntes principales de contenido: un apoyo irrestricto al sistema democrático y al mecanismo electoral, recordando el deber moral y cristiano de votar, desautorización de toda pretensión de confesionalidad cristiana por parte de algún partido, agrupación o candidato, y condena de toda ideología extremista, atea, totalitaria (léase, en el contexto, marxismo y comunismo).

Este tipo de mensajes o pronunciamientos, siempre que se mantengan en este nivel de generalidad, son esperados y bien recibidos, como lo demuestra el pronunciamiento de los obispos en el mes de noviembre anterior, 1985, y un pronunciamiento de monseñor Ignacio Trujos, obispo de San Isidro de El General. La única excepción registrada al respecto fue el mensaje dirigido por monseñor Arricía, próximo ya el día de las elecciones. Al percibir ciertos sectores de la opinión pública coincidencia entre sus requerimientos y las tesis electorales del candidato Osear Arias,

la acusación de política partidista no se dejó esperar. Para refutar los cargos, el Arzobispo recurrió a argumentos de "quieren silenciarme" y a la legitimidad que le asiste como "Pastor" para pronunciarse sobre tales lemas.

El incidente demuestra cómo la misma opinión pública no permite que se condescienda a una agrupación o programa concretos, ni que estos se condesciendan a sí mismos. De ahí también la marginación que sufriera en sus pretensiones confesionales un nuevo y pequeño partido, Alianza Nacional Cristiana, que por primera vez hacía su aparición en la arena electoral. Como "fruto de ignorancia o de mala fe", lo calificaron algunos, además de "innecesario para un país con libertad de cultos".

En el Te Dcum en Catedral, al día siguiente del triunfo electoral, el propio monseñor Arricita pondría a la Iglesia por encima de cualquier opción partidista, a la par de los anhelos de todos los costarricenses, aclarando que se trataba de un acto religioso, no partidista. Una celebración para dar gracias a Dios por la paz, el orden en los comicios, y pedirle por la armonía y la fraternidad del pueblo costarricense. Realizado el acto a solicitud del vencedor. Osear Arias, la solicitud está en consonancia, dijo, con la tradición cristiana. "Llegó la hora de ir unos al encuentro de los oídos sin odios". Y recalcó que, en todo caso, tanto Osear como Calderón (candidatos de los dos partidos mayoritarios) son hijos heles de la Iglesia.

Como se desprende de todo lo anterior, aunque el discurso político de la Jerarquía es recurrente, con la misma frecuencia tiene necesidad de justificarse y legitimarse, esto es, tiene que presentar su credencial religiosa, lo cual indica su debilidad congénita. Para la opinión pública no es evidente, ni mucho menos, que la religión tenga que ver con la política. Cuando tal fusión tiene lugar, la credibilidad de este tipo de discurso pareciera estar ligada a su carácter genérico, moralizante y abstracto. Más descendiendo a lo concreto, más peligra su credibilidad y aumentan los riesgos de cuestionamiento y rechazo. Lo que sucede a nivel

del discurso de la jerarquía eclesiástica, se agudiza en las pretendidas condesciendas políticas. Aquí tal pretensión es rechazada *ad portas*, lanzó por el mismo discurso eclesiástico como por el discurso político civil.

En buena parte, el discurso político, sus funciones sociales, se van a ver reforzadas con el discurso social, aparentemente más abundante aún y frecuente que el mismo discurso político.

b. El discurso social.

En la celebración ya varias veces mencionado del Te Dcum en Catedral al día siguiente de los comicios, monseñor Arricita pediría a los nuevos gobernantes: "que trabajen por la salud moral de Costa Rica", luchando contra la droga, el alcoholismo, la corrupción pública y privada, la irresponsabilidad en el trabajo: "elevemos el nivel moral de nuestro pueblo, porque su conducta se ajuste a los mandatos divinos". De la misma manera abogó por los más pobres y necesitados, pidiendo para ellos lecho, un pedazo de tierra, mejor nutrición y créditos. Urgió, en fin, la necesidad de cuidar la paz, garantizando que "ningún extremismo golpeará el país si juntos luchamos para que todos vivan con la dignidad propia..."

Llamado a elevar la salud moral de todo el pueblo, reducir la brecha social entre ricos y pobres a favor de estos últimos, lograr la unidad de todos en todos los niveles para así mantener la paz y juntos superar la crisis actual, son los tópicos del discurso de la Jerarquía reiterado a lo largo de todo el año. Sólo excepcionalmente, y siempre en esta perspectiva interna, se tocan algunos lemas, como la deuda externa y la paz en Centroamérica.

Donde quizás fue más desarrollado este discurso social, fue en el acto de clausura del primer encuentro del Gobierno con las organizaciones sindicales en orden a lograr una concertación social. Monseñor Anieta comenzó justificando su presencia indicando, primero, que fue invitado por el ministro de gobierno coordinador del convenio; segundo, que asiste, y esto debe quedar

muy claro, como Arzobispo de San José, para cumplir una misión estrictamente religiosa, como es la de iluminar desde la fe de la Iglesia, desde la óptica del Evangelio, la así llamada concertación social.

El tópico articulador del discurso fue la unión, cuya importancia justificó para mantener y defender la paz, dar verdadero significado a la libertad, afianzar la democracia y destruir el Goliath de la corrupción y la descomposición tanto privada como pública. Sólo unidos, dijo, se sacará adelante a los pobres, se solucionará el problema de la vivienda y del desempleo, se podrá elevar el nivel de vida de la población y se producirá más y mejor. "Sólo unidos podemos demandar modos de pago para nuestra deuda externa más compatibles con una vida sobria pero digna para todos los costarricenses". Las consecuencias de la desunión significan todo lo contrario. Es por ello que, en su opinión, la concertación social es un trabajo de todos, líderes religiosos, Gobierno, Asamblea Legislativa, sindicalistas, solidaristas, cooperativistas, empresarios, patronos, obreros, campesinos. Ella debe ser "el fruto razonado de unas relaciones obrero-patronales, en las que resplandezca la justicia, la comprensión, el realismo y la mutua colaboración".

La unidad (no la solidaridad tal como es concebida, por ejemplo, en la *Laborem exercens*) fue igualmente uno de los puntos relevantes de la homilía de monseñor Arrica el 1° de Mayo. Por primera vez en la historia de Costa Rica, y a iniciativa de la Confederación Nacional de Trabajadores (C.N.T.) con ocasión de cumplirse los cien años de los Mártires de Chicago, la Iglesia celebró el 1° de Mayo en una eucaristía frente a Catedral con todas las centrales sindicales.

Celebración eminentemente sindicalista, la Iglesia aprovechó para darle un carácter unitario laboral, de sindicalistas y solidaristas, sin distinción, aunque éstos, que sí estuvieron representados en la preparación del convenio, no se hicieron orgánicamente presentes en el mismo. En la homilía el Arzobispo apoyaría a los sindicalistas en muchas de sus demandas, incluida

la revisión del Código de Trabajo, pero siempre dentro del postulado de la armonía obrero-patronal, y haría un llamado a sindicalistas y solidaristas a iniciar un diálogo sincero que redunde en beneficio de todos los trabajadores.

Un plebiscito pocos días después en fincas de BANDECO en Siquirres, para votar por convención colectiva o arreglo directo, mostraría con la fuerza de los hechos la división y enfrentamiento existenciales entre dos fuerzas que la Iglesia dice apoyar por igual y llama a dialogar. Los solidaristas, apoyados por la Escuela Social Juan XXIII, instrumento de la Iglesia para la pastoral en el mundo del trabajo, con una propaganda animosamente anticomunista, deshancaría al sindicato por el 66% de los votos contra el 34%.

Analizado estructuralmente el discurso, es fácil ver cómo el discurso jerárquico sigue una triple secuencia: establece un diagnóstico de la realidad, señala unas causas e indica el camino para su superación. En términos concretos, hay una situación general de resquebrajamiento económico, social y moral que conocemos como crisis, con sus efectos de pobreza creciente, desintegración familiar y social, corrupción pública y privada. Entre sus causas, además del intercambio comercial injusto a nivel internacional, está el materialismo ambiente y la crisis religiosa que se generaliza. Para superar esta situación se impone la unión de todos los costarricenses en todos los niveles, económico, social, político.

Los valores explícitos o subyacentes son la unidad sin diferencias, el trabajo y la productividad, teniendo como ideal una vida sobria pero digna. Un discurso social y moral que pareciera calzar muy bien con el programa de ajuste estructural gubernamental. Pareciera tratarse del discurso que requiere el momento visto desde esa perspectiva. No extraña, pues, si como tal es bien recibido por quienes ejercen la función pública o privada implícitamente el ajuste estructural de nuestra economía y de nuestra sociedad. Aunque es un discurso que, en el caso de la deuda externa, así como en otros tópicos -tiernos visto el de la unidad-, queda significativamente por debajo del discurso del Vaticano, y

aun del propio Gobierno.

Con todo, en general el discurso no sólo calza con, sino que sigue muy de cerca las políticas del Gobierno. En efecto, hay coincidencias notables, como en el caso del programa de vivienda del Gobierno y el seminario organizado por la Vicaría de Pastoral Social de la Arquidiócesis para conocer aquél y ver cuál podría ser el apone que al mismo podría dar la Iglesia. Monseñor Arriola fue quien, en forma desusada en él, lanzó la idea a través de un artículo personal en los periódicos, proponiendo que se podría integrar a nivel parroquial el voluntariado católico, ahorrándose grandes costos al programa. Y pidió a la Iglesia, a las parroquias, cooperar desde los pulpitos en esta tarea.

Quizás son esas coincidencias reiteradas las que hicieron que cierta prensa acusase en determinado momento a monseñor Arriola de estar influyendo en las decisiones del Gobierno. A tal propósito el Arzobispo aclaró las relaciones entre religión y política: como Arzobispo no le compete ser transformador social o político, dijo, pero sí aconsejar las políticas de los gobernantes para que el pueblo goce de mayor justicia social.

De los elementos hasta aquí reseñados, retenemos varios aspectos que nos parecen significativos para nuestro análisis. Es un discurso que presenta cierto dualismo entre los aspectos teológicos y los aspectos políticos y sociales; es abundante pero, en general, no diferente del discurso del Gobierno, más bien pareciera tratarse del discurso de este último apropiado y asumido por la Iglesia. De ahí que lo legitime y apoye, pero que difícilmente lo supere. De ahí también, como veremos cuando consideremos el discurso religioso del presidente de la República, que el discurso sea intercambiable entre los actores religiosos y los actores políticos gubernamentales. Con todo, como veíamos en el discurso político, tampoco el discurso social es proferido sin legitimación. Con frecuencia, la Iglesia tiene que hacer uso de sus credenciales "religiosas" para expresarse en tal dominio. Si bien es cierto que no ha sido ante el Gobierno ante quien ha habido necesidad de hacerlo, sino ante otros sectores, como la prensa, cierta prensa, y

la opinión pública en general.

c. Una variante: el pronunciamiento del clero de Limón.

Se trata de un documento firmado por el obispo y clero de Limón, *Llamado a la conciencia nacional del Vicariato de Limón*, aparecido pocos días después de que una manifestación campesina pacífica, en buena parte engrosada por campesinos de la Zona Atlántica, fuera violentamente reprimida por la policía en el centro de San José.

La variante de este discurso la constituyen diferentes elementos. El primero, sus autores: clero y obispo, conjuntamente, del Vicariato de Limón. El segundo es el análisis crítico que muestran a los problemas que aquejan esa zona, especialmente los campesinos. En efecto, no se limitan a lamentar problemas, sino que señalan mecanismos y causas. Unas se enuncian en la propia organización económica, social y política costarricense, como son la falta de tierra, la falta más grave aún de mecanismos para poder realizar el derecho a la misma, y la falta de medios de control de los medios de producción y de los mecanismos de comercialización de los productos. Consecuentemente, los campesinos viven bajo el signo de la "dependencia muchas veces arbitraria de las grandes compañías", y con frecuencia son víctimas del engaño de intermediarios y de los grandes madereros. Otras causas hay que buscarlas en el sistema internacional, en presiones foráneas en las actuales políticas agrarias del Estado -alusión clara al Fondo Monetario Internacional-, que interfieren en la economía de nuestro país y presagian una "sombra de pobreza extrema" sobre el campesinado. El tercer elemento es que denuncian con energía y condenan valientemente la violencia con que la autoridad reprime "las mani (estaciones de nuestros campesinos, que urgidos ante la angustiada situación que viven, quieren hacer oír su voz".

Frente al discurso social anterior, genérico, caracterizado por la ausencia de un sentido crítico, sistemático, operativo e independiente, mermado por la falta de una voluntad de

compromiso político para hacer y actuar, el discurso del clero de Limón se caracteriza por lo contrario: tener una visión crítica de la realidad de la zona y campesina, estar motivado por una voluntad de compromiso, y fundamentarse para ello en principios de justicia social y no ya de caridad, asistencialismo o equilibrio social.

Pero una vez más, este discurso comienza legitimándose para ser voz de los que no la tienen, y por lo demás sólo sería objetado por los madereros en la parte que los afecta. No se conoció reacción alguna del Gobierno, ni habría razón para ello. Se trata de un discurso con el que sectores en el poder pueden estar de acuerdo.

2.2.2. *Discurso "religioso" del Presidente Arias.*

Si la Iglesia (Jerarquía) asume el discurso político y social genérico del Gobierno, el Presidente asume el discurso religioso genérico de la Iglesia. Y el presidente Arias pareciera lograrlo más y mejor que ningún otro antecesor, conjuntando oportunamente rito y discurso, momento y palabra. El Presidente y su esposa, que en este dominio juega un papel de imagen muy importante.

Al día siguiente de su triunfo electoral, su primer gesto de presidente electo fue dirigirse a Catedral rodeado de una gran cantidad de seguidores, y días después privadamente a la Basílica de la Virgen de Los Angeles, para poner en manos de Dios y de la Patrona de Costa Rica su función, y "pedir a Dios que le de sabiduría" para acertar siempre y equivocarse lo menos posible. En esta primera ocasión, ya la subida de ocho peldaños a Catedral la asumió como un "compromiso" de gobierno, simbolizando en cada peldaño un objetivo capital a alcanzar en su administración. Y una vez en el interior del templo, reafirmó los principios que presidirán su gestión: pondrá el amor por encima del egoísmo, y será firme en luchar por los humildes, porque "es el mensaje que recibimos de Cristo". Todas sus acciones de gobierno estarán basadas en los principios espirituales de la civilización cristiana.

Cada compromiso lo deja grabado ante Dios y ante la Virgen de Los Angeles, y buscará siempre en la Iglesia la bendición y el consejo para cumplir su mandato.

No fue solamente en esta primera ocasión. Frecuentemente el discurso religioso adornará en los labios del presidente Arias. En ocasiones como la juramentación de una comisión de lucha contra la corrupción, en la inauguración de la Semana de Integración Familiar, comentando en cadena de televisión con monseñor Antonio Troyo el mensaje papal para la Jomada Mundial de la Paz de 1987, en el mensaje navideño al país de él y de su esposa desde su hogar, teniendo al fondo un pequeño portal de Belén, se expresará en términos muy semejantes, y siempre en un ambiente de legitimación poseída y de convencimiento. Al revés del discurso político y social de la Jerarquía, que requiere de justificación y legitimación, el presidente no las necesita para expresarse religiosamente.

En la juramentación de la Comisión Intrínseca de Lucha contra la Corrupción, de la cual forma parte por su investidura el Arzobispo de San José, y de la que nunca más se volvió a hablar, el presidente Arias abundó en términos y referencias religiosas. "La humanidad, dijo, parece haber colocado en la cúspide de sus objetivos el becerro de oro, que exige como tributo sacrificar moral, familia y patria. Ha preferido el egoísmo y el afán de riquezas a la obligada solidaridad del hombre con el hombre, de que nos habla Juan Pablo II". Y a dicha Comisión se le propone como tarea la regeneración y perfeccionamiento moral de Costa Rica. "Todos debemos ser solidarios". "Unidos vamos a restablecer los más altos valores cristianos de nuestra sociedad".

Lo mismo cantarían el villancico especialmente creado para la Campaña de Navidad patrocinada por el Gobierno de la República, Iglesia, Instituciones Públicas y Sector Privado. Una campaña millonaria y múltiple ampliada por los diferentes medios de comunicación, con excelentes montajes de videos en la televisión. "No sólo hay Pona! en Belén,/ no sólo hay Portal en Belén,/si nosotros los Lieos unidos queremos,/podemos construirlo

también."/ Un mensaje de unidad, que en el análisis de la letra del resto del villancico, presenta la unidad como yuxtaposición de "yos".

3. VALORACIÓN DE ESTAS RELACIONES.

Lo que busca un análisis coyuntural es captar, poner de relieve y valorar las tendencias de comportamiento presentes en un determinado momento, lo que supone descubrir su lógica. En el caso que nos ocupa, para poder formular las tendencias existentes en las relaciones Iglesia-Estado, tenemos que descubrir la lógica o lógicas que estas relaciones obedecen y siguen. Por razones obvias, seremos breves y esquemáticos, y los elementos que aportamos tendrán un carácter de hipótesis.

3.1. Religión orientada hacia la Iglesia

Hemos detectado abundantemente cómo en nuestro país las relaciones Iglesia-Estado en cuanto son relaciones religiosas, son expresión de una religión que se identifica con una Iglesia, la Iglesia Católica. En otras palabras, tales relaciones se enmarcan en las relaciones de una religión orientada hacia la iglesia. Cuando el Estado mira hacia lo religioso, mira hacia la Iglesia, y cuando la Iglesia mira hacia el Estado lo hace desde su propio prisma ccclesial o, lo que es lo mismo, desde un Estado en el que rebota y se refleja su propia imagen. Más aún, tenemos la impresión de que las prácticas de tales relaciones están aumentando en número y que, incluso, afloran prácticas nuevas.

Lo anterior podría explicarse como la persistencia de un modelo religioso tradicional que ha llegado a ser oficial, es decir, a institucionalizar la relación Iglesia-Estado en el sentido apuntado. Persistencia bien comprensible en una sociedad de capitalismo importado como es la nuestra, y heredera de un régimen de cristiandad cuasi feudal.

Ahora bien, hemos visto que este modelo opera muy bien particularmente en las relaciones entre dos instituciones bien precisas, Iglesia y Estado, y en dominios bien concretos, muy especialmente en el dominio de lo religioso oficial o público. No se reproduce igualmente en no importa qué campo y con no importa qué instituciones. Es más, es obvio que más allá de la Iglesia Católica costarricense y al interior mismo del Estado, existen otras referencias religiosas posibles, por minoritarias que sean, e incluso no religiosas, es decir, laicas. Y de hecho son muchos los dominios de competencia del Estado en los que éste se muestra y es radicalmente laico. ¿Qué carácter tiene, pues, este modelo religioso "oficial" que así persiste? ¿Por qué es que persiste?

Ante todo, se trata de un modelo profundamente ambiguo: el carácter tradicional que le caracteriza es el que, en una sociedad como la nuestra, le da fuerza y simultáneamente constituye la raíz de la debilidad del modelo. Más puede remitirse a una historia común con el Estado, más "oficial" es, pero simultáneamente más peligra su eficiencia en el presente ante nuevos criterios de validación, nuevos modelos religiosos que surgen, y más presagia quedarse en un modelo "retórico" para el propio Estado, y mucho más aún para los ciudadanos.

Esta ambigüedad y este peligro son más comprensibles en el caso de la fe cristiana que, por su naturaleza, debe pretender siempre ser transformadora de la realidad humana y social. Más oficial y retórica se muestra, más pierde su impacto evangélico y profético, transformador del presente. Obviamente, la ambigüedad y el peligro se anuncian para más tarde en el caso del Estado: en caso de que persista en mantenerse, más allá de lo aconsejable o conveniente, bajo el dosel sagrado de un modelo oficial que públicamente fuera cuestionado e invalidado por otras referencias religiosas o laicas. Pero mientras ello no ocurra, puede coexistir una irrelevancia creciente a nivel privado del modelo "oficial", con la persistencia y validación "retóricas" a nivel del Estado. En otras palabras, el modelo oficial conoce un status social distinto, según que se líale de los gobernantes o de los gobernados³.

Supuestas las condiciones histórico-sociales y culturales de nuestra sociedad, que permiten la reproducción del modelo "oficial" con las limitaciones apuntadas, la conveniencia y funcionamiento del modelo se pueden explicar por la puesta en marcha de varios procesos o mecanismos.

En primer lugar, por la conveniencia de complementar la propia legitimidad. Fue Max Weber quien habló de que existen tres tipos de legitimidad: la tradicional, la carismática, la legal. Entre las tres, aunque haya predominancias, no hay separación. Lo típico del Estado moderno es la legitimidad legal, y lo más afín a la Iglesia son las otras dos, la legitimidad tradicional y la carismática. Ahora bien, ni al Estado le conviene prescindir totalmente de estas dos legitimidades, ni a la Iglesia de la legitimidad de la competencia o legal. Mucho menos a un Estado y a una Iglesia en una sociedad como la nuestra de capitalismo importado y con su pasado tradicional católico. Luego, Estado e Iglesia están llamadas, por conveniencia propia, no tanto por necesidad absoluta, a complementarse mutuamente con las legitimidades que les son propias. De ahí la proximidad y la alianza, tarde o temprano, de toda iglesia no ya con el aparato del Estado, sino con el proyecto hegemónico en la sociedad donde la Iglesia esté.

Las diferencias de legitimidad y la conveniencia de complementación podrían explicar también ciertas diferencias encontradas tanto a nivel de las celebraciones como de los discursos. Por una parte, el Estado, basado en la legitimidad legal, de la competencia y de la racionalidad, estará movido por una moral de la responsabilidad, moral que se atiene a las consecuencias de los actos, y por un discurso más concreto y operativo. La Iglesia, depositaria de una legitimidad más de tipo tradicional y carismática que racional, se moverá más por una ética de la convicción, que se preocupa ante todo por los principios y por los valores y no tanto por las consecuencias de los actos, y su discurso será principista y abstracto. Esto también puede explicar por qué la Iglesia tiene tendencia a ser "demagoga", entendiendo aquí el término en su sentido de gobierno del pueblo

por el discurso, y por qué el Estado, pese a no ser una empresa privada, se caracteriza más bien por gobernar realizando políticas, llevando a la práctica líneas de acción. De la misma manera podríamos explicarnos por qué, cuando se trata de acción concreta, la Iglesia la delega a ciertos relevos pragmáticos, instituciones, programas, personas, ya sea al interior de ella misma ya sea de fuera coexistiendo así frecuentemente en la Iglesia sectores "demagogos" y sectores "pragmáticos"⁴.

Complementariamente a este proceso puede estar funcionando otro, el proceso o mecanismo de autotipificación de roles. Este mecanismo, aplicado al reconocimiento de roles a nivel de personas⁵, creemos que bien puede aplicarse al reconocimiento de roles entre instituciones, a través de la mediación de las personas, y, por lo tanto, de sus relaciones.

El mecanismo es bien conocido: cuando yo tipifico a alguien -cosa que esoy haciendo siempre como ser social-, me estoy tipificando a mí mismo en relación a él. Aplicado a nuestro caso, cuando el Estado tipifica a la Iglesia como expresión institucional de lo religioso, y la Iglesia tipifica al Estado como la instancia ideal y máxima de su reconocimiento, Estado e Iglesia se autotipifican en sus roles respectivos, en sus imágenes, por referencia a una religión orientada hacia la iglesia. Por otra parte, este mecanismo una vez institucionalizado, adquiere cierta autonomía que, de por sí, ofrece sin más una coherencia consigo mismo y, por lo tanto, una resistencia automática a los procesos de cambio que lo pueden cuestionar, y por lo mismo tiende a prolongarse más allá de las condiciones que le dieron origen. Pese a ello, no se puede decir que sea insignificante o ineficiente para el presente. Cuando hablamos de insignificancia, ineficiencia o de modelo retórico, estamos hablando en términos relativos, por comparación a otros modelos que en otros dominios, por ejemplo el privado y subjetivo de cada quien, comienzan a tomar más vigencia y tienen más impacto.

Este es el proceso o mecanismo que ponen en juego Iglesia y Estado cada vez que se convocan, y coinciden en celebraciones,

jornadas, eventos, mensajes y discursos comunes. Más aún cuando se tratan de celebraciones eminentemente religiosas o sacrales, aparentemente por encima de toda realidad mundana. Porque en ellas el mecanismo opera en condiciones ideales de lubricación, sin ningún roce o cuestionamiento. En ellas, las tres legitimidades como que pierden sus diferencias y resaltan lo que les es común y les hermana.

3.2. Fortaleza y debilidad.

Como nos lo preguntábamos al comienzo de este análisis, de nuevo nos preguntamos ahora: así las cosas, la reproducción de este modelo oficial de una religión orientada hacia la iglesia, ¿será indicador de fortaleza o más bien de debilidad?

La fortaleza, el vigor del modelo y de las relaciones que supone es evidente, y radica en el alto grado de reconocimiento del que aún goza y gozará por mucho tiempo, por las funciones que cumple, la religión orientada hacia la iglesia.

Pero subrayamos, una vez más, que los datos registrados solamente nos autorizan a hablar de vigencia incuestionada de tal modelo en las relaciones oficiales de Iglesia-Estado y en el dominio religioso específico de tales relaciones. Sólo y siempre que las relaciones sean en ese nivel. En los demás dominios y relaciones, por más que se reproduzcan prácticas pasadas y se produzcan otras nuevas, continuamente aparece, como dedo delator, la necesidad de justificación y legitimación, y cada vez los argumentos justificativos utilizados son más racionales, ya sean tomados del campo teológico, ya sean tomados del campo profano. Así, cada vez más, los representantes de la Iglesia tienen que demostrar su competencia específica, tienen que aclarar que son "expertos en humanidad", según la bella expresión de Pablo VI, no en lo económico, social, científico o técnico; que hablan como "pastores", no como técnicos; que son invitados, etc. Indicadores todos ellos de que lo religioso retrocede en el campo "oficial" o "público", para ser asunto privado, de individuos, grupos, subculturas, al interior de una Nación-Estado, de una cultura

dominante que públicamente ya no es religiosa.

En esta hipótesis, de la privatización de lo religioso, compatible por paradójico que parezca con una religión orientada hacia la iglesia en el tipo de relaciones que hemos precisado, los signos de fuerza más bien debe ser interpretados como signos de debilidad. En efecto, ya lo hemos dicho, el afán por reproducir ciertas prácticas, el empeño puesto en dar a luz otras nuevas, esa especie de carrera contra reloj por conservar y asegurar para la religión "oficial" el status social de que goza, pueden interpretarse como presagios de horizontes cuestionadores, de competencias no confesadas con otras expresiones religiosas concurrentes, y una manera de resistir a los cambios que vienen levantando interrogantes de todas partes, incluso del propio Estado en sus manifestaciones cotidianas; cambios y realidades que se rigen por racionalidades específicas y no ya por una "racionalidad" religiosa.

Más aún, en la línea de este planteamiento no sería difícil prever que la institución que a la postre puede salir más débil de este tipo de relaciones es la Iglesia. Aunque salir débil no quiere decir desaparecer. Sena ingenuo pensarlo, sobre todo de la Iglesia. Tal es la capacidad que tiene de adaptarse, cambiar, renovarse. Pero, en la medida en que la iniciativa de las relaciones la lleva en gran parte el Estado, y se prolonga la dependencia de él, pareciera que la institución que va acumulando debilidad es la Iglesia, que siempre va a mediatizar su proyecto trascendente a expensas de su trascendencia histórica, a través del proyecto del Estado.

Es evidente en el caso del discurso, y por ende, de la acción. Dependiente del reconocimiento del Estado y aliada con él, la Iglesia, a la larga y mientras dure esa relación, no puede tener un discurso propio, concreto, histórico, operativo, transformador. Chocaría con las competencias del Estado y con los intereses que éste representa, arbitra y articula. El discurso de la Iglesia, en esas condiciones, será un discurso redundante o complementario. Tal es el discurso que se adviene a lo largo del año 1956. Momentáneamente el discurso se hace carismático, en el sentido weberiano, y lo que le anima es una ética de la

convicción, pero en forma permanente pareciera ocurrir una transacción a un discurso y una ética de convicción despreocupada por las consecuencias de los actos, dando lugar a un discurso genérico, abstracto, moralizante, que se despreocupa por los resultados prácticos y eficientes.

Pero no es solamente en razón de la dependencia del Estado, de su aparato, que la Iglesia se verá condenada a un discurso genérico y abstracto, sino, y mucho más aún, en la medida en que se acepte y se someta a las reglas de una lógica racional dominante que vincula lo religioso a una racionalidad *sui generis* muy restringida, incompetente para pronunciarse en otros campos. En la medida en que la Iglesia no esté dispuesta a pagar los costos del quebrantamiento y ruptura de una lógica secular dominante - lógica que viene desde el siglo XVIII, la lógica de la Ilustración- en esa misma medida su discurso será ahistórico, abstracto, moralizante.

3.3. Reflejos de un régimen de cristiandad.

Tipificando los elementos anteriores podríamos calificarlos de reflejos de cristiandad. Efectivamente, el modelo "oficial" es un modelo tributario del pasado de cristiandad. Ahora bien, en nuestra opinión, lo que más define un régimen de cristiandad es el monopolio por parte de la Iglesia de la producción de las significaciones últimas de sentido, no tanto el hecho de que la Iglesia mediatice su acción evangelizado™ vía el Estado. Creemos que esta distinción permite dar mejor cuenta del fenómeno de la cristiandad y de sus implicaciones y consecuencias.

Pues bien, es un hecho que ya no vivimos en un régimen de cristiandad, pero sí quedan ciertos comportamiento-reflejos, y no sólo reflejos, del mismo. Ya no se reconoce que socialmente exista una única fuente o instancia productora y responsable de significaciones últimas de sentido. Lo más que se reconoce es que haya alguna que, histórica, social y culturalmente, es eminente

en determinada sociedad, y que, por ende, el Estado la reconoce como tal. Es lo que sucede cuando a una religión concreta se la reconoce públicamente -en uno de los primeros artículos de la Constitución Política- como la del Estado. Pero reconocer eminencia no equivale a reconocer que sea la única y sola fuente de inspiración. Por el contrario, en todas las constituciones modernas explícitamente se reconoce y se garantiza la libertad de cultos.

En el régimen de cristiandad, el reconocimiento de la unicidad de la fuente de las significaciones últimas de sentido no implicaba solamente desventajas, como suele creerse muy rápidamente. También tenía ventajas. Así, en nombre de esa unicidad de sentido podía censurarse, como en ocasiones se hizo, al Estado, sus instituciones y funcionarios, sus leyes y políticas. En nuestro nuevo modelo, nuevo a medias, en el *modus vivendi* que es el nuestro, las desventajas parecen ser mayores. Un dualismo secular se ha impuesto entre lo religioso y el resto de los campos de la actividad humana, entre discurso teológico y discurso político y social, y en tal modelo la Iglesia se imposibilita para ejercer la denuncia profética y el anuncio evangélico. Herederos de algunos elementos de un régimen de cristiandad, no vivimos ya en él, y no encontramos todavía la nueva identidad y, en consecuencia, actuamos con los reflejos del modelo tradicional.

3.4. Fortaleza en la debilidad.

Si, por una parte, el mantenerse en el modelo oficial y en un discurso abstracto tiende a debilitar la posición de la Iglesia, y si por otra parte, asumir cualquier posición concreta, histórica, moderna, siempre demanda de justificación, siempre demanda de apoyo, porque socialmente hablando aún no goza de reconocimiento, es débil, ¿qué opción le queda a una iglesia que no quiera permanecer atrapada en su pasado o condenada a una perennidad estéril, formal, sin impacto evangélico en el futuro?

Si quisiéramos hablaren términos normativos, del deber ser, y no ya meramente analíticos e interpretativos, como hasta ahora hemos hecho, tendríamos que decir que el camino que le queda a la Iglesia es el de la independencia respecto al Estado, así como respecto a cualquier proyecto hegemónico que no coincida con los intereses y valores del Evangelio. Un camino de debilidad, ciertamente, pero una debilidad paradójica, porque es la única forma de poseer la fortaleza. Es una paradoja muy evangélica y muy cristiana, por cierto. Jesús la evocaba con frecuencia: "si el grano de trigo no muere...", "el Hijo del Hombre no ha venido a servir...", "el que pierda su vida por mí y por el evangelio...", "el que quiera seguirme, que lome su cruz...". Y Pablo decía "yo no podría hacer alarde sino de mis debilidades", y "me alegro de ser débil, para que en mí se muestre el poder de Cristo".

Claro está, que esta debilidad cristiana tiene un costo - que iglesias y cristianos de América Central y de toda América Latina experimentaron y experimentan aún en carne propia: pérdida del poder, de las seguridades que proporciona, y peligros, peligros como los que conoció Jesús, como los que conoció Pablo y tantos cristianos a lo largo de la historia y en nuestros días. Pero sólo a este precio la Iglesia será plena y felizmente libre para decir la palabra que le dicta el Evangelio y que los hombres esperan. De todos modos, la alianza y la dependencia con el Estado como con cualquier otra fuerza equivalente, paga también su cuota, una cuota socialmente grande, que se traduce en un distanciamiento progresivo de la realidad humana y social, y teológicamente más grave aún, que se traduce también en distanciamiento de los principios evangélicos.

4. TENDENCIAS.

Entendida quizás un poco mejor, desde un determinado ángulo de mira, la lógica que parece seguir el proceso de relaciones entre Iglesia y Estado y sus mecanismos, estamos en una mejor capacidad ahora de formular sus tendencias.

No cabe duda que en las relaciones Iglesia-Estado el modelo oficial de la religión orientada hacia la Iglesia sigue siendo muy fuerte, absolutamente dominante, y está llamado a tener una gran vigencia todavía. Pero, insistimos, no es lícito ni válido extrapolar a los demás campos y dominios de la persona y de la sociedad lo que ocurre en un dominio bien específico y concreto. Igualmente se advierte otra fuerza, creciente y en dirección contraria -si así se nos permite expresarnos, porque en realidad se trata de una fuerza complementaria- de privatización de lo religioso con su consecuente secularización⁶. La religión orientada hacia la iglesia es el correlato del Estado confesional, pero no lo es con la misma fuerza del resto de nuestra sociedad, que, poco a poco, lentamente, tiende a cuestionar en sus prácticas personales y sociales el modelo "oficial".

Del encuentro de estas dos tendencias surge una religión confesional cada día más "retórica" por lo que respecta al Estado, y por lo que respecta a la Iglesia cada día más separada de sus bases y retos reales. Son dos tendencias que se bifurcan y, más se prolongan y caminan así, más se distancian, y en su distanciamiento, modelo "oficial" y privatización de lo religioso, más mutuamente se atraen, no siendo fácil predecir hasta cuándo ocurrirá así.

La clave quizás es la que formulara un connotado miembro de la Unión Solidaria en una polémica con miembros de la Escuela Social Juan XXIII a propósito -préstese atención a costo- del papel de la Iglesia y de dicha Escuela en el solidarismo: "el solidarismo, decía el polemista en su artículo, es un movimiento de carácter nacional, con una definición ideológica pluralista y democrática propia, en la que la doctrina social de la Iglesia tiene cabida como *complemento ideológico* y por el carácter universal de sus principios"⁷.

Efectivamente, la tendencia del modelo "oficial" en las relaciones Iglesia-Estado durará mientras la Iglesia resulte un complemento ideológico para el Estado, y la Iglesia convenga en ella, aunque cada vez más un comportamiento así suene a rrelejo de cristiandad.

¹ Subrayar la abundancia de dalos no implica desconocer de nuestra parle cómo la misma prensa da muestras a diario de la existencia de otras expresiones religiosas no orientadas hacia la iglesia. Qui/ás sea la prensa, más que ningún otro medio, testigo del desplazamiento que en tal sentido sufre lo religioso. Pero subrayamos que, por lo que se refiere al dominio de las relaciones Iglesia-Estado, persiste y se reproduce con fuer/a una religión orientada hacia la iglesia.

² Thomas LUCKMANN, *La religión invisible*, Edic. Sigüeme, Salamanca, 1973.

¹ Luckmann, op. cit., pp. 98-99.

¹ Nosotros hablamos aquí de tendencias prevalecientes o más características de una instilución por contraposición a la otra. Pero en modo alguno perdemos de vista que la Iglesia, por ejemplo, supone ya de por sí la institucionalización del cansina, y como tal se basa en la legitimidad legal o de competencia.

⁵ Cf. Alfred SCHUT/, *Kstudios sobre teoría social*, Edic. Amorrortu, Buenos Aires. 1974, pp. 48, 54, 59.

⁶ Advertimos que para nosotros secularización no es sinónimo de desaparición o pérdida del sentido religioso. De otro modo no podría ir de la mano con la privatización o subjetivización de lo religioso.

⁷ Rodolfo IIORDON S., *Salidarismo: un creador, muchos promotores*. La Nación. 23/11/86, pág. 16 A. El enlalizaço es nuestro.

PASTORAL SOCIAL Y MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA'

Se me había pedido que hablara sobre teología pastoral y magisterio social de la Iglesia. No voy a abordar directamente este tema, sino la relación entre pastoral social y magisterio social de la Iglesia, que, evidentemente, no es lo mismo. Si procedo así, no es para rehuirla responsabilidad aceptada, sino más bien para contribuir, con elementos que me parecen necesarios y quizás desde otra preocupación y perspectiva diferentes a la solicitada, a una teología pastoral, específicamente a una teología pastoral de lo social.

La relación entre pastoral y magisterio sociales de la Iglesia se ha revaluado mucho especialmente con el presente pontificado, de Juan Pablo II. Después de un momento de crisis en la valoración de la doctrina social de la Iglesia, crisis que

* Confernciadadae15deoctubre de 1991 en la Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, en el contexto de Seminarios para Graduandos de la Escuela.

coincidió con la publicación de la Octogésima adveniense de Pablo VI en 1971, el magisterio social no ha cesado de reivindicar, fundamentar y enriquecer lo que considera ya un "rico patrimonio", un "corpus" de doctrina, que hay que conservar y transmitir, al mismo tiempo que una vocación y una misión a las que no puede renunciar. Todo ello hace que la relación tal como existe ahora, entre pastoral social y magisterio social, se objetive como una evidencia lógica, que como tal, y sin posible mediación y distancia crítica, se impone al ejercicio del análisis e impide ser cuestionada.

Dicho sea de paso, es la conciencia de este mecanismo el que nos desaconsejó aceptar y abordar sin más precauciones el tema de teología pastoral y magisterio social, y nos motiva a preferir el tema que hemos enunciado.

A sentir la relación entre pastoral y magisterio social como algo evidente, contribuye el éxito creciente de la doctrina social de la Iglesia, y ello, aunque por razones bien diversas, tanto en los países del Tercer Mundo como del Primero. Además con la caída del sistema socialista en la Europa del Este, y la interpretación de que ello se debió principalmente al vacío espiritual provocado por el ateísmo, la doctrina social de la Iglesia ve en el momento presente el tiempo providencialmente deparado para presentarse como la única verdadera alternativa social. En consecuencia, a la Iglesia tanto en su acción como en su magisterio sociales pareciera abrirse un futuro muy optimista: "patrimonio rico y complejo... todavía tiene ante sí muchas etapas que recorrer". Nada, ni en el presente ni en el futuro previsible, pareciera cuestionar el derecho al éxito del magisterio y de la acción social tal como existen.

La experiencia local entre nosotros abunda en el mismo sentido de unos años a esta parte. Pastoral y magisterio sociales parecieran prometidos a ir en ascenso y conocer cada día mayor legitimidad y desarrollo.

Independientemente del nivel de consideración, ya sea este internacional, regional o local, la recalificación de la relación

entre pastoral y magisterio sociales pareciera ir de la mano con una valoración creciente de la doctrina social de la Iglesia como "corpus" doctrinal y como "paradigma" de doctrina.

Sin embargo, nosotros creemos que una transformación de la relación entre pastoral y magisterio sociales está en marcha, transformación poco compatible con las pretensiones doctrinales del magisterio hoy. Nuestra hipótesis es que la función doctrinal del magisterio social comienza a ser víctima de su propio desarrollo doctrinal. Aquí, al igual que suele suceder en otros dominios, el fracaso comienza a estar en el éxito. Claro está, que no se va a tratar tanto de fracaso como de transformación paulatina de naturaleza, contenidos y funciones. Nosotros nos aventuramos a pronosticar que el magisterio social del futuro será diferente, más ético, más sapiencial, más testimonial. En todo caso, conocerá las condiciones para serlo. Estos son los tópicos que queremos abordar a continuación, analizando el magisterio y la acción sociales como procesos de racionalización, lo que equivale a abordar las "cuestiones epistemológicas" relativas a la doctrina social.

1. Relación de tensión objetiva entre magisterio y pastoral sociales

Por muy armónica que esté llamada a ser la relación entre pastoral social y magisterio social de la Iglesia, es una relación que no deja de conocer objetivamente tensiones. Son bien conocidos los forcejeos, tensiones y conflictos intraccliales a este respecto. Basta pensarse en las posiciones de Roma en relación a la teología de liberación y, sobre todo, a las prácticas inspiradas y legitimadas por ésta. Se trata de tensiones seguidas en la misma práctica. Pero aquí quisiéramos referirnos a las tensiones de carácter estructural podríamos decir, y por ello constitutivas, que nacen de las funciones "pastoral" y "magisterio" tal como son entendidas y operadas. Porque, obviamente, por el nivel en que se ubica, se trata de una tensión más radical.

La tensión a la que nos venimos refiriendo nosotros la encontramos confesada frecuentemente en las Encíclicas Sociales. Con claridad meridiana, en la última de todas, en la **Centesimus annus** (1991), cuando Juan Pablo II diferencia, y contrapone, el "patrimonio doctrinal de la Iglesia", que sí implica la "autoridad del Magisterio", de "el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente", objeto simplemente de "solicitud pastoral", "ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio", pues no pretende dar juicios definitivos.

Según este planteamiento, magisterio y solicitud pastoral tienen diferentes cometidos, y poseen muy diferente grado de verdad y de autoridad. Otros documentos introducirán la misma diferencia hablando de "principios siempre válidos" y de "juicios contingentes"². Los primeros empeñarán la autoridad del magisterio, los segundos no en el mismo grado¹.

Así entendidas pastoral y magisterio sociales, la contradicción, y con ella la relación tensa y conflictual, ya está incubada. Porque, el mismo magisterio, que reivindica como función principal la de formular verdades, sean éstas principios permanentes, criterios de juicio y directivas de acción, declara que "el verdadero carácter de la doctrina social se determina por la correspondencia de sus indicaciones relativas a los problemas de una situación histórica concreta, con las exigencias éticas del mensaje evangélico"⁴. En otras palabras, el magisterio se define por principios, juicios permanentes y verdades, cuando lo que está en juego es la respuesta evangélica en situaciones que representan un reto ético y moral. El magisterio se especializa en verdades, y para ello goza en cierto modo de infalibilidad, se especializa en seguridades, y la pastoral, que asegura prácticamente la mediación entre el Evangelio y la realidad concreta, queda abandonada a los riesgos de lo histórico y contingente.

Según este planteamiento, está más asegurado el magisterio social que la pastoral, la ortodoxia que la ortopraxis. Resulta extraño este tipo de relación entre pastoral social y magisterio, entre los cuales, según el mismo Magisterio, "es

evidente el vínculo de unión esencial"⁵. Ello no va sin plantear problemas epistemológicos para el magisterio: ¿cómo un magisterio puede resultar más equipado y capacitado para aquella función que, aunque sea muy importante, no pareciera ser verdaderamente decisiva y determinante en él, y no estarlo o estarlo menos para aquélla que sí lo es?

La respuesta podría ser obvia: el magisterio es una función que hace referencia a la teoría (enseñanza y doctrina), y la pastoral a la práctica. Pero no es la única que se pueda dar.

2. Pastoral y magisterio sociales: actividades racionales y en proceso de racionalización.

Para entender el comportamiento que hemos visto de parte del magisterio social, nos parecen que son todavía muy fecundos ciertos planteamientos de Max Weber⁶.

Weber, como es bien sabido, por objetivos de su análisis, al hacer sociología de la religión, se mostró específicamente interesado en los procesos de racionalización que podrían tener incidencia real en una actitud económica. De esta manera, siguió el desarrollo de la racionalización de concepciones metafísicas y de una ética específicamente religiosa. Racionalización de concepciones o de ética, lo sociológicamente importante es la vinculación que él descubre de tales procesos con condiciones de vida urbanas, pero sobre todo con la existencia de un cuerpo de agentes especializados, los sacerdotes. Ellos fueron quienes desarrollaron con su trabajo intelectual una metafísica racional y una ética religiosa. Y ello, lógicamente, desde sus intereses.

Obviamente, los sacerdotes no existían solos. Si ellos se especializaron en tal trabajo de racionalización, es porque en fíenle tenían otras fuerzas y cuerpos que se les oponían, externas e internas a las comunidades que controlaban. Con los sacerdotes existen las comunidades laicales, con sus intereses, a mantener y

controlar, y fuera de ellas, la tierra de misión a conquistar o, en todo caso, las fuerzas profanas a neutralizar. Weber precisa como fuerzas laicales que los sacerdotes habrán de enfrentar: la profecía, el tradicionalismo, y el intelectualismo. Tres fuerzas que surgen por los extremos de un centro ocupado por los sacerdotes y que estos tratan de ampliar hasta donde es posible.

Dadas las posiciones de los diferentes actores en este campo, es fácil comprender la pluridimensionalidad y plurifuncionalidad que va a asumir el discurso religioso especializado y, por ende, el magisterio. Una de tales dimensiones y funciones será la de dar unidad, coherencia, identidad y universalidad a la comunidad, dándoselas también al propio discurso. Apropiada una nueva doctrina por los sacerdotes, suigirá la necesidad de asentarla, lijarla sistemáticamente, separarla de otras, mostrar su originalidad y valor, dificultar el paso a otros.

Habría que aludir a otros aportes de Weber. Pero bastan éstos para comenzar a entrever cómo surgen sociológicamente hablando la pastoral social y el magisterio social, y a través de que mecanismos se distancian. Y es que el magisterio social no puede responder solamente y ante todo a los imperativos de la acción conforme al Evangelio. También tiene que satisfacer demandas icóricas-docirinales bajo las cuales se disfrazan otras tantas manifestaciones de poder: tener una doctrina original, distinta de todas las demás, la única verdadera, universal, en la que todos los problemas sociales encontrarán solución. Cualidades que predicadas de la doctrina, serán predicadas a su vez, de los portadores e intérpretes de ésta.

El magisterio social, y la pastoral a la que el magisterio social responde y nace a fines del siglo pasado, en plena revolución industrial, donde dos profecías intelectuales se adversan, liberalismo y socialismos, y donde el mundo puede estallar revolucionariamente, dividido como está en dos clases separadas por un abismo. En este contexto, pastoral y magisterio sociales, ambas funciones y prácticas, son la manifestación de una racionalización de lo religioso-social. Ambas produjeron un

paradigma** autónomo de pensamiento, que no pudo impedir el parecer profano a ciertos sectores de Iglesia. El hallazgo de esta autonomía, la rapidez de los cambios en la sociedad en la línea de su propia autonomía también, y la existencia de un sacerdocio jerárquico magisterial, serán las condiciones que más contribuyan a la racionalización de la doctrina social de la Iglesia.

Estas condiciones unidas a la necesidad, por una parte, de crear, asegurar y desarrollar la identidad social de la Iglesia en un medio social no cristiano, y por otra, de reivindicar y asegurarse un rol orientador en este medio laico, harán el resto. Lo que en un primer momento fue una doctrina nueva y original, muy pronto con el aporte de otras intervenciones se valorará como un rico patrimonio y como un "corpus". Las aplicaciones del nuevo instrumento se amplían, la metodología evoluciona y se precisa, lo mismo que la naturaleza y las funciones. El proceso es el normal en la aplicación de todo paradigma. Se trata de un desarrollo, en este caso de la doctrina social de la Iglesia, "normal". Con todo, es lógico que, en la medida que los intereses magisteriales crecen, se complejizan y se autonomizan, en esa misma medida se distancian de la acción pastoral. Y, en segundo lugar, que el proceso de racionalización y moralización a que se ve sometido lo religioso, incluido lo social visto en su posible referencia religiosa, no pasa sin dejar huellas.

3. La transformación de la pastoral y magisterio sociales.

Es un hecho que, comparadas las primeras manifestaciones del magisterio social pontificio con las de Juan XXIII a esta parte, se perciben cambios notables. En general, el pensamiento, que antes era más ontológico, dualista, y trascendente, ahora es más antropológico, integrador, c

El lector licuara el sentido, dilberuc ni rosto de la obra, en que aquí utilizamos la expresión paradigma, no ya como una categoría hermenéutica sino como designativa de un modelo, en es Le caso, el modelo conforme al cual se perfiló la doctrina social de la Iglesia.

inmanente. La fundamentación, con algunas excepciones, es más bíblico-teológica, más científico-social (con toda la relatividad que comporta la ciencia como episteme), y menos metafísica. En términos concretos, el magisterio social a partir del Concilio Vaticano II fundamenta toda su doctrina en el concepto del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Así lo explicita el propio Magisterio: "Es -dice- un principio que en su alcance antropológico constituye la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo doctrinal"⁷.

En este punto hay que señalar la preferencia del magisterio por el término "dignidad de la persona humana" o, más simplemente, "dignidad humana". No nos parece inocente el término ni la utilización que se hace del mismo. Esta expresión denota al ser humano como sujeto de derechos: "imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar"^{*}. En otras palabras, es el concepto del hombre en la Ilustración y en la Revolución Francesa. Un concepto, producto bien significativo de la racionalización. Podría pensarse que se trata de la recuperación religiosa de un concepto no sólo profano sino, en su tiempo, revolucionario. Y sin duda que lo es para quienes permanecen al interior de la Iglesia. Pero también puede pensarse de que se trata de una conquista más de la racionalización, en este caso cultural y social.

En esta misma línea, el magisterio va a tomar más clara conciencia de su competencia doctrinal. Esta es específicamente ética y moral. Y la obligatoriedad de sus contenidos de cara a la conciencia de los católicos no se va a fundamentar tanto en argumentos de la revelación y de la recta razón o de la naturaleza, como en el mensaje del Evangelio. El contenido de la doctrina social de la Iglesia es parte constitutiva de la evangelización. Juan Pablo II dirá que "la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización"⁸. De nuevo aquí, la diferencia es notable. Porque el Evangelio y la evangelización no son evocados como verdades reveladas imponiéndose a la razón sino como los lugares de la inspiración radical cristiana.

En fin, aunque en el magisterio particular de Juan Pablo II se puede notar una tendencia a "filosofizar" conceptos bíblico-teológicos, como el de hombre, se puede decir que la doctrina social de la Iglesia se caracteriza cada vez más por una estilización de sus aportes, así como por la naturaleza ética de los mismos. Estilización y etización nos parecen sus dos notas más características en la actualidad. Ello no le quita a la doctrina social y al magisterio correspondiente de continuar considerándose "indispensable", "seguro", "universal". Pero, pese a las declaraciones expresas, el hecho es que el magisterio social se estiliza, se reduce y, aunque se dirige a todos los hombres de buena voluntad, por su naturaleza teológica explícita se dirige cada vez más a los cristianos.

Se trata de transformaciones que, obviamente, aún no han terminado; están en proceso, estrechamente ligadas a los múltiples procesos y mecanismos de racionalización ideológico-política que el magisterio tiene que adoptar y adoptar. Más el magisterio se enfrenta a una realidad social y cultural externa, autónoma profética (profanamente hablando) e intelectualista (factores todos ellos que ponen en cuestión la visión monopólica de la Iglesia)- más el magisterio tiene que legitimarse racionalizándose. Y para esto, tenderá a especializarse, con las consecuencias de utilización y autolimitación. Sin renunciar hoy por hoy a su vocación de ser un discurso universal. Lo que cambia es la fundamentación de la pretendida universalidad.

¿Qué futuro le espera a la doctrina o magisterio social? cabe preguntarse al final de estas reflexiones. Para dar una respuesta hay que haber lomado el pulso al sentido cultural-simbólico y religioso de las transformaciones sociales actuales. Si el mundo, por estas transformaciones, cada vez más aparece nuestra experiencia, visión y acción, como un conjunto de sistemas interdependientes entre sí, donde cada uno tiene que tomar en cuenta al otro, pero donde no hay uno superior al otro, y menos aún uno por encima de todos los demás, cada día que pasa es más difícil imaginarse un magisterio social árbitro de toda la realidad. Este mundo recibe bien aportes éticos parciales y subjetivos.

Tolera cada vez más mal una ética competitiva.

La apropiación por parte del magisterio de aportes científicos como los de las ciencias sociales ayuda a legitimar algunas dimensiones y debilita otras, pues va restringiendo el campo por lo menos de su autoridad, si no de su pertinencia. Aparte que el sistema religioso es limitado y no puede asumir todo el sistema científico, para elaborar sobre los datos de éste juicios morales.

Seguir reduciéndose al ético, que hasta hoy es vista como la solución pertinente, dejará de serlo tan pronto como pretenda constituirse en una moral alternativa. Pero, dado que el magisterio social es producto de los "sacerdotes" como diría Weber, y que éstos tienen interés en seguir reproduciendo doctrina para las comunidades que controlan, y doctrina-prestigio para la comunidad humana toda, a la que desean controlar simbólicamente, la práctica más probable será la de un magisterio ético que hace uso del aporte de las ciencias sociales.

Pero la situación presente y futura es también la situación que permite, y permitirá cada vez más, la producción de un magisterio de lo contingente, humilde, abierto, sapiencial y profundo, en el que pensamiento y acción, magisterio y pastoral están unidos en unos mismos actores y en una misma práctica, ya no están disociados. Y quizás entonces magisterio y pastoral social sean más eficientes.

NOTAS

¹ Congr. para la Educ. Cat., *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, n.65

² Congr. para la Educ. Cat., *op.cit.*, n.6

³ *Ibid.*, n.49.

⁴ *Ibid.*, n. 18.

⁵ *Ibid.*, n. 62.

⁶ Especialmente en el cap. V, *Sociología de la comunidad religiosa*, de la Segunda Parte de su famosa **obra Economía y sociedad**,

" El lector notará el sentido, diferente al resto de la obra, en que aquí utilizamos la expresión paradigma, no ya como una categoría hermenéutica sino como designativa de un modelo, en este caso, el modelo conforme al cual se perfiló la doctrina social de la Iglesia.

⁷ Congr. para la Educ. Cat., *op.cit.*, n.31.

⁸ Cf. *Centesimas annus*, n.44.

⁹ *Ibid.*, n. 54.

Tercera Parte

Religión y cristianismo hoy

RELIGIÓN Y POSTMODERNIDAD*

Octavio Paz ha dicho de nosotros los latinoamericanos que hemos llegado a la fiesta de la modernidad "cuando las luces están a punto de apagarse". Con la "fiesta" de la postmodernidad pareciera estar sucediéndonos otro tanto. Al menos, así pudieran interpretarse las actitudes en que nos movemos, entre la incredulidad y la indiferencia, si no ya el rechazo, ante el solo enunciado de la postmodernidad. Aunque a decir verdad, nuestro problema pareciera ser el de muchas culturas y países del Tercer Mundo: pretender un modernismo sin modernización, unir lo útil con lo necesario, incluso hasta con lo superfluo, sin tener que sufrir los costos¹.

Conferencia dictada en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en un ciclo de conferencias sobre la postmodernidad durante los meses de octubre y noviembre de 1992 y publicadas bajo el título **Del buho a los gorriones. Ensayos sobre la postmodernidad**. Ediciones Guayacán, San José, Costa Rica, 1993.

En descargo por la responsabilidad ante tales actitudes podríamos evocar, entre otras, dos circunstancias atenuantes a favor nuestro. La primera, la fuerte sospecha de que se trate de una moda cultural más y, por lo tanto, pasajera; y la segunda, la falta de acuerdo entre los mismos teóricos/adores acerca de lo que se debe entender por postmodernidad o, mejor aún, sobre su función y significación cultural.

Así, para Lyotard, uno de estos primeros teóricos y que más fama ha conocido, la 'postmodernidad' es un "falso nombre", pues no puede significar 'ahora y después de ahora', que es lo que significa de por sí la palabra 'moderno'. Más aún, ni es el final de una cosa y el principio de otra, porque sería absurdo. "Yo diría -añade- que se traía de algo que ha estado siempre inscrito en la Modernidad, como su melancolía y hasta su alegría, aunque no existiera con demasiada fuerza en la Edad clásica"². "La postmodernidad -dirá en otra ocasión- no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar... Pero la reescritura, como ya se dijo, llevaba tiempo activa en la modernidad misma"³. Para Habermas la postmodernidad no es más que el "proyecto incompleto" de la modernidad⁴. Y cuando algunos y teorizadores parezcan ir demasiado lejos, desafiando por ejemplo la razón, no faltarán otros que recuerden la vigencia de ésta⁵. La discusión, principalmente entre filósofos, pero no sólo entre ellos, aún no ha terminado. Habría, pues, fundamento para pensar que se traía de una moda estético-cultural más. Sin embargo, aunque sólo se tratase de una moda, pareciera que estamos llegando tarde. En todo caso, nosotros vamos a abordar aquí la postmodernidad como un fenómeno cultural y social profundo, de un gran impacto transformador en la religión.

1. ¿La postmodernidad, una moda cultural?

Comencemos suponiendo que se trata de una moda cultural, y como tal, ambigua. Ahora bien, parte de esta ambigüedad consiste en el carácter ambivalente de las modas: simultáneamente, producto de la industria cultural y manifestación

de la sensibilidad de una época. Si nos atenemos a este segundo valor, la postmodernidad albergaría preocupaciones y afanes de nuestra cultura y sociedad actuales, haciéndose entonces necesario dialogar con ella para diagnosticar y conocer mejor a nuestro tiempo. Aun tras la postmodernidad como moda, es una mejor comprensión de nuestro momento histórico lo que podemos obtener. De ahí la importancia que tiene para el estudioso de lo social y, en nuestro caso, de lo religioso, auscultar la postmodernidad. Evoquemos algunos de sus rasgos.

Es bien cierto que modernidad y postmodernidad tienen muchos elementos en común, hasta el punto de que algunos consideran ésta como un desarrollo de aspectos ya presentes en aquélla. Y quizás el elemento más común sea el que ambas toman como objeto de su análisis, reflexión y evaluación la propia sociedad moderna. Este ha sido un lema constante, al menos desde Hegel. Pero entre ambas se dan dos diferencias fundamentales, fuentes a su vez de otras más: una razón aplicándose críticamente a sí misma, y una voluntad, y hasta necesidad, de superar la modernidad como época. Lo cual hace que la sensibilidad desde la que hoy se aborda la reflexión sobre la modernidad sea diferente.

En efecto, la crítica de la razón se ha aplicado a la sociedad, a la cultura, al hombre, a la razón misma, descubriendo sus debilidades y lagunas, sus complicidades y falta de lógica. Desilusionados, ya no podemos creer en los grandes proyectos de realización humana. Los metadiscursos ya no son plausibles⁶, porque las visiones integradas o progresistas de la historia humana, de la realidad toda, aparecen como un "puzzle" o un juego "mecánico" forzado. "La postmodernidad es la modernidad, que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño"⁷.

La pérdida de confianza en la razón con la que andaba la modernidad, no es nada más que el reverso consecuente de la razón al aplicarse a sí misma el potencial crítico de que dispone. En efecto, la pérdida se ha producido al dirigirla razón la artillería de su crítica deconstruccionista a sí misma, al lenguaje, a sus productos.

Esta desconfianza, en general, y contra una primera impresión, no es nihilista ni socialmente irresponsable. Al contrario, pone en el centro del debate la cuestión de la razón y nuestro horizonte de comprensión, y nos sumerge en los problemas culturales y sociales de los hombres de hoy, como es el debate sobre la sociedad occidental que hemos hecho o desearíamos hacer. La postmodernidad es la responsabilidad de la sociedad construyéndose a sí misma sin referentes metasociales, aparezcan éstos revestidos de un carácter ontológico, epistemológico o normativo; y es la conciencia de saber que no pueden sustituir aquéllos referentes por otros nuevos, por sutiles que sean. Es una sociedad que debe asumir en sí misma y ante sí misma la responsabilidad de lo que es, de lo que hace y de cómo lo hace, sin endiosar ni cosmizar sus obras, medios y criterios. Lo más a que puede aspirar es a "escribir", dejar "textos", no obras con sello definitivo, y a descubrir y recuperar las "escrituras" de otras épocas, los "textos" que fueron dejando, sus huellas.

De ahí que no sólo los metadiscursos ya no sean plausibles, sino que, consecuentemente, el pensamiento postmoderno sea situacionista y perspectivista, se identifique con el ensayo -Lyotard dirá que el "ensayo es posmoderno"- y su filosofía sea "la filosofía de los gorriones", según expresión de P. Sloterdijk, y no la del buho de Minerva. En la postmodernidad el caminar del pensamiento se asemeja a "errares o vagabundeos inciertos". El situacionismo y perspectivismo no sólo es objetivo sino subjetivo, de ahí el narcisismo y el énfasis en el individuo como otras características de nuestra cultura actual. De acuerdo con G. Lipovetsky lo que estamos viviendo es una "segunda revolución individualista"^{*}.

Decir, pues, que la postmodernidad es un talante o sensibilidad que se caracteriza por la crítica e incluso el rechazo de las creencias, esperanzas, razones y gustos que animan a la modernidad, es decir muy poco. La postmodernidad es una voluntad de deconstrucción y de fragmento, junto con un énfasis en la subjetividad y en la experiencia estética. La postmodernidad es sobre todo necesidad sentida traducida en voluntad de superar

la modernidad como construcción poco crítica y aún engañosa de sí misma, es la necesidad sentida de superar los metadisursos, en los que el "proyecto de la modernidad" se expresa porque también son incompletos, incoherentes, faltos de lógica.

Fácilmente se podrá argüir que la acentuación de algunos rasgos, si no ya algunos rasgos como tales, son efecto y producto de la moda. Pero no se puede decir de todos. Sin duda que estos rasgos que venimos de evocar no son definitivos, que aún conocerán variaciones culturales. Los gustos y las sensibilidades cambian, y más en tiempos como los nuestros de cambios tan rápidos, que inmediatamente traían de superarse a sí mismos, como lo indica bien el término que nos ocupa, 'postmodernidad', 'postmoderno'. Pero es difícil imaginarse cómo una razón que ha extendido la crítica a sí misma, a sus referentes y soportes, con un impacto destructor, va a dar marcha atrás. La experiencia siempre ha sido que una vez comida la fruta, sabedores del bien y del mal, abiertos los ojos de la conciencia, una vez salidos del paraíso de lo mítico, es imposible regresar a él". Querubines defienden la entrada, y la llama de la espada de fuego vibrante guarda el camino del Árbol de la Vida. El regreso no es posible, lo que sí es posible es la superación de la propia razón, pero, como parecen indicarlo los procesos, vía la afirmación de la crítica, no vía su negación.

Algunos de los mentores de la postmodernidad han hablado de rescritura de la sociedad y de la cultura modernas. Forma "débil" de decir lo que los primeros programas posmodernos postulaban: un corle superador de la modernidad. Pero, en el fondo, la pretensión permanece: se trata de cancelarla concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad. Toda una revolución cultural, epocal, que tiene que sacudir los cimientos de las instituciones modernas, también de la religión, más aún del cristianismo.

2. La religión: de metadiscurso a discurso narrativo.

En efecto, ya con el advenimiento de la modernidad la religión había perdido su función social secular de ser visión central del mundo". Perdió su puesto de centro. Dejó de ser la fuente y marco social del conocimiento, de la identidad y de la orientación en la acción. Dicho en las categorías de Alain Tourainc, dejó de ser el modelo cultural de la sociedad. Este cambio, relativamente hablando, fue reciente, tuvo lugar a partir del siglo XVIII con el paso a una sociedad de base industrial, esto es, capitalista. Este cambio, del centro institucional, marca la ruptura neta entre la sociedad tradicional, o premoderna, y la sociedad moderna. La visión central del mundo religiosa sufrió una explosión, saltó hecha pedazos. Le sucede una visión descentrada y desaxiológizada, como es la racionalidad analítica moderna. La visión religiosa del mundo queda reducida a universos de sentido, una realidad bien diferente¹².

Pero se podría decir que, con todo, la religión como gran discurso del sentido de la vida y de la historia, de lo ético, y del sentido último de la vida, seguía conservando su validez. La religión no era la única fuente de estos sentidos, tuvo que compartir estas funciones y valores con un pluralismo de otros universos de sentido, religiones, posiciones deístas, humanismos y filosofías profanas. Pero como a éstos, se le reconocía tal valor. Así, no es extraño que las instituciones modernas, sobre todo las políticas, como los Estados y sus Constituciones, en los países históricos y socialmente moldeados por una religión, reconozcan públicamente tal función, sobre todo en su dimensión ética, y hasta deseen y demanden que la ejerza. En otras palabras, se cree en la plausibilidad de la religión como gran discurso.

Con la post modernidad, el gran discurso ha caído, también el metadiscurso religioso. Mejor aún, ha caído el discurso que se erige como discurso alternativo, como el único, frente a los demás¹³. Hoy no se admite ni la aspiración a constituirse en un solo y único discurso religioso y ético, porque tal aspiración sería

portadora de una validez. Talada desde su comicio/o. Hoy todos los discursos, todos los valores, todos los aportes, son parciales, fragmentarios, y por ello más que nunca pueden ser complementarios. Más aún, la garantía hoy está en el pluralismo de discursos, y por tanto asistimos a una demanda creciente de los mismos, pero por la misma razón y de la misma manera se rechaza todo lo que suene a pretensiones únicas y absolutas.

La religión, en la medida en que se ha erigido como un discurso único, absoluto y universal, y ello ha sucedido y aún sucede con frecuencia, no puede verse libre del impacto crítico de la postmodernidad. Las teorías, al contrario de los siglos pasados, XVIII y XIX, de manera específica ni siquiera han apuntado en esa dirección. Pero no por eso el acoso de recibo ha sido menor. Las religiones mismas, sobre todo sus fieles, con sus cambios de sensibilidad, de actitud y de comportamiento, lo están manifestando. Por ejemplo, en la selección personal y subjetiva que se hace de elementos religiosos de diferente procedencia para hacer una síntesis personal, o la utilización creciente de lo religioso para efectos terapéuticos y de bienestar psíquico y personal en general. Muchas de nuestras manifestaciones actuales muestran lo que ha dicho Alain Touraine, que la religión ha pasado de ocupar el puesto del modelo cultural al modelo de necesidad¹⁴.

Pero sería erróneo reducir las dimensiones y valores de las religiones a su realidad de metadisursos. Las religiones son mucho más que un gran discurso, son también una fuente prácticamente inagotable de narración simbólica o discurso narrativo, de conocimiento simbólico de la realidad, de comunicación con lo trascendente, de comunión entre los hombres, de realización estética. Y todas estas dimensiones se están mostrando no sólo compatibles con la postmodernidad sino, más aún, específicamente revalorizadas. Tomemos el caso paradójico de lo que acabo de denominar narración simbólica o discurso narrativo.

La postmodernidad se muestra alérgica a lo religioso como metadiscurso, a lo religioso como discurso paracientífico. Pero incuba e impulsa el discurso narrativo. Pareciera contradictorio, pero en absoluto lo es. La narración, por ejemplo las narraciones cosmogónicas, creacionales, etiológicas, y otras, lejos de imitar la ciencia y competir con ella, suponen otro tipo de actitud ante la realidad y otro tipo de conocimiento. Una actitud y un conocimiento eminentemente simbólicos, ricos en significación, donde opera la intuición más que la razón, la empatía más que la verificación y el control, donde se recrea una y otra vez, en forma repelida e incansable, la realidad, más que se la explica. La narración no da tanto un dominio sobre la realidad como una admiración por ella y el deseo irreprímible de recrear libremente su belleza en cada nueva narración. Por ello sólo en apariencia las narraciones son estereotipadas y fijas, al menos las actitudes y sentimientos que despiertan son siempre nuevos.

Decíamos que el impacto de los cambios que supone la postmodernidad van a ser más notorios en el cristianismo. La razón de ello es que el cristianismo, más que ninguna otra religión, se ha hecho teología, saber religioso científico, sistema moral racional¹⁵. En este sentido, el impacto de la modernidad en él va a ser mayor o lo está siendo. De hecho, ya es un síntoma que le cueste tanto dialogar con una cultura fragmentada. Pero, además de las dimensiones antes apuntadas y comunes a todas las religiones, y en función de ellas, el cristianismo es una religión con grandes reservas, aparte de que en su origen mismo jesuádico no es un sistema, una ciencia, una moral. Esencialmente es una actitud filial y confiada para con Dios y fraternal para con los hombres.

Dejemos aquí la postmodernidad como moda, como vemos quizá menos moda y menos pasajera de lo que estamos dispuestos a admitir, y preguntemos si acaso no se tratará de una transformación más profunda.

3. La postmodernidad como transformación más profunda.

Carl Sagan, en su novela de ciencia ficción *Contacto*, y en el contexto de la captación del mensaje de una inteligencia extraterrestre, hace decir al personaje religioso Palmer Joss: el desciframiento del Mensaje "es uno de los descubrimientos que cambiarán el futuro, o al menos, las expectativas que abrigamos sobre el, como lo fueron en su momento el fuego, la escritura, la agricultura,... o la Anunciación"¹⁶. Pues bien, muy posiblemente, el impacto que se está dando es de esta naturaleza. Con la diferencia de que el acontecimiento o, mejor, los acontecimientos ya se produjeron, y el mensaje de éstos ya ha tenido lugar y rápidamente está siendo apropiado por todos nosotros. La consecuencia es, según la hipótesis de Corbí, cuyo planteamiento recogemos muy sintéticamente en los párrafos que siguen, un cambio de la estructura de lo que ha sido la religión en los últimos 7.000 u 8.000 años¹⁷.

Para explicar cuál es la naturaleza de la transformación que sufre en nuestros días la religión y qué la produce, voy a referirme muy brevemente a la transformación que está teniendo lugar en lo más básico de nuestra vida como seres sociales, en nuestra relación con los demás y con nuestro medio de vida. Y para ello me voy a servir de la formalización muy simple que utiliza Corbí.

La relación fundamental del viviente humano que somos nosotros es la relación del hombre con el hombre y con su medio. Sólo hablando, relacionándose entre sí -acerca de los objetos- los vivientes humanos nos relacionamos con el entorno del que vivimos, y sólo por la relación al entorno, podemos relacionarnos entre sí como sujetos. Estas relaciones fundamentales y comunes a todo tipo de sociedad las podemos expresar mediante la fórmula:

S-S, en la cual S= sujeto, y ()=objeto.

|o

En los varios tipos de sociedad que nos han precedido, sociedades de caza, de agricultura y hasta cierto punto las sociedades industriales, la relación laboral S-O ha sido siempre una relación dotada de significación y valor para el hombre, en el sentido en que al poner el hombre tal relación, en su afán de vivir y de sobrevivir, él (S) ha percibido el objeto (O) como investido de una forma que él u otro sujeto (una fuerza vital o sexual, un espíritu, los dioses, etc.) ha puesto en el objeto, convirtiéndose tal forma en vínculo común y valórico del S con el O y, por su sentido y significado, del S con el S. En otras palabras, toda relación del hombre con las cosas, con los otros, consigo mismo se da siguiendo el modelo *emisor-receptor*. Pues bien, sobre esta relación valorea es que en los tipos de sociedades citados la religión se ha construido y articulado. La religión, como fuente de significaciones específicas y, en tal sentido, segundas, se ha construido y articulado sobre aquellas significaciones y valoraciones primeras. Veamos, rápidamente, cómo es que ello ocurre en cada tipo de sociedad que históricamente hemos conocido.

En las sociedades organizadas socialmente sobre la base del parentesco, que son las que se corresponden con culturas construidas sobre el pensamiento mítico, la relación laboral aún es muy dependiente de la naturaleza como fuente de recursos "casi" directos y de la organización social parental. De hecho, las actividades básicas son las de recolección, caza y pesca. En tales condiciones naturales y sociales, el modelo relacional es el formado de la relación vital, sexual y parental, o sea, una sinéresis de la objetividad laboral y parental. En virtud de esta sinéresis uno solo es el modelo de interpretación de S y de O, y la relación S-S

|o

es una relación S-S. Es la relación continuamente percibida en las culturas de pensamiento mítico, donde S y O son vivientes, sujetos y objetos pertenecen a la misma realidad y viven en comunicación. En fin, es esta especial relación S-O la que produce el encarnamiento que tiene para nosotros el pensamiento mítico, así como el universo que crea. Un universo todo él doblado de significación, de valor y de simbolismo.

En las sociedades agrícolas o artesanales asistimos a una gran transformación en la relación laboral. El medio de vida es la agricultura-artesanía (comercio) y unas relaciones sociales estratificadas. La actividad principal y dominante es la artesanía. Esta consiste en el uso de instrumentos más mediatizados y complejos, al servicio de procesos de producción más largos, instrumentos que resultan ser una prolongación y complementación del S. El modelo relacional es el de la habilidad y el de la forma, el de la "razón" y de la "proporción". La relación fundamental es la S-O, donde S es percibido como artesano, y el O como naturaleza o mundo de cualidades. S-O son dos realidades diferentes, pero correlatas e interpretables cualitativamente. Sobre este modelo relacional se construyeron todas las visiones centrales del mundo, incluidas las religiosas, en otras palabras, lo que conocemos como las grandes religiones del mundo.

Entre la relación laboral en las sociedades "primitivas" y la relación laboral en las sociedades artesanales, también llamadas sociedades tradicionales, la transformación, como vemos, ha sido muy grande. El universo de las segundas, con ser aún muy religioso, axiológico y simbólico, lo es mucho menos que el de las primeras, de manera que éstas no pueden dejar de verlo como desacralizador, desordenador y amenazante¹⁸. Pero, como decíamos, ambas se articulan sobre el esquema emisor-receptor, y por lo tanto sobre una relación fundamentalmente axiológica. Este esquema comienza a quebrarse en las sociedades modernas o industriales.

La base material y social de éstas es la industria y las relaciones sociales de clase. La actividad es la industrial. Los instrumentos utilizados son máquinas, instrumentos de los ingenieros o artesanos superiores, como los llama Corbí; lo que significa, no ya sólo prolongación y complementación, sino sustitución (parcial) del S. El modelo relacional es, pues, el de S=máquina (operador) y O, el mundo correlato a la operación de la máquina. En este modelo S-O son correlatos, y la interpretación que la realidad admite es cualitativa y cuantitativa. Es el mundo

donde tiene lugar el "desencantamiento" que describió Weber, donde la realidad se ha diferenciado en diferentes "esferas de valor", cada una con su racionalidad y sus leyes propias, y donde ya no es la religión sino la ciencia la que provee el modelo cultural o la visión central del mundo de la sociedad. La transformación en la relación laboral es consecuencia, como vemos, de transformaciones profundas a nivel de las condiciones materiales y sociales de la vida. Todas estas transformaciones son aún mayores, más cargadas de consecuencias, en la actualidad.

En nuestras sociedades postmodernas, sociedades de gestión o programadas como las han llamado otros, la fórmula

$$S-S \setminus O \text{ se transforma en esta otra } S-S \setminus (s^*-o^*)O,$$

en la que s^*-o^* significan sistemas y procesualidades.

En nuestras sociedades, y cada día más, el medio de vida es la materia sistémica "inteligente". La actividad, como decimos, es la actividad s^*-o^* , o sea, la actividad producto de sistemas y procesualidades. Las máquinas son las máquinas de la ciencia, instrumentos autónomos. El modelo relacional es el de una dualización entre el S como estructura de deseos y S como estructura de operación. S-O se interpreta conforme a un modelo homogéneo, como sucede en las sociedades parentales, sólo que ahora sobre la base de sistemas abstractos. Según este modelo, el S es visto como un sistema entre los demás sistemas materiales, y el O, un mundo como equilibrio de sistemas¹¹. Entre S-S la comunicación es una base valiosa necesaria para la vida del viviente. Y, en fin, el modelo de interpretación es un modelo sistémico.

Comparando las sociedades postmodernas con las anteriores, ha habido una transformación capital. En todas las anteriores se registra una relación, verdaderamente milenaria, de significación o valor entre S y O, que no es otra que la misma relación laboral, la del trabajo, y sobre tal relación es que se han construido las visiones religiosas del mundo, especialmente la visión judío-cristiana. Pero éste ya no es el caso en las sociedades

postmodernas. Los instrumentos sobre los que progresivamente estamos basando nuestro vivir en las nuevas sociedades son sistemas autónomos, esto es, ellos mismos, independientemente de la habilidad del hombre, producen sus objetos, que no son más que otros tantos sistemas y procesos abocados a producir otro proceso nuevo. Se trata, verdaderamente, de materialidades produciendo materialidades. Dicho así pareciera que estamos hablando de realidades abstractas, pero no, estamos hablando de realidades cotidianas, como son la utilización que hacemos de nuestro selector de canales en televisión, de nuestro aparato televisor servido por sistemas de comunicación múltiples y simultáneos, de los nuevos medios telefónicos, del cajero automático, de nuestra computadora y de sus múltiples y cada vez más performantes programas o "sistemas", etc.

Lo anterior significa que la relación de significación o valor entre S y O, tal como era antes, se ha roto; que existe una separación entre el S como estructura del deseo, de quien en última instancia depende la decisión y control de todo hacer humano, y el S como estructura de operación en el mundo. Si s^*-o^* es un conjunto de sistemas y de procesos en interacción, S no se hallará fuera de este sistema de procesos. S será un proceso sistemático en dependencia de otros muchos procesos sistemáticos.

Otra consecuencia es la acentuación de la relación S-S, o de la comunicación, como fuente de la significación necesaria para vivir. La comunicación intersubjetiva y acerca de las cosas (sistemas y procesos) tiene en las nuevas sociedades una función social vital.

Finalmente, una nueva solidaridad necesaria emerge entre los diferentes sistemas, entre los hombres y el mundo (de ahí la importancia, por ejemplo, de la ecología).

Esta es la transformación a la que nos referíamos desde un principio, la que hacía milenios que no ocurría y que, según nuestra hipótesis, es la transformación que está detrás de la posmodernidad. Esta, como moda, expresa muy torpemente el

cambio que está teniendo lugar. Porque éste es mucho mayor de lo que aparece. Verdaderamente, apenas sólo estamos ante la punta de un iceberg. Y el impacto sobre la religión no puede dejar de ser de primera magnitud.

4. La religión, un sistema entre sistemas.

El primer impacto, y el más radical de todos, es que la religión deja de ser el sistema al que, en lo religioso y en lo moral, se le consideraba como el sistema por encima de todos los demás. Incluso cuando se le disputaba o negaba esa función era para adjudicársela a otro universo de sentido, como el constituido por una moral laica, deísta, etc. Pero la necesidad de una tal función y de un tal sistema no se discutía. Hoy ningún sistema puede disiparse y correr en solitario, porque sus promesas y ofertas no serían plausibles. Hoy, aún en sus propias especificidades, los sistemas especializados, como la religión en lo religioso y en la moral, son un sistema entre sistemas, un sistema especializado entre otros sistemas que, desde su especialidad, tienen una palabra que decir. De ahí una doble demanda a todos los sistemas establecida por su convergencia: que todos los sistemas se pronuncien desde su especialidad, pero que ninguno se erija en árbitro y juez absolutos.

Al hablar así desde un país del Tercer Mundo podría tenerse la impresión de que estamos haciendo ciencia (sic). Sin embargo, ¿que son los comités de 'bioética' constituidos ya en nuestros hospitales si no la necesidad y la voluntad de poner en interacción las exigencias, a primera vista fácilmente conciliables de dos sistemas, el sistema biofísico y el sistema ético, uno haciendo referencia al ser humano como portador de salud y enfermedad y el otro haciendo referencia al ser humano como poseedor y portador de valores, de derechos y de deberes? Lo mismo podría decirse de la concepción que está a la base de las unidades de cuidados paliativos que igualmente ya han comenzado a existir entre nosotros. Es también la implicación de al menos dos sistemas la que manejamos cuando hablamos, por ejemplo, de 'desarrollo sostenible'. Aquí los sistemas

implicados es el de la productividad y del uso racional y responsable de recursos.

En fin los sistemas que, por diferentes razones, han desarrollado competencias hoy no reconocidas y vistas como intromisoras en otros campos, tendrán que desprenderse de ellas. En el caso de la religión, ésta no podrá erigirse como un sistema alternativo de saber o de moral. Por el contrario, simultáneamente se pide a los sistemas el aporte creciente de su especificidad. A la religión cada vez se le está pidiendo ser una iniciación a lo espiritual, a lo irascendental, a lo ritual. Esta demanda no se abrirá camino sin plantear problemas, concretamente en el caso del cristianismo, más aún en su versión católica. De ahí que las consecuencias del impacto de la posmodernidad en la religión estén lejos de ser unilíneales, y menos aún de significar la muerte de la religión. En cierto modo, la postmodernidad va a representar para ella la ocasión de volver, con ojos nuevos, a lo que fueron sus orígenes. Indiquemos algunas dimensiones y funciones que no se reproducirán ya "funcionalmente" en nuestra cultura científica informalizada, y otras que, en cambio, sí lo harán.

Hablando específicamente del cristianismo hay que hacer notar que, al no existir ya las relaciones laborales sobre las que se articuló la religión cristiana como visión del mundo y sus rituales, se hace opaca, no inicia a la experiencia religiosa, no puede sacramentalizar ni desvelar lo sagrado. Es más, mantenida en su forma tradicional genera estructuralmente incertidumbre e irreligiosidad, por cuanto es inadecuada a la estructura laboral y social de nuestra sociedad.

El cristianismo, y más especialmente en su versión católica, se ha articulado como un sistema interpretativo de la realidad, de toda la actividad humana, de la historia, del mundo, y como un sistema correlativo de valores. Más aún, en el pasado y todavía en el presente (es el caso del discurso institucional de la Iglesia Católica, y no solamente del discurso institucional), el catolicismo ha reivindicado y reivindica para el cristianismo ser el único sistema religioso y moral correcto, el único que puede

garantizar la verdad, la justicia y una dinámica histórica correcta. Si el catolicismo pareciera poder renunciar a esta última pretensión, por lo demás actualmente imposible de mantener, la constatación primera, su pérdida como sistema interpretativo de la realidad, no deja de plantearle grandes cuestionamientos. ¿Cómo podrá el cristianismo, que fundamenta su fe en la irrupción de Dios en la historia y en el juicio de Dios sobre ésta, cómo podrá seguir actualizando este juicio? ¿Cómo podrá ser fe cristiana en la historia humana, historia que, según otros sistemas muestran, tiene sentido pero no tiene finalidad?

Se trata de un verdadero "proceso" que la postmodernidad le hace al cristianismo y, más específicamente, al catolicismo, para utilizar el título de una obra de Paul Valadier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*²⁰. Y ponemos el acento dentro del cristianismo en el catolicismo, porque a diferencia del protestantismo, se ha configurado más como sistema de encarnación en la realidad, de interpretación y de sacramentalización de la misma.

Ahora bien, con Valadier, cuando decimos "proceso", no estamos prediciendo condena. Lejos de ello. Con frecuencia en los retos los obstáculos se convierten en potencialidades. La tradición y ritual católicos bien pueden convertirse en fuentes de iniciación a lo sagrado, a la experiencia de Dios. Aquí, como las demás religiones, el catolicismo tiene una dimensión importante en la que desarrollarse, dimensión favorecida por la postmodernidad.

Por lo demás, como realidad fundamentalmente axiológica, la religión, y la religión cristiana, puede positivamente articularse sobre todo lo que tenga carga valórica, sobre todo aquello que establece/a comunión valoral entre los sujetos y establezca criterios de valoración de la realidad que úcn sentido a la vida de los grupos humanos.

Hablando específicamente, la sociedad actual sufre gravemente de cohesión social. En otras palabras, la solidaridad

se revela como un valor importante a cultivaren la nueva sociedad. La religión pareciera llamada a alejarse de las estructuras laborales y a buscar su apoyo en las estructuras netamente sociales.

La religión cristiana sí podrá decir su palabra sobre los sistemas y procesos que constituyen nuestra sociedad y nuestra cultura. Pero esa palabra deberá seguir el mismo proceso de toda otra palabra humana: el del conocimiento integrador de todos los sistemas y procesos, y de su interacción. Una palabra, pues, valiosa, pero corresponsable y humilde.

En fin, el hecho de que con la sociedad posmoderna S-0 sean interpretables desde un modelo homogéneo, como fue el caso en las llamadas sociedades "primitivas", sólo que ahora en base a criterios ya no empíricos sino abstractos, hace posible la recuperación, que algunos llaman retorno, de la religión chamánica de entonces. Una religión que se define más como experiencia y experiencia de lo transcendental, como contemplación, ritual y goce, como transcendencia de lo real cronológico, como valor "sui generis", que como saber y moral sistémicos. Una religión sistema entre sistemas, integrado, adaptado, complementario, y ello sin dejar de ser crítico, más que una religión sistema por encima de todos los demás. Muchos son los signos en la religiosidad actual, y no necesariamente alienantes, que parecen estar indicando que vamos por ahí. Signos que las religiones e iglesias van apropiándose e institucionalizando. En esto, como en otras cosas, muy posiblemente ya hemos entrado en la postmodernidad sin darnos cuenta y estamos caminando en ella.

NOTAS

¹ "Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la fiesta de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse....". Postdata, p. 225-

en O. PAZ, El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El Laberinto de la soledad, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

² Cf. N. GARCÍA CANCLINI, *¿Modernismo sin modernización?*. Revista Mexicana de Sociología, n. 3 (julio-septiembre 1989), 163-189.

³ J.F. LYOTARD, Entrevista de Teresa Oftate, Meta, vol. 1, 2(1987), 119.

* J.F. LYOTARD, *Reescribir la modernidad*. Revista de Occidente, 66 (1986), 32.

⁵ J. H. ABERM AS, *La posmodernidad, un proyecto incompleto*, en Hal FOSTER et al., La posmodernidad, Kairós, Barcelona, 2a. ed. 1986, pp. 19-36.

* K. O. APEL, *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité*. Le défi d'une critique totale de a raison, Le Debat, n. 49 (mars-avril 1988), 141-163.

⁷ Metadiscurso es aquí no el discurso sobre el discurso, sino el discurso que, partiendo por lo general de una sola disciplina, sin diálogo serio con los aportes de las demás, pretende encerrar en sí y dar el conocimiento de la realidad. Nosotros hablaremos indistintamente de metadiscursos y de grandes discursos.

* J. M. MARDONES, Postmodernidad y cristianismo. *El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988, p. 10-11.

⁹ G. VATTIMO, El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 149.

¹⁰ G. LIPOVETSKY, La era del vacío. *Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 6.

¹¹ K. E. BOULDING, El significado del siglo XX. *La gran transición*, U.T.E.H.A., México, 1966, p. 23-24.

¹² Ver nuestra tesis de doctorado en sociología publicada bajo el título La religión, de la Conquista a la modernidad. *Un estudio de la religión y racionalidad como visiones del mundo*, Editorial Lascasiana, San José, 1992.

¹³ Se trata de universos de significados religiosos y éticos al interior de una misma visión del mundo, tienen, pues, validez en un sector específico, mientras que la visión del mundo nunca es sectorial, moldea y matriz de toda la realidad. Peter Berger y Thomas Luckmann establecen esta misma distinción cuando hablan de *universos* y *subuniversos* de significado. Cf. su obra La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1983, p. 110 y ss.

POSTMODERNIDAD Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN*

"... la primera inquietud que nos plantea el presente cuando se vive como postmoderno es que no estamos viviendo en el presente, no estamos donde estamos sino «después»" (F. Fehér, La condición de la postmodernidad, en Agnes HELLER y Ferenc FEHER, Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural).

Cuando se piensa en los términos en que aquí vamos a hacerlo, en las relaciones entre postmodernidad y teologías cristianas occidentales, y más específicamente aún, entre postmodernidad y teología de la liberación, de inmediato emergen ante nosotros dos paradojas. Si la relación de las teologías cristianas con la modernidad ha sido casi siempre de "anti-patía", y por ello de tensión y conflicto, y si la postmodernidad es la denuncia y deconstrucción de lo que la modernidad tiene de absoluto, entre teologías y postmodernidad era de esperar una relación de "sim-patía". Más aún en el caso de la teología de la liberación, tan crítica de la modernidad como de la teología liberal en general, hija de aquella. Pero no ha sido así. Señal, como sucede siempre en el caso de paradojas, de que las relaciones son más complejas de lo que aparecen.

* Artículo publicado en SENDEROS n^B 44 (mayo-agosto 1993) 43-68.

¹⁴ En efecto, lo que ha caído, como disfuncional e ideológico, es el carácter de absolutez de los metadisursos pero no la aspiración a 'metadiscursar', a hacer discurso sobre el discurso. La religión, las religiones, pueden aspirar en la posmodernidad a configurarse como metadisursos en este sentido último, pero construyéndose en diálogo con los otros discursos, y autoconscientes de que se trata de un metadiscurso entre otros metadisursos posibles o realmente existentes. La posibilidad de la que aquí hablamos para la religión nosotros no la desarrollamos en este trabajo pero en modo alguno la negamos.

¹⁵ AlainTOURAINÉ, Production de la société, Seuil, París, 1973, p. 137.

¹⁶ Hablar de impacto en el cristianismo como metadiscurso no significa que el cristianismo va a perder o deba perder la función crítica globalizante que ha ejercido, sino reconocer que tal función se torna más difícil y, para ser plausible, debe tomar muy en cuenta los aportes de otros universos científicos y de sentido.

¹⁷ C. SAGAN, Contacto, Emecé Editores, Buenos Aires, 1986, p. 211.

¹⁸ A. CORBI, Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 51. En relación con los párrafos que siguen, ver principalmente pp. 465-480. Honestamente reconocemos que nuestro aporte no tiene nada de original, limitándonos aquí a ser divulgadores de un planteamiento, con el que nos identificamos plenamente.

¹⁹ Fue el caso de la Conquista. Ver capítulo 1 de este libro. *La Conquista: choque de visiones del mundo*.

¹⁰ Como notará el lector, utilizamos el término 'sistema' para referirnos a realidades de dos órdenes diferentes sin bien los dos nos los representamos actualmente sistémicamente y presentan un comportamiento sistémico. La realidad de los sistemas abstractos, que son los modelos inicialmente construidos por nosotros, a los que dotamos de una existencia cultural y social e incluso técnica, y la realidad de los sistemas materiales que se nos imponen, como la naturaleza, la especie humana, la actividad económica productiva, nuestra realidad como seres humanos.

²¹ Paul VALADIER, La Iglesia en proceso. *Catolicismo y sociedad moderna*, SalTerrae, Santander, 1990.

Explicar por qué ocurre así nos reía a entender: 1) que es la posmodernidad y qué significado tiene; 2) cuál es la relación, más allá de todas las tensiones, conflictos y denuncias, de las teologías cristianas en general, y de la teología de la liberación en particular, con la modernidad; 3) en qué medida y por qué la postmodernidad es un cuestionamiento a dichas teologías; y, en fin, 4) en qué medida y por qué también puede suponer una oportunidad y un aporte. Tales son los puntos que abordaremos en el presente trabajo.

1. LA POSTMODERNIDAD, DECONSTRUCTOR A DE ABSOLUTOS.

Como el nombre *post-modernidad* lo sugiere, entre modernidad y posmodernidad se da una relación muy estrecha, a la vez, que una pretensión, por parte de ésta última, de radical incompatibilidad. Ello implica que para conocer el fenómeno y discurso de la postmodernidad tenemos que hacerlo comparándola y contrastándola con la modernidad¹.

1.1. La modernidad y sus absolutos.

Es sabido que los rasgos que caracterizan la modernidad, en relación a las sociedades tradicionales, con una visión central del mundo, son básicamente la descentración y la relativación de esa visión del mundo. Según Weber esto ha sido producto de dos procesos, uno de racionalización religiosa y otro de racionalización social², que se han reforzado mutuamente en sus efectos, y que en su origen y primer desarrollo Weber los ha visto solamente surgir y desarrollarse en Occidente. Bajo el impacto de ambos procesos, aunque el que Weber más estudió fue el proceso, o procesos, de racionalización religiosa, la visión del mundo que en las sociedades estamentales y agrícolas es única y central, sufre un proceso de descentración y, por lo mismo, de relativación en su significancia. Ello ocurre con el paso de la agricultura a la industria como base de vida y de una organización estamental a una organización en clases sociales.

A partir de ese momento, ya no hay una visión del mundo, ya no hay un solo centro de interpretación y de sentido, sino varios, y más que una sola visión central del mundo, muchos universos de sentido, religiosos y no religiosos. La nueva visión del mundo será progresivamente descentrada, diferenciada, fragmentada, con diferentes esferas de valor, como son la ciencia, la moral y el derecho, y el arte. Cada esfera con su verdad, con su valor, con su autonomía. Pero aunque haya pluralidad de centros y de esferas de valor, todavía hay eso, centros y valores. La sociedad, y la realidad toda, se construye siguiendo una relación sujeto-objeto, que la postmodernidad va a llamar metafísica, y que se convierte en referencial y normativa para el sujeto. Siempre habrá algo objetivo, una significación, un sentido, seguro y valioso, descubrible por la razón, que serviría al hombre de fuente de valor y de referencia. Y este algo objetivo, en el fondo siempre absoluto por humilde que sea, se encontrará detrás de todo esfuerzo racional y objetivo del sujeto, sea en la razón misma, en la filosofía, en el arte, en el humanismo que se construye, en la historia.

Como consecuencia de todo ello, es cierto, la modernidad va a ser sinónimo de una carrera contra reloj por superarse continuamente a sí misma, sus productos, sus logros. La historia de la modernidad es la historia de todos los "...ismos". Apenas ha descubierto y creado algo nuevo, una perspectiva diferente, se lanza en pos de otra novedad superior, más distante y lejana. Como si lo último una vez logrado le resultara obsoleto. Una fuerza insaciable de novedad y de superación le impulsa, sin dejarle tiempo al reposo, a la asimilación. En cualquier caso, la modernidad como tal siempre cree en esa novedad y en esa superación. Es más, porque cree en ellas, es porque vive persiguiéndolas, para, como un don Juan, sumar las nuevas conquistas a las ya alcanzadas, y lanzarse antes que nadie a la persecución de otras nuevas. Pormás que la racionalidad se estilice, se subjetivice y se relativice en sí y en sus logros, siempre creerá haber encontrado algo nuevo, objetivo, seguro, que, por serlo, será ontológico, metafísico, normativo.

1.2. Inauguración de la postmodernidad.

La posmodernidad propiamente tal, o "la condición postmoderna" como gustan decir en general los posmodernos, se inaugura cuando no se puede apelar a ese sentido, a esa significación, a ese valor, a esa norma última, porque el hombre ha descubierto que de Tercero no existen, que no los necesita ya, y que cuando se dan, sirven de justificación a proyectos totalitarios. ¿Cómo la postmodernidad ha llegado hasta aquí?³

Heredando de la modernidad sus mismas armas, el discurso racional, y sus desarrollos: la crítica psicológico-social de la realidad representada en Marx y Freud, la crítica de la propia razón y de su ciencia objetivadora y dominadora principalmente a partir de Nietzsche, y el escepticismo de la filosofía del lenguaje representada en L. Wittgenstein, el aporte más radical de todos, donde la razón se diluye en "juegos de lenguaje", y éstos, en "formas de vida"⁴. El resultado es una razón crítica aplicándose al sujeto, a sus productos sociales, a sus soportes culturales, como lo es el mismo lenguaje. Efecto de todo ello, una razón radicalmente consciente de la fragilidad de sus construcciones, escéptica de la pretendida objetividad de sus explicaciones y sistemas, más aún de las promesas de libertad, de progreso humano, desarrollo social y felicidad, que la racionalidad hiciera en su momento de mayor euforia, en la Ilustración.

Pero el solo desarrollo de la razón no bastaría, aún ni con todo su enorme poder de criticidad y de relatividad, para que adviniese la postmodernidad. Fueron necesarias la producción de un conocimiento sistemáticamente aplicado a la realidad, en orden a obtener nuevos conocimientos y así, indefinidamente, de nuevas tecnologías, y con ellas, la aparición de nuevas condiciones materiales y sociales de vida. Nos referimos a la ciencia como nuevo tipo de conocimiento, a la nueva función que tiene este, a la revolución informática y de la comunicación. Toda una nueva revolución en el conocimiento, en la escritura, en la tecnología, que está constituyendo ya la nueva base material de nuestra vida social y cultural, y que por lo tanto está significando

transformaciones sociales y culturales radicalmente nuevas. No es de extrañar que sea así. Ya otras veces ha ocurrido en la historia, y muy posiblemente tampoco ésta sea la última. Siempre que las sociedades han transformado profundamente sus condiciones materiales y sociales de vida, han visto transformarse profundamente su forma de pensar la realidad, de orientarse en ella, sus valores, su cultura. Veamos cuáles son algunas de las transformaciones más importantes que sustentan lo que conocemos como postmodernidad.

1.3. Transformación en la relación sujeto-objeto.

Aludíamos más arriba a la transformación en la visión del mundo cuando las sociedades pasan de ser agrarias y estamentales a ser sociedades industriales y organizadas en clases sociales. Otro tanto sucedió en las sociedades que pasaron de la caza y la horticultura como actividad económica principal a la agricultura. En ambos tipos de sociedades se dio y se da una relación sujeto(S)-objeto(O) de acuerdo al modelo emisor-receptor⁵. En las sociedades parentales es lo empírico, lo vital, lo sexual y lo parental lo que ofrece los parámetros para entender e interpretar toda la realidad, de tal manera que todo está emparentado, hombres, actividades y naturaleza, todo está doblado de significación y de valor, y la relación S-O en el fondo es una relación S-S.

Con el paso a la agricultura como actividad económica base de la sociedad, se sigue dando una relación S-O de acuerdo al modelo *emisor-receptor*, pero donde la relación es asimétrica. El S es anterior y está por encima del O, que existe gracias a la forma que le dio el S, como la vasija recibe la existencia y la forma que le da el alfarero. El ejemplo no es casual, se trata de sociedades agrícolas, celtas, artesanales. Instrumentos de trabajo prolongan los miembros del S, y éste a través de ellos imprime su forma al O. Son las sociedades de las grandes visiones centrales del mundo. Algunos autores las llaman ideologías, para mostrar su gran diferencia con los mitos que caracterizan las sociedades parentales. Estas visiones centrales del mundo o ideologías son

los paradigmas del nuevo saber, del nuevo orientarse y del nuevo actuar.

En las sociedades cuya economía se basa fundamentalmente en la industria, que se caracterizan por el trabajo realizado con máquinas, instrumentos de los ingenieros, que ya no prologan sino que en parte sustituyen los miembros del ser humano, la relación S-O comienza a autonomizarse de aquél. Y este quiebre en la relación hace que la visión central del mundo salte hecha añicos en diferentes direcciones, que no exista ya más en tales sociedades una visión central del mundo sino muchos centros diferentes de conocimiento, de interpretación y de sentido, incluso de sentido último de la vida y de la historia. El pluralismo racional conlleva el pluralismo de esferas de valor, la relativización de los valores y de las conclusiones pretendidamente objetivas a que llega la razón.

En las sociedades posindustriales o postmodernas, la relación S-S se ve sustituida por una relación mucho más compleja, por la relación S—S

$$\backslash(s^*-o^*)O,$$

donde la relación s*-o* hace referencia a una autonomía operadora, de sistemas y procesualidades. En este modelo de la relación el S es parte del O, es un O más, un sistema más, con sus procesualidades.

Esta transformación está en la base de la postmodernidad como realidad material y social. En virtud de ella ni el S ni el O pueden pretender presentar situaciones ontológicas de privilegio sobre el resto de la realidad". La relación metafísica, de objetividad, de normalidad y verdad que parecía existir entre ellos, no existe. De ahí la función de deconstrucción que se arroja la postmodernidad (rente a la modernidad. Deconstrucción y no superación. Se traía de mostrar la futilidad de sus pretendidas novedades, de sus últimos sentidos, de sus fundamentos y de su necesidad de fundamento, de sus pretendidas superaciones; se trata de deconstruir cuanto la modernidad construyó con ínfulas de objetividad, novedad y absolutiz. Pero no para superarlo por otra

cosa, como ella siempre hizo o pretendió hacerlo, no para hallar algo que, ahora sí, sería nuevo y absoluto, sino para ubicarnos en los pedestales dejados vacíos a nosotros y a los objetos en esa relación débil y frágil que nos une, desprovista de toda aureola metafísica, pero auténticamente verdadera.

Hemos señalado una transformación muy importante, y de naturaleza material y social, a la vez que cultural. Señalemos algunas deconstrucciones más que caracterizan la postmodernidad como experiencia y como discurso.

1.4. Algunas transformaciones y deconstrucciones más.

1.4.1. El "fin de la historia".

Algo que caracteriza el discurso de la modernidad es la idea de historia, con sus corolarios, como bien dice Valtimo, el concepto de progreso y el concepto de superación. La postmodernidad, por el contrario, aún presentándose como novedad en relación a la modernidad, se caracteriza por la experiencia del "fin de la historia", al caracterizarse igualmente por la disolución de la categoría de lo "nuevo". Es de suma importancia entender bien esta expresión, porque la teología de la liberación frecuentemente da muestras de no haberla entendido. Cuando los posmodernos hablan de "fin de la historia" no niegan que van a seguir dándose acontecimientos, y unos después de otros. Tampoco se relieren a un posible final atómico de la humanidad -acontecimiento, por lo demás, nunca descartable-, ni a un posible "ocaso de Occidente", sino a una experiencia cotidiana que ya ha llegado a las masas⁷: "el progreso convertido en *routine*"*, según expresión de Amlel Gchlen, que introdujo el término de *post-liistoirc'* para calificar esta experiencia; la incapacidad del progreso para hacer experimentar sus logros como algo "nuevo".

Téngase en cuenta que nuestra experiencia anterior de la historia como una realidad lineal y ideológica, independiente de la óptica con la que se le mirase,

providencialista, funcionalista, dialéctica, materialista, se trataba también de una experiencia, no de que la historia fuera realmente así; experiencia que se correspondía con un determinado marco de condiciones materiales, sociales y culturales. Si la hipótesis de que éstas han cambiado es cierta, es lógico que estemos viviendo ahora un cambio en dicha experiencia. Y en efecto, lo que está a la base de esta nueva experiencia dominante son las nuevas tecnologías informáticas. Estas en forma acelerada van cubriendo los campos más variados, con su poder para darnos accesibilidad a realidades antes muy dispersas y lejanas en tiempo y espacio, o mejor aún, para hacérselas presentes, independientemente de que pertenezcan al pasado o al futuro. Ello sucede al ejemplo de la experiencia que cotidianamente hacemos con nuestras computadoras. Hoy sabemos que lo que llamábamos historia se puede contar de muchas maneras, dicho de otra forma, que hay muchas historias, tantas como formas de vida. Y tenemos tal capacidad para hacerlas presentes, mediante reconstrucción o simulación - la sociedad posmoderna es también la sociedad de la imagen y del "simulacro"¹¹ - que el pasado y el futuro se acortan para dar lugar cada vez más a una experiencia del presente. Es "la historia de la época actual en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce así una deshistorización de la experiencia"¹².

Este es, en términos muy generales, el sentido en que los postmodernos hablan de "fin de la historia". Totalmente diferente del "fin de la historia" de Fukuyama, para desgracia nuestra el más difundido entre nosotros. En su obra **El fin de la Historia y el último hombre**, advierte que el tema del libro vuelve a una cuestión muy vieja: "si al final del siglo XX tiene sentido que hablemos de nuevo de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal". Y dice textualmente, "la respuesta a la que llego es afirmativa"¹². Como podrá juzgar el lector, no puede darse mayor distancia entre los postmodernos y Fukuyama. Para éste todavía tiene sentido hablar de una historia

direccional, orientada y coherente, la historia de la Ilustración. No solamente tiene sentido, sino que la fuerza que la orienta es la expansión "universal" del mercado libre y una fuerte tendencia a la democracia liberal. Fukuyama tiene una concepción de la historia típicamente moderna. Con razón para apuntalarla recurre al siglo XIX, a Hegel y al concepto de éste "la lucha por el reconocimiento". Fukuyama y su concepto de fin de la historia debe ser ubicado en la tendencia que algunos han llamado "la contra-ilustración neo-conservadora", juntamente con otros estadounidenses como D. Bell y L. R. Berger, J. Kirpatrick, M. Novak.¹³

1.4.2. Muerte de la metafísica, del humanismo, del arte, de Dios.

Aunque la "disolución" de la historia es quizás la característica que más distingue la historia contemporánea de la "modernidad", todavía cabe señalar otras experiencias sumamente importantes. Nos referimos a las experiencias convergentes del final o muerte de la metafísica, del humanismo y del arte, que según algunos autores pueden descubrirse teóricamente presentes en Heidegger, y al nihilismo y la "muerte de Dios" planteados por Nietzsche. La metafísica, el humanismo y el arte constituyen otras tantas pretensiones de "fundar" correlativamente, en términos de valor y de referencia, sujeto y objeto, lo que implica una concepción metafísica de ambos. "El sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable"¹⁴. Pero, si como vimos más arriba, entre sujeto y objeto ya no se da espontáneamente como experiencia una relación axiológica, de significación y de valor, sino por el contrario, la experiencia de su fadicidad, de su materialidad y procesualidad, entonces no hay necesidad de "fundarse" más allá de su propia relación, en una realidad más profunda y última. La metafísica, el humanismo y el arte, cada uno a su manera, son esfuerzos por encontrar fundamentos que aseguren la razón y en los cuales la

razón se asegure. Pero en la sociedad contemporánea tales esfuerzos fundadores no se los siente necesarios, por el contrario, se los siente peligrosos, por ser incubadores y portadores de valores totalitarios.

"La muerte de Dios" no es otra cosa que muerte de la metafísica y del humanismo, no de Dios como objeto de creencias de hombres creyentes. Creyentes seguirá habiendo y, por consiguiente, Dios y Dioses. Pero no con la función metafísica, de fundamentación, que tenían antes. "Dios ha muerto" significa que en la experiencia actual ya no es cultural y socialmente necesario un "centro" fundador de la realidad objetiva y del sujeto. Si no hay centro, el hombre como "centro" también ha muerto, y muere el antropocentrismo que lo suscita. La muerte de Dios y del hombre es el reconocimiento del carácter superfluo de todo fundamento. ¿Todo esto lleva a un ateísmo teológico? No necesariamente. En todo caso, se trata de un ateísmo felicitario y desprendido, diferente de los anteriores.

1.4.3. Los metadisursos en crisis.

En fin, otra gran característica, correlata de las anteriores, es la crisis y caída de los grandes relatos, de los metadisursos, lema muy recurrente en los teóricos posmodernos. Hasta el punto de que, simplificando al máximo, como advierte Lyotard, "se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos"¹⁵. En otro lugar dirá: "El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación"¹⁶. Es obvio, los grandes relatos son los relatos al servicio del sentido de la historia entendida como progreso sin (in, del fundamento, de lo absoluto, tales los discursos de la Ilustración con sus promesas de emancipación, de libertad y de felicidad para el hombre. Promesas incumplidas, no sólo a causa de los crecimientos económicos, sociales y políticos de las clases dominantes, sino por su mismo carácter metafísico, dominador y alienante. Por su parte el análisis de la filosofía del lenguaje ha mostrado la naturaleza de "juego del lenguaje" de tales discursos y su función de legitimar todo tipo de

discursos subordinados. Pero la legitimación de éstos nace de la inmanencia en sí misma de las reglas de juego que les dan validez. En todo caso, el hecho es que los metadisursos han perdido la credibilidad que ostentaban, y como estima Lyotard tal pérdida es masiva, se puede observar en la gran mayoría de la gente¹⁷.

Cabría señalar otras características. Aquí hemos retenido las que, a efectos de la presente reflexión, nos parecen ser las más importantes. Al final del bosquejo que hemos hecho de tales características, el lector se habrá dado cuenta de hasta qué punto el pensamiento postmoderno abarca al mismo tiempo problemas y campos, como el cognitivo, el ético, el estético y el político. Lo cual lleva a pensar que estamos ante un pensamiento, en principio, responsable y humanista, capaz de portar un nuevo modelo de sociedad más justo y humano, aunque no le sea ajeno el riesgo bien real de idealización de la sociedad posindustrial, con efectos de paralización, pasividad y conformismo. Pero una cosa los postmodernos han dejado en claro, que la modernidad, con sus promesas y metadisursos, tampoco ha sido ni es la solución.

2. TEOLOGÍAS, TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN, Y MODERNIDAD.

Son demasiadas las convergencias en las críticas que la postmodernidad dirige a la modernidad, además de sus continuas apelaciones a la experiencia, más masiva de lo que pareciera, como para poder rechazar de plano el discurso postmoderno y las inquietudes que lo alimentan. De cualquier modo, en nuestro caso, el conocimiento de planteamientos del discurso de la postmodernidad tiene ya una primera función: la de ayudarnos a percibir hasta qué punto la modernidad subyace o está explícita en los discursos teológicos cristianos.

Es cierto que la teología cristiana ha tenido y aún tiene un diálogo con la modernidad por la autonomía que ésta reconoce a la realidad social y humana. Ello se entiende bien si se tiene en cuenta que la modernidad en Occidente ha significado un

proceso de secularización, y con Frecuencia de sceularismo. En otras palabras, se ha construido frente a lo religioso, y a lo religioso cristiano. Y ello en tres áreas muy importantes para la sociedad y para el cristianismo: en el área del saber o de la ciencia y de la técnica, en el área política con la separación de Estado e Iglesia, y en el área social con la laicización de la sociedad¹⁸. En cuanto ideologías y fuerzas integrantes del sceularismo estos tres fenómenos son conocidos históricamente como cicientismo, laicismo y estatismo, y han sido parte de un proceso voluntario, dirigido y ordenado de desplazamiento, e incluso destrucción, de lo religioso. En su doble manifestación, sceularizadora y sceularista, pero sobre todo en esta última, este triple proceso fue desde el siglo XVIII y aún antes, como es bien sabido, fuente de continuos conflictos y tensiones. Piénsese en las relaciones conflictivas entre ciencia y fe, y en la dificultad de la Iglesia Católica para aceptar la democracia y el voto como fuente de poder. En un principio fueron los planteamientos en sí la fuente del problema. Posteriormente, fue la autonomía-independencia¹⁹, para utilizar la expresión de Valadier, que ha caracterizado la modernidad, lo que no ha podido ser avalado por la Iglesia. Porque, en cuanto al resto del discurso de la Ilustración, la Iglesia aprendió a asimilarlo y a no ver problema en ello. Así lo reflejan las teologías modernizadoras que se han venido sucediendo desde finales del siglo pasado y principios de siglo hasta hoy.

Así, las teologías se apropiaron del metadiscurso de la Ilustración en cuanto significaba la concepción de una historia ideológicamente dirigida, y en cuanto a sus promesas de progreso indefinido, desarrollo humano, emancipación y felicidad. No lo suscribían tal cual, porque siempre recordaron la realidad interruptora del pecado y la dependencia de Dios de todo proceso. Pero en el resto articularon su metadiscurso teológico sobre las coordenadas del metadiscurso de la modernidad. Salvado el principio de que, en última instancia, el éxito dependería de Dios, porque, al fin de cuentas, todo ello era parte de su voluntad creadora-redentora y de su plan de salvación, voluntad y plan que la que el ser humano es central en su calidad de sujeto relativamente autónomo, el resto se acordaba perfectamente con las premisas

cristianas. Así delimitado el discurso de la modernidad, no solamente la Iglesia y las teologías se lo apropiaron sin problema, sino que, apropiado, con frecuencia reivindicaron y siguen reivindicando que los valores fundamentales de la modernidad, como son los valores de libertad, dignidad, igualdad y justicia, tienen su raíz histórica en la religión cristiana, son aporte de ésta a la modernidad. El Papa Juan Pablo II expresa esta reivindicación convencidamente y con frecuencia, aunque no haya pasado de ser una hipótesis probable. A raíz de tal asimilación y apropiación, el metadiscurso teológico ha ido asumiendo el carácter histórico-teológico y anipocéntrico que le caracteriza.

La expresión más extrema de identificación del discurso teológico con la modernidad ha sido la llamada teología de la secularización. Esta teología se basa en la valoración positiva, y hasta optimista, del fenómeno y proceso de la secularización. Acepta positivamente la sociedad secularizada como tal, con su dualismo característico, realidades temporales autónomas por una parte, a las que se reconoce un valor cristiano por su misma autonomía, y la fe vivida fuera de esas realidades por otra. Su interlocutor es el hombre secularizado, y el interés que le mueve es cómo ayudar a este hombre a seguir siendo creyente en un mundo secularizado. En realidad su función social y sus resultados son otros, como ha denunciado continuamente la teología de la liberación. En primer lugar, es una teología legitimadora del status quo de la sociedad occidental secularizada y de su proceso de secularización, y, en segundo lugar, es una teología que, consciente o inconscientemente, busca en esta sociedad y en su futuro un lugar para el cristianismo y la religión.

La teología de la liberación ha sido muy crítica, como acabamos de apuntar, de la teología occidental en general y de la teología de la secularización más específicamente²⁰. Desde un primer momento ha sido muy consciente de sus limitaciones. Lo que denuncia en ellas es su carácter idealista, en los dos sentidos de abstracto y optimista, su dualismo, así como la interpretación abstracta que hace de la revelación bíblica y el reduccionismo teológico al que la súmete. Es una teología a la que preocupa más

los problemas de la fe que los de la caridad, una religión interiorizada y privatizada sobre una religión pública y de compromiso social y político, y que a su sociedad secularizada prefiere proponer más un "sentido" que una "conversión", un "cambio". En otras palabras, su noción de pecado también es intimista y personal, no social e institucional. La salvación que contempla es más de individuos que de sociedades y de pueblos. Como la teología de la liberación muestra, sufre de la distorsión burguesa de la revelación cristiana. En nuestros términos, dinamos que son teologías montadas sobre las coordenadas fundamentales del discurso de la modernidad en su variable burguesa.

Ahora bien, la teología de la liberación, pese a haberse construido tan crítica y distante de las teologías occidentales contemporáneas, se articula todavía sobre coordenadas esenciales del discurso de la modernidad, aunque ello sea en una variable diferente, la "proletaria". Decimos esto porque es evidente que la teología de la liberación nunca ha renunciado a conceptos como una historia con "telos", a un proceso y un final emancipadores y liberadores, a una utopía intrahistórica. Al contrario, como es bien sabido, ha hecho de ellos las coordenadas de su discurso, constituyéndose de paso, al igual que las demás teologías, en un gran relato en el sentido denunciado por los postmodernos. Es cierto que ha mostrado y muestra tener una percepción más crítica del pecado, como realidad social e institucional, además de individual y personal, quebradora del plan de Dios para los hombres. Pero no por ello su visión deja de ser optimista. Todo lo más, el pecado supone retrasos. Pero un día, en la historia, el Reino de Dios, la utopía cristiana, será una realidad. Los actores de esta utopía será el pueblo y los pueblos, vanguardizados por los pobres. La historia tendrá un final feliz, y será resultado de sectores, que cada vez se amplían más en el discurso de la teología de la liberación, pero que siguen siendo concretos y minuciosamente caracterizados. En otras palabras, la teología de liberación, como las demás teologías, y ello pese a sus grandes

diferencias con ellas, no ha hecho abandono de referentes absolutos, incluso ubicados intrahistóricamente. No solamente no ha hecho abandono sino que se construye una y otra vez sobre ellos. Y en este sentido la teología de la liberación es moderna.

Nada raro que, en los años setentas y ochentas y en América Latina, haya sido notable la "simpatía" teórica entre teología de liberación y marxismo. El marxismo es un metadiscurso, como tantos otros del siglo XIX y de nuestro siglo, típicamente moderno. Ello sucedía cuando ya en las sociedades que entraban en la postmodernidad, como las sociedades del Primer Mundo, el discurso marxista no era creíble. En América Latina lo fue durante casi tres décadas seguidas, desde los sesentas hasta finales de los ochentas, porque nuestras condiciones sociales, culturales y políticas, eran bien diferentes y lo hacían plausible y creíble. Por otra parte, para desgracia de nuestra capacidad autocrítica, el marxismo que recibimos fue doctrinario y monolítico, reducido a a fuentes muy contadas. Aparte del marxismo de Marx, de Lenin, y del marxismo estructuralista de Althusser, de Lukács y de Kosik, sólo nos beneficiamos del marxismo más culturalista y flexible de Gramsci. De la Escuela de Frankfurt y su "teoría crítica", sólo conocimos, vía la psicología, a Eric Fromm, y en los finales de los sesentas, cuando estuvo de moda, a Herbert Marcuse. No conocimos al resto, a Walter Benjamín. Adorno, Horkheimer, Habermas, y otros más, tan críticos de la modernidad y del marxismo. Es ahora que Habermas comienza a ser conocido entre nosotros. El conocimiento de la "teoría crítica" nos hubiese beneficiado mucho.

Finalmente, la relación teología de la liberación, modernidad, y absolutos, luce tan fuerte que el discurso frecuentemente se hizo ideológico, en el sentido de exclusivo y excluyente, y por lo tanto de error, en el sentido indicado por Lyotard: "Di o haz eso, si no no hablarás"¹.

3. LA POSTMODERNIDAD Y LAS CRISIS DE LAS TEOLOGÍAS.

Con la crisis de la modernidad las teologías modernas también han entrado en crisis, incluida la teología de la liberación, y ello aunque no lo reconozca. Al contrario, no sería equivocado interpretar la negación de la crisis, al igual que sucede en otras esferas de la vida humana, como claro indicador de su existencia y de su impacto.

Quizás el hecho más revelador, por lo patético, fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) por parte de la Iglesia Católica, y los años que le siguieron. El Concilio fue justamente recibido y alabado casi unánimemente por todos, católicos y no católicos, creyentes y no creyentes, como la gran reconciliación histórica de la Iglesia Católica con el mundo moderno, con la modernidad. Toda su celebración, desde la propia convocatoria, todos sus documentos, en especial su documento con rango de *constitución*, **La Iglesia en el mundo actual**, sus mensajes y gestos, transmitían y transmiten aún ese espíritu y ese ambiente. Los obispos y teólogos no modernos, conservadores, fueron una minoría. De ella formó militantemente parte el obispo integrista monseñor Lefebvre, fiel exponente de quienes no han podido aceptar la modernidad y sus valores, y que en el 89 terminaría siendo oficialmente excomulgado por la Iglesia Católica junto con quienes le siguieron. Sin embargo, muy pocos años después del Concilio, en 1975 - ¡apenas diez años terminado aquél!, el Papa Pablo VI publicaba el documento llamado **Evangelii nuntiandi**, planteando, a la demanda y con los aportes del Sínodo de los Obispos de 1974, la evangelización como problema: ¿qué es evangelizar?, ¿cómo evangelizar?, se preguntaba fundamentalmente el documento. Es cierto que, en cuanto al fondo, la primera pregunta es retórica para el documento. El énfasis está puesto en la segunda. ¿Pero, de verdad, aquella pregunta era tan retórica como se creía?

La Iglesia pareciera nunca haber dudado de lo que es evangelizar. En el mismo documento se enfatiza que es

"transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad", "convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos". Para ello la Iglesia es consciente que "lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre..."²². Pero se trata de orientaciones muy formales, por lo mismo poco operacionales. Lo que revelan es un imaginario de una cultura laica nueva como desarrollo y expansión de la anterior. ¿Pero que sucede cuando la cultura nueva es radicalmente nueva? ¿Cuando los soportes, los mecanismos, los referentes representacionales y axiológicos de la cultura cambian en forma insospechada? Obviamente, las orientaciones demasiado generales no valen en estos casos, y las cuestiones retóricas se convierten en cuestiones reales y radicales. Y esto es lo que sucedió en un tiempo extremadamente corto.

Decíamos que fue un hecho patético, tan patético como puede ser para una Iglesia reconciliarse finalmente, después de siglos -concretamente, después del siglo XVI- con un mundo, con la modernidad, ir abrazar ese mundo, y cuando lo hace, sentir que el mundo moderno ya no está ahí, ha desaparecido, se acaba de desplazar a otro lugar más lejano, más difícilmente reconocible. Aunque costó mucho, al fin de cuentas era fácil dialogar con la modernidad. Se trataba de un diálogo entre metadisursos. Pero ¿cómo dialogar ahora con los pequeños relatos, con el "fragmento", que caracteriza la posmodernidad?

Lo que venimos de decir resulta más plausible si tenemos en cuenta lo que señalan ciertos analistas: que a través de las manifestaciones estudiantiles del 68 era la postmodernidad la que se manifestaba²³. En la medida en que esta apreciación es cierta, hay que concluir que la Iglesia se reconciliaba con un mundo, con una sociedad, con una cultura, que estaban desapareciendo.

Se puede alegar que la Iglesia Católica era consciente de que la humanidad estaba entrando en una etapa histórica nueva.

Efectivamente, en el documento ya resaltado, **La Iglesia en el mundo actual**, muestra en forma literal la conciencia que tenía de ello. "El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al mundo entero". Pero, como decíamos respecto de lo nuevo de la nueva cultura, los cambios han sido y son mucho más transformadores de lo que el imaginario de entonces dio pruebas. En todo caso, un documento como la **Evangelii Nuntiandi**, aun y con todo lo importante que ha sido para la Iglesia Católica, es un documento que, por su contenido y objetivos, testimonia en forma fehaciente la crisis por la que atraviesa el discurso teológico. No ya el discurso teológico escolástico, sino el discurso más progresista de diez años atrás, el del propio Concilio Ecuménico Vaticano II. Y los documentos que le han seguido no han dejado en ningún momento de reflejar la misma conciencia de crisis, una crisis aún no superada, resultado del impacto que ha tenido y tiene la posmodernidad en el discurso teológico.

En un momento se podía pensar que la teología de la liberación constituía la excepción. Así lo creía ella misma y lo repetía con frecuencia: la teología de la liberación no está en crisis, lo que está en crisis es la teología institucional y la teología del Primer Mundo en general, la teología de los países ricos, de los países del Norte. Pero la crisis en la teología de la liberación es un hecho. Lo testimonia la forma de negarla, la manera de rechazar el discurso de la postmodernidad, pero sobre todo, algunos de los argumentos más utilizados en favor de su vigencia como teología de liberación.

La caída de los socialismos, y con ellos en cierto modo del marxismo, no afectaría, se argumenta, a la teología de la liberación, su enfoque, su método, sus categorías, porque la utilización que la teología de liberación hizo del marxismo fue muy extrínseca a sí misma. Esto último es cierto. También no es fácil mostrar la existencia de una relación directa entre caída de socialismos, crisis del marxismo como metadiscurso y crisis de la teología de la liberación. Aunque fenómenos como el que

vivimos en el 89 y seguimos viviendo nos afectan a todos. Por más diferencias que hubiese entre los socialismos reales o soñados de América Latina y los socialismos del Este europeo, éstos, para bien o para mal, constituían puntos de referencia. Nuestra hipótesis, sin embargo, es que crisis del marxismo y crisis de las teologías, incluida la teología de la liberación, forman parte del mismo síndrome de crisis, la crisis de la modernidad y de sus metadiscursos.

Por ello no se puede evitar la crisis recurriendo simplemente a otras categorías, de la antropología y psicología social más que de la sociología, como a veces se viene postulando en la teología de la liberación. El malestar sentido actualmente con el uso de las categorías sociológicas no va a desaparecer cambiándolas por otras de otras disciplinas. Es cierto que la teología de la liberación, acusada frecuentemente por la Iglesia institucional de utilizar mucho la sociología, pecó más bien de utilizarla poco y, sobre todo, en una función más práctica que teórica. Es algo, pues, a corregir. La incorporación de análisis multidisciplinarios e interdisciplinarios enriquecerán el análisis y la interpretación teológicos. Pero, el problema es grave. Los metadiscursos antropológicos, psicológicos, históricos, y científicos en general, también están en crisis. Se trata más bien de un cambio de actitud, de paradigma, de enfoque.

Por último, el discurso de la teología de la liberación se cree científicamente necesario y correcto, porque los pobres seguirán existiendo siempre entre nosotros, porque incluso, con la aplicación por doquier de las políticas económicas neoliberales, la pobreza y los pobres han aumentado en el mundo entero; y porque se trata de un discurso visceralmente ético, que parle de la identificación con el dolor y con quienes sufren. Que sea necesario no hay duda, y para los cristianos imperativo, como lo es el Evangelio, en el que la opción por los pobres es parte esencial. Que sea correcto tal como está articulado, que sólo exista una manera de articularlo, la que se ha seguido hasta ahora, es bien diferente. Por ejemplo, no pareciera correcto seguir pensando en términos de vanguardismo, de actores sociales mesiánicos,

llamados a dirigir la historia, de valores o fuerzas conduciendo ideológicamente la historia. Cada vez más los humanos hacemos la experiencia, y sabemos, que somos nosotros quienes construimos la historia y para ello no contamos con planos y garantías previas. Por otra parte, los imperativos éticos, aunque necesarios, no garantizan sin más la verdad científica. Es ideal la integración de ambos, pero la existencia de uno no asegura la verdad del otro. Pero, en fin, si hemos traído aquí estas reacciones por parte de la teología de la liberación, es porque en ellas podemos leer otras tantas manifestaciones "confesadas" de impacto y de crisis.

Hay quienes tienen argumentos para pensar que se trata de fenómenos de moda, que serán pasajeros, que la postmodernidad no es más que una etapa de la modernidad. Y puede ser cierto²⁴. No tenemos argumentos apodícticos para negarlo, nos movemos en hipótesis. Pero, aunque fuera en un caso coyuntural, el impacto cuestionador del fenómeno llamado postmodernidad en los metadisursos teológicos no es una hipótesis, es una realidad.

El impacto es ambiguo, y hasta ahora sólo hemos resaltado los efectos "negativos". Pero también puede tener y estar teniendo efectos "positivos". Este será el último punto que nosotros abordaremos, limitándonos, a título de sugerencias, a indicar algunas posibilidades.

4. LA POSTMODERNIDAD COMO CHANCE.

No deja de ser curioso que sea Vattimo, considerado como uno de los autores postmodernos más radicales, el que más presenta la condición postmoderna como posibilidad y *chance* positiva²⁵ para la sociedad y para el hombre. Lo que Vattimo enfatiza hablando en general, es particularmente válido para el cristianismo y sus teologías, sin querer con esto atenuar el desafío que el cristianismo encuentra en el diálogo con la postmodernidad.

La teología en general puede aprenderse mucho de la postmodernidad, como experiencia y como discurso, en la lucha de ésta contra los absolutos. Esta lucha es conocida en teología como una lucha contra los ídolos. Solamente que, como muestra el discurso postmoderno, la lucha va más allá de lo que con frecuencia ha imaginado la misma teología. Porque los ídolos son las imágenes y los conceptos, incluidos los construidos por la propia teología, que sustituyen a Dios, y el mandato radical de Yahvé al hombre de no encerrarle en una imagen, en un concepto, vale también para las teologías, y quizás ante todo y principalmente para ellas.

La postmodernidad permite al cristianismo revalorizarla teología apofática, la teología que se caracteriza más por negar lo que Dios no es que por afirmar lo que es, convencida de que dada la naturaleza infinita que se le atribuye a Dios, éste lo conocemos más negativamente que afirmativamente. Y en efecto, hay motivos más que sobrados para preguntarse si las teologías no han pecado con frecuencia de ser locuaces, en cuyo caso la postmodernidad tendría para ellas el valor de un llamado de alerta y de una corrección. Con la ayuda de la postmodernidad, la teología puede liberarse de muchas de sus falsas seguridades, de su hipertrofia de discurso, de sus ambiciones universalistas e imperialistas, que en el fondo constituyen otras tantas debilidades.

Para Mardones el pensamiento postmoderno, al deconstruir la metafísica de la realidad como objetividad, que ha impregnado el concepto mismo que las teologías se han hecho de Dios, es un pensamiento que recuerda el honor de Dios frente a los ídolos. Y ello de tres maneras: a) impidiendo que, con el crepúsculo de los ídolos de Nietzsche, se pueda hacer de Dios un ídolo conceptual, como casi siempre ocurre; b) mostrando que no hay modo de hablar directamente de Dios, del Ser, sino débilmente, oblicuamente; que no se puede pretender hablar de Dios objetivamente; y c) abandonando el hablar de Dios en términos de Ser, de "ser supremo", para acceder al ámbito del amor²⁶

El desencantamiento de la razón, que tanto caracteriza a la postmodernidad, no significa escepticismo ante la realidad, ante la vida, ante el misterio. Al contrario, como muy bien señala Mardones, "la actitud postmoderna postula una y otra vez una apertura a la realidad, al manantial de la vida y del ser, que juzga cerrado por el conceptualismo y la logificación moderna occidental"²⁷. En consecuencia, el desencantamiento de la razón de los postmodernos es una forma de defensa del misterio. Aquí, de nuevo, pueden coincidir postmodernidad y teologías.

Ver la realidad en términos de misterio, no es negarse a entenderla, y entenderla incluso racionalmente. Es reivindicar que la realidad es más amplia que nuestro conocimiento, y dar prioridad a la experiencia en sentido pleno. Como parte de esta experiencia, el pensamiento no puede ser más que tentativo y fragmentario, incluso cuando imagina y planea la nueva sociedad. La advertencia de Mardones es muy adecuada: "no podemos anticipar un modelo de sociedad futura justa, humana y racional. Hay que construirla prácticamente"²⁸.

En los aportes y *chances* que hemos señalado puede ver reflejada su posibilidad también la teología de la liberación. Algunas de las que han sido y siguen siendo sus más acertadas preocupaciones pueden encontrar legitimación y asidero en el pensamiento y discurso postmodernos, al igual que el correctivo necesario. Así, su preocupación por desontologizar a Dios y por ubicarlo históricamente en el contexto de las relaciones sociales y humanas; la prioridad dada a la práctica sobre la reflexión abstracta, a la ortopraxis sobre la ortodoxia, al amor sobre la fe, a los pobres sobre el sistema. Incluso la opción por los pobres. Para no hablar de la conciencia correcta que siempre tuvo la teología de la liberación respecto de la teología del Primer Mundo como una teología abstracta, secularista, universalista. Gracias a la postmodernidad, Europa, por ejemplo, experimenta "el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular", como dice Fehcr²⁹. Esa conciencia de la teología de la liberación podría ayudarle ahora, aprovechando las posibilidades que le brinda la postmodernidad como experiencia y como

pensamiento, a superar autocríticamente los absolutos objetivistas e historicistas que aún le amarran y a autodescubrirse igualmente como un mero particular. Como en el Evangelio, será al precio de su *kénosis* que logre su salvación como teología de la liberación y la de los otros.

NOTAS.

¹ Para una primera visión del fenómeno de la postmodernidad en contraste con la modernidad, el lector puede consultar varias recopilaciones de trabajos que van en ese sentido: Hal FOSTER et al.. La posmodernidad, Kairós, Barcelona 2a ed. 1986; Josep PICO (compil.), Modernidad y postmodernidad, Alianza Editorial, Madrid 1988.

² Cf. Jürgen HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, T.I., Taurus, Madrid 1987, p. 212 y ss.

³ Es verdaderamente a título de hipótesis que nosotros asumimos aquí la postmodernidad como una época diferente de la modernidad. De todos modos, en este nuestro trabajo el énfasis lo ponemos no en esta hipótesis sino en los efectos que el fenómeno de la postmodernidad tiene en las teologías cristianas occidentales. Porque la postmodernidad como nueva época histórica y nuevo tipo de sociedad bien puede ser una hipótesis, pero los efectos que conocemos de ella, aunque sean ambivalentes y ambiguos, sí son bien reales.

⁴ Para un desarrollo más amplio de estos puntos, cf. José Ma. MARDONES, Postmodernidad y cristianismo. *El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander (España), 1988, pp. 33-43.

⁵ El modelo formal completo es S-S \ O,

que expresa la condición antropológica del ser humano, en el sentido que el hombre se relaciona con el hombre relacionándose con los objetos, y viceversa. El modelo y su aplicación lo tomamos de Mariano CORBI, en su obra Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, porque nos permite entender el cambio en la relación básica sujeto-objeto de la postmodernidad. Por cierto, que al autor nunca menciona este término, sino más bien el de "época científico-técnica".

⁴ Sobre la disolución ontológica del sujeto y del objeto, desde un punto de vista filosófico, cf. Gianni VATTIMO, El fin de la modernidad. *Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona 3a. ed. 1990, *passim*. En esta obra, y como advierte desde la primera línea de la Introducción, Vattimo se propone aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger con los discursos más recientes sobre el Fin de la época moderna y sobre la postmodernidad. En ella puede encontrar el lector

desarrollos de las experiencias que caracterizan la postmodernidad, como la de "el fin de la historia", y la muerte de la metafísica, del humanismo, del arte y de Dios.

⁷ "Lo nuevo de la crítica postmoderna es su radicalización -dice José Ma. Mardones- y un rasgo sociológico que la acompaña: el desencanto racionalista ha llegado a las masas y no únicamente a los intelectuales". *Op. cit.*, p.57.

• G. VATTIMO, *op.cit.*, p. 14.

» G. VATTIMO, *op.cit.*, pp. 14 y 95.

¹⁰ Jean BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1978; *Las estrategias fatales*. Anagrama, Barcelona 1984; *Eléxtasis de la comunicación*, en Hal FOSTER et al.. *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 2a. ed. 1986, pp. 187-197.

¹¹ G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 17.

¹² F. FUKUYUM A, *El Fin de la Historia y el último hombre*. Planeta, Barcelona 1992, p. 13 y passim. "Al plantear de nuevo la cuestión de si existe algo así como una historia universal de la humanidad, reanudo una cuestión que se inició a comienzos del siglo XIX... (sic) (p. 14). Aunque Fukuyama advierte que la historia direccional y orientada por la razón puede terminar, sobre todo a falta de lo que él llama *megalohymia*, esto es, la fuerza que brota del deseo en los seres humanos de ser reconocidos como los mejores, y ello gracias a una formalización de esta fuerza, él tiene un concepto emancipador de la historia al estilo de la mejor Ilustración. Para un concepto tan optimista se apoya en "las buenas noticias -"una revolución liberal en economía ha precedido a veces y a veces ha seguido la marcha hacia la libertad política en todo el mundo"- que ha habido en la segunda mitad de este siglo, y tiene dos interpretaciones complementarias: una económica, tomada de "la lógica de la ciencia natural moderna", y antropológico-cultural, tomada de Hegel, "la lucha por el reconocimiento". La fidelidad a ambas asegura el éxito de la historia. Quienes se oponen a esta tesis, "los pensadores más profundos del siglo XX", según él mismo reconoce, son pesimistas, impactados por los terribles acontecimientos que tuvieron lugar en la primera mitad de siglo. Fukuyama parece desconocer que los pensadores postmodernos no son pesimistas. Quizás es que los desconoce *tout court*. Porque es un hecho que en la abundante bibliografía de su obra no aparecen citados.

¹³ Así cataloga acertadamente a estos últimos José Ma. Mardones en su obra aquí varias veces citada, p. 44. Entre los catalogados en esta tendencia no sólo hay autores estadounidenses.

¹⁴ G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ J.-F., LYOTARD, *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1989, p. 10

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ "La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría

de la gente", p. 78.

" Cf. Paul VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*. Sal Terrae, Santander (España) 1990, todo el primer capítulo. *Proceso a la secularización*, pp. 19-62.

" *Op. cit.*, p.29.

²⁰ José COMBLIN, *Crítica de la Teología de la Secularización*, en Fe y Secularización en América Latina, Colección IPLA n°. 12, Instituto Pastoral Latinoamericano, Quito, 1972, pp. 35-51.

²¹ *Op. cit.*, p. 86. "Se entiende por terror la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un «compañero» del juego de lenguaje al que se jugaba con él. Este «compañero» se callará o dará su asentimiento, no porque sea rechazado, sino porque se le amenaza con ser privado de jugar(hay muchos tipos de privación)". *Ibid.*, p. 114. El paréntesis es de Lyotard.

²² Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, nn. 18 y 20.

²³ "Como teoría social, dice Agnes Heller, el postmodernismo nació en 1968. Para decirlo de alguna manera, el postmodernismo fue la creación de la generación de la alienación desilusionada con su propia percepción del mundo". Agnes HELLER, *Existencialismo, alienación, postmodernismo...*, en Agnes HELLER y Ferenc FEHER, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Edic. Península, Barcelona 1989, p.239.

^M Así para Ferenc Fehér la postmodernidad "no constituye un período histórico ni se trata de una tendencia con características bien definidas. La postmodernidad es el tiempo y el espacio privado-colectivo que se inserta en el tiempo y espacio más amplio de la modernidad...". Agnes HELLER y Ferenc FEHER, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Ediciones Península, Barcelona 1989, p. 9. Ver de estos dos mismos autores *La condición política postmoderna*, en la misma obra, pp. 149-161. J. Habermas sostiene que no hay Tazón para considerar superada la modernidad, porque ésta es todavía un proyecto incompleto. Jürgen HABERMAS, *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Hal FOSTER et al.. *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 2a. ed. 1986, pp. 19-36. En fin, para Gerard Raulet la postmodernidad representa una nueva y más radical crisis de la modernidad. G. RAULET, *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*, en Josep PICO (compil.) *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 321-347.

²⁵ G. VATTIMO, *op. cit.*, pp. 18,158 y 159.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 102-104.

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ Agnes HELLER y Ferenc FEHER, *op. cit.*, p. 11.

ANTROPOCENTRISMOS PERSISTENTES. Releyendo a M. Foucault *

Es un mérito de los humanismos o humanismo ecológico; filosófico el haber mostrado -y su labor no ha terminado' aún- el carácter antropocéntrico de los humanismos antiecológicos' (conquistadores, depredadores de la naturaleza), al menos del más; agresivo de todos ellos, del humanismo occidental moderno. Y con ello, haber mostrado su antagonismo e incompatibilidad con la naturaleza como matriz y compañera del hombre. Un mérito, a' decir verdad, no exclusivo del ecologismo, puesto que lo compaña; con otros esfuerzos teóricos que incluso se le adelantaron en la develación y denuncia de esta contradicción, pero sí un mérito, ; tanto más importante cuanto que ha sido logrado desde la especificidad de análisis ecológicos, análisis si se quiere más prácticos, y que están ayudando a una toma de conciencia como ningún otro movimiento teórico o filosófico lo había logrado.

Dada la incompatibilidad constatada entre antropocentrismos y humanismo ecológico o la existencia de de

* Artículo aparecido en PRAXIS

"antropocentrismos versus humanismo ecológico", según reza uno de los temas que se ha propuesto este Coloquio, no deja de plantear un problema la existencia de posiciones que se quieren ecologistas, portadoras de una relación radicalmente nueva del hombre con la naturaleza y con el universo, y para ello, de un paradigma nuevo en la forma de entender y comprender naturaleza y universo, pero todo ello desde posiciones inconscientemente antropocéntricas. Estas posiciones son frecuentes en medios cristianos y en medios humanistas y filosóficos afines. El fenómeno no tiene nada de paradójico, aunque sí - tal pareciera- de incoherente.

Los cristianos, sobre todo si somos comprometidos, llevados como es habitual por nuestro valor de compasión y de solidaridad, tenemos facilidad para identificarnos con el problema ecológico y con sus víctimas, pero fácilmente también, llevados de la estructura de nuestro pensamiento y de nuestros actos, lo hacemos desde el antropocentrismo que nos caracteriza. Nuestra posición nos parece natural, y nuestra manera antropocéntrica de sentir y reaccionar, hasta una ventaja. En el discurso eclesial institucional esta ventaja se identifica con una vocación y una misión: la de salvarla tierra y aún el universo; y ello sin renunciar a posiciones antropocéntricas. ¿Cómo unos y otros logramos salvar tamaña contradicción! Yo dudo mucho de que seamos conscientes de ella. Más bien pienso que hemos hecho una aplicación demasiado automática de la capacidad que reconoce Jesús en el evangelio al maestro de la Ley que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos para sacar cosas nuevas y viejasté. Mi., 13,52), y así hablamos de lo nuevo y de lo viejo, de humanismo ecológico y de humanismos antropocéntricos, sin advertir la incompatibilidades.

En esta ponencia, quisiéramos develar algunas formas de antropocentrismos que aún persisten en el discurso cristiano en tomo a la ecología. Estas son la del sujeto, la del origen y la de la experiencia o significación. Tres formas que continuamente descubre Michel Foucault en el pensamiento en general -lo cual indica la fuerza que tienen tales posiciones-, y desenmascara. De ahí el subtítulo de la misma. Pero antes de hablar de cada una de

estas tres formas de antropología del pensamiento ecológico cristiano, recordemos la relación que se ha dado en Occidente entre cristianismo y antropocentrismo, y entre hombre y naturaleza en el seno de tal relación y en la modernidad.

1. CRISTIANISMO Y ANTHROPOCENTRISMOS.

Se suele afirmar que el antropocentrismo occidental echa sus raíces en el monoteísmo judío-cristiano. Y no es difícil validar este juicio acudiendo a los análisis clásicos de Weber. Sin embargo, sin desconocer la importancia del aporte en este sentido de la visión y ethos judío-cristiano, habría que tener en cuenta otros orígenes, como el de la cosmovisión griega, y aún anteriores y menos lineales, en la que ya el hombre aparece desempeñando la función de centro como microcosmos. En efecto, el antropocentrismo no aparece como producto exclusivo del pensamiento judío-cristiano, ni en su origen se registra un solo antropocentrismo, sino varios y de diferente procedencia. Ya desde este momento sería preferible hablar de antropocentrismos, en plural. Sin embargo, dado que a nosotros en este momento el antropocentrismo que nos interesa es el occidental cristiano, es importante que, para descubrir la relación histórica entre judeo-cristianismo y antropocentrismo, volvamos a Weber.

1.1. El judeo-cristianismo como matriz de antropocentrismos.

Es sabido cómo el sociólogo alemán constata el interés por este mundo en las religiones llamadas por él de salvación². En su práctica y en su desarrollo, todas las religiones que proyectan el interés del hombre sobre la vida del más allá, desatan en sí mismas y en sus fieles un interés por el más acá, dado que es en esta vida donde se conquista la otra, en esta existencia donde se merecen otras, en la tierra donde se gana el cielo. En otras palabras, no hay religión de salvación que no produzca algún ascetismo (conquistar, merecer, ganar). Este, a su vez, puede tomar dos formas opuestas: o bien se trata de un ascetismo extramundano, de negación o huida del mundo, o de un ascetismo intramundano,

de inmersión virtuosa y activa en el mundo, para su control y explotación según criterios éticos religiosos. De todos modos a ninguno de los dos ascetismos le resulta ajeno este mundo, pero menos al ascetismo intramundano. Para éste el mundo tiene un carácter instrumental, de paso, etapa o prueba, pero como tal insoslayable, imprescindible y, en definitiva, valioso.

El ascetismo intramundano, y ello constituye uno de los aportes clásicos de Weber, se desarrolla especialmente en el cristianismo. Este es una religión de salvación especial. El Dios cristiano no solamente es uno y único, sino que es meta físicamente creador, esto es, ha creado al mundo de la nada, proporcionándole una naturaleza radical y totalmente diferente de la suya y estableciendo entre ambas un abismo infranqueable. El usuario, administrador y responsable de este mundo lo será el hombre, aunque lo sea y deba ejercer tales funciones en nombre de Dios. Tal dato coloca al hombre en una posición singular con respecto a este mundo, según una de las tantas frases acuñadas por Gauchet: "más los dioses son grandes, más los hombres son libres"³. Pero los datos no terminan aquí. Este Dios, metafísicamente creador, es un Dios salvador, provocando con su voluntad salvífica la reinversión activa en el mundo de la misma proyección sobrenatural que reclama hacia él. La transcendencia divina, construida para garantizar el orden del mundo y su inmutabilidad, se convierte en el principio inspirador y motor, encarnado en el hombre, de su transformación. Por último, el Dios cristiano es un Dios que se encarna, se hace hombre, revalorizando así de la manera más sacral y divina posible la presencia vicaria del hombre en el mundo.

Llegados a este punto, se impone enfatizar un aspecto que, de otro modo, correría el riesgo de no ser adecuadamente valorado. Y es que reduciríamos enormemente la función de estos hilos, de un Dios creador, de un Dios salvador y de un Dios que se hace hombre, si solamente la pensamos como paradójico proceso de valoración del hombre. Su función es mucho mayor cuando se repara en que la construcción de tales hilos evidencian una necesidad creada de pensar y significar lo absoluto. Se trata

de una nueva estructura de pensar y valorar toda la realidad a partir de un origen, de un sujeto, de una experiencia, originarios, únicos, universales, absolutos, transcendentales, y que gozan de una posición social. Están entre lo temporal y lo eterno, entre lo invisible y lo visible, entre lo humano y lo divino, entre la historia y la eternidad. Son hitos, puntos, momentos que se presentan como de naturaleza empírico-transcendental. Es la naturaleza "absoluta" de tales hitos la que los hace matriz de antropocentrismos, de absolutos delegados. El que se desarrolle un tipo de antropocentrismo u otro va a depender de condiciones históricas. Pero la necesidad de pensar, valorar y actuar por referencia a absolutos ya está creada. Y esta necesidad es tan constitutivamente fuerte que sobrevivirá a su expresión y marco directamente religioso. Los antropocentrismos profanos o laicos son buena prueba de ello.

Todos estos factores, y obviamente apenas son los más gruesos -estamos dejando de lado todo el proceso de racionalización religiosa, tan estudiado por Weber y su impacto en un tipo de hombre diferente en su relación con la naturaleza como fuente de recursos, con la comprensión del mundo, con la organización de la sociedad -, han hecho antropocéntrico al hombre, lo han situado en el centro de la creación, no ya solamente como objeto, sino como fuente de entendimiento y valoración del mundo, esto es, como sujeto. Nunca en ninguna otra religión el hombre se ha producido tan altas manifestaciones de antropocentrismo. La expresión teórica quizá más culminante es la que se encuentra ya desde el principio de la Biblia, el hombre como "imagen de Dios". En este sentido, ha habido y hay tipos de antropocentrismo que echan sus raíces, sin duda, en las cosmovisiones bíblica y judío-cristiana.

Pero, si se puede tener, y se tiene, por probado cuanto venimos de decir, no sería fácil probar un arraigamiento ni único ni común a todas las formas de antropocentrismo. Todavía son necesarios muchos estudios al respecto. Mientras estos se producen y nos llegan sus aportes, una cosa sí podemos asegurar, y es lo que más interesa a efectos de nuestra reflexión, que el cristianismo

como religión sí ha sabido articularse y lo ha hecho sobre los diferentes antropocentrismos occidentales que ha ido encontrando a su paso, aunque ella no los haya ayudado directamente a engendrar. Efectivamente, más importante que haberlos engendrado es la forma como instintivamente se vertebra y articula sobre ellos. Sin duda, en razón de la complicidad estructural que se da entre cosmovisión cristiana y antropocentrismos.

1.2. Antropocentrismos y cristianismo: su articulación.

La articulación de la que hablamos la podemos ver relación con los diferentes antropocentrismos que se han registrado en Occidente. Y aquí vamos a comenzar a referirnos a Michel Foucault. Es sabido cómo para Foucault hay tres cortes epistémicos⁴, tres cortes profundos en la manera de saber y de hacer ciencia en Occidente. Pues, en cada uno de ellos y en cada una de las tres épocas definibles a partir de tales cortes, podemos encontrar un tipo de antropocentrismo diferente, que les corresponde. Así, en el saber hasta el siglo XVI, donde la analogía es la clave del conocimiento, el hombre constituye un punto privilegiado, porque es el lugar por excelencia de la analogía. De un modo u otro es punteado obligado de pase de todas las semejanzas. Tal función se vincula con la categoría más amplia de microcosmos, categoría reanimada a lo largo de la Edad Media y desde el Renacimiento, al parecer posibilitado ello por una tradición neo-platónica. Pero no se trata solamente de una categoría de pensamiento sino, también, de una configuración general de la naturaleza, cuya función es la de contener, limitar y hacer comprensible el mundo, que el juego de la analogía de por sí tiende a hacer ilimitado, incontenible e incomprensible. Basta evocar el antropocentrismo de esta época en tres de sus componentes, analogía, hombre como punto crucial de la analogía, y naturaleza y mundo referidos a sí mismos, y pensar en la teología escolástica por ejemplo, para comenzar a imaginarse hasta qué punto la cosmovisión cristiana se articuló sobre este antropocentrismo, si no es que ella lo engendró en buena parte.

Estos rasgos antropocéntricos que hemos evocado van a conocer una larga pervivencia. Pero en algún momento del siglo XVII emerge otra forma de conocimiento, acompañada de otra forma de antropocentrismo. Es la época que Foucault llama "clásica". La categoría clave en el saber de esta época es la representación. Las cosas, la naturaleza, sólo son conocidas en la medida en que son representadas, y sólo el hombre se las puede representar. Lo que conocemos no son tanto las cosas como su representación. La "naturaleza" y la "naturaleza humana" se oponen como lo que es caótico, desordenado, y por ello difícilmente representable, y lo que es capaz de ordenar y hacer conocible, y, como se ve, se necesitan. De nuevo el hombre, esta vez mediante su función representacional, ocupa el centro de la nueva concepción. Es la cuota cobrada por penúltimos encontrar "bajo el desorden de la tierra, la superficie sin ruptura de los seres"⁵. En otras palabras, es la cuota cobrada por la función de marco epistémico y valórico que desempeña.

Con todo, y a ícelos de nuestro interés en este trabajo, el rasgo antropocéntrico más importante es su necesidad de postulación del infinito. El antropocentrismo de la episteme anterior era finito. Las sumas teológicas medievales, como las catedrales románicas y góticas con sus arcos, bóvedas, cúpulas y arbotantes, por más que en sus formas curvas reproduzcan las esferas celestes y apunten a ellas, tenían por cerrar el espacio del mundo sobre sí mismo. Mundo y hombre tienen límites. El antropocentrismo medieval y renacentista, fundado sobre el infinito, es de contornos finitos. De ahí su relación más armoniosa y equilibrada con la naturaleza, de ahí su naturaleza más ecológica. Por el contrario, el antropocentrismo de los siglos XVII y XVIII, fundamentado sobre la constatación de la realidad finita de las cosas como, por ejemplo, cuerpo humano, riquezas, lenguaje, y el mismo hombre, siente la necesidad de un fondo infinito, sobre el cual proyectar la realidad empírica limitada que constata por doquier, y hacer participar del mismo al hombre en su capacidad de conocimiento, en su subjetividad. De esta necesidad se ocupa la metafísica del infinito. "En la medida en que estos contenidos empíricos eran alojados en el espacio de la representación, una

metafísica del infinito era no solamente posible sino necesaria"⁶.

Es el antropocentrismo de Descartes y de su famosa representación del hombre como "dueño y señor de la naturaleza". Es el antropocentrismo de Newton y Galileo⁷, el que al matematizar la realidad y sacar la metafísica de la física, desencantó la realidad, dejó la naturaleza al arbitrio explotador del hombre y dio lugar a uno de los antropocentrismos más agresivos, depredadores y voraces de la naturaleza que hemos conocido. Con todo, y aún después de condenaciones y excomuniones, al cristianismo le fue fácil vertebrarse sobre él. Ambos tenían y tienen en común la necesidad de una referencia al infinito, a un absoluto metafísico. No es casual si este antropocentrismo, en sus formas religiosa y laica, aún se manifiesta fuertemente entre nosotros. El ejemplo más elocuente es la reciente carta encíclica del Papa Juan Pablo II, *Veritatis splendor* para una fundamentación de la moral en nuestros días. Con sus conceptos de, "naturaleza humana", "ley natural", y necesidad de una referencia al infinito como única fuente de sentido y valor, es enormemente tributario de tal tipo de antropocentrismo. Esta posición antropocéntrica es bien típica del Papa actual. Expresiones frecuentes en él, como las que siguen, lo evidencian: "*Es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de Él la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo*"* "Dios es la fuente de la dignidad humana, la última, la sola y absoluta fuente de eso"⁹. Es, igualmente, el antropocentrismo persistente de muchos cristianos -y no sólo cristianos- hoy frecuentemente evocado con nostalgia. "Es la pérdida de la idea de lo esencial en el hombre: ya nada tiene suficiente valor; podemos cambiarlo todo porque lo que hoy es válido, mañana puede no serlo"¹⁰

En fin, en los albores del siglo XIX surge un nuevo antropocentrismo: el antropocentrismo de la modernidad. La constatación de su irrupción y características hace consenso. La modernidad comienza, según J. M. Ferrer⁸, con la ocupación por parte del hombre del lugar ontológico ocupado hasta entonces por Dios, el de sujeto de constitución del mundo. De esta manera

si el antropocentrismo de las sociedades tradicionales occidentales era teocéntrico ahora será logocéntrico, si antes estábamos ante una subjetividad reflexiva, ahora estamos ante una subjetividad constituyente. En palabras de Michel Foucault, el umbral de la modernidad ha sido atravesado "el día en que la finitud ha sido pensada en una referencia interminable a sí misma"¹², y ello ha tenido lugar con la aparición del hombre como objeto de estudio, más precisamente aún, "el día en que se constituyó un doble empírico-transcendental que han llamado *hombre*"¹³. Nunca antes ello había sucedido. "Una figura, como gusta subrayar Foucault, que apenas tiene dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá tan pronto como éste habrá encontrado una forma nueva"¹⁴. En la terminología de Derrida, siguiendo aquí a Heidegger, la marca propia de la modernidad sería la representación, esto es, la capacidad y disposición del sujeto-hombre para convertirse en un objeto representado. Y si bien es, pues, sólo en la modernidad cartesiana y postcartesiana, dice Derrida, cuando el ente se determina como *ob-jecto* y para un sujeto en la forma de *repraesentatio*, lo característico de nuestra época es la autoridad, la dominación general de la representación¹⁵. Pero nos vamos a quedar con Foucault¹⁶. Con su ayuda vamos a poder descubrir formas de antropocentrismos modernos fuertemente persistentes entre nosotros, especialmente en los discursos cristianos ecológicos y afines. Y de paso cómo el cristianismo en tanto visión del mundo persiste a articularse sobre ellos, aún si no los ha directamente concebido.

2. ANTROPOCENTRISMOS PERSISTENTES.

Al operarse el cambio que caracteriza la modernidad, al emerger el hombre como sujeto y objeto de conocimiento, el hombre se descubre *empírico* como las realidades que conoce, con una naturaleza y con una historia empíricas, pero a la vez se supone *transcendental*, en el sentido que se cree necesario él mismo en cuanto hombre sujeto para explicar la realidad tal cual existe. Esta posición, que es la que con más propiedad caracteriza la modernidad, lleva al sujeto a crear empírico-transcendentales que como tales ni son históricos ni son transcendentales, ni han

existido ni pueden servir de fundamentación de la realidad. Estos empírico o histórico-transcendentales son otros tantos antropocentrismos por la forma que han tomado, otras tantas necesidades creadas de poner al hombre, ya sea como sujeto, ya sea como origen, ya sea como experiencia, en el centro de toda la realidad, y sin cuyo centro ésta no sería comprensible ni manejable. ¿No es acaso el temor a la no comprensión y al no manejo de la realidad presente y futura lo que hace exclamar a tantos "volvamos al hombre", olvidando que fue este hombre el que nos trajo a la situación que hoy vivimos?

2.1. La presencia invisible del sujeto.

Así como el hombre de la analogía conoce su mundo proyectándose y proyectándolo sobre un cosmos que, por grande que sea o macrocosmos, resulta finito después de todo, y el hombre de la edad clásica proyectando la finitud empírica sobre la metafísica de lo infinito, el hombre moderno conoce y maneja la realidad enmarcando lo conocido en lo no conocido, lo pensado en lo impensado, teniendo para ello que convertir algunos lugares empíricos en transcendentales, en figuras fundamentantes, epistémicamente seguras. Uno de estos lugares o figuras es la del propio hombre en tanto sujeto.

Es fácil verla en nuestra concepción del lenguaje y de lo social. Así como suponemos -aunque suponemos mal- que detrás de cada cosa hay una palabra, y detrás de ésta un sujeto, y basta que el sujeto cambie intencionadamente las palabras para que cambien las cosas, así solemos ver también la realidad social, siempre doblada de un sujeto, y, por lo mismo, siempre doblada de una explicación y de una coherencia comprensiva siempre igual a sí misma. Este sujeto no existe, y, por lo tanto, no puede ser verificado, pero aparece como si existiera. Por ello Foucault lo califica de *¿'nV¿-transcendental*. Como tal es omnipresente.

La referencia a un sujeto histórico-transcendental está presente siempre **que** concebimos la historia y las sociedades como

una totalidad de comprensión y sentido, como un solo y gran objeto estirado en el tiempo, ofrecido siempre a nuestra comprensión. ¿Cómo puede ocurrir que el hombre piense lo que no piensa, se pregunta Foucault? Porque ni el objeto ni el sujeto así representados existen. Ello opera como un gran recurso probatorio, aunque jamás verificado ni probado, que nos permite solucionar en forma ideal e idealista las contradicciones que no podemos resolver en la realidad, incluso las rupturas y discontinuidades. Analizando lo social o, en nuestro caso, lo ecológico, la relación del hombre a la naturaleza, constatamos ideales de relación no realizados. Pero no importa, siempre creemos poder explicar dónde es que estuvo el error y cómo, tarde o temprano, seremos capaces de suscribirlo. El objeto social o ecológico se resiste, pero el sujeto es más fuerte que el objeto y, al final, terminará triunfando, triunfaremos. Porque, según este esquema y posición filosófica y epistemológica, antes que el objeto existió el sujeto; antes, en y después. Aquí también el sujeto es virgen.

El humanismo ecológico nos ha hecho descubrir que nadie ni nada existió antes que, por encima de, fuera de nadie o de algo, que todo y todos coexistimos en estrecha interrelación, en sistema, que no es cierto que el hombre sea "dueño y señor de la naturaleza". Si algo existió antes fue la naturaleza antes que el hombre. Sin embargo, hablar de hombre moderno es hablar de la primacía del sujeto sobre el resto de la realidad. Obviamente, se trata de un antropocentrismo más, el que más caracteriza a nuestra época y cultura occidental, y el que, como obsesivamente advierte Foucault, constituye el peligro mayor.

Sin embargo es este antropocentrismo el que vemos ir de la mano con un discurso cristiano ecológico. Por su estructura y tradición al cristianismo le es espontáneo pensar, hablar y actuar en términos de la primacía del sujeto. Más que, antes del sujeto-hombre, existe el sujeto-Dios-creador y el sujeto-Hijo-hecho hombre o el Logos, la Palabra-Sujeto que permite dar cuenta de toda la realidad, porque es ella la que la ha creado y la comprende. Para un ecologista cristiano el pensar en términos de la primacía del sujeto es algo tan evidente que, como si se tratara de un radar,

le basta con corregir la orientación de su aparato estructural, y a veces la simple lectura de los datos: donde antes se leía *dominio* de la naturaleza por parte del hombre, como fue el caso de la teología durante los años sesenta y más tarde aún, ahora léase *conservación y equilibrio*. Pero sin cambiar la estructura y, en el fondo, la categoría de valores. Y en buena parte esto es lo que ha sucedido y sucede en el caso de muchos militantes ecologistas cristianos. A ello favorece, sin duda alguna, una mixtificación de prácticas y discursos por ambas partes, por parte de la ecología y por parte de la religión. Pero no es el mejor aporte que pueden dar una y otra. La mixtificación es acortamiento apresurado, superficial, de la realidad, que ignora tanto la espiritualidad de lo material, como la materialidad de la espiritual, hace de ellas un *tertium quid* y las vuelve estériles.

El antropocentrismo del sujeto es el verdadero protagonista de muchas apelaciones al hombre, de muchos humanismos o del humanismo sin más. Estos pueden tener dos expresiones, una formalmente abstracta y oír formalmente concreta, aunque las dos son abstractas. La abstracción de la primera le ha hecho exclamar a Foucault: "¡ es el humanismo el que es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo cíclico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real"¹⁷. No es difícil constatar un malestar y una subestimación de la ciencia y de lo técnico en ciertas posiciones ecologistas, que no nacen tanto de un análisis crítico de situaciones cuanto de la naturaleza abstracta de los humanismos que las nutren. Y es que, montándose sobre valores absolutos y en cierto modo autosuficientes, para su realización no necesitan de referirse a lo concreto, a lo real, se bastan a sí mismos. Si necesitan de lo científico y de lo técnico, ello es solamente en forma subsidiaria e instrumental.

La expresión formalmente hablando concreta, pero realmente abstracta, es además patética. Nos referimos a las llamadas a volver al hombre concreto, al de carne y hueso, cuando los análisis se tornan complejos y poco operativos. No se trata de

defender aquí todo tipo de análisis. Pero tampoco son las llamadas al "hombre concreto" lo que hace que ya estemos hablando desde una posición concreta y de realidades concretas. Las apelaciones al "hombre concreto" sólo resultan coherentes y eficaces cuando las hacemos las hacemos des posiciones filosóficas, epistemológicas, científicas y técnicas, que sean concretas, criticables, corregibles, superables. Cuando lomamos el estandarte del "hombre concreto" desde posiciones abstractas y lo elevamos abstractamente por encima de todo otro valor y sistema, seguimos hablando de un hombre abstracto, genérico, idealizado.

2.2. En búsqueda del origen.

Otro lugar empírico-transcendental es el del *origen*. Es otro rasgo del modo de ser del hombre moderno y de su reflexión. Es otra expresión de su antropocentrismo. Es otro lugar que no existe, pero al que el hombre se remite como si existiera para fundamentar su posición antropocéntrica en la realidad y el conocimiento que tiene de ésta. Así cuando se dice que la crisis que vivimos es una crisis de la civilización occidental, como lo hace Franz Hinkelammert, y cuando se trata de buscarle la solución en términos de una alternativa radical¹⁸. Parecidamente, otros hablan de la vuelta a formas de vida de cultura mítica, donde, aparentemente, el problema sujeto-objeto, con sus perversas consecuencias, no existía.

Con el afán legítimo de corregir fallos, limitaciones y procesos empíricos, solemos apuntar a un origen que ya no lo es, que no controlamos, que no podemos verificar, que no existe, que apenas es un supuesto de este hombre moderno que somos nosotros y de nuestra manera de conocer moderna. Es creer que existe la posibilidad de desandar el camino errado hasta llegar a encontrar un punto alfa, antes de la bifurcación o cruce, donde, ahora sí, va a ser posible tomar el camino correcto y caminar sin error. En ecología se iría de encontrar un punto primero, impoluto, anterior a toda contaminación. De la misma naturaleza empírico-transcendental son las utopías finales y los puntos omegas. Pero ¿un tal origen existe? ¿Habría habido una sociedad donde la

relación hombre-naturaleza no haya tenido algún costo y a la que podamos volver?

Por respuesta, voy a extractar un conjunto de aseveraciones de Foucault en el capítulo *El hombre y sus dobles* de la obra que tanto venimos citando, *Las palabras y las cosas*: el hombre se constituyó al comienzo del siglo XIX en correlación con las historicidades de las cosas. Y es que, en efecto, el hombre sólo se descubre en una historicidad ya hecha: él nunca es contemporáneo de ese origen que se oculta bosquejándose a través del tiempo de las cosas. Es siempre sobre un fondo ya comenzado que el hombre puede pensar lo que vale para él como origen. Lo originario del hombre es lo que de entrada le articula sobre otra cosa que él mismo; es lo que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él y que no domina. Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, si el núcleo más antiguo de su experiencia: lo vincula a aquello que no tiene el mismo tiempo que él y deposita en él lo que no le es contemporáneo. Mientras el origen de las cosas retrocede siempre, el hombre es el ser sin origen, aquel "que no tiene ni patria ni fecha", aquel cuyo nacimiento nunca es accesible, porque nunca ha tenido "lugar". Entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda, el hombre es el que se encuentra ya ahí, separado de todo origen.¹⁹

Como dice Marcel Gauchet, hablando de las sociedades "salvajes" o "primitivas", "jamás tendremos, ni de cerca o de lejos, conocimiento directo de este estado inaugural. Un abismo nos separa de nuestros orígenes, que por lo demás la ciencia no cesa de hacer retroceder,..."²⁰.

Definitivamente, no podemos conocer nuestro origen ni el de las cosas. Pero, volviendo a Foucault, sí podemos fundar este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede tomar nacimiento. El origen es entonces lo que está en tren de devenir, lo que podemos corregir y cambiar ahora. El origen se perfila a través del tiempo. No está en el pasado, en tiempos arcádicos, en civilizaciones pasadas o aún presentes diferentes de

las nuestras, el origen está en el presente. El contraste con otras experiencias no puede legitimar lo imposible, la vuelta atrás, sino la conciencia de los cambios posibles y viables ahora y aquí.

2.3. Experiencias del sujeto y del origen.

Remitido incansablemente el hombre a sí mismo como fuente de fundamentación de su conocer y de su relación con su medio, cada vez se ve más impulsado a buscar aquella en sí mismo. No es casual si el hombre moderno es el hombre psicologizado. El sujeto que le acompaña siempre y el origen lo busca lo encuentra en el mismo. La experiencia del sujeto y del origen es posible, en su marco de conocimiento y de relación es necesaria. La relación armónica, perfecta, ideal, con la naturaleza, y hasta con el universo, ha sido conocida en otras épocas, en otras culturas, por otros hombres, que bien pueden ser hoy para nosotros fuente de inspiración y de comportamiento. De nuevo aquí, el cristiano y el cristianismo cuentan con arquetipos providenciales de los que echar. Veamos algunos de ellos.

El más evidente y valorado, Jesús de Nazareth convertido en Jesucristo, en Dios hecho hombre. El significa una de esas experiencias originantes y, por lo tanto, inauguradoras de la relación deseada del hombre con los otros hombres y con su medio. En términos teológicos esto es expresado con la fórmula "hombre semejante en todo a nosotros menos en el pecado". Ello pese a que más es estudiada la persona de Jesús de Nazareth, más se descubre su pertenencia judía y más imposible se vuelve el separar lo que él es judío y lo que en él es "jesuádico", propio, original. Aquí también el origen, en este caso el de Jesús, retrocede y retrocede de manera incansable. Esto, cuando se lo estudia mirando hacia su pasado. Cuando se lo estudia mirando hacia el futuro cristiano, al menos en lo que se origina en él, igualmente se descubre parcial y limitado. Jesús profeta es el portador, como otros tanto profetas que lo antecedieron, como los otros fundadores de las grandes religiones universales, de una visión central del mundo, visión racionalista, dominadora jerárquica y conquistadora, de los hombres y con la naturaleza, en relación o

contraste con una visión mítico-mágica del mundo. Sin embargo, para los cristianos toda parte de Jesús el Cristo, el tiempo y la relación verdadera con las cosas, incluida hoy su percepción de la naturaleza y su lucha por la conservación del medio ambiente. Dada esta posición, no es raro que el discurso ecológico cristiano, al igual que otros discursos cristianos, nos suene oportunista y recuperador.

Otra expresión de la experiencia, subjetiva y originante, me parece encontrarla, si no explícita sí subyacente, en ciertos discursos sobre lo mítico y lo mítico judeo-cristiano. Me refiero a discursos como el de mi compañero de Unidad Académica y amigo Francisco Avcaño en un artículo suyo que acaba de aparecer y donde recoge un planteamiento en el mismo sentido del también compañero y amigo Gciko Müller-Fahrenholz. Según mis colegas, el mito como forma de relación conocimiento ya es de por sí un transcendental -la expresión es mía-, ya que es "la fuerza que da unidad al conjunto de representaciones que modelan y orientan nuestras vidas"²¹. Hay mitos y mitos, según que en ellos prevalecen unos valores u otros, dando lugar a diferentes configuraciones y expresiones, pero ninguna sociedad sin ellos. En el mito del judeo-cristianismo "prevalece la experiencia de la liberación y, por ende, el movimiento, la misión, y su símbolo es la flecha"(p.26). El concepto bíblico RUAJ, "espíritu", se sitúa dentro de este discurso. "Tiene que ver con la fuerza que está al principio de la vida, y se refiere principalmente a lo que explica el movimiento y el orden de todo lo que existe y de cada una de las cosas.(...). Todo lo que existe o vive de alguna manera tiene que ver con el "espíritu" y, a su vez, éste tiene que ver con la totalidad y cada cosa en particular" (p.26). Recogemos dos precisiones más. "En contraposición a los mitos modernos que prevalecen en occidente, cuya expresión es la flecha que no tiene en cuenta que el mundo es circular, el mito judeo-cristiano tiene la virtud de ser Hecha en círculo, es decir que ve la acción humana en la historia y sus efectos cósmicos y está consciente de los efectos globales objetivos de la actividad y creatividad humana" (p.28). Lo que el RUAJ inspira, anima y norma es una "comunidad de vida y de ser"(Ibid.).

Es muy discutible una tal concepción del mito, y no sería difícil mostrarla idealización que se hace del mito judío-cristiano. En todo caso, dónde y cómo comenzó el error y el pecado que permite separar tan maniqueamente unas culturas de otras, unas visiones de otras. Junto con las rupturas y discontinuidades, los análisis muestran igualmente las continuidades o, mejor, la imposibilidad, como hemos visto, de precisar orígenes y sujetos-testigos presenciales de tales orígenes. Y lo mismo sucede con las pretendidas espiritualidades "comunidades de vida y de ser", otras tantas expresiones de nuestra necesidad creada de contar con "experiencias". Estas son empírico-transcendentales que nosotros, sujetos modernos, construimos, sustitutos del paraíso terrenal, pero que no existieron fuera de nuestro imaginario, y que hoy no es necesario que existan.

Los mismos reparos cabría hacer al valor atribuido, en el mismo artículo al que nos venimos refiriendo, al concepto paulino del cuerpo como "templo del Espíritu Santo". Según este concepto "nuestro cuerpo tiene la misión de ser en el mundo una transparencia, presencia en el tiempo, del Espíritu de Dios (Ruaj)"(pp.33-34). En lo mismo hace pensar la expresión "cristianos idolátricos" utilizada por algunos autores, con su supuesto de que ha habido cristianos no idolátricos, esto es, que hicieron la "experiencia" de una relación totalmente coherente y radical consigo mismos, con la sociedad, con la naturaleza.

Cuanto venimos de decir implica, efectivamente, que no existe para nosotros un valor ejemplar en un período, sociedad o cultura que no son los nuestros. No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo de las culturas míticas o el mundo judío del ruaj. Ello no impide que tales mundos constituyan para nosotros puntos de vista muy útiles, como un instrumento, para analizar el nuestro.

3. ¿Volver al hombre? Surtout pas.

El objetivo de este rápido recorrido era mostrar, a partir de referencia a discursos concretos y releendo a Foucault, la persistencia en discursos cristianos ecológicos y afines de los antropocentrismos denunciados y desenmascarados por este autor. Al final del mismo, muchas preguntas quedan por hacer, la reflexión apenas comienza. Razón de más para no creer ni caer en soluciones fáciles, por lo genéricas y abstractas, como "volvamos al hombre". Suena muy humanista, pero si el hombre al que vamos a volver es el hombre del sujeto, del origen y de la experiencia, el hombre del siglo pasado, ese hombre se puede volver contra nosotros mismos, y desde luego contra la naturaleza. Con Foucault creo que el humanismo es la herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX y de la que ya es hora de desembarazarnos, que, entre otras cosas, ¡el humanismo finge resolverlos problemas que no se puede plantear! Por ello, volver al hombre, *surtout pas*.

NOTAS

¹ Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985. En esta obra el autor estudia las que él califica como tres discontinuidades particularmente decisivas: la emergencia del Estado, la aparición de una divinidad del otro mundo y el rechazo religioso de este mundo, y el movimiento interno del cristianismo occidental. Entre estas tres discontinuidades y una concepción antropocéntrica del mundo hay una relación muy estrecha.

² Cf. especialmente, Max WEBER, Cap. V. *Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)* de su obra: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, p. 328 y s.

³ Op. cit., p.53.

⁴ La hipótesis-tesis de los tres cortes epistémicos es recurrente en todas sus obras. La más clásica al respecto es *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966. De ellas hay traducción castellana en Edic. Siglo XXI.

⁵ Op. cit., p. 320.

⁶ Op. cit, p. 327.

⁷ Cf. Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux, L'Age d'Homme*, Lausanne, Suisse, 1990, especialmente el cap. II, *La destruction du mylhocosme*, pp. 60 y s.

* Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, (6 de agosto de 1993), n. 8)

¹ *La vigilia del pastor*. Entrevista concedida por Juan Pablo II al periodista polaco Jas Gawronsky, y reproducida por Revista Dominical del periódico La Nación, 7 de noviembre de 1993, p. 10.

¹⁰ Pablo Antonio Cuadra, *Entre la libertad y el terror. Un nuevo reto de la edad de lo gigantes*. Cátedra Enrique Benavides sobre la libertad, La Nación, 14 de noviembre de 1993, p.16-A.

¹¹ J.M. FERRY, *L'anclen, le moderne et le contemporain*, en *Langage, Droit et Democratie dans la Philosophie politique contemporaine*, Actes du colloque, 26-27 noviembre 1987, Centre de Philosophie du Droit, Faculté de Droit, Université Catholique de Louvain, 1988, pp. 16-40.

¹² Michel FOUCAULT, Op. cit., p. 329

¹³ Ibid., p.330.

¹⁴ Les Mots et les choses, *Préface*, p. 15.

¹⁵ Jacques DERRIDA, *Envío*, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona 1989, pp. 90 y 93. "Si se sigue a Heidegger, dice Derrida, el mundo griego no tenía relación con el ente como con una imagen concebida o con una representación (aquí *Bild*). Allí el ente es presencia (...) Igualmente, otra época (...) la Edad Media se relaciona esencialmente con el ente como con un *ens creatum*. «Ser-un-ente» significa pertenecer al orden de lo creado. Esto corresponde así a Dios según la analogía del ente (*analogía entis*) pero nunca, dice Heidegger, consiste el ser del ente en un objeto (*Gegenstad*) traído *ante* el hombre, fijado, detenido, disponible para el sujeto-hombre que tendría la representación de aquél. Eso será la marca propia de la modernidad" (p. 90)

¹⁶ El lector podrá encontrar una magnífica síntesis de la denuncia de tales antropocentrismos en el cap. IX de *Les mots et les choses, L'homme et ses doubles*, pp. 314 y s. Igualmente, el tema es frecuente en *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 14a. ed., México 1990, y en entrevistas a Foucault como las recogidas en *Saber y verdad*, Ediciones La Piqueta, Madrid 1991."

¹⁷ *Saber y verdad*, Edic. La Piqueta, Madrid 1991, p. 36.

¹⁸ "Pero la alternativa que ahora resulta de ella (de la crítica a la civilización

occidental), tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que se ha desarrollado por miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero". Franz J. HINKELAMMERT, *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*, PASOS, número especial, 3/1992, p.13, paréntesis nuestro. Aunque Hinkelammert precisa cómo debe entenderse esta alternativa: "Una alternativa no puede aparecer, sino a partir de una afirmación de la vida frente a esta celebración de la muerte. No obstante, la afirmación de la vida no puede ser una simple declaración romántica y una reducción de todo al amor de las flores. Ella impone una reformulación de la civilización occidental que implique su superación. Tiene que reconstituirla a partir de la vida de todos aquellos que han sido excluidos de la vida por la misma civilización".(p.19).

" Op. cit, p. 339 y s.

²⁰ Op. cit., p. DC.

²¹ Francisco AVENDAÑO, *Espiritualidad, eje del desarrollo de la academia*, SENDEROS, n.44, mayo-agosto 1993, p. 24.

HACIA UN NUEVO IMPACTO CULTURAL Y RELIGIOSO'

Este capítulo, no por casualidad el último de la recopilación de ensayos sociológicos en que consiste esta obra, podría muy bien titularse "a modo de conclusión", porque, efectivamente, es una de las conclusiones, no la única, que se desprende de todo lo anterior. Si nuestra hipótesis general es correcta, estamos viviendo ya el impacto de transformaciones básicas y fundamentales en nuestro paradigma de conocimiento y de valoración y, por lo tanto, de la religión misma. Y hacia él vamos cada vez más. Es importante, pues, no errar en el planteamiento del problema y en el análisis de sus causas, saber de qué impacto se trata, y cuáles están siendo ya y serán sus consecuencias. Hacia este objetivo apuntábamos desde el comienzo mismo de nuestra Introducción, y, en tal dirección, el artículo que sigue quiere ser un aporte.

Me piden escribir unas páginas sobre el impacto de la modernidad y del neoliberalismo en nuestra tradición latinoamericana, y, lo confieso, experimento un prolongado y sostenido sentimiento de resistencia a escribir sobre este tópico. No me es difícil saber por qué el solo enunciado me incomoda, y

creo muy importante comenzar por exponerlo. Con ello no sólo aclaro mi posición sino que espero aportar algunos elementos para distinguir impactos de impactos.

1. ¿Modernidad y neoliberalismo o una nueva actitud?

Mi malestar procede de lo que con frecuencia es entre nosotros un mal planteamiento del problema. No tengo nada en contra de un análisis del impacto de la modernidad y del neoliberalismo en nuestra tradición latinoamericana. Un tal análisis es muy conveniente, y ojalá que los estudios empíricos se multiplicasen a este respecto. El peligro, mejor todavía el error, está en dejarse llevar en los pretendidos análisis por una actitud moralizante y maniquea. Siguiendo tal actitud es frecuente no distinguir en la modernidad sus efectos indeseables de su estructura paradigmática, estructura que, nos guste o no, se caracteriza por ser laica, no teísta; y se identifica y confunde el neoliberalismo con las transformaciones estructurales sociales y culturales a las que, querámoslo o no, estamos asistiendo. Dicho en pocas palabras, es un problema de incomprensión de paradigmas, del paradigma de la modernidad y del paradigma del nuevo tipo de sociedad y de cultura.

Se impone, pues, un cambio bien radical. Seguir con un discurso teológico que pudo ser exitoso durante los últimos veinticinco años, hoy lejos de ser progresista puede resultar, como de hecho muchas veces resulta, reaccionario. Con respecto a las transformaciones a que estamos asistiendo, la modernidad ya no es moderna sino cosa del pasado, y el neoliberalismo una política que, por más planetaria que haya resultado, ha coincidido cronológicamente con las transformaciones a que apuntamos, pero que ni las produce ni las explica. Bienvenidos los estudios sobre modernidad y neoliberalismo, si son para ayudarnos a contextualizar social e históricamente su realidad, porque, por contraste, nos ayudarán a comprender la naturaleza, alcances y límites de los cambios actuales. Pero nos seguirán induciendo a error, y error muy grave, si los seguimos utilizando para subrayar

* Artículo aparecido en la revista CIDAL, Dominicos de America Latina, Año Xffl,n^s.28, 1994 .pp 3-10

continuidad y causalidad entre fenómenos que no existe y seguir negando así, con buena conciencia, las rupturas y novedades que sí existen. ¿No es esta actitud la que se delecta en teólogos y científicos sociales latinoamericanos que definen cómoda y rápidamente la posmodernidad como «más de lo mismo»?

Comencé hablando de una actitud moralizante y maniquea. Esta es muy frecuente en los cristianos, si no lo es también en todas las grandes tradiciones religiosas. Por un dogmatismo religioso que nos caracteriza más allá de nuestra parte consciente, preferimos hacer nuestros análisis a partir de "lo que fue" o de "lo que debe ser", en cualquier caso. dcl "deber ser", y no a partir de "lo que es". Esto último nos cuesta mucho. Sentimos que vamos a negar nuestra ética, nuestro proyecto, renunciar a lo que somos. Sin embargo a ningún arquitecto se le ocurre construir un edificio sin saber primero con qué materiales cuenta, qué es lo que éstos le permiten construir. Igualmente un médico no confunde "lo que fue" el paciente o "lo que desea que sea" con "lo que es". Por el momento lo que le interesa es diagnosticar lo más certeramente posible la enfermedad de su paciente. La curación sólo será posible a partir del diagnóstico. Un enfoque moralizante, más si es maniqueo, lleva además fácilmente a la falsa persuasión de que se está en el camino correcto, y ello porque se está en la opción ética correcta. Tal actitud es muy frecuente, desde luego en la teología institucional, pero también en ciertas teologías críticas y progresistas. Sin embargo cualquier estudiante que haya seguido un curso de epistemología sabe muy bien que no hay relación automática entre verdad científica, en nuestro caso teológica, y opción ética. La consecuencia es que, con una buena conciencia, se puede seguir negando la necesidad de abocarse primero al análisis de la realidad tal cual es. Para peores males, esta actitud moralizante y maniquea con frecuencia se ve reforzada con una actitud militante y hasta "terrorista", convirtiéndose entonces el discurso en un disparar contra lodo objetivo no integrable.

Si queremos, pues, hablar de la modernidad y del neoliberalismo como de un verdadero desafío actual, no creo que lo sean. El verdadero desafío es otro. Como decimos en Costa Rica, el frío no está en las cobijas.

2. El verdadero desafío.

Este se encuentra en la naturaleza del nuevo tipo de sociedad y de cultura. Y aquí sí que nos puede ayudar la comprensión de lo que fue la modernidad como reto a la evangelización. Antes recordemos cosas muy elementales, pero necesarias: que cada tipo de lo que los sociólogos llaman formación social, sociedades de caza, agrícolas, industriales, tienen un tipo estructuralmente diferente de paradigma, esto es, de forma de representarse la realidad y posicionarse ante ella; así es como sociólogos y antropólogos hablan del mito, ideología y ciencia como paradigmas. Estos son como los "programas operativos" de estos diferentes tipos de sociedades.

Pues bien, a la modernidad como tal, esto es, a las sociedades que viven de la industria como base de su vida, le corresponde el paradigma de la ciencia. Tal es el "programa" que este tipo de sociedades necesitan y se han procurado. Ahora bien, este paradigma representa la *primera universalidad cultural laica* ¿Qué queremos decir con ello?

Anteriormente, en las sucesivas transformaciones de paradigmas, siempre se dio el paso de un paradigma de tipo milico-simbólico a otro. Los cambios fueron muy radicales, por ejemplo entre paradigma mítico y visiones centrales del mundo o ideologías como llaman algunos, hasta ser incompatibles -lo vimos en los primeros capítulos al analizar la Conquista como choque estructural de paradigmas-, pero el nuevo paradigma era en parte axiológico, portador de significaciones y de valores. Sin embargo el paradigma de la modernidad ya no lo es, al menos no lo es ni en el mismo grado ni en la misma forma. Se traía de la primera

universalidad cultural laica. Y aquí encontramos la raíz del contencioso no superado aún entre Iglesia y modernidad. Con lodo, no hasta el punto que dejase de ser una cultura teísta. Esto permitió que la religión, y en nuestro caso el cristianismo, no sin dificultades, se montase y articulase sobre el conocimiento como ideología, esto es, fundamentado en una teoría y como un sistema, que ha caracterizado a la modernidad desde la Ilustración. Le fue mucho más fácil articularse sobre el paradigma agrario, autoritario y racional que caracterizó a las sociedades agrarias y artesanales. No es casual si es en ellas donde nacieron las grandes religiones universales. Les fue imposible, mucho más al cristianismo, articularse sobre el paradigma mítico. Con todo, siempre se trató de paradigmas mítico-simbólicos. Con el nuevo tipo de sociedad y de cultura no ocurre así.

El paradigma de nuestra sociedad actual, sociedad en la que ya hemos comenzado a vivir, es la ciencia y la tecnología, y este paradigma no es ya mítico-simbólico, sino profundamente laico. Es la *segunda universalidad cultural laica*. Con una diferencia con respecto a la primera: que ahora se trata de una universalidad planetaria. Esta universalidad, la "programación" que necesita y se ha procurado el nuevo tipo de sociedad, no es ya teísta. En ella Dios ya no es un *presupuesto* para nadie ni para nada. Por lo tanto, un mensaje religioso que se empeñe en desconocer esta realidad y en actuar en y sobre la cultura actual como si Dios fuera un *pre-supuesto*, está condenado al fracaso, a la marginalización. No logrará su empeño evangélico. Y ello, no porque los hombres de la sociedad industrial seamos malos, sino porque el mensaje comienza por ignorar y no tomar en cuenta la estructura cultural dominante de la nueva sociedad, "lo que esta es" y "lo que permite hacer".

Lo hemos repetido frecuentemente en capítulos anteriores, los paradigmas, como "programaciones" culturales de las sociedades, están estrechamente ligadas a lo que son las condiciones laborales de vida y a las formas de organización social, brevemente, a las condiciones laborales y sociales. Esto hace que,

en principio, tengamos que reconocer igual valor y bondad a todos los paradigmas. No hay unos mejores que otros, más morales y "cristianos", más evolucionados. A este nivel no hay paradigmas malditos y perversos, como tampoco hay culturas malditas. No hay ninguna base científica para creer mejor y superior al paradigma científico y tecnológico como tal que el paradigma de las visiones centrales del mundo, religiosas o no, y que el paradigma mítico. Pero tampoco a la inversa. Ni el paradigma de la modernidad ni el de la nueva sociedad no han nacido pervertidos ni malditos. Lo que sucede es que las religiones universales nacieron y se montaron sobre los paradigmas agrario y autoritario, identificándose espontáneamente con el paradigma de las sociedades tradicionales, exceptuadas las míticas. Con éstas no han llegado todavía a ser históricamente compatibles, pese a la expresión del concilio Vaticano II de que el Evangelio es compatible con *todas* las culturas.

Las condiciones laborales de la nueva sociedad son las condiciones de un tipo de sociedad que vive del conocimiento, mejor aún, de la necesidad de *crear e innovar* continuamente conocimiento. Las sociedades que nos han antecedido han vivido con conocimientos, se han ayudado de ellos, pero no han vivido de *crear* conocimientos. Y para ello el nuevo tipo de sociedad tiene que ser culturalmente libre y multicéntrico, sin dogmas ni estructuras de autoridad, porque estas limitan, frenan e impiden la necesaria creación de conocimientos. En otras palabras, estamos en las antípodas del paradigma agrario y autoritario en que se montaron y articularon las religiones, comprendido el cristianismo. En el nuevo tipo de sociedad y de cultura la verdad no es percibida como "revelada" ni como "descubierta", esto es, no como dada sino construida. Hasta recientemente creíamos que el mundo tenía una finalidad, que existíamos en un mundo cultural y social donde fines y valores nos habían sido dados, por Dios, por la naturaleza, por la historia; hoy sabemos que fines y valores los construimos nosotros y que es de nuestra responsabilidad hacerlo, porque somos totalmente libres para ello.

He aquí el segundo aspecto del desalío que se nos presenta al cristianismo hoy. El primero es la existencia de una universalidad cultural laica. ¿Cómo hacer compatible el mensaje cristiano que, pese a sus categorías de graluidad, amor y comunión, se ha vertido en un paradigma agrario, autoritario y dual? ¿Cómo hacerlo compatible con la estructura paradigmática de la nueva cultura? ¡Estos son los verdaderos desafíos a la evangelización que, por lo demás, es necesario realizar hoy! ¿Que hacer? Algunos, golpeados en su sensibilidad, están tentados de dar marcha atrás e intentan hacerlo, sin darse cuenta de que no es posible ni es la solución. Otros, criticando efectos criticables de la modernidad y de las nuevas manifestaciones culturales y sociales, se encierran sin embargo en el paradigma de la modernidad, el de la crítica ilustrada pero simultáneamente el de la linealidad dialéctica de la historia, no viendo otra cosa en lo nuevo que "más de lo mismo". Unos y otros niegan el paradigma con el que hay que contar, y así no va a ser posible la evangelización. La respuesta debe ser otra.

En la nueva cultura Dios no es *un presupuesto* pero sí puede y debe ser una *pro-puesta*, según las acertadas expresiones de Mariano Corbí. Dios tiene que ser un *hecho* que, a partir de su experiencia y no ya de una teoría, los creyentes, y en nuestro caso los cristianos, pongan como tal en el mundo de hoy. Un hecho con el cual los hombres se encuentren *de bruces*. Hay que "desagrarizar", "desjerarquizar" y "desdualizar" el mensaje cristiano teniendo en cuenta, como subraya Corbí, que «el cristianismo, como un vino sagrado, fue vertido en esos moldes y esos moldes venerables lo contuvieron durante milenios, pero el cristianismo no es esos moldes ni esos moldes son los nuestros»². El cristianismo, al igual que las otras grandes tradiciones religiosas, tiene la oportunidad en el nuevo tipo de sociedad de dejar de ser una religión de creencias, para ser una religión de vida, de experiencia, de compromiso. En la nueva sociedad y en la nueva cultura el reto es tomar radicalmente en serio lo que dijeron y vivieron los grandes maestros, y entre ellos Jesús de Nazareth, y vivirlo nosotros hoy.

3. Entonces ¿qué de la modernidad y del neoliberalismo ?

La modernidad contextualizada histórica, cultural y socialmente, ya lo hemos sugerido, nos sirve para mejor entender la transformación y los retos que estamos viviendo, incluidos los retos de la evangelización. Desde esta perspectiva se puede entender mucho mejor la necesidad real que existe de una nueva evangelización. Diferente de como con frecuencia la entienden quienes apelan a ella. Estos parecen soñar con una evangelización pero desde un paradigma agrario, una evangelización que vuelva a hacer del cristianismo el modelo o paradigma cultural de Occidente y de la humanidad, cosa que la nueva sociedad, la nueva cultura, no permiten. Pero diferente también de quienes entienden la evangelización solamente en términos de profundización y radicalización de una visión dialéctico-lineal de la historia en la que ya se conoce su final, sus actores protagonistas y, en cierto manera, su proceso y el modo de llevar a cabo tal final. El nuevo paradigma no se acuerda con tales anacronismos y con tales certidumbres.

Se ha dicho que la Ilustración tuvo muy poco o nulo impacto en nuestros pueblos, habiendo sido casi exclusivamente el fenómeno de unas élites. El impacto de la modernidad ha sido mucho mayor. Aunque ello más vinculado a una inducción cultural que a un desarrollo lineal, lo cual no ha sido sin paradojas. Paradoja que Octavio Paz ha expresado muy bien hablando de los latinoamericanos como de «los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la fiesta de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse». Y que se completa con esta expresión del ex presidente uruguayo Julio Sanguinetti: los pueblos latinoamericanos no habíamos acabado de entrar en la modernidad, cuando ya tenemos que entrar en la postmodernidad. Por ello, un mejor conocimiento de lo que ha sido la modernidad o modernización entre nosotros, nos ayudará a entender mejor las diferentes dinámicas sociales en el nuevo tipo de sociedad.

Cuando hablamos de la ciencia y de la tecnología como creación de conocimientos, estamos hablando de lo que es ya el paradigma dominante y dirigente; pero no estamos diciendo que sea el de todos los sectores sociales y que todos los aspectos de la vida van a guiarse por tal paradigma. Y esto es muy importante tenerlo en cuenta para una evangelización sobre el terreno: las diferentes historicidades que integran siempre eso que llamamos una sociedad. Así, en las sociedades industriales el mito y la religión continuó estructurando muchas prácticas humanas. Desde luego en las regiones no industrializadas, pero incluso prácticas específicas en los mismos núcleos ya industrializados. Aquí el mito fue cediendo a la ideología la estructuración social y política, a la economía, a la ciencia, pero conservó y conserva todavía dominios muy significativos. Y no digamos la religión. Fue una minoría industrial la que se interpretaba ideológicamente en algunos campos. Sin embargo nadie afirmará que no había diferencia entre la sociedad colonial y la sociedad moderna. De la misma manera sucederá en las nuevas sociedades.

En cuanto al neoliberalismo creo que es una política, una filosofía y un movimiento, si se quiere, a no confundir con el nuevo tipo de sociedad y de cultura. No tenemos elementos para sospechar que entre ambos se dé una vinculación causal sino más bien una vinculación coyuntural. Es más, el neoliberalismo no es compatible a largo plazo con el nuevo tipo de sociedad. Y ello, porque el neoliberalismo es una posición sin proyecto, sin otros fines y valores que la competencia y el lucro. Y ésta es una posición muy carente, el nuevo tipo de sociedad necesita construir fines y valores para crear ciencia y tecnología y para organizarse, para dirigirse y orientarse.

Efectivamente, el neoliberalismo, aunque ha sido y sigue siendo la fuente de valores contemporáneos, no tiene proyecto, no impone una concepción del bien ni tampoco un plan de vida. En el pasado la posición liberal no partía de cero. El viejo liberalismo creía conocer la naturaleza, de las cosas, la humana, la de las leyes económicas. Entonces, era la naturaleza de las cosas, las leyes naturales, la que guiaba, dirigía y orientaba el proyecto

liberal. Pero hoy la ciencia y la tecnología como nuevas fuentes de conocimiento nos han mostrado, por una parte, la falsedad de la ideología liberal, y por otra, nos están dando la conciencia de que somos nosotros quienes construimos nuestro proyecto y sus referentes normativos. Somos más construcción que naturaleza. Por lo demás, una sociedad sin proyecto, sin más proyecto que la competencia y el lucro, va a su autodestrucción. Bien lo estamos viendo con la destrucción del medio ambiente, y en los insoportables y antieconómicos costos sociales de las políticas neoliberales. No en vano los mismos Organismos Financieros Internacionales están tratando de suavizar con la integración de políticas sociales el neoliberalismo puro y duro que recetaron los años pasados. Aunque esto bien puede obedecer a intereses más complejos. De todos modos, el mayor peligro, el más terrible adversario de la nueva sociedad es el vacío colectivo de proyectos. Y a ello mucho ha contribuido y está contribuyendo el neoliberalismo.

NOTAS

¹ Las expresiones "primera "y "segunda universalidad laica" son de **Mariano Corbí** en su obra **Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos**, Herder, Barcelona 1992, p. 228.

² Op.cit..p.258.

³ Postdata, p. 225, en Octavio Paz, **El laberinto de la soledad**. Postdata. **Vuelta a El Laberinto de la soledad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

⁴ Cita de memoria de un discurso de Julio Sanguinetti en la Cátedra Enrique Benavides sobre la libertad, en su edición de 1992, creada por el periódico de La **Nación**, de Costa Rica.

J. Amando Robles Robles, dominico, profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, y actualmente director de la misma, es licenciado en Teología (1970) por la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca, en Filosofía y Letras (1972) por la Universidad de Valencia y doctor en Sociología (1991) por la Universidad de Lovaina. Además de numerosos artículos y contribuciones, ha publicado **Movimientos eclesiales en la Iglesia Católica en Costa Rica** (1983), y **La Religión, de la Conquista a la Modernidad** (1992), obra esta última que recoge su tesis doctoral en sociología. En los últimos diez años, como lo muestra la presente obra **Religión y Paradigmas**, son, simultáneamente, los aspectos epistemológicos y metodológicos de la sociología de la cultura y de la religión y el impacto en la religión de la nueva sociedad y de la nueva cultura los que prioritariamente constituyen el objeto de su reflexión e investigación.

«Religión y Paradigmas es un libro que nos coloca en ese fértil terreno del trabajo interdisciplinario en sus discusiones de cultura y religión. Con frecuencia, el autor nos abrirá perspectivas sociológicas interesantes para comprender mejor los mecanismos religiosos del desarrollo cultural, en conexión incluso con viejos postulados de la economía política. Otras veces, tendremos la impresión de que el denso razonamiento nos plantea interrogantes en el campo de la filosofía social y de la epistemología. En algunos momentos, incluso, al autor "se le escaparán" observaciones dirigidas a renovar el pensamiento teológico y la práctica pastoral de las iglesias. ¿Estudiamos aquí sociología de la cultura? ¿Hacemos análisis filosófico o teológico? Afortunadamente las preguntas pierden sentido cuando uno se deja llevar por la lógica de un pensamiento interdisciplinario en su método y en la integración de sus objetos de estudio.»

(Jorge Arturo Chaves O., Director de la
Cátedra "Víctor Sanabria",
Universidad Nacional)

