

A

*nálisis
de la sociedad
y fe cristiana*

José María Mardones

P P C

Analisis

A *nálisis
de la sociedad
y fe cristiana*

José María Mardones

INTRODUCCIÓN

Análisis de la sociedad y fe cristiana

La fe siempre es una opción existencial situada. Está anclada en unas raíces sociales y culturales determinadas. Y como los buenos o malos terrenos, los climas más secos o más húmedos, está expuesta a los rigores y a las ventajas de la situación. Es conveniente, por tanto, conocer el lugar donde echa raíces la fe para comprender algunas de las dificultades o peligros que le acechan, las excrescencias que le crecen o el raquitismo de que adolecen sus ramas o sus frutos. Dicho sin metáforas: para conocer la fe de nuestro tiempo tenemos que ahondar en el conocimiento de nuestra sociedad y cultura.

Es ya un lugar común, refrendado por el Vaticano II, el esfuerzo por confrontar la fe cristiana con la situación de nuestro momento histórico. La fe no vive en el aire ni se vive fuera de la realidad de la sociedad y la cultura, el mundo, que nos ha tocado en suerte. Ahí mismo late el Espíritu, que recorre como una energía poderosa e impelente, el incipiente Reino de Dios que el mundo alberga en su seno. Si queremos ser justos con esta presencia del Espíritu en medio de la realidad hay que auscultarla con atención. Porque, como sabemos, el misterio de Dios siempre se nos da oscuramente, quedamente, «como si no osara decir su nombre» (Levinas). Necesitamos prestar atención y discernir en la marejada de la situación, lo que viene del Espíritu y lo que es movimiento oscuro y tormentoso de nuestro espíritu. Es decir, el estudio

© PPC, Editorial y Distribuidora, SA
c/ Enrique Jardiel Poncela, 4
28016 Madrid

ISBN: 84-288-1210-1
Depósito legal: M-10968-1995
Fotocomposición: Grafilia, SL
Impreso en España / Printed in Spain
Imprenta SM — Joaquín Turina, 39 — 28044 Madrid

y conocimiento de la realidad social y cultural se torna para el creyente discernimiento de la presencia del Espíritu en el mundo.

La fe cristiana tiende a la encarnación. Vive de la solidaridad instaurada por el Verbo con el mundo y la humanidad. Toda auténtica fe cristiana reproduce esta ley solidaria que tiene su máxima expresión en la joánica insistencia de amar al hermano para amar a Dios. Pero el amor verdadero no apunta por cualquier camino: mira, como el samaritano, al caído en el camino, al necesitado de protección y de cura. Y quiere ser eficaz en la atención a ese necesitado, para ello paga los costes de la hospitalización. Quiere, con amor eficaz, la salud del caído y maltrecho. Un amor de este género no puede por menos que desear y esforzarse por emplear sus limitadas y escasas fuerzas, tiempo y recursos, en hacer el mejor bien posible. Para ello se requiere conocer la situación. El amor encarnado y solidario cristiano empuja al conocimiento a desvelar, lo mejor posible, la situación de necesidad, sus causas y sus soluciones.

Hemos dado tres razones fundamentales, arraigadas en el núcleo mismo de la fe, para que ésta viva atenta y despierta a la situación que le toca vivir. La fe no puede vivir ajena o de espaldas a la cultura y la sociedad de su tiempo. Los que así piensan son víctimas de su misma ceguera: expresan frecuentemente sin saberlo, las manías y tendencias o contratendencias de la época. Y no puede ser de otra manera, dado que vivimos inmersos en una cultura y sociedad, que es como decir, en un modo de pensar, de hablar, de entender la realidad, de comportarse, sentir y padecer. El ser humano lo es necesariamente en una situación cultural y social. Y vive la fe socioculturalmente. No hay fe pura, ni descarnada. En cuanto abrimos la boca y tratamos de balbucear una expresión religiosa, estamos arrojando la vivencia de la fe con un vestido cultural y social que no puede escapar de los condicionamientos de nuestro presente. La fe, toda fe, es siempre una experiencia interpretada culturalmente.

Si estamos convencidos de que esta es la condición humana de nuestra experiencia de Dios, entonces, el análisis sociocultural pertenece a la vivencia del creyente lúcido. A

través de dichos análisis ve algunos de los condicionantes de su propia fe y del modo o tono con el que los vive. No pocos de los vaivenes «espirituales» que nos desazonan provienen no sólo de causas psicológicas, sino también culturales o de la mezcla, vivida por el creyente concreto, de ambas. Y lo que es importante para el individuo, lo es más, si cabe, para la institución eclesial: ésta vive inmersa y sometida a los influjos socioculturales. La misma condición institucional de la Iglesia, con su organización, jerarquía, roles, medios de difusión del mensaje, capacidad económica o carencia de la misma, la hace inevitablemente sujeta a los vaivenes de la situación ideológica y política del momento y a la más honda de las corrientes estructuradoras, profundas, de la sociedad moderna. De hecho, la Iglesia es bien terrena y «práctica» en el mundo de las ideologías, organización y hasta finanzas.

La llamada a la conciencia sociocultural de la fe, por más justificada que esté desde la misma fe y desde la vida eclesial y del creyente, está lejos de ser un hábito entre los creyentes y aun entre los responsables eclesiales y los agentes pastorales que sienten en su carne —frecuentemente desde las dificultades y el fracaso— el aguijón de su necesidad, aunque cada vez se percibe más el hambre de orientaciones. Se es consciente de la complejidad de la sociedad moderna y de que no valen las meras «intuiciones personales». Han sucedido en poco tiempo demasiadas cosas como para fiarse de la propia percepción e interpretación. Pero persiste, imperterrita, una actitud o tendencia a juzgar y explicar los fenómenos sociales, culturales, recurriendo a la buena o mala voluntad de los individuos. Esta tendencia a explicaciones individualistas e interioristas hunde sus raíces en un modo de ver la fe desde la vivencia interior y personal. Se proyecta desde ahí una especie de esquema mental o modelo que se aplica también a lo social y cultural. Las consecuencias son catastróficas: se termina en un sermón moralizante y voluntarista que concluye diciendo lo fácil que sería arreglarlo todo «si fuéramos todo el mundo diferente, más buenos, fraternos y solidarios». Se postula finalmente lo que es justamente el problema. No se ven las circunstancias que rodean al individuo y su mala conducta; en especial, se torna uno ciego a

las causas sociales, culturales, políticas, económicas, «estructurales». Esta ceguera para la visión estructural de la sociedad y su incidencia en la fe cristiana, constituye el mayor déficit que arrastran el creyente y el pastor, el agente pastoral y el responsable eclesial. Esta colección de ensayos tienen como denominador común abordar las estructuras de la modernidad en su relación con la fe cristiana. Pudieran servir para proporcionar una mayor sensibilidad a los problemas estructurales de la sociedad moderna en relación con la fe.

Las razones de la dificultad para ver claro en medio de la sociedad actual, comienzan con la distorsión introducida por el inveterado esquema individualista e interiorista, que impide ver la sociedad en su doble dimensión: sistémica o estructural e interpersonal. Sólo se atiende a las relaciones interpersonales, pero se desconoce la otra cara de la sociedad: su rostro anónimo, marcado por rasgos funcionales, hábitos, comportamientos institucionalizados, roles... Una especie de mecanismo independiente de las voluntades de los individuos y que posee una lógica propia. Estos mecanismos anónimos de la sociedad que cristaliza en sistemas sociales o estructuras, forman lo que denominamos el mundo de la producción o economía, el mundo de la administración del Estado moderno o política, la organización social del sentido o cultura, hasta llegar a la educación, la sanidad o la religión institucionalizada o eclesial, etc. La sociedad moderna acaba siendo algo que en su gran luminosidad aparente encubre una sombra bastante impenetrable. No es nada fácil ver dónde están las redes estructurales que configuran la malla de la sociedad moderna; ni tampoco dónde se hallan los nudos, los empalmes y los huecos mal suturados. Se necesita de la ayuda de los analistas sociales. Tampoco éstos ofrecen más que lo que dan las ciencias sociales: análisis tentativos de la realidad, que se pueden sostener mientras no se demuestre lo contrario. Esta modesta aportación está, sin embargo, lejos de ser trivial: compite con creces con las teorías *intuitivas* y va obteniendo un cuadro de referencia que, si es discutible en sus detalles, no es puesto en duda en sus grandes líneas por las diferentes tendencias y posturas, señal de que se apunta a algo objetivo de la realidad de nuestro mundo social.

La serie de capítulos reunidos aquí han brotado de este interés por aclarar qué pasa, socioculturalmente, en nuestra sociedad moderna en relación con la fe cristiana, una preocupación que recorre mi quehacer desde hace tiempo y que se va convirtiendo en tarea y vocación intelectual.

Se pasa revista en ellos a lo que, desde las diversas perspectivas del análisis sociocultural, se consideran las grandes instituciones o subsistemas de la sociedad moderna: la tecnoeconomía, la política y la cultura pluralista de nuestros días. Claro está, que siempre se hace, como no puede ser de otra manera, con algún sesgo o intención, donde no falta la referencia a los temas de nuestro momento, o a las corrientes socioculturales que agitan ese fondo o núcleo de la modernidad avanzada en la que estamos insertos los occidentales y concretamente los españoles.

El libro se estructura en tres partes. Un pórtico presenta las relaciones y problemas de la fe cristiana en la modernidad capitalista. La segunda parte se centra en el análisis de las estructuras fundamentales de la sociedad moderna. Temas como los orígenes culturales del hombre económico, capitalista, tan prevalente hoy en su versión individualista y consumista, no son ajenos a la fe cristiana: ni en sus orígenes ni en la pretensión neoconservadora actual de justificar un cristianismo capitalista triunfante. La racionalidad técnica dominante y los diversos sesgos de la racionalidad tampoco son extraños a una visión del mundo donde el creyente rastrea la presencia del Misterio. Ser conscientes de las unilateralidades y las posibilidades, incluso aberrantes de esta racionalidad, no puede ser desechado por el agente pastoral o el creyente ilustrado.

El pluralismo cultural en el que vivimos, y que nos sumerge en una serie de relativismos y vaivenes, afecta profundamente al modo y al tono que hacen la canción del creyente de nuestros días. Atisbar ahí la esperanza en forma de utopía, en sus diversas manifestaciones; leer, en medio de la contradicción fundamental de la modernidad entre la racionalidad funcional y la búsqueda de identidad comunitaria —la crisis sociocultural de nuestro tiempo— la petición de solidaridad y de aportación religiosa a la ética civil; barruntar

una nueva reconfiguración de lo sagrado por los caminos de experiencias, hierofanías, seculares o postcristianas, es la oferta que el autor hace al lector interesado. La tercera parte ofrece, brevemente, una serie de sugerencias para el seguimiento cristiano en esta situación sociocultural.

Como verá el lector, siempre está en mi punto de mira la intención o preocupación del diálogo con la fe cristiana: trato de referir la situación hacia los desafíos o posibilidades que desde la circunstancia analizada se desprenden para la fe, para el seguimiento del Señor Jesús. De aquí, que al final, se tenga un cuadro general de la situación de la modernidad capitalista triunfante hoy con sus interpelaciones al cristianismo. Visiones sesgadas, condicionadas por la orientación del capítulo y por la propia visión del autor, pero donde espero sea constatable la pretensión de ser justo con la realidad y con la pasión de leer ahí el soplo del Espíritu.

Si lo consigo de forma que obtenga la aceptación del lector es cosa que él mismo debe considerar mediante la reflexión crítica. De todos modos, espero, al menos, darle que pensar y ayudarle así a aclarar algo de lo que vive en su realidad. Si es un creyente interesado por impulsar la fe en nuestra sociedad mi deseo sería iluminar el contexto de su trabajo. Modesta aportación, que no proporciona soluciones concretas para superar las dificultades o los yerros de la pastoral situada, pero que señala el horizonte donde se deben enmarcar las buenas medidas. Ver más clara la situación no soluciona los problemas pero los hace más llevaderos y concede un plus de lucidez que aquieta el ánimo para trabajar con más paz y quizá empeño.

I PÓRTICO

LA SOCIEDAD MODERNA CAPITALISTA

1. CRISTIANISMO Y MODERNIDAD CAPITALISTA

Las relaciones del cristianismo con la modernidad han sido y son difíciles. De acuerdo con una tesis clásica, el cristianismo está en la génesis de la modernidad capitalista; más aún, del surgimiento de la modernidad como tal. Pero las relaciones han sido tormentosas hasta el día de hoy. Han estado marcadas por el malentendido, la confrontación y el rechazo. No es fácil hablar de la relación cristianismo-modernidad. Para unos, la modernidad es una hijastra del cristianismo, maltratada a menudo por su madrastra; para otros, en cambio, el cristianismo es la víctima de un proceso que cuestiona radicalmente la tradición, concretamente la cristiana.

Nos proponemos en este pórtico ofrecer un pequeño marco que explique algunos puntos que deberemos tener en cuenta cuando circulemos por estas vías de la modernidad, el capitalismo y el cristianismo. Unas notas para comprender la confrontación que recorre las relaciones del cristianismo con la modernidad capitalista nos prepararán para los capítulos siguientes, donde se recogen de forma más pormenorizada algunas de las características adscritas a la modernidad y nos haremos cargo de la necesidad de asumir críticamente esta realidad social, cultural, política, económica, racional, etc., que denominamos modernidad capitalista. El seguimiento de Jesús para los creyentes occidentales pasa por esta formación social. Ahí debemos realizar la misión: presentar el mensaje del Reino y las obras de liberación que lo acompañan.

1. La modernidad

Usamos este vocablo con gran frecuencia y profusión. Da la impresión, como todo lo que es dado por supuesto y de uso generalizado, que cuando nombramos la modernidad está claro lo que queremos decir. Sin embargo, basta detenerse un

momento reflexivamente para caer en la cuenta de la trampa que encierra esta presunta claridad. No hay un concepto unívoco de modernidad. Cada autor se refiere, con mayor o menor inclinación hacia unos fenómenos u otros, a un conglomerado de factores, a un proceso, a una dinámica o lógica latente, a una serie de sucesos que están abrazados por los últimos cuatro o cinco siglos.

1.1. Un concepto oscuro y comodín

La modernidad, por tanto, es un concepto oscuro y comodín. Se utiliza para designar una época, un proceso, en el que se trata de poner en evidencia la *novedad* o ruptura respecto a lo precedente.

Se discute hasta hoy dónde están los orígenes de este cambio e incluso no hay acuerdo a la hora de señalar el inicio. Mientras unos ven ya en el siglo xii semillas claras de la planta moderna, otros se remiten al siglo xvii para ver con cierta evidencia algunas de sus manifestaciones. Queda fuera de toda duda que se apunta a la emergencia de una nueva cultura, con su organización social, modo de considerar el saber y lo racional, la organización económica y los modos de producción tecnológica, de afrontar la vida pública y sus formas políticas, de vivir crecientemente en conglomerados urbanos y de tener un sentido de la vida acorde con un pluralismo de valores y un desencantamiento de la realidad.

Ahora bien, ¿todos estos elementos quedan apresados en el concepto modernidad? ¿La modernidad expresa algo así como la esencia a la que se remiten todos ellos? Justamente estas cuestiones son las problemáticas. No existe ninguna seguridad de que todos entiendan bajo la denominación de modernidad ni los mismos contenidos ni idéntico modo de entender el proceso.

Tampoco queda claro que este conjunto de acontecimientos, tan plurales y complejos, se remitan a un único principio que explicara y unificara el movimiento histórico real. Aunque esta propuesta unificadora indica ya un modo de comprender la realidad, sin embargo, tiene la virtualidad de des-

cubrimos que la modernidad es un concepto bajo cuyas amplias alas se cobijan numerosas cosas dispares. Una especie de paraguas conceptual, cómodo y útil como principio de unidad de nuestras conversaciones y reflexiones, aunque no sirva para proporcionarnos una explicación interna. Se trata de un término descriptivo que acoge elementos dispares en un espacio de tiempo histórico y social que se presenta a nuestros ojos como una época nueva, diferente, de las anteriores.

1.2. ¿Diversas modernidades?

El problema de la modernidad como concepto se enreda en los hilos de la singularidad y la pluralidad. ¿Hay una modernidad o varias? ¿No asistimos hoy a una nueva etapa, todavía imprecisa, que denominamos «postmodernidad»? ¿No hay autores que hablan de modernidad industrial, postindustrial o reflexiva? ¿No nos hallamos, por tanto, ante una modernidad en plural, que se puede subdividir en etapas o modernidades diversas?

Desde este punto de vista la modernidad adolece también de imprecisión. Se recogen términos como el de «postmodernidad», usado con intención de sobrepasar un tipo de modernidad, que desde otra tipología más sociológica se denominan modernidad industrial y modernidad reflexiva (U. Beck), algo así como primera modernidad y segunda modernidad. Estaríamos entrando en una modernidad que ofrece una ruptura también frente a la época anterior y que, sin embargo, todavía conserva rasgos de modernidad.

Estas distinciones insisten sobre lo arraigado que está el concepto de modernidad y la precariedad que lo rodea. Cuando se quiere apuntar a fenómenos que están aconteciendo en las cercanías de nuestro momento histórico acudimos a la ruptura o matización del término mediante prefijos. Un síntoma de la necesidad de precisión que requiere el uso del vocablo. Un indicador de que existe un concepto de modernidad predominante hasta hoy y otro que está emergiendo y criticando a aquél.

1.3. El modelo predominante de modernidad

Por modernidad se suele entender en el mundo de la reflexión sociocultural y filosófica una serie de factores que se pueden agrupar como sigue: *un tipo de racionalidad crítica*, que cuestiona la mera referencia a la tradición y la autoridad; *un proceso de industrialización* ligado al desarrollo científico técnico; *un modo de producción* que tiene en el mercado, la iniciativa privada y la expansión mundial algunos de sus rasgos capitalistas; *una centralización de la administración pública* alrededor de la burocracia del Estado; *un pluralismo de valores* que remite a una fragmentación cosmovisional y una pluralidad de sentidos de la vida, ideologías, etc.; *un proceso de secularización* o de pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos y de sus instituciones.

Se podrían añadir más y sería discutible, a los ojos de muchos, si terminaríamos describiendo acertadamente la modernidad predominante. Pero en el juego de consensos académicos, o de rutinas pactadas en la repetición de estereotipos, creo que hemos recogido los más relevantes e interesantes para nuestro propósito.

Se ve claramente que existen algunos aspectos que hacen referencia a la situación de pérdida de sentido unificado desde una cosmovisión (religiosa) y a la carencia de reconocimiento central que han experimentado los elementos religiosos. La religión (cristiana) queda, por tanto, afectada por esta situación moderna.

Quizá la novedad esté hoy discurriendo por las llamadas que nos instan a ser cuidadosos con los estereotipos demasiado cristalizados. Esta modernidad predominante, con un tipo de racionalidad que primero quiso ser ilustrada, crítica, terminó degenerando en un funcionalismo pragmático y utilitario, positivista, que es hijo del éxito que ha tenido la modernidad industrial tecnoeconómica y burocrática.

La organización social, legal, de la economía y política modernas, comenzó a mostrarse menos universal y justa de lo que se creía. Estaba al servicio de los intereses de unos privilegiados. Hubieron de surgir numerosos movimientos sociales, especialmente el movimiento obrero, para desvelar

la mentira de los contratos de equivalentes, la limitación de los derechos políticos y los más humanos y generales de los derechos de reunión, expresión y asociación.

Estas llamadas de atención no son de nuestros días. Los espíritus más clarividentes de finales del siglo XIX ya las atisbaron. Desde Nietzsche a M. Weber, pasando por la Escuela de Frankfurt, ya vieron, cada vez con mayores matices, la dialéctica o contradicción que recorría la modernidad. No era un proceso lineal y depurado que empujaba la historia hacia una cima de realización humana y de racionalidad. Había muchos meandros, cascadas, precipicios y hasta abismos oscuros e inhumanos que acechaban tras el desarrollo de la modernidad. Los mitos con los que iba recubriéndose la modernidad servían de encubridores ideológicos de verdaderas trampas mortales. El progreso, la democracia, la tolerancia, la educación superadora de toda superstición, el desarrollo hacia la opulencia y la riqueza material, encubrían los colmillos de temibles fieras estructurales, más difíciles de combatir cuanto que se presentaban como realizaciones humanas.

Hoy, al final de un milenio, somos conscientes de la ambigüedad que lleva consigo la modernidad. Un siglo de bárbaras guerras europeas, denominadas por su alcance «mundiales», nos ponen en guardia frente a las ingenuidades históricas. Y nos deben prevenir de otro saber excesivo, esta vez pesimista, que se refugia en visiones apocalípticas del futuro: creer que caminamos inexorablemente hacia la degradación o la Tercera Guerra Mundial. Nos quedamos en la ambivalencia, la ambigüedad histórica insuperable y la llamada de atención frente a cualquier presentación lineal de la historia.

La modernidad predominante, por tanto, no es ninguna garantía de futuro. Ni siquiera de que va a perdurar este predominio. Hay que estar abiertos a los desplazamientos de la realidad y atentos a las nuevas formas que adopte. Una de las configuraciones que ha tomado la modernidad la podemos denominar capitalista.

2. Modernidad y capitalismo

Si la modernidad deja de ser un concepto claro y distinto en cuanto hurgamos un poquito en sus contenidos y alcance, algo parecido sucede con el del capitalismo.

En la hipótesis clásica de M. Weber se puede descubrir la afinidad que se establece entre modernidad y capitalismo. Uno de los factores de la modernidad es, sin duda, el modo de producción denominado capitalista.

El capitalismo es un modo de organizar la producción que responde al principio de la racionalización aplicado a la economía. Se inscribe, por tanto, en un proceso más amplio y que recorre, según dicha hipótesis, todos los campos de la realidad desde el arte y la religión, a la economía, la política o el urbanismo. Tampoco puede verse al margen de una organización doméstica que separa las cuentas del hogar de las de la empresa; de una legalidad que permite el mercado del trabajo y ha roto con el monopolio de la producción dictada por los gremios; de una organización política, en fin, que posibilite el ejercicio del comercio y sus reglas de juego.

Se insistirá, con todo, en que el capitalismo es ante todo un *espíritu*. Se trata de un talante ante el negocio. No basta el afán de lucro. Sólo con la persecución de la ganancia se puede desembocar en la piratería, el robo, la mafia, pero no en el capitalismo. Sólo los espíritus aplicados sistemática y racionalmente a la búsqueda de la producción con garantías y mínimo coste, pueden hacer de la ganancia algo obtenido racionalmente sin secar las fuentes de la producción. El capitalismo se presenta como el sistema que ha revolucionado la producción. Ha logrado ser el más productivo de todos los conocidos en la historia.

Pero un talante, un *espíritu*, remite a una serie de actitudes y valores. No cualquier hombre encarna el espíritu del capitalismo. Se requiere conjuntar la atención a los medios con la diligencia en su puesta en práctica; la austeridad del que sabe posponer el goce del momento actual al rendimiento del futuro; el respeto al proceso mismo de la producción con el ingenio para aplicar mejoras crecientes a dicho proceso, tanto en la distribución del trabajo como en la tecnología usada.

Hay un tipo de hombre capitalista que pasa por ser creativo, emprendedor, austero y trabajador.

Andando por este camino de los valores y las actitudes se descubre que el capitalismo vive de una cierta cultura o moral. Sin una concepción de fondo que permita al hombre aplicar su ingenio al dominio y explotación de la naturaleza, difícilmente es concebible el capitalismo. Sin una actitud de creatividad o dominio creciente de la realidad, de obtención de mayores beneficios, tampoco hay capitalismo. Sin un afán competitivo, de superación y búsqueda de éxito material, tampoco surge el capitalismo. No en vano se advierte que allí donde algunas de estas condiciones se tuercen debido a visiones religiosas o tradicionales, no crece el espíritu capitalista. El capitalismo requiere una cosmovisión que facilite la destrucción de algunos aspectos de la naturaleza para procurar otros; de una moral que conforme una mente y una voluntad empeñadas en la acumulación y en la producción cada vez más eficaz y rentable.

Según M. Weber, el cristianismo, sobre todo calvinista, facilitó, debido a una serie de entendidos y malentendidos dogmáticos, la configuración de este talante o espíritu del capitalismo. El cristianismo está así en la génesis del capitalismo. Posee una afinidad con este modo de organización de la producción que andando el tiempo ha llegado a ser el predominante en nuestro mundo y el factor más determinante de la modernidad tal como ahora la conocemos.

El capitalismo ha tenido formas diversas. Empezó siendo más mercantilista y de intercambio de productos que otra cosa. Lentamente, con la introducción de la técnica en la producción, se fue haciendo más industrial y alcanzando un grado de producción ingente, incluso amenazador para la misma naturaleza y el hombre mismo.

Quizá sea el paso del denominado capitalismo de satisfacción de necesidades al de la producción en masa o capitalismo y economía del deseo, el que marca la revolución más drástica acontecida en el seno de la producción capitalista.

Se suele situar hacia los años veinte el acceso al capitalismo de la producción en masa. La aplicación de la técnica

llega un momento que procura muchos más objetos de los que se necesitan. Se fabrican en serie instrumentos, objetos, cachivaches que hay que vender. Comienza una etapa nueva en el capitalismo. Hay que recurrir a la creación de la necesidad de los productos para venderlos, aunque en sí mismos sean bastante fútiles. Nace la publicidad como aliada del mercado. Desde entonces el estudio de las motivaciones humanas, la aplicación de la psicología y sociología al mercado no hacen sino avanzar con pasos cada vez más decididos. El individuo humano se ve cada vez más sumido en una red de estímulos y facilidades monetarias, destinados a movilizarlo hacia la demanda de los objetos que se producen y es necesario vender. Amanece la economía del deseo y la sociedad consumista.

Muchos analistas sociales han indicado la gran transformación que acontece a partir de este momento: entramos en una era de la estimulación del deseo; la economía supera la barrera de la necesidad y entra en la manipulación del deseo. Este paso va a tener consecuencias sobre la configuración del hombre tradicionalmente capitalista: se convierte en creciente objeto del hedonismo, del consumo, de la rivalidad por poseer, de la envidia del otro consumidor. El mismo dinamismo capitalista erosiona las virtudes que debían acompañar al hombre «puritano» de la sociedad capitalista: de austero lo convierten en gastador; de morigerado en consumista; de diligente en hedonista; de respetuoso con las reglas del trabajo y la producción en especulador y deseoso de un éxito rápido.

Nada tiene de extraño que analistas como Touraine y Habermas vean que se ha disparado un dispositivo que convierte las relaciones humanas en relaciones comerciales. La sociedad capitalista actual es una sociedad mercantil, donde privan las relaciones de mercado. La justificación de esta sociedad se pone cada vez más en las utilidades y rentabilidades que se obtienen. ¿Puede subsistir una sociedad basada en tan precarios fundamentos?

Es la pregunta que se hacen hoy críticos y conservadores, comunitaristas y neoliberales. Para estos últimos la respuesta es positiva, exigiendo con los neoconservadores, un giro cul-

tural para adecuar el estilo de vida, las actitudes y valores a las necesidades del sistema: una suerte de puritanismo consumista. Los comunitaristas y críticos, sin embargo, sólo ven posible el mantenimiento de este estilo de vida inducido por el «sistema» al precio de una deshumanización del hombre y la sociedad: una reducción de la racionalidad al funcionalismo; un estrechamiento de los valores al materialismo de la posesión, el triunfo y el dinero; un tipo de hombre individualista y cerrado en el universo de los objetos; una sociedad basada en relaciones de intercambio mercantil. Tamaña desfiguración humana parece factible; siempre se dan, además, algunos ingrediente «humanistas» que facilitan la tarea de la aceptación y funcionamiento de la situación. Las legitimaciones sociales caminan en la realidad por mezclas oscuras de consumismo y ofertas de la satisfacción de los deseos más ramplones junto con gotas de humanismo y toques de cierta espiritualidad. Hay que pensar que ciertas formas religiosas, cristianas o no, individualistas, interioristas y misticoides son aliados perfectos de este tipo de sociedad mercantil y consumista.

Los últimos párrafos dedicados a las consecuencias sociales y culturales inducidas por el capitalismo de la producción en serie y de masas, nos muestran ya un deslizamiento en el concepto mismo de capitalismo: cada vez se extiende más a ámbitos fuera del estricto mercado y la producción. Cada vez más aparece como un modo de vida que abraza la cultura y los valores, además de la organización de la producción. Incluso, no han faltado los analistas que han señalado la afinidad del capitalismo con la democracia. Con lo que al final, el capitalismo no sólo se presenta como un modo de producción, sino como un modo de organización social y política que supone: una economía en régimen de mercado y libre iniciativa empresarial; una organización política parlamentaria y democrática; una cultura pluralista y tolerante. El capitalismo acaba siendo una forma de vida social.

Este capitalismo tardío es equivalente a un modo de modernidad: la modernidad dominante —todavía hoy— en nuestro mundo occidental. Reparemos en los acentos que posee: el escoramiento de la racionalidad hacia lo funcional e

instrumental; de los valores hacia el individualismo posesivo y consumista; de las relaciones sociales hacia lo mercantil, junto con el carácter expansivo mundial que acompaña a este estilo de vida. A esta modernidad es a la que denominamos modernidad capitalista o simplemente capitalismo.

Volvemos a insistir en la equivocidad de los conceptos. Pero el lector ya se habrá dado cuenta del deslizamiento de significados y de la conjunción acontecida entre modernidad y capitalismo. Se podrá con N. Luhmann, por ejemplo, considerar de escasa utilidad y precisión seguir usando el término capitalismo, pero lo que sí debe quedar claro es la extensión adquirida por el concepto. ¿Hacia dónde avanza esta modernidad capitalista? ¿Somos capaces de discernir algo del dinamismo que empuja a esta modernidad capitalista tardía? ¿No habíamos insinuado más arriba que entrábamos en una fase distinta de la que tradicionalmente había configurado a la modernidad del capitalismo industrial?

3. La modernidad reflexiva o hacia la sociedad del riesgo

La modernidad reflexiva es una denominación que, en autores como U. Beck, se contrapone a la modernidad industrial. Se quiere insistir en la nueva situación alcanzada por el mismo desarrollo de la modernidad: supera cualitativamente la etapa anterior. Se ha denominado de formas diversas esta nueva época. U. Beck la ha denominado *sociedad del riesgo* (*Risikogesellschaft*); A. Giddens introduce el matiz de *sociedad del riesgo o incertidumbre producidos* (*manufactured risk or uncertainty*); Z. Bauman, la sociedad de la *ambivalencia*; incluso haciendo hincapié en el carácter postmoderno sincrético de este momento, se le ha llamado la sociedad del y, porque se caracteriza por la suma o acumulación de aspectos dispares, «esto y esto», frente a la modernidad simple o industrial hecha de oposiciones y donde dominaba la dialéctica del «o esto o esto».

Si fuera cierto que estamos ya en una situación que ha sobrepasado ampliamente la modernidad industrial, ¿no es-

taríamos apuntando hacia el futuro de la modernidad (capitalista)? ¿Hacia dónde tiende esta modernidad?

Cuatro rasgos se presentan como característicos de esta nueva *modernidad reflexiva* o ambivalente.

En primer lugar se trata de las nuevas relaciones que la modernidad establece con los recursos de la naturaleza y la cultura. La modernidad capitalista se presenta cada vez más amenazadora respecto a la naturaleza, hasta el punto de amenazar la biosfera y saquear y liquidar las tradiciones y recursos culturales.

En segundo lugar, quiere decir esta nueva situación que los factores de la modernización (industrial), la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, la industria militar, el derecho, se han vuelto ellos mismos elementos de riesgo incapaces de controlar el proceso desatado. Nace una desconfianza radical frente a los desencadenadores del proceso de la modernización. No se puede, por tanto, recurrir a los elementos cuyo desarrollo es la causa de la situación de riesgo generalizado en que nos encontramos para parar o torcer la dinámica en que nos hallamos inmersos. La única salida parece discurrir por una «autolimitación inteligente» (Habermas) del uso y desarrollo de tales factores.

En tercer lugar, volvemos a entrar en una *época de inseguridad*. No existen instancias aseguradoras frente a la magnitud de los riesgos que afrontamos. En esta situación el individuo es lanzado en medio de las turbulencias de la sociedad de la ambivalencia y del riesgo. Estamos fuera del espacio de seguridad creado por el Estado de bienestar y sus instituciones. No existe ya dicha seguridad. Se precisa reinventar la política y la sociedad para la nueva situación.

En cuarto lugar, nos hallamos ante una sociedad *global y postradicalista*. Los medios de comunicación de masas nos permiten ser realmente contemporáneos de los más lejanos habitantes del globo. Todo hombre es verdaderamente mi prójimo. Pero los medios de comunicación, especialmente la TV, expanden cercanía e indiferencia. Hay una gran ambigüedad en unos medios que nos dan a conocer las más terribles injusticias o violencias y, a renglón seguido, banalizan lo visto y oído con la última trivialidad consumista. La *acción*

a distancia de los medios de comunicación nos sitúa en un universo global. Nos hace tomar conciencia de la relatividad de nuestras costumbres y creencias. Erosiona las tradiciones y nos fuerza a reflexionar sobre ellas. Vivimos en una *sociedad reflexiva*: se nos fuerza a tomar consciencia de lo dado por supuesto. Las consecuencias para las *identidad* son claras: se torna menos heredada o dada por las tradiciones; hay que volver a ganarla mediante la elección personal. En este contexto surgen los brotes *fundamentalistas* que quisieran seguir utilizando las tradiciones locales, religiosas, étnicas, políticas, etc., de forma tradicional, no reflexiva ni cuestionadora. Si a esto se añade la preeminencia de unos planteamientos funcionalistas se comprenderá el peligro de una *homogeneización funcional* junto con una gran *fragmentación de referentes de sentido*. El problema de la identidad aparece con toda su agudeza en las sociedades modernas.

En esta sociedad del riesgo o la ambivalencia se plantea de nuevo la necesidad de controlar la contingencia. El riesgo supone la dependencia del destino, del azar; es diferente del peligro, generado por factores conocidos y controlables. El riesgo nos sitúa ante la indisponibilidad de lo irremediable. En la época industrial se hacía frente a los peligros incrementando la tecnología, el saber funcional o instrumental, etc. Pero ahora somos conscientes de que tales incrementos aumentan el riesgo. No hay saber capaz de dominar lo indisponible que ha hecho aparición. Hemos redescubierto la contingencia, esta vez mediante la experiencia del paso de una naturaleza independiente del hombre a una naturaleza dependiente del hombre hasta el límite de su liquidación, que supondría la desaparición del hombre mismo.

Ha acontecido un desplazamiento de la experiencia de la contingencia: desde una contingencia experimentada principalmente en el ámbito de lo privado (enfermedad, crisis, muerte, las *Grenzerfahrungen* de K. Jaspers) a experiencias de contingencia subsumidas en los procesos sociales, los mecanismos cuasi-autónomos que denominamos sistemas, o esta situación general de la modernidad avanzada y compleja que denominamos del riesgo. En esta sociedad de la ambivalencia, como han visto bien muchos analistas, nos encon-

tramos con proyectos de superación o respuesta que pretenden enfrentarse a esta nueva situación. Los espíritus más agudos proponen una respuesta de carácter moral: se trata de cambiar de estilo de vida. Hay que establecer unas nuevas relaciones, respetuosas, con la naturaleza; cuidadosas y conscientes de las tradiciones portadoras de sentido; potenciadoras de la conciencia interpersonal y responsable de los ciudadanos mediante una participación generalizada.

Esta utopía de la «moralización generalizada» (C. Offe), que lleva consigo la pretensión de una sociedad igualitaria de los *mínimos garantizados para todos* requiere una verdadera revolución mental, de la conciencia y de los planteamientos políticos y económicos actuales. No será fácil ni rápido alcanzar esta elevación y generalización de la responsabilidad moral, pero sin ella, parece que no hay salida. Claro que junto a estas tendencias persistirán propuestas *contramodernas* que intentarán, por la vía de una vuelta hacia la premodernidad, hacia posturas fundamentalistas de la religión, la nación, etc., dar una solución a los problemas. Forman parte de la ambivalencia de la sociedad moderna compleja o reflexiva. Indican con sus reacciones que existen los problemas que estamos indicando, aunque sus propuestas sean o nos parezcan regresivas.

Si estos análisis socioculturales, que cada día se repiten más desde ángulos diversos, aciertan en el diagnóstico, estamos ante una modernidad peligrosa y con unos retos gigantescos. La modernidad capitalista triunfadora nos muestra un rostro que lejos de ser aquietante, nos interroga profundamente acerca del dinamismo profundo que la recorre. Nos emplaza a una toma de conciencia elevada y una responsabilidad moral generalizada si queremos hacer frente con éxito a esta situación. Nos hallamos ante la necesidad de una gran transformación social y cultural, de lo contrario, la subsistencia misma de la vida, no sólo del hombre, es lo que está en juego.

Es hora de volver la vista sobre la religión: indicar algunos de los grandes cambios experimentados por la religión en la modernidad industrial y atisbar algo de lo que se nos pide ante la modernidad reflexiva o sociedad del riesgo.

4. La religión en la modernidad capitalista

La religión (cristiana) en la modernidad capitalista ha sido sometida a una serie de vicisitudes *secularizadoras* que se pueden ordenar en los siguientes pasos.

Un desplazamiento del centro a los márgenes de la sociedad moderna

La religión en los albores de la modernidad gozaba de una posición central. Quiere decir esto que era como la aduana exigida socialmente para considerar cualquier realidad humana como valiosa y digna. Si la descalificaba la religión, no levantaba cabeza; si obtenía su reconocimiento, quedaba justificada a los ojos de la sociedad.

Esta situación va cambiando con el proceso complejo de la modernidad, donde, como ya señalamos, la economía capitalista naciente juega un papel central. Con el tiempo, la economía, los valores anudados a la búsqueda de éxito económico, productividad, rentabilidad, eficacia, etc. van a predominar, hasta el punto de que los valores transcendentales quedan relegados a una cuestión personal o familiar. ¿Qué ha ocurrido? La religión ha ido perdiendo la centralidad social.

Ahora ya no se la pregunta a ella qué es lo valioso o digno, sino a la economía. Lo que es bueno para obtener dinero, hacer más negocio, obtener una ganancia mayor, un influjo en el mercado, en el control de la producción, va a ser lo considerado mejor para la sociedad. La aduana de la justificación social, de la producción de relaciones sociales, deja de acudir a la religión y pasa por la cada vez más amplia gama de ventanillas de la economía. La economía está en el centro de la sociedad, es decir, de las preocupaciones de los hombres y de las principales instituciones. Ella marca el ritmo de la marcha de las sociedades modernas. Pensadores como Hegel se dice que ya vieron este desplazamiento social de la religión y este centramiento de la economía en la sociedad moderna. A finales del siglo XIX, desde Marx a Weber, ya era manifiesta esta centralidad de lo económico.

Una religión que pierde la centralidad de la sociedad, quiere decir una religión que ha perdido las funciones legitimadoras. Una religión que ha dejado de estar metida en todos los *negocios* del siglo dándoles el visto bueno, queda cada vez más relegada a las cuestiones *puramente religiosas*. La religión se hace cada vez más religiosa. Entra cada vez más en los templos y las sacristías y queda confinada al culto, los sacramentos, dar sentido a la enfermedad, el sinsentido de la vida, el fracaso, el desconsuelo, etc. pero va dejando de marcar los acontecimientos sociales, las fiestas, los calendarios, los hitos importantes de la sociedad, la política, la cultura. Quizá se le pida asistir y contribuir con sus bendiciones al boato de las fiestas, pero está claro que ya es una invitada más, no la novia de la fiesta.

No hay duda, como indica H. Lübbe, de que una religión de este género queda liberada de muchas cargas sociales y de mucha instrumentalización religiosa, pero como vio con agudeza M. Weber, es una religión que se va recluyendo en la esfera privada: la familia, la persona, la interioridad, la dimensión afectiva del corazón.

La pérdida del monopolio cosmovisional y la entrada en la confrontación del mercado ideológico

La pérdida de centralidad social significa desde el punto de vista de la visión del mundo y la realidad un cambio profundo: no es ya sólo la religión quien indica cómo hay que considerar la realidad. La visión religiosa es una más y quizá no la más seria ni rigurosa o «científica». Equivale a decir que las explicaciones religiosas de la vida pierden crédito y son puestas cada vez más en tela de juicio. Aparecen otras teorías o explicaciones con pretensión de sustituir con ventaja a las religiosas. Es la historia de las confrontaciones ideológicas con otras visiones filosóficas, humanistas, políticas, etc. que pretenden explicar mejor, menos supersticiosamente que la religión cristiana, las cuestiones de la vida y la sociedad.

Este proceso, que se suele denominar la pérdida de monopolio cosmovisional de la religión, avanza hacia una plu-

ralidad o fragmentación de visiones. A ella hay que adscribir consecuencias tan profundas como el pluralismo cultural y el relativismo creciente de valores y explicaciones del mundo, ya que si existen diversas visiones con pretensión de objetividad, surge la confrontación o puesta en cuestión de la verdad de cada uno de los pretendientes. Las visiones del mundo entran en liza y en una crítica mutua de sus afirmaciones. La «situación de mercado» es, como proponen plásticamente P. Berger y T. Luckmann, la mejor descripción para expresar esta lucha de ofertas ideológicas que buscan convencer a los clientes potenciales de sus bondades. Vemos que de una situación de predominio y reinado social y cultural la religión cristiana va pasando a ser una oferta más que los individuos eligen o no. El juego de confrontaciones con otras visiones o propuestas conduce a una serie de adaptaciones o huidas de la religión que son bien conocidas, y producen movimientos religiosos de renovación o de huida defensiva y encierro en la propia tradición. Detrás del Vaticano II y de movimientos conservadores o neointegristas como el de Mons. Lefebvre y otros, se encuentra esta situación sociocultural. El carácter más libre y personalizado de la elección religiosa queda también señalado; aunque quizá también la provisionalidad de cada elección: la pertenencia religiosa se hace más abierta y, como se dice y practica en Norteamérica, se vuelve una *preferencia*.

No tiene nada de extraño, siguiendo esta línea de análisis y razonamiento, que la religión en la modernidad capitalista sea cada vez más una cuestión de preferencia individual. T. Luckmann ha llamado a este cariz individual de la religión la «privatización de la religión». La religión está, diríamos, más a merced del individuo; se descubre servidora de las necesidades del individuo. Este estrechamiento del ámbito de lo religioso corre el peligro de dejar en la sombra las dimensiones sociales de la religión. Asistimos así, curiosamente, en estos vaivenes del péndulo histórico, a un fuerte acento de la religión en cuanto religión del individuo, hasta el extremo de que a muchos creyentes y aun críticos de la religión se les ha olvidado el carácter social de ésta; sólo ven a la religión reclusa intramuros de las iglesias. Por esta razón les

llama la atención que la religión se interese o «meta» en cuestiones sociales o políticas. Una distorsión religiosa fruto de un olvido histórico.

Una pérdida de relevancia social de los signos, símbolos e instituciones religiosas

Prácticamente ya lo hemos indicado: la religión cristiana, que se ve empujada a los márgenes de la sociedad en la modernidad capitalista es una religión que ha perdido una gran relevancia social. Ya no pasan por ella las justificaciones sociales, aunque conserve un cierto aroma humanista con el que conviene adornar la presentación social. Pero sus signos, símbolos, representantes e instituciones han sido despojados del aura de misterio y reconocimiento que antaño poseyeron. Ya no se respeta a un sacerdote o religioso por su «dignidad sacerdotal o religiosa», sino por su cualidades humanas, por su trabajo, quehacer, valía personal, influjo social, etc. Lo mismo hay que decir de las prácticas religiosas: la señal de la cruz, la bendición de la mesa, no son hábitos dados por supuestos; sólo tienen sentido en aquellos que los viven como tales.

La realidad, sin embargo, es más compleja y confusa: vemos celebraciones oficiales donde el Papa o representantes eclesiásticos todavía tienen un puesto, o partidos de fútbol donde los jugadores hacen la señal de la cruz al saltar al terreno de juego. Asistimos a usos embellecedores o de un prestigio moral y espiritual, no de justificación social, o a prácticas que, a menudo, tienen más que ver con la superstición que con la práctica cristiana.

La ventaja de esta situación secularizada es que la religión se ve liberada de efectuar legitimaciones sociales *fuertes*. Le quedan los trabajos de integración del sinsentido o éxito de los individuos y, en general, de las contradicciones, disfuncionalidades y contingencias de la vida, que no hay filosofía capaz de digerir del todo. Conserva un rincón de relevancia en las funciones de consuelo y aun de formulación de expectativas y esperanzas que la mera racionalidad secular no puede proporcionar (J. Habermas).

Autores más críticos señalan que la religión cristiana privatizada, aparentemente irrelevante, ha pasado así a la justificación general del sistema. Ha llegado a ser la forma de religión que conviene al sistema. Es la «religión burguesa» (J. B. Metz).

El paso de la secularización a la des-institucionalización de la religión

Si los pasos precedentes señalan lo que se ha denominado la tesis de la secularización, hay que preguntarse hacia dónde conduce este dinamismo. Para algunos, defensores antaño de la tesis fuerte de la secularización, no había más que una salida: la lenta e inexorable desaparición de la religión. Pero la realidad ha marchado por otros derroteros. Las profecías de la desaparición de la religión no se han cumplido. Antes bien, se anuncia con cada brote o manifestación de lo sagrado o religioso en la sociedad moderna una vuelta de la religión. Se asienta la tesis suave de la secularización: la persistencia de la religión pero bajo formas poco relevantes socioculturalmente.

Últimamente se observa un fenómeno que da que pensar. Los estudios de campo en prácticamente toda Europa y Canadá, y también en España, señalan dos rasgos que hay que tener en cuenta: el elevado número de los que se confiesan indiferentes o agnósticos, casi un tercio de la población, y la flexibilidad con la que entienden muchos creyentes cristianos sus creencias o doctrinas.

Las interpretaciones de este fenómeno se han denominado desinstitucionalización (D. Hervieu-Léger). Es decir, estaríamos asistiendo a una especie de aflojamiento de los vínculos institucionales del individuo con la religión (cristiana) institucionalizada: la interpreta a su modo, introduce en la tradición cristiana elementos orientales como la reencarnación o una concepción más impersonal de Dios, etc.; se declara agnóstico o indiferente respecto a la tradición cristiana, pero después ora y sostiene un eclecticismo religioso hecho de aspectos cristianos mezclados con orientalismo, ecología, esoterismo, psicología transpersonal, etc.

Estaríamos asistiendo a una fluidificación de la religión. Es decir, los vínculos institucionales religiosos se distienden, más aún, dejan suelto un potencial simbólico que parece navegar suelto, a la deriva, propicio para ser asumido por grupos o individuos de forma libre y creativa. Estaríamos en el origen de una religiosidad del tipo *culto*, según E. Troeltsch, cuya manifestación más notoria y general sería actualmente la ola neoesotérica y mística que se denomina *New Age*. Una suerte de religión des-institucionalizada, ecléctica, con acentos personales de experiencia interior, desarrollo personal, emocionalidad y gusto por el misterio, con tonos herméticos y pseudocientíficos. Una religiosidad, en suma, donde parece agudizarse el carácter individualista de la religión de esta modernidad capitalista, al mismo tiempo que recorre muchos más ámbitos que los estrictamente delimitados por los muros de las instituciones eclesiales. La inclinación hacia la tradición oriental le proporciona a esta sensibilidad religiosa *postmoderna* un tono postcristiano. Se apela a otras tradiciones o fuentes, sin despedirse totalmente de la cristiana, para la recreación religiosa. Si estos son rasgos coyunturales o duraderos de una modernidad religiosa, está todavía por ver. Es demasiado pronto para predecir nada. Pero, con la persistencia y predominio asegurados todavía de la religión cristiana, hay que atender a estos síntomas como manifestaciones posibles de una sensibilidad religiosa de mañana.

La presencia de tendencias fundamentalistas o neointegristas

Ya hemos indicado la ambivalencia que recorre a la modernidad capitalista de nuestro momento. No hay que esperar desarrollos puramente lineales. Incluso, como ya hemos indicado, vivimos un momento de mezcla y suma de tendencias. A la religión institucionalizada cristiana, se añaden tendencias flexibles, individualistas, eclécticas, pero también, señales de una vuelta hacia la tradición, la dogmatización y la vía de asegurar las doctrinas y los comportamientos con afirmaciones claras y rotundas. Modernización y contramodernización son flores que crecen en los mismos parajes.

Los movimientos denominados postcríticos, cuando no claramente neointegristas, son visibles en nuestra Iglesia católica. No es el fundamentalismo o integrismo musulmán, pero hay ciertos rasgos de revuelta contramoderna en todos estos movimientos. Especialmente sobresale una sospecha ante la razón crítica ilustrada, un énfasis en la tradición, la obediencia a la autoridad romana y sus indicaciones, junto con inclinaciones político-sociales de *derechas* y la defensa de una posición cristiana más clara y beligerante en la plaza pública. Hay que pensar que estas tendencias no son flor de un día. Mientras existan, además, las condiciones dadas anteriormente de desinstitucionalización de la religión, es fácil que crezcan estos movimientos contrarios. La misma defensa de la institución propiciará su mantenimiento y expansión.

5. Desafíos de la modernidad capitalista al cristianismo

Al término de esta breve síntesis de una serie de aspectos que el lector encontrará desarrollados más adelante, nos brota inmediatamente un interrogante: ¿cuál es la postura o tipo de religión cristiana más adecuada para tratar con la modernidad capitalista?

Hemos visto el peligro de una religión cristiana privatizada. Termina siendo la religión que solicita la sociedad burguesa. Un cristianismo sometido a la dinámica de la evolución capitalista moderna, especialmente de la primera modernidad capitalista o industrial. Un cristianismo sin relevancia social y sin conciencia de efectuar una serie de justificaciones indirectas del sistema. Al mismo tiempo, el movimiento hacia una religiosidad centrada en el individuo no puede ser desconocido por el cristianismo. La institución eclesial deberá preguntarse seriamente si está haciendo justicia a esta mayor personalización que solicita el creyente actual y, al mismo tiempo, si el pluralismo existente desde los orígenes en la interpretación y vivencia del cristianismo, no es una preciosa indicación para tratar con la constatada flexibilización dogmática que se advierte en todo Occidente.

Las tendencias neoesotéricas y la sensibilidad mística ecléctica actual también nos plantean una serie de interrogantes. ¿Qué ha pasado en el cristianismo para que se produzca esta sed de misterio y experiencia emocional religiosa postcristiana? ¿No ha estado la fe cristiana demasiado ahogada por un exceso de moralismo tradicional, de sacramentalismo y de rigidez en las fórmulas? Sorprende que los espíritus con inquietud religiosa, *mística*, tengan que ir a abreviar en otras aguas fuera de la tradición cristiana, porque parecen desconocer la existencia e incluso la posibilidad de tales caminos y experiencias dentro de la religión cristiana institucionalizada. Sin ánimo negativo, deberíamos preguntarnos cómo ha sido la presentación, educación a la fe, a la oración, a la experiencia de Dios entre nosotros, para que se posponga la tradición cristiana y se descubran con tanta avidez los caminos orientales. ¿No habremos incurrido en un formalismo sacramental y un acartonamiento expresivo que no dejan experimentar nada del Misterio? Estaríamos desafiados a reencontrar los caminos de la experiencia religiosa y de su expresión. Volver a ensayar iniciaciones al Misterio, a la oración y al gusto de la experiencia religiosa interior, a los caminos, exigentes y satisfactorios, de la búsqueda de Dios. Sin olvidar hacer frente a lo espurio que siempre se cuela en las modas y sensibilidades de toda época. Pero la crítica a los excesos o banalidades no nos debe ocultar una demanda de maestros espirituales y de sed de misterio que recorre nuestro momento y al que no siempre hemos sido fieles ni adecuados mediadores.

Queda, con todo, un interrogante serio para los que creen en la dimensión social de la «caridad política», que conlleva la fe cristiana: ¿esta sensibilidad místico-esotérica es realmente una respuesta a los graves problemas de la sociedad de la modernidad del capitalismo avanzado? ¿No juega más a la ocultación del riesgo que nos rodea que a su superación? Las dimensiones cósmicas, ecológicas, que cultivan las nuevas formas de religiosidad, ¿son verdaderamente una fuente de sensibilización de otro tipo de relaciones con la naturaleza y entre los hombres o son un pacto de adaptación conformista a la situación?

La reacción contramoderna en sus diversas versiones más o menos integristas tampoco parece ser la solución. Se escapa del momento presente y sus dificultades por la vía de la reivindicación de otro tiempo. Peligroso modo de evadir la problemática de nuestra época, además de inútil. Pero da que pensar y manifiesta una serie de carencias que viene arrastrando tras de sí la modernidad ilustrada, el espíritu crítico desprovisto de reconocimiento de sus raíces tradicionales y estúpidamente orientado sólo hacia un mañana que nunca llega a poseer.

Habría que aceptar que, sin referencia a una tradición, no hay verdadera religión, ni verdadera vida humana. Pero habrá que hacer frente a su interpretación de la tradición, a su intento de poseerla cristalizada, es decir, muerta, y no ver que la tradición necesita ser actualizada permanentemente para poder ser tal. También habrá que aceptar su desafío para hacer relevante la fe en la cultura y sociedad actuales, sin pretensiones de retorno a algún tipo renovado de estado de *cristiandad*.

¿Cómo será la fe cristiana fermento de responsabilidad ciudadana y de trabajo, de cambio estructural y de conciencia, en un momento de visible agotamiento de las propuestas de partidos e ideologías clásicas hasta ayer mismo? ¿Cómo podrá colaborar en la profundización democrática y en la eliminación de las inhumanidades del sistema?

Retos difíciles y gigantescos para una época nada fácil. Pero la grandeza de la tarea se mide por la del desafío. A ella tiene que ir dando respuesta el creyente y la comunidad cristiana de hoy y presumiblemente de mañana. Una fe cristiana que irá descubriendo su rostro mesiánico al paso de sus intentos por realizar la solidaridad.

6. Condiciones para el diálogo con la cultura de la modernidad capitalista

El lector encontrará en las páginas que siguen un pequeño pugilato alrededor de estas cuestiones. Es un intento de dar cuenta de la situación de la religión cristiana en la moder-

nidad ambivalente o el capitalismo tardío en que parece que nos encontramos. Fácilmente le surgirán al lector numerosos interrogantes acerca de los retos y desafíos a los que tiene que hacer frente el cristianismo y el creyente que se tome en serio la encarnación de la fe en esta sociedad y la misión de ser testigo de los impulsos evangélicos en el mundo de hoy. No encontrará respuestas para todos sus interrogantes ni solución a sus cuestiones concretas. Tal pretensión es desmedida. Aspiramos a ofrecer una serie de pistas para situarse mejor en medio de esta sociedad y poder, desde uno mismo, afrontar algunos de estos interrogantes. Para ello se requiere un cierto talante que postulan estas páginas. Lo denominaré la postura o talante mediador.

Se trata de hacer presente en la modernidad capitalista el mensaje evangélico

Esta actitud supone buscar la encarnación del Evangelio en la historia que nos toca vivir. No tener nostalgias de otro mundo o momento histórico, sino aplicarse a la tarea de implantar en las estructuras sociales y los corazones las semillas evangélicas. Esta aceptación básica del momento sociohistórico no quiere decir una aceptación acrítica y justificadora de esta sociedad, sino una corrección de la actitud *religiosa* de huida de la realidad. En vez de la *fuga mundi* se postula la inmersión crítica en esta realidad.

Hacer presente el Evangelio en esta sociedad de la modernidad capitalista supone, por tanto, una actitud positiva respecto a ella, sin dejar de tener los ojos abiertos a la ambigüedad radical que la atraviesa. Más aún, una tarea del creyente presente y dialogante con la modernidad capitalista será la denuncia de los aspectos deshumanizadores que perciba y experimente. La apertura a los males —pecado— de esta sociedad es la condición *sine qua non* de una buena encarnación cristiana. No hay evangelización sin denuncia del pecado, sin mostración de las zonas necesitadas de conversión que la modernidad capitalista ofrece, y que han sido insinuadas más arriba bajo la forma de sociedad unilateralmente funcionalista, instrumental, consumista, desigual e injusta.

La mediación encarnacionista del creyente en la sociedad de la modernidad capitalista será hecha con valor y con modestia. No sabemos más que los no creyentes respecto a los modos concretos para evitar las deshumanizaciones estructurales y crear condiciones sociales y culturales, económicas y políticas, que faciliten el avance hacia una mayor humanización. La consecuencia de este no saber más ni mejor que otros hombres acerca de los aspectos concretos de la organización social, nos conduce a la cooperación con ellos y con todo aquél que pugne por mejorar la sociedad. El cristiano mediador es un colaborador con todo hombre de *buena voluntad*.

El creyente, consciente de que ni el Evangelio ni la fe le proporcionan un saber técnico especial para la organización, cambio social, etc. de esta sociedad, resistirá «la tentación fundamentalista»: creer que apelando al libro sagrado, a la tradición o la autoridad de no sé quién, se tienen ya resueltos los problemas de la implantación evangélica en esta sociedad. No desistirá de la mediación reflexiva; del esfuerzo de pensar y tantear en la búsqueda de las medidas —mediaciones— más adecuadas para traducir aquí y ahora los impulsos de la fe. Será el detentador de una fe mediada por la razón y la crítica que no sustituye nada del esfuerzo humano. Resistirá la tentación integrista de la «unidad de acción» de los cristianos, sabiendo que no siempre es posible tal unidad, dado que las visiones de la realidad son dispares y los medios propuestos para su solución difieren fuertemente al pasar inevitablemente por teorías sociales, diagnósticos y mediaciones políticas plurales. La pluralidad será la marca del cristiano mediador.

El cristiano mediador será consciente de que no puede asegurar el éxito de su actuación apelando a la fe. Esta no asegura el triunfo de su empresa. Pero le proporcionará la entereza para perseverar en la tarea más allá de los fracasos presentes o del cierre de horizontes hacia el futuro histórico. La constancia en la esperanza será el signo de su fe esperanzada en el Resucitado. La creencia en la apertura ilimitada de la historia contra las evidencias incluso del presente; la llamada a un futuro con Dios para todo ser humano.

El creyente cristiano empeñado en la mediación de su fe en este momento histórico, vivirá la convicción de la presencia del Espíritu atravesando toda la realidad. El mundo actual es presencia y manifestación, siempre velada y ambigua, pero real, de Dios mismo. Es sacramento del Dios de Jesucristo que tanto amó a este mundo. La vivencia mística de Dios en la realidad, la pugna por mostrar más claramente su rostro en este mundo moderno y extirpar para ello las pústulas que lo invisibilizan, es tarea espiritual del creyente. El cristianismo es la vivencia de esta condición sacramental del mundo que hay que vivir y ayudar a manifestar más plenamente.

Se necesita hacer presente esta sociedad en la Iglesia

El creyente tiene que hacer presente el mundo actual en la comunidad eclesial. Sin este movimiento de la sociedad hacia la comunidad cristiana, ésta deambula fuera de la realidad. Esta tentación *religiosa*, como ya hemos señalado, no hace justicia al carácter encarnado de la fe cristiana ni a la condición sacramental del mundo transido por el Espíritu.

Debe hacer presente las dudas y zozobras de esta modernidad que descubre atónita su ínsita peligrosidad, la desorientación normativa y la incertidumbre cultural que la cercan, la necesidad de respuestas y actitudes nuevas ante los gravísimos desafíos que tiene que encarar. Huirá así de la tentación *clerical*, la de creer que posee la verdad de una vez por todas y la puede sacar de su depósito para dar lecciones al mundo. Más bien entenderá que tiene que acompañar a los hombres en su caminar incierto, tanteante y, a veces, dramático, como el de un ciego al borde de un abismo, sin poder ofrecer ni la visión ni la iluminación que dieran con el caminar recto y seguro.

Realizará un esfuerzo por asumir las tareas y los empeños de los hombres de hoy, especialmente los más necesitados y oprimidos. Ampliará así los muros del templo eclesial y el espacio de lo sagrado, llevando el culto en «Espíritu y verdad» por toda la realidad humana, sobre todo por aquella donde clama con fuerza el grito de los pobres.

Se harán presentes de esta manera las nuevas formas de expresión y vida. Nuevos modos de pensar, sentir, querer, que forjarán conceptos nuevos para intentar expresar algo del Misterio inefable. Se conjurará así el fantasma del anquilosamiento *tradicional*. Nos veremos ante una realidad siempre nueva y que exige poner en movimiento toda nuestra herencia y todas nuestras capacidades.

Se advierte que estas actitudes están exigiendo un tipo de creyente. Se podría resumir diciendo que tiene que vivir con intensidad la mediación, la tensión polar de vivir en dos realidades ni iguales ni distintas. Una persona que se toma en serio la fe, es decir, la búsqueda de Dios. Experiencia de Dios e interés por expresar esta experiencia de forma audible y comprensible para los hombres de su tiempo, lo cual requiere interés cultivado por la fe. No basta la experiencia, aunque sea lo fundamental, sino también la formación y el intento de comunicar esta fe al mundo de hoy.

Experiencia e interés por el mundo y la cultura actual. Sin tomar en serio la presencia en el mundo no puede haber mediación adecuada. El creyente que no se toma en serio la cultura laica, el mundo de la modernidad ambivalente en la que vivimos, no sirve para la mediación. Sólo desde la solidaridad comprometida con esta sociedad y cultura se puede llevar a la experiencia de fe el fermento de los clamores de los hombres y la nueva sensibilidad cultural para expresarla. Todo un estilo o modo de ser cristiano que marca una espiritualidad que conjunta y aúna la fe con la justicia, la experiencia de Dios con la solidaridad humana.

II

ESTRUCTURAS DE LA MODERNIDAD Y FE CRISTIANA

2. ECONOMÍA. EL HOMBRE ECONÓMICO. ORÍGENES CULTURALES

Aquí nos proponemos la modesta labor de hacer llegar a los interesados algo de luz acerca de un problema de enorme envergadura: ¿cómo surgió en Occidente lo que denominamos el *homo oeconomicus*? Interrogante que, como todos los que tienen alguna profundidad, dispara una serie de preguntas. ¿En qué relación se haya este *hombre económico* con el sistema capitalista? ¿Es este tipo de hombre algo característico de Occidente? ¿Por qué?

Podríamos llamar a esta cuestión «el problema de Weber», porque fue este sabio alemán —uno de los clásicos de la sociología— el estudioso que más lidió con estos interrogantes. Un problema que ha preocupado a otros muchos y que ha recibido respuestas diversas o, al menos, no idénticas. Una cuestión que suele poner muy nerviosos a los historiadores frente a los sociólogos culturales y viceversa. Los historiadores acusan a los sociólogos de generalizar rápidamente y no atenerse a los datos históricos estrictos; y los sociólogos reprochan a los historiadores que con su visión puntillosa de los datos terminan no dándose cuenta del conjunto; es decir, que los árboles les impiden ver el bosque. Una disputa en la que, además de la dificultad enorme del tema, entran en liza recelos mutuos de disciplinas, métodos y talentos. Más complicaciones que se suman al ya difícil y complejo problema de cómo se gestó en la sociedad y cultura occidentales este hombre que gira predominantemente alrededor de lo económico y que ha llegado a encarnarse en nuestras propias entrañas.

El tema es apasionante y de gran actualidad. Nos hallamos en un momento histórico y social en el que el predominio de lo económico se muestra por todos los rincones. Desde la alta política de los «siete grandes», pasando por las cuestiones de nuestra integración en la CE, sin olvidar los índices de infla-

ción, paro, gasto público, marginación y pobreza, nos las tenemos que ver con la omnipresente economía. Pero, más allá de las noticias en los medios de comunicación y en los debates políticos, la preocupación económica está clavada en nuestro cerebro y sensibilidad. La preocupación por tener más, poseer más, consumir más, sube como una marea que, si no nos anega a todos, sí nos contamina. Deja un poso apto para que la insolidaridad crezca y para que las dualidades de mundos (Primer Mundo frente a Tercer Mundo o Norte/Sur), de sociedades (sociedad de los que tienen trabajo y buenos ingresos, frente a parados o salarios de subsistencia), se acepten como algo natural.

La sospecha, hecha ya hipótesis científica entre numerosos analistas sociales, es que las condiciones que dieron origen al *hombre económico* han penetrado las estructuras de las sociedades occidentales. Es el sistema social el que está profundamente marcado por la dinámica del capitalismo. Hay una lógica que configura el orden de la producción económica, que se expande más allá de los límites de la producción. Esta lógica funcional, instrumental, coloniza (Habermas) otras instituciones o subsistemas. Así los planteamientos utilitaristas, la búsqueda de rentabilidad y eficacia se presentan como la postura normal y posible en los campos de la política, la educación, las relaciones interpersonales, etc. Es decir, el predominio de una actitud o *espíritu* vertido hacia lo funcional y economicista, penetra profundamente zonas de la vida social y personal que, en otro tiempo, o en otras culturas, no están sometidas a esta orientación.

¿Cómo se ha generado este espíritu? ¿Hay datos para pensar que esta peculiaridad de Occidente no es ni una pura casualidad, ni una necesidad impuesta por no sé qué ley de la historia? Y si es así, ¿qué elementos culturales están en la raíz de este surgimiento? ¿Tienen alguna relación con el mundo religioso?

Estos son los interrogantes que nos preocupan. Alrededor de estas cuestiones se anudan los hechos históricos y las interpretaciones a la búsqueda de un poco de claridad. Trataremos de encontrarla, siendo conscientes de lo tentativo del proyecto, incluso entre aquellos que pasan por ser los maes-

tros y estudiosos de esta problemática. Y aún hay que añadir otra limitación y sesgo: mis ojos miran con una querencia puesta más en las teorías e interpretaciones sociológicas que en las historiográficas. Y dentro de los posibles enfoques sociológicos, aquí vamos a privilegiar el cultural. No desconocemos que no es el único existente, sino que, dados nuestros intereses, es el que más nos conviene. Pero con ello ya indicamos una preferencia que es una selección.

Entre los numerosos factores implicados en un proceso de mutación sociocultural de tanto alcance, como es el paso de una sociedad feudal a una capitalista y de un hombre medieval a uno moderno y centrado en la adquisición racionalmente calculada del beneficio, vamos a considerar casi exclusivamente los de carácter cultural. Pero existen otros factores condicionantes no menos importantes de carácter *material*, técnico, económico, etc. La no consideración de los mismos no significa su inexistencia o marginación como factores despreciables. Señala, solamente, una dirección de la problemática y la consciencia de su limitación que, para una visión de pretensiones más totalizantes, debiera tener en cuenta esos aspectos no considerados y necesariamente complementarios. Es esta una división de análisis que tiene geniales y discutidos representantes: Marx y Weber. Nosotros nos inclinamos por el modo weberiano del problema, pero reconociendo —como ya lo hacen los más de los estudiosos— la necesaria complementariedad del tratamiento de estilo marxista.

1. Los orígenes del espíritu del capitalismo

La búsqueda del nacimiento del *homo oeconomicus* se ha convertido en la indagación de los orígenes del capitalismo. El surgimiento de esta forma socioeconómica, única en la historia, marca la aparición de este tipo de hombre centrado en lo económico. No se trata de dilucidar quién antecede a quién, sino de aclarar lo que hoy se ve como una necesaria imbricación entre estructura y sujeto. La estructura conforma un tipo de hombre y un determinado agente social, que es el

que está en la base de unas acciones sociales, tiene unos comportamientos que cristalizan en una estructura o sistema social.

El problema surge cuando nos planteamos cómo se ha pasado de una sociedad como la feudal, donde el centro no lo ocupaba la economía, a otra, como la que llamamos moderna, en el que el intercambio y los valores económicos irrumpen ocupando el centro de la producción social. O para decirlo desde la perspectiva del sujeto: cómo se pasa de un hombre que centra su vida en el honor y la gloria a otro cuya máxima preocupación es la rentabilidad, la adquisitividad y la eficacia.

Estos cambios históricos, lo comprendemos fácilmente, no suceden de la noche a la mañana, ni únicamente por efecto de un solo acontecimiento. Hay que pensar, más bien, que existe todo un proceso en el que se va incoando el cambio o mutación sociocultural. Tampoco hay que ser monocausalistas. Los cambios de estructura social y de mentalidad obedecen a numerosas causas entreveradas. Sólo en los análisis se marcan unos hechos como más sobresalientes o indicadores de un salto cualitativo, y se destacan y acentúan unos aspectos dejando en la sombra otros. Nosotros, como ya hemos indicado, vamos a poner el énfasis en los factores culturales, pero este sesgo no nos debe llevar al engaño de creer que es el único enfoque del problema y, menos, que no existen otros factores materiales, técnicos, económicos, etc., que influyen en el cambio de visión del mundo, de comportamientos, valores y, en definitiva, de estructura social.

1.1. El hombre medieval, un hombre de honor

¿Qué es lo característico del hombre medieval? La respuesta, aun a riesgo de incurrir en el estereotipo, parece venir avalada por la historiografía: la búsqueda del honor y la gloria¹. Por lo menos a la altura cercana a la denominada

¹ A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, FCE, México, 1978, 18s; P. Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979, cap. 3, Excursus.

Edad Moderna, la más generalizada preocupación parece que corría tras el reconocimiento de aquellas cualidades que le acercaban a uno a los cánones de conducta arquetípicos. Comportarse y recibir el reconocimiento de que uno actuaba de acuerdo a un código que recorría toda la sociedad, era una cuestión de honor. Había diferencias de grados y categorías, como había un honor propio del hombre y otro de la mujer, pero la identidad del sujeto y su vinculación e integración en la sociedad, se efectuaban a través del honor. El deshonor suponía el no reconocimiento social y era echar una mancha sobre la familia y la comunidad a la que se pertenecía. El honor, por tanto, funcionaba como una cosmovisión (*Weltanschauung*), que suponía, a su vez, un modo de estructurar la sociedad; una estructuración social jerárquica, cuyos diversos estamentos suponían demarcaciones en las obligaciones del honor. El honor era, simplificando, cuestión de situación social: venía adscrito a la familia, a la persona; existía así el honor del noble, del clérigo, del plebeyo.

La literatura del Siglo de Oro nos ha dejado piezas maestras en que el honor juega un papel importante, especialmente sobre su proceso de *desencantamiento*. Don Quijote es, sin duda, una expresión literaria elevadísima de la transición de un honor caballeresco a una sociedad moderna en «proceso (burgués) de civilización» (N. Elias). (Sin olvidar la intención crítica de Cervantes ante una política exterior imperial española que juzgaba caballeresca y desatinada). Un proceso social que se mueve desde el honor a la dignidad (de la persona), fundamento actual de las políticas democráticas, universalistas, sobre la «igual dignidad de todos los ciudadanos»².

El hombre y la sociedad medieval no poseen el *espíritu capitalista*, dirá Weber. Tal afirmación ha sido objeto de críticas continuas hasta hoy. Ha habido un intento de demostrar, por parte de varios autores, que la Edad Media y el Re-

² Cfr. Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», en: A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1994, 25-75, 28s.

nacimiento conocen la aprobación otorgada a las actividades comerciales y a otras formas de obtener dinero. Para ello se esgrime la actitud positiva de pensadores escolásticos respecto a las actividades comerciales, la exculpación creciente del usurero, pues en vísperas del advenimiento del capitalismo «salvan al usurero del infierno al inventar el purgatorio»³. Pero, si aceptamos que la negación weberiana conlleva un inevitable tono comparativo, hay que seguir manteniendo que, a pesar de tales movimientos sociales y del pensamiento, que preparan la transición al hombre y sociedad moderna capitalista, no existe, sin embargo, todavía, en la baja Edad Media de los siglos xiv y xv tal espíritu capitalista.

En el fondo, el problema gira sobre qué se entiende por *espíritu capitalista*. En la polémica más cercana a nuestros días sobre esta cuestión, la desatada por L. Pellicani, se cita a un prototipo de comerciante, Goderico de Finchale, de finales del siglo xi. Según H. Pirenne⁴, Goderico se nos presenta como el hombre económico, que tiene instinto comercial, es calculador e incluso invierte su dinero para incrementar el negocio. ¿No es este, justamente, el espíritu capitalista?

La respuesta es negativa. El *ethos* o visión ético-normativa de Goderico es la del comerciante aventurero motivado por la pasión del dinero. No tiene escrúpulos frente a las prescripciones dominantes eclesiales; es una conciencia indife-

³ Cfr. J. Le Goff, *La Bolsa y la Vida. Economía y Religión en la Edad Media*, Gedisa, 1987, 93s; W. Sombart, *El Burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid, 1972, 4 ed. 1986, 33s; J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, FCE, México, 1971, 101; F. Braudel, *La dinámica del Capitalismo*, Alianza, Madrid, 1985, 35s; M. Walzer, *The revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard Univ. Press, Cambridge, London, 1965; L. Stone, *El pasado y el presente*, FCE, México, 1986; L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano, 1988, con una serie de comentarios y réplicas aparecidos en la revista *Mondoperaio*, n. 4, 5, 6, 7, 8, (1988).

⁴ H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1989 (9 ed.), 77s.

rente a la legalidad, que, sin embargo, vive atormentada en el fondo por la amenaza de condenación eterna que pesa sobre aquellos que dedican sus energías a la avaricia. Su conversión, entrada en el monasterio y posterior santidad, así lo confirman.

No es éste el espíritu del capitalismo. La actitud, el comportamiento ético del *homo oeconomicus* capitalista, se distingue de este superhombre económico medieval en la legitimación ética con la que realiza su actividad económica. Hay, como dirá Weber, «una sanción ética positiva», es decir, un estilo de vida, que se entiende no sólo correcto, sino «recomendado en nombre del deber». Es, por tanto, el *ethos económico* el que diferencia a uno de otro⁵. Porque capitalismo entendido como «aspiración a ganar cuanto se pueda», como *auri sacra fames*, «ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos, le faltaba precisamente el *ethos* característico del capitalismo moderno»⁶. Osadía, atrevimiento y avidez para bajar hasta los infiernos, «aunque se le chamuscara la vela», que decía el capitán holandés citado por Weber, no es sinónimo de *espíritu capitalista*, sino de retraso en el mismo, respecto a la evolución del capitalismo occidental⁷.

En realidad, la discusión acerca de si «la adquisición incesante y desenfrenada» es un elemento definitorio del *espíritu del capitalismo*, la sostuvo ya en su tiempo Weber contra W. Sombart⁸. Y gran parte de la argumentación weberiana va dirigida a deshacer este equívoco que, a su juicio, enturbia las aguas más que aclararlas.

⁵ Cfr. la insistencia en este punto de G. Oakes en su polémica con L. Pellicani, «Addio all'etica protestante?», *Mondoperaio*, 8-9 (1989), 140-146.

⁶ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969, 46.

⁷ *Ibidem*, 56.

⁸ Cfr. *Ibidem*, 51, la larguísima nota 11, en la que trata de argumentar contra Sombart, *El burgués*, 24s, que no es «la enorme pasión por el dinero» lo que se juega en el «espíritu del capitalismo».

Weber hará un descubrimiento para toda su vida, obtenido en sus estudios sobre los jornaleros rurales al este del Elba: los deseos y aspiraciones, las «visiones del mundo» (*Weltanschauungen*) eran tan importantes o más que las consideraciones estrictamente económicas. Así, se da lo que se denomina «el tradicionalismo económico», que se puede caracterizar como el deseo de los jornaleros, en igualdad de circunstancias, por trabajar jornadas más cortas y ganar el mismo dinero, en vez de trabajar más a cambio de más dinero. Se prefiere el ocio al aumento del beneficio. Este es, dirá Weber, el mayor enemigo del *espíritu del capitalismo*.

¿Cómo surge entonces esa mentalidad o actitud que aspira a obtener lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima?⁹ No, desde luego, por un puro incremento de avaricia de dinero o aumento del «impulso adquisitivo» (Sombart). Hay que pensar, más bien, en un cambio de mentalidad, de actitud y de conciencia. ¿Cómo acontece esta revolución mental, o mejor, vital y cosmovisional, que lleva consigo el orden económico capitalista y configura al *homo capitalisticus*?

1.2. La ética puritana

La respuesta corre de la mano de la famosa y discutida tesis weberiana sobre la «ética protestante». Quizá, tras tantas discusiones y precisiones sobre esta tesis, hay que hablar, como propone S. Mocovici, de un mito de las ciencias sociales. Un mito sobre los orígenes de la sociedad y el hombre moderno, que no se puede probar ni desmentir, sino que hay que reconocer¹⁰.

Pero, quizá, la aportación de Weber consista en mostrar por dónde han pasado algunas de las motivaciones psicoló-

gicas para el cambio de cosmovisión y de las estructuras de conciencia¹¹.

a) Punto de partida: el deber profesional

Hay un dato del comportamiento de los hombres de nuestra cultura occidental que nos parece obvio, pero que no siempre ha sido así; incluso puede resultar «incomprensible en sí mismo», si se reflexiona sobre él. Se trata de nuestra actitud ante el trabajo. Weber la describe como «el deber profesional, la obligación que debe sentir y siente de hecho el individuo ante el contenido de su actividad 'profesional'»¹².

¿De dónde procede esta característica de la ética social de la civilización capitalista?

Respondemos rápidamente: del cambio de valoración de la profesión que introdujo la Reforma protestante. Lutero rompió con la distinción entre *mandamientos* y consejos; propugnó «como único modo de vida grato a Dios, no la superación de la moralidad terrena por medio de la ascesis monástica, sino, precisamente, el cumplimiento, en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en *profesión* (vocación)»¹³. El trabajo adquiere así un sentido sagrado. Los hombres sirven a Dios y a sus semejantes a través de sus oficios, por más humildes que sean. La idea de la profesión como vocación se fue imponiendo, así como el convencimiento de que «el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios; que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor»¹⁴.

¹¹ Cfr. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, 224.

¹² M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 49.

¹³ Ibidem, 90.

¹⁴ Ibidem, 92; Cfr. C. Hill, «El protestantismo y el desarrollo del capitalismo», en: AA.VV., *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Ayuso, Madrid, 1978, 66.

⁹ Ibidem, 64.

¹⁰ S. Mocovici, *La Machine à faire des dieux*, Fayard, París, 1988, 221; G. Marshal, *En busca del espíritu del capitalismo*, FCE, México, 1986, 17.

Weber insistirá, con todo, en que el paso decisivo en esta marcha hacia el *espíritu del capitalismo*, proviene de la tradición calvinista y de las sectas puritanas. Estos aportan un «sentido misional de la vida profana»¹⁵. La «enérgica dedicación puritana al mundo», producirá, andando el tiempo, un tipo de hombre ascético, que «renuncia a la universalidad fáustica de lo humano», para ser un buen profesional. Al final desembocaremos en el estilo vital ascético del burgués, que, dirá Weber, hoy se nos impone férreamente a todos. El *ethos* productivista, donde el trabajo juega un rol decisivo, ha introducido una dinámica interna que convierte al trabajo en una *adicción*. Es este carácter compulsivo del trabajo el que hace del hombre moderno un ser encadenado al mismo. El trabajo deja de ser un elemento de la realización humana para ser un poder impelente irracional.

b) *El impulso psicológico: la predestinación*

Hay un elemento que ayuda a entender la tensión psicológica con que algunos creyentes reformados vivieron su nueva situación de fe¹⁶. Frente al catolicismo, la teología reformada acentuó la justificación por la fe. No es que rechazaran las obras de caridad, tan valoradas por Lutero, sino que combatían el formalismo de los actos; desviaban el acento de las obras piadosas, sacramentos, indulgencias, etc. para ponerlo en la sinceridad interior ante Dios, en la fe. Este giro va a acentuar la atención sobre la propia conciencia. Más aún, va a concentrar la vida religiosa en la relación interior del hombre con Dios. La institución eclesial pierde peso y lo gana el individuo y la comunidad cercana, que puede ayudarlo a conocer el corazón. No sólo es potenciada la religión del corazón, sino el individualismo.

¹⁵ Ibídem, 104.

¹⁶ Ibídem, 114s. Va a analizar Weber «los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron las orientaciones para la vida y mantuvieron dentro de ellas al individuo».

Pero este individuo, que agudiza su conciencia ante la soberanía de Dios, es un creyente que se queda sin mediaciones. Ni santos, ni devociones, ni sacramentos pueden suplir la sinceridad interior y la confrontación con la propia conciencia. El calvinismo añadirá todavía un elemento de una *inhumanidad patética*: la doctrina de la predestinación. Para el calvinista, «toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honra a su Divina Majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará»¹⁷.

La forma que encuentra el creyente sincero para conjurar este destino ignorado, prescrito desde la eternidad, no es la pertenencia a la Iglesia, la recepción de los sacramentos, ni las ilusiones sentimentales. Sólo le quedaba una exclusiva confianza en Dios y un temor que se vuelve comportamiento agradable a Dios. Servir a la gloria de Dios es para el calvinista del siglo xvii la forma de eliminar toda duda acerca de su carácter de elegido, y, en segundo lugar, concentrarse estrictamente en el trabajo profesional. Así conjuraba la tensión inaudita que introducía la doctrina de la predestinación¹⁸.

Esta forma de superar la angustia producida por la predestinación, provoca una serie de consecuencias no queridas ni pretendidas por los reformadores ni por los predicadores de la segunda y tercera generación calvinista: una inclinación a la introspección que conduce a una extraordinaria racionalización de la vida. Es decir, la necesidad de comprobar la fe en la vida profesional, introduce un fuerte autocontrol y un riguroso ascetismo. Se desemboca así en un «ascetismo racional», que forjaba una personalidad «alerta, clara y consciente» de una conducta ética metódicamente racionalizada.

A este tipo de creyente calvinista se le ha denominado puritano, «una prolongación pietista de la auténtica doctrina

¹⁷ Ibídem, 122.

¹⁸ Ibídem, 138.

de Calvino»¹⁹. En este medio encontró Weber la mejor realización de su tipo ideal.

c) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

Ya vamos viendo cómo, a partir de la elevación de la profesión a la categoría de vocación y del nacimiento del ascetismo laico provocado por la incertidumbre de la predestinación, se crean las condiciones psicológicas para engendrar un carácter individualista, austero y honrado, que centra sus energías en la obtención del éxito económico.

Se va configurando así una mentalidad, una actitud, un *ethos*, que repudiaba la tentación del hedonismo y el lujo; una concentración en el trabajo como virtud, que producía hombres diligentes de gran rendimiento y eficacia; una búsqueda de éxito en las empresas como modo de espigar indicios de elección divina. Weber lo expresa de esta manera: «el ascetismo laico del protestantismo actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro, desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto)»²⁰.

¹⁹ Ibídem, 166-167. Weber insistirá, como hemos indicado, en que no hay una continuidad intencional entre lo pretendido por los reformadores y las consecuencias no queridas alcanzadas, cfr. ibídem, 105-106. La racionalización de Occidente está llena de estas paradojas que conducen a «consecuencias imprevistas» y aun contrarias a lo pretendido. Cfr. W. Schluchter, «The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World» en: G. Roth / W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Univ. California Press, Berkeley, 1979; G. Marshal, *En busca del espíritu del capitalismo*, 160s, donde discute las diversas acusaciones a Weber y la validez de las mismas.

²⁰ Ibídem, 242.

Estaban dadas las condiciones para sentar una *afinidad* entre esta ética puritana y el comportamiento que demanda «la conducta burguesa y racional, desde el punto de vista económico».

Esta concepción puritana de la vida, no sólo favoreció la formación de capitales, como es obvio, a través de su espíritu ahorrador e inversor, estimulando de esta manera el capitalismo, sino que fue favorable a la formación del *espíritu del capitalismo*. Es decir, favoreció la creación de un tipo de hombre dotado de firmeza de carácter, visión clara y capacidad para la acción²¹, orientado al lucro; un hombre que procede calculada y racionalmente; que tiene la seguridad ética de sentirse completamente legitimado, más aún, impulsado a vivir así²².

En suma, «dicha concepción produjo el nacimiento del moderno *hombre económico*»²³.

Weber presentará al hombre descrito por B. Franklin como el prototipo de este espíritu del capitalismo. Resumiendo las máximas, se obtiene este cuadro de conducta: «Sé prudente, diligente, y mantente siempre consciente de tu comportamiento legal; no estés ocioso, porque el tiempo es dinero; cultiva tu crédito y úsalo bien, porque el crédito es dinero; sé puntual y justo en el pago de préstamos y deudas, porque quien se convierte en persona de buen crédito es el amo de la bolsa de los demás; sé vigilante en el registro de las cuentas; sé frugal en el consumo y no gastes dinero en cosas no esenciales; por último, no dejes el dinero ocioso, porque la suma más pequeña invertida sabiamente puede ganar un beneficio, y los beneficios reinvertidos se multiplican pronto en cantidades siempre crecientes»²⁴.

El atractivo de la tesis weberiana está en que nos propor-

²¹ Ibídem, 69.

²² Ibídem, 64, 248.

²³ Ibídem, 248.

²⁴ Cfr. resumen de G. Marshal, *En busca del espíritu del capitalismo*, 26-27; cfr. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 42s.

ciona un modo de entender cómo se movilizaron algunos impulsos psicológicos, de raíz religiosa, para crear las estructuras de conciencia y la cosmovisión subyacentes al orden económico capitalista²⁵. La relación entre ética puritana y espíritu del capitalismo es indirecta. Aquella procede de una forma de entender la vida respecto a Dios y a los demás. El espíritu del capitalismo es un producto derivado, favorecido por la ética protestante, aunque no pretendido en ningún momento.

A la tesis de Weber le han salido muchos contradictorios. Algunos hemos señalado. Otros todavía tendrán ocasión de ser citados. Pero no queremos cerrar este primer apartado, sin indicar algunos otros elementos, que, sin contradecir la tesis weberiana, la completan. Caminan por el lado *materialista*, el dejado de lado en nuestras consideraciones, pero bien merecen una pequeña referencia complementaria. Weber mismo hizo algunas puntualizaciones dignas de ser recordadas brevemente.

d) *Algunos factores del desarrollo capitalista*

El *espíritu del capitalismo* está en los orígenes del capitalismo. Weber, como hemos visto, es el defensor de esta tesis. Pero está lejos de mantener una concepción idealista, aunque haya presentado «una modesta aportación ilustrativa de cómo las *ideas* alcanzan eficiencia histórica»²⁶. Es consciente

²⁵ Claro está que el tema de la cosmovisión moderna es de por sí un gran problema. Junto a las indicaciones de Weber habría que poner las complementarias de B. Nelson, «Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic Beyond Max Weber», en: *Social Research*, 36 (1969) 4-21. Nelson ve una preparación de las estructuras universalistas de la modernidad en las concepciones filosóficas, teológicas y jurídicas de los siglos XII y XIII y después se centra en la doble revolución producida por la Reforma y la Nueva Ciencia (Galileo, Descartes, Bacon).

²⁶ Ibidem, 106.

de la complejidad del tema que aborda y de lo inadecuado de cualquier pretendida explicación monocausal, *materialista* o *idealista*²⁷.

En estudios posteriores al de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber insistirá en la serie de condiciones o factores que han tenido que conjuntarse para que aconteciera el singular fenómeno del capitalismo occidental y de los actores sociales que laboran en él. En la *Historia económica general*, Weber sintetiza algunos de estos elementos que impulsan el crecimiento y el desarrollo económico del Occidente capitalista. Señalamos los más sobresalientes: «La separación institucionalizada del capital del negocio o empresa y el del hogar; la adopción generalizada de la contabilidad racional y las técnicas contables; la creación de una fuerza de trabajo formalmente libre, que se ha visto forzada a vender su trabajo abiertamente en el mercado; el desarrollo de estructuras racionales de derecho y administración, de procesos y tecnología industriales; y, sobre todo, una orientación empresarial que valoriza la acumulación del capital como un fin en sí misma»²⁸.

Propiamente hablando, como nos recuerda Gordon Marshall, todos estos elementos están supuestos y conforman el *espíritu del capitalismo*. Sin ellos, es imposible concebir su desarrollo y crecimiento.

1.3. El impulso puritano para la ciencia y tecnología

Otro elemento complementario para el paso y consolidación de la sociedad capitalista y su espíritu, que queremos traer a colación, bebe de las fuentes weberianas. Se trata del impulso que reciben la ciencia y la tecnología del *ethos* puritano.

²⁷ Ibidem, 261-162. Con la negación de estas «concepciones unilaterales» termina Weber su ensayo sobre «la ética protestante y el espíritu del capitalismo».

²⁸ G. Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, 119-20.

Es una relación sospechada por Weber²⁹, que investigó Robert K. Merton sobre la Inglaterra del siglo xvii³⁰. Merton defiende una tesis modesta que formula de esta manera: «La interpretación que se sustenta en este estudio supone el requisito funcional de brindar un sostén social y culturalmente pautado a una ciencia todavía no institucionalizada, pero no presupone que sólo el puritanismo podría haber cumplido tal función. Ocurrió que el puritanismo brindó un importante apoyo (no exclusivo) en aquel tiempo y lugar históricos. Pero esto no lo hace indispensable»³¹.

De hecho el puritanismo promovió la institucionalización de la ciencia, brindándole una base sustancial para su legitimación. La explicación corre pareja a algunas de las características del puritanismo acentuadas ya por Weber. La lejanía y majestad de Dios hacían que el puritano buscara en la naturaleza un reflejo de ese Dios «totalmente otro». Lo que para todo creyente cristiano es una contemplación indirecta de la sabiduría y poder divino, se convierte para este hombre práctico, activo y racional, que es el puritano, en un acicate para el estudio y conocimiento del mundo como modo de «dar gloria al Gran Autor de la Naturaleza». Más aun, «exigía el cultivo de la ciencia»³². Merton encuentra una correlación positiva entre puritanismo y ciencia en los principales representantes de la Royal Society (42 sobre 68 eran claramente puritanos en 1645)³³. Si a esto se añade la motivación de ayuda al prójimo, mejor, de «confortación de la humanidad» (R. Boyle), no nos causará extrañeza que el gran corifeo del nuevo método experimental de la Nueva Ciencia, Francis Bacon, pensara en la expansión de la ciencia como medio de caminar hacia la instauración de la Nueva Jerusalén en In-

glaterra. «El puritanismo y la ciencia eran componentes de un sistema muy complicado de variables mutuamente dependientes»³⁴. Pero no parece posible negar que el puritanismo contribuyó a la legitimación de la nueva ciencia moderna mediante su gran valoración positiva por motivos religiosos y sociales.

Sin embargo, ésta es sólo una parte de la tesis mertoniana. Junto a lo que acabamos de decir, hay que poner *razones* más materiales. El desarrollo de la nueva ciencia ayudaba a resolver una serie de problemas económicos, militares y tecnológicos acuciantes. El inventario de las *utilidades* de la nueva ciencia es claro en este punto: posibilitar la explotación de las minas a profundidades crecientes; ayudar a los marinos a navegar con seguridad hasta lugares cada vez más lejanos, en busca de aventuras y comercio; suministrar modos, cada vez más eficientes y baratos, de aniquilar al enemigo; ampliar y profundizar la autoestima colectiva de los ingleses, al hacer valer sus pretensiones a la prioridad en los descubrimientos e invenciones³⁵.

No proseguimos una problemática extensa y ardua en sí misma. Quede constancia no sólo de una ramificación interesante del *ethos* puritano, sino de un elemento que contribuyó, de hecho, a la legitimación de la ciencia emergente y a su desarrollo. Factores éstos que, hoy lo vemos con claridad, han contribuido eficazmente a la configuración y consolidación de la sociedad y el hombre moderno y capitalista.

1.4. Algunas condiciones para el surgimiento del espíritu capitalista

Estudiosos como R. H. Tawney³⁶ y C. Hill acentúan que es

²⁹ M. Weber, o.c., 260.

³⁰ Robert K. Merton, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo xvii*, Alianza, Madrid, 1984 (orig. 1970).

³¹ *Ibidem*, 19.

³² *Ibidem*, 116. Cfr. E. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, Mac Millan, N.Y., vol II, 585.

³³ *Ibidem*, 142.

³⁴ *Ibidem*, 133.

³⁵ *Ibidem*, 22.

³⁶ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Mentor Book, N. Y., 1954. Hay trad. cast., *Religión y desarrollo del capitalismo*, ed. Siglo XXI. Cfr. también C. Hill, *El protestantismo y el desarrollo del capitalismo*, o.c., 59s.

la doctrina reformada sobre la justificación por la fe la que está en la raíz de todo el proceso; pero que este hecho vino favorecido por la situación de rápido cambio social en que se encontraba Europa. La Reforma movilizó a mucha masa de gente hacia un cambio institucional (contra la Iglesia católica) y de conciencia, que sacó a la sociedad de su antiguo molde. Se comprende que en esta situación de crisis los estados psicológicos influyan mucho más. Las élites y las minorías convencidas juegan un papel ejemplar muy importante³⁷. Y cuando la pobreza hace mella en muchos pequeños productores, viendo que ya no hay salvación en las fórmulas tradicionales, buscan la respuesta a problemas similares por otras vías. La confianza en sí mismos, y esto era nuevo, aparece con la nueva doctrina³⁸. Es decir, la teología reformada, y más en concreto, la predicación de los puritanos, encaja en las necesidades objetivas de una clase que tiene empuje revolucionario.

Pero anteriormente habían ocurrido muchos retos: la serie de problemas económicos que no podía resolver una producción feudal agraria de artesanía urbana. Marx ya señaló estos problemas sistémicos del feudalismo y de la alta Edad Media. Habría que añadir la desintegración producida por el incipiente capitalismo comercial: el incremento del comercio con Oriente, la intensificación del consumo de bienes, el impulso a la economía monetaria, la desestabilización de la producción controlada por los gremios, las innovaciones de las élites de artesanos, etc. M. Dobb³⁹, entre otros, ha señalado estos retos y potenciales de cambio, sin los cuales es impensable el paso a una economía y a un hombre de espíritu capitalista.

Es este, como se ve, un tema de una gran amplitud y complejidad, que únicamente traemos aquí a título de recuerdo de una serie de factores intervinientes en el proceso de formación de la sociedad y el hombre capitalista.

En resumen, esta primera parte nos ha proporcionado ya una cierta explicación de las raíces culturales del hombre económico moderno. Para sintetizarlo brevemente diríamos lo siguiente:

1) Hemos visto, de la mano de Weber, cómo «el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional»⁴⁰.

2) Sobre esta mentalidad, que se ha denominado *espíritu del capitalismo*, se ha fraguado una cosmovisión y tipo de hombre sistemático, calculador, movido por el deber, que está en la base del hombre económico capitalista.

3) Hay una serie de factores económicos, científicos, militares, jurídicos, etc., que están posibilitando la contribución ascética puritana al surgimiento del hombre económico y del orden social capitalista.

Volvemos sobre los pasos culturales hacia la consolidación del *homo oeconomicus* moderno. Una vez vista en sus rasgos más característicos la hipótesis weberiana, nos hallamos ante la necesidad de observar —antes de citar el vaciamiento religioso del espíritu del capitalismo— cómo se legitima esta mentalidad o actitud del nuevo hombre económico. Es un tema que no abordó M. Weber, pero que tiene sus estudiosos⁴¹. Accedemos así a otra parte de la historia cultural occidental: la de los efectos perseguidos, aunque no realizados en su totalidad. Si Weber examinó los efectos no buscados, pero que en realidad se produjeron, ahora vamos a ver el anverso de la medalla, los efectos deseados, no logrados, pero que desataron una serie de expectativas y actuaciones de los agentes sociales. Es un aspecto importante que hay que tener en cuenta, sobre todo, desde el punto de vista de la justificación racional de lo pretendido⁴².

⁴⁰ Ibídem, 257.

⁴¹ Cfr. Al Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, o.c.; C. B. Mc Pheron, *Teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, 1979 (2 ed); J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985.

⁴² Cfr. A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, 134-135.

³⁷ S. Moscovici, *La Machine à faire des dieux*, 219s.

³⁸ C. Hill, *El protestantismo y el desarrollo del capitalismo*, 65.

³⁹ M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, N. Y., 1947.

2. Las fuentes de legitimación de la mentalidad capitalista

Estudiosos como A. Hirschman han mostrado cómo entre los siglos xvii y xviii se produce en Europa un clima intelectual que desemboca en la exaltación del *comercio*. Quizá nos cause extrañeza hoy que una actividad sobre la que se habían vertido tantos recelos —y que todavía en el siglo xv era solamente tolerada: se aceptaba que el comerciante, si bien no cometía pecado, tampoco agradaba a Dios—, se presente como la encarnación del refinamiento humano y la síntesis de un obrar en pro de la sociedad, la política y las costumbres.

¿Qué ha sucedido en este tiempo para tal cambio de sensibilidad? ¿Cómo acontece este cambio de valoración moral? ¿Qué efectos tiene la nueva justificación de esta actividad económica?

2.1. El clima de inseguridad y guerra

Nos tenemos que situar en la Europa de los siglos xvi y xvii para entender la preocupación que recorría las mentes con ocio y educación, atentas a la situación social y a la búsqueda de soluciones. Se vivía un clima de inestabilidad política interna y externa, de inseguridad personal y amenaza de guerra. Y, en el fondo de las contiendas, latía el problema religioso. La religión era vista por estos intelectuales como causa de luchas y confrontaciones sangrientas. Tomemos como referencia la Inglaterra del siglo xvii, ya que a ella y sus colonias americanas nos hemos estado refiriendo más o menos indirectamente. Está atravesada por la inestabilidad política: hay luchas en el Parlamento, se da una guerra civil con implicaciones religiosas, una serie de experimentos republicanos, la restauración de la monarquía y la revolución constitucional a fin de siglo⁴³. En esta situación, nada tiene

⁴³ C. B. Macpherson, *La Teoría política del individualismo posesivo*, 15.

de extraño que la preocupación máxima fuera la paz y el arte de gobernar en paz.

Y quizá hagamos más justicia al pesimismo de Hobbes teniendo en cuenta este escenario. Los eslóganes que se han popularizado, hasta llegar a ser casi refranes que contienen una antropología negativa —como «el hombre es lobo para el hombre» y «el hombre siempre persigue su propio interés»— son comprensibles en un pensador golpeado por la visión del conflicto sangriento. No debe sorprendernos excesivamente que un intelectual político y estadista como Francis Bacon vea la vida social humana como un combate de pasiones. La cuestión será, por tanto, «cómo enfrentar una afección a otra y cómo dominar una con otra»⁴⁴. Dicho de una forma simplificada, las experiencias reales de conflicto desatan una visión de un realismo crudo y negativo acerca del hombre y la vida social. La visión política y social va ligada a una visión pesimista del hombre, especialmente en lo referente a la motivación humana a la hora de actuar.

2.2. El fondo antropológico: ¿qué es lo que motiva al hombre a actuar?

Desde Platón se daban dos respuestas a esta cuestión: el hombre se ve impulsado a actuar por la razón o por las pasiones. La acción humana responde a una instancia racional que busca una forma de obrar lógica, argumentada, a la hora de guiarse en su actuación. Es la fuerza y el atractivo de las *ideas*, de la verdad, que se impone con la evidencia de la claridad y la persuasión de lo que no puede ser de otra manera. En el otro polo está el impulso de las pasiones. La motivación surge ahora del lado oscuro, incontrolado, ciego, irracional del animal humano. Cuando el hombre se deja guiar por sus pasiones se experimenta la fuerza destructiva de las mismas, el choque fiero entre unas y otras, o entre las mismas pasiones en diferentes individuos. Estamos en el «teatro de las pasio-

⁴⁴ A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, 30.

nes». Claro que también pudiéramos asistir a la feliz conjunción de la guía de la razón impulsada por la fuerza incontenible de la pasión. En ese caso, la acción humana goza de la elevación de la razón y el ímpetu de la pasión.

Como hemos dicho anteriormente, a fines del siglo xvi y principios del xvii, ya habían sucedido suficientes avatares históricos como para desconfiar de que la acción humana estuviera guiada por la razón. Más bien se consideraba bastante ineficaz a la razón y suficientemente destructiva a la pasión⁴⁵. Ahora bien, este pesimismo humano social vertía sombras muy oscuras acerca del hombre y su futuro. Pensadores de visión más matizada de la acción humana y de lo que es capaz este *animal racionalis*, propusieron una categoría intermedia que ofreciera un poco más de esperanza a la humanidad. Esta categoría fue el *interés*.

«En efecto, se veía al interés como participante de la mejor naturaleza de cada una de las categorías tradicionales: la pasión del amor a sí mismo elevada y contenida por la razón, y la razón dotada de dirección y fuerza por esa pasión. La forma híbrida de la acción humana resultante se consideraba libre de la naturaleza destructiva de la pasión y de la ineficacia de la razón»⁴⁶.

No sin reparos ni contradictores se fue imponiendo la nueva doctrina. Ofrecía evidentes ventajas. Parecía ser lo suficientemente realista como para poner las bases de un orden social viable; además, ofrecía la posibilidad de prever las conductas humanas. Por esta vía, se podía esperar una aportación importante para el funcionamiento de la política, ya que como se decía en escritos posteriores a la Restauración inglesa, «suponer que las multitudes actúan en contra de sus intereses es eliminar toda la seguridad de los asuntos humanos»⁴⁷.

Y es desde aquí, desde el ámbito de la política y la tolerancia religiosa, desde donde transita el concepto de *interés*

⁴⁵ Ibídem, 50s.

⁴⁶ Ibídem, 50.

⁴⁷ Ibídem, 56.

hacia la actividad económica. Se espera que de la búsqueda del *interés* —que ya se advierte que equivale a un equilibrio de intereses— se derivarán mejoras económicas para todos. En principio, el acento acerca del efecto benéfico del actuar humano por interés, se centraba en lo político, social e incluso moral⁴⁸.

El paso al orden económico estaba ya preparado. Sólo faltaba que alguien, con la sensibilidad y capacidad de observación de un hombre como Hume, dijera que «la avaricia, o el deseo de ganancia, es la pasión universal que opera en todo tiempo, en todo lugar y sobre todas las personas»⁴⁹. Y se fueran sacando las debidas consecuencias.

2.3. El refinamiento humano a través del comercio

Va a ser Montesquieu y la llamada escuela de los sentimientos de los filósofos morales ingleses y escoceses, desde Shatesbury hasta Hutcheson y Hume, quienes van a teorizar sobre la actividad del comercio y la ganancia de dinero como una pasión tranquila y humanizante⁵⁰.

Montesquieu presenta el *doux commerce* como una actividad que pule y suaviza los modos groseros y bárbaros. Llega a afirmar, como recoge A. Hirschman, que «es casi una regla general que dondequiera que los modos del hombre son amables hay comercio; y dondequiera que hay comercio, los modos de los hombres son amables»⁵¹. La razón parece ser que el intercambio, la interrelación humana, elimina prejuicios, hace abrirse a los otros, favorece la cortesía y las formas de

⁴⁸ Ibídem, 59; con referencia a Hobbes y Spinoza, preocupados por superar la volubilidad e inconstancia del hombre, «porque en la búsqueda de sus intereses los hombres se suponen firmes, constantes, y metódicos», 61.

⁴⁹ Ibídem, 61. Cfr. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Alianza, Madrid, libro III, parte II, secc. II.

⁵⁰ Ibídem, 67s.

⁵¹ Ibídem, 67.

persuasión más que las de imposición. Es curioso que esto ocurra —otra ironía de la historia, diría Weber— en un momento de tráfico de esclavos y de comercio a menudo violento. «Es probable que la imagen del comerciante como hombre *doux*, pacífico, inofensivo, haya cobrado alguna fuerza por comparación con los ejércitos saqueadores y los piratas asesinos de la época»⁵².

Lo cierto es que en el siglo XVIII crece la visión positiva de la actividad comercial. Los filósofos morales ingleses y escoceses van a colaborar decididamente a ello. Presentan el deseo tranquilo de riqueza, con cálculo y racionalidad, como una pasión tranquila, es decir, como un *interés* que conjuga la racionalidad con el impulso firme, pero no turbulento, de la pasión. Y Hume descubrirá que una característica del amor a la ganancia es que prevalece sobre cualquier otra, incluido el amor al placer. De esta manera se culmina una legitimación del espíritu capitalista, pero aparece ya en el horizonte su posible degradación⁵³. Con todo, todavía debemos referirnos a la cumbre más elevada de la legitimación: A. Smith.

2.4. El mejor de los intereses: el económico

Hay una primera reducción en A. Smith respecto a la tradición que venimos narrando de la mano de A. Hirschman: si Montesquieu y J. Steuart veían el capitalismo naciente como un agente que, al introducir un control entre las pasiones más desbocadas, mejoraba la convivencia social y política, A. Smith sólo ve los efectos económicos. Para Smith el hombre se mueve fundamentalmente por «el deseo de mejorar su condición». Y esta mejora de la condición humana responde «al aumento de fortuna»⁵⁴.

Las consecuencias que se derivan de esta reducción antropológica y de la acción humana serán perceptibles rápi-

damente: para la mayoría, los principales impulsos humanos terminan por motivar al hombre para mejorar su bienestar material. La acción humana se concentra, en último término, en el comportamiento económico. Los esfuerzos humanos parecen girar todos alrededor de lo económico. La visión más matizada y compleja de la acción humana que distinguía *intereses de pasiones*, termina en un comportamiento de mercado. Intereses y pasiones son equivalentes y el hombre se muestra radicalmente un *animal oeconomicus*. El final no se hace esperar: al bienestar general (material) se le sirve mejor dejando que cada miembro de la sociedad persiga su propio interés (material). No tiene nada de extraño que la sociedad política, la libertad y la persona humana se vean, en esta perspectiva, girando alrededor de la posesión y la propiedad. Como dirá Macpherson, estamos en la sociedad del «individualismo posesivo»⁵⁵.

El *espíritu del capitalismo* no sólo ha sido legitimado, sino que ha acabado por determinar cuál es la forma de entender la sociedad y el hombre. A. Hirschman resume así su aportación complementaria a la tesis de Weber: «la expansión del comercio y la industria en los siglos XVII y XVIII ha sido presentada aquí como algo bien recibido y promovido, no por algunos grupos sociales marginales, no por una ideología insurgente, sino por una corriente de opinión surgida justo en el centro de la “estructura de poder” y el “establecimiento” de la época, surgida de los problemas que estaban afrontando el príncipe y particularmente sus consejeros y otros notables involucrados»⁵⁶.

No queremos terminar este apartado sin indicar brevisísimamente el giro que la dura realidad va a introducir en una visión del hombre económico tan pintada de rosa. Hombres nada radicales como Ferguson y Tocqueville ya iniciaron una crítica al «inofensivo» interés en la acumulación de riquezas, y a la doctrina de la armonía de los intereses privados y

⁵² Ibidem, 69.

⁵³ Ibidem, 73.

⁵⁴ Ibidem, 113. Cfr. A. Smith, *La riqueza de las naciones*.

⁵⁵ C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 226s.

⁵⁶ A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, 133.

públicos⁵⁷. Acabaron viendo cómo el hombre económico degeneraba en un «fenicio» que no daba respiro a su ansia de riquezas. Y que disparaba una lógica posesiva que no se detenía ante los hombres, sino que los reducía a esclavos.

«Para mediados del siglo XIX, la experiencia del capitalismo había sido tal que el argumento acerca de los efectos benignos del *doux commerce* sobre la naturaleza humana había cambiado por completo: era precisamente debido a que ahora se contemplaba la propiedad como una fuerza salvaje, ilimitada y revolucionaria, lo que llevó a Proudhon a asignarle el papel de contrarrestar el poder igualmente terrorífico del Estado»⁵⁸.

2.5. La justificación jurídico-política del hombre económico

Situados ya a la altura del siglo XIX, no quiero terminar este apartado sin hacer mención de un instrumento de legitimación del hombre burgués: el llamado intercambio de equivalentes⁵⁹. Weber ya vio, lúcidamente, que al *espíritu del capitalismo* le pertenecía un instrumental jurídico para poder funcionar. El capitalismo liberal afinó un instrumento de legitimación de las relaciones humanas socioeconómicas que llamó contrato de trabajo.

Según este instrumento jurídico, el encuentro entre trabajador y empresario, dos hombres libres, se realiza en el espacio abierto del mercado de trabajo. Aquí, en una interrelación mutua se llega a un intercambio de equivalentes: el trabajo de uno es compensado por el salario que da el otro. Es un intercambio de «mercancías» equivalente.

Estamos, parece, ante la organización jurídica de la rela-

ción comercial, tranquila y pacífica, que impulsa el hombre económico moderno. Sería la ordenación de los intereses adquisitivos de ambas partes productoras. Marx va a desvelar el carácter ideológico, es decir, enmascarador y tergiversador de este pretendido intercambio igualitario. La crítica marxista forma parte de la reacción ante las ambigüedades e injusticias que produce la búsqueda del interés económico propio. No hay tal situación simétrica de las partes que sientan los términos del contrato. Una de ellas, el trabajador, se halla en inferioridad de condiciones. Frecuentemente tiene que aceptar el trabajo en las condiciones de salario y circunstancias que le impone el empresario. Estamos ante una ficción de la igualdad y del respeto a la libertad. La injusticia queda enmascarada bajo el palio sagrado de la ley. Un análisis de los *intereses universales*, es decir, generalizables a todos, muestra la inmoralidad sobre la que se basa.

No continuamos un análisis cuya estructura de fondo es una aportación a la ética, pero cuya actualización nos llevaría a mostrar cómo el sistema ha continuado inventando modos de legitimar y enmascarar sus contradicciones. Los límites impuestos a nuestro trabajo deben dejar únicamente apuntado un problema que, cuando llega a nuestros días, se convierte en toda una discusión sobre el diagnóstico y análisis de la sociedad del capitalismo democrático y sus formas de legitimación.

Resumamos lo que, a nuestro juicio, hemos obtenido en este segundo recorrido:

1) Hemos comprendido que la difusión y legitimación del *espíritu del capitalismo*, es decir, del hombre y orden capitalistas, deben mucho a las justificaciones de la actividad comercial efectuadas por las nuevas élites en ascenso.

2) Hay que destacar, especialmente, todo el movimiento de elevación de la actividad comercial a la categoría de actuación benéfica para el individuo y el orden social, interno y externo.

3) Este movimiento culmina en la presentación del interés económico como el fundamental para la realización del hombre y la sociedad.

⁵⁷ A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, 126s. A. Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza/Sarpe, Madrid, 1984.

⁵⁸ *Ibidem*, 132.

⁵⁹ Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 40s.

4) Esta legitimación del *hombre económico* moderno muestra su irrealismo en los resultados inhumanos e injustos del siglo XIX. La lucha por la desideologización del hombre económico capitalista había comenzado.

A continuación vamos a dedicar unas páginas a una forma actual de concebir el *espíritu del capitalismo*. Es una revisión del problema efectuada por prestigiosos científicos sociales norteamericanos a los cuales, desde el punto de vista de su posicionamiento ideológico, se les denomina *neoconservadores*⁶⁰.

3. Lectura actual del *hombre económico*

El *espíritu del capitalismo* recibe en la obra de D. Bell, P. Berger y M. Novak una reinterpretación y reformulación que es muestra y síntoma de toda una sensibilidad, quizá predominante en el mundo occidental del capitalismo democrático. Es la actualización del hombre económico al capitalismo democrático. Es la actualización del hombre económico a la altura de nuestros días. Con brevedad, vamos a indicar dónde se ponen los acentos neoconservadores en contraste o corrección a los de M. Weber.

3.1. El espíritu del capitalismo es democrático

Weber vio, genialmente, que el capitalismo es un *sistema* económico que supone un espíritu moral o *ethos*, con elementos jurídicos, de división del trabajo, etc. Pero, a juicio de M. Novak, se olvidó de señalar y subrayar otro tercer elemento fundamental: el orden político democrático. Al espíritu del capitalismo le pertenece, por tanto, la tríada sistémica de la economía de mercado, la ética puritana y el orden de-

⁶⁰ Cfr. J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.

mocrático parlamentario. Quizá no haya una vinculación lógica, como opinó Marx y con él otros muchos, pero hay una vinculación histórica innegable. Como dice P. Berger, la democracia no es condición *sine qua non* para el capitalismo, pero no hay democracia en países no capitalistas.

El hombre económico capitalista de hoy es un hombre democrático, según estos pensadores neoconservadores norteamericanos.

3.2. La racionalidad del hombre económico no es sólo funcional

En Weber se advierte ya que la racionalidad predominante en el hombre ascético puritano y su racionalización de la vida es de carácter eminentemente funcional. Por supuesto, posee también sistematicidad, formalismo, pero el acento cae del lado de lo funcional pragmático. Según Berger, un rasgo de la modernidad es este énfasis en lo pragmático. Es un modo de mirar la realidad, todas las realidades, tras la prevalencia de lo económico, dirán los críticos sociales frankfurtianos.

Avanzando por el camino crítico se ha puesto en el haber del *homo oeconomicus* capitalista esta inclinación a lo funcional que deviene instrumentalización. Uso y abuso utilitario de la naturaleza (desastre ecológico), depredación funcional de las tradiciones y elementos intersubjetivos de sentido (desastre existencial y de orientación), vaciamiento de la utopía y de las finalidades colectivas compradas por el consumismo (desastre ético cívico). Contra estas gravísimas acusaciones, los neoconservadores quieren recuperar un pluralismo racional dentro del proceso de racionalización capitalista.

Es cierto que la lógica del orden social tecnoeconómico, reconocerá D. Bell, responde a la funcionalidad y que alrededor de su eje se enroscan los valores de la productividad, la eficacia, la rentabilidad, la maximación de los recursos con el mínimo coste, etc. Pero la gestión económica, la interrelación humana que supone, la creatividad, intuición, osadía, riesgo, que toda la actividad empresarial y comercial exige, están demandando un ejercicio mental, racional, más amplio

que el puramente funcional. Un buen gestor económico, un buen empresario, es un hombre de creatividad, fantasía, sensibilidad para con el otro, nos recordará insistentemente M. Novak. Recuperamos —por esta vía y puestas al día—, las excelencias de la actividad comercial que llevaron a Montesquieu a cantar al *doux commerce*.

En suma, el hombre económico de la gestión empresarial es «el nuevo humanista» de nuestro tiempo, que conjunta una pluralidad de dimensiones de la razón en el ejercicio de su actividad económica.

3.3. La raíz del espíritu del capitalismo: la creatividad

Se comprenderá ahora que Novak insista en corregir a Weber y señalar exactamente dónde está el núcleo más íntimo del *espíritu del capitalismo*. No se halla en esa motivación psicológica a racionalizar la vida, que luego se hace comportamiento existencial vertido hacia lo económico, de forma sistemática y calculada, sino en la creatividad. Novak asume la crítica de Trevor-Roper a Weber, según la cual no fue tanto el *ethos* puritano, cuanto la creatividad empresarial apoyada o entorpecida por la estructura social, la que se hallaba en la raíz del espíritu capitalista. Es el carácter de emigrante, y no de calvinista, que tienen los procedentes de Holanda o Inglaterra, y el hecho de insertarse en estructuras sociales que les facilitaron el ejercicio del comercio, lo que propició el surgimiento del capitalismo. Por contra, allí donde, como en los territorios dependientes de España y Portugal, dominaba un relación religión/economía negativa para el ejercicio de la actividad empresarial creativa, ésta no se desarrolló.

Por tanto, lo realmente decisivo es el espíritu emprendedor y una situación sociocultural objetiva que facilite o no su ejercicio en la economía. El potencial creativo es el signo de la capacidad superior del espíritu del capitalismo y de su estructura social plural y democrática.

El hombre económico de verdadero *espíritu capitalista* es fundamentalmente emprendedor y exige libertad de acción. La creatividad económica postula la libertad de mercado y la libertad religiosa.

3.4. El individualismo comunitario del hombre capitalista

Weber ya señaló cómo a través del emplazamiento solitario del creyente frente a la majestad divina, la conciencia individual cobraba una importancia inusitada. El creyente puritano, más que ningún otro reformado, es un hombre que agudiza su responsabilidad y libertad individual. El individualismo es un rasgo de esta tradición religiosa. Pero junto a ella crecen las tendencias republicanas y bíblicas tendentes al comunitarismo (R. Bellah). No en vano A. Tocqueville quedó sorprendido de la capacidad comunitarista de los norteamericanos al advertir la facilidad con la que formaban asociaciones voluntarias para la defensa de sus intereses o la promoción de cuestiones comunes.

Esta tradición democrática que conjuga la afirmación del individuo, pero sin olvidar la dimensión comunitaria, es lo que los neoconservadores americanos como M. Novak, P. Berger y R. Neuhaus quieren poner de relieve. Admiten, como hace Berger, que capitalismo e individualismo, aunque tienen raíces diferentes, sin embargo, se requieren y postulan en cierto grado. La conclusión que deslizan es clara: hay una afinidad entre libertad personal, responsabilidad, rechazo al caudillismo y al culto personal y hombre económico creativo. Sin libertad no hay tampoco creatividad empresarial, decían antes; ahora añadirán que sin respeto al individuo y la libertad no hay auténtica comunidad; más aún, que ésta crece sana y sin caídas en el colectivismo despersonalizante y estatalista, únicamente allí donde se respeta la libre iniciativa de mercado. La libertad económica acaba siendo un signo y una condición para el ejercicio de la auténtica libertad personal y la responsabilidad comunitaria. El *homo oeconomicus* termina siendo —en las propuestas neoconservadoras— la encarnación del individualismo comunitario; la mejor síntesis de las virtudes cívicas.

3.5. La afinidad judeocristiana capitalista continúa

Los neoconservadores hacen una lectura de la vinculación entre capitalismo y cristianismo que no queda referida úni-

camente a los orígenes. Después de la tercera generación puritana, las estructuras mentales creadas, los hábitos fijados, los valores acariciados, no han quedado desnudos de su protección religiosa. El «desencantamiento del mundo» weberiano, sin ser negado en muchos aspectos, no es una condición inexorable del dinamismo histórico que empuja al proceso capitalista. Más aún: la ética puritana, si se desvincula de sus raíces religiosas corre el riesgo de desaparecer. La crisis cultural, mejor, espiritual, de nuestro tiempo así lo demuestra a los ojos neoconservadores.

Urge, por tanto, recuperar la vinculación con la *transcendencia*, con la tradición judeocristiana. La salud del mismísimo hombre económico y su sistema están en juego. Frente «al estuche vacío» de motivación religiosa de los «últimos hombres» que, repitiendo a Nietzsche, entreveía Weber, se alza la recuperación religiosa neoconservadora. Este correctivo a Weber y a las tesis secularizadoras tiene un objetivo preciso: la defensa del hombre económico y de su atmósfera cultural. Sin religión no ven posible mantener la ética de la producción. La salvaguarda de la ética puritana, como condición del espíritu de este hombre económico capitalista, y en último término del sistema, lleva a los neoconservadores a una revisión de las tesis weberianas de la secularización.

La religión no ha perdido sus virtualidades públicas y, si antes sirvió para poner coto a las disfuncionalidades y contradicciones del sistema, hoy puede seguir ejercitando esas virtualidades, repetirá Berger. La religión puede ser el contrapeso necesario a la libertad económica; el gran ordenador cultural en un tiempo de peligro de liquidación de barreras y de desorientación generalizada; el regenerador de los valores que precisa la ética productiva del hombre económico y, no en último lugar, el donador de sentido individual y de perfume humanista a la cultura occidental del capitalismo democrático.

En suma, el hombre económico está llamado a ser un hombre religioso, un continuador de la tradición judeocristiana. Lo exige su propio bien y el de la sociedad: los valores, la cosmovisión y la estructura social que nacieron en su seno.

No podemos enzarzarnos en una discusión crítica con las

propuestas neoconservadoras. Lo hemos hecho ya en otro lugar. Pero es necesario llamar la atención acerca de sus pretensiones *legitimadoras*. Quieren presentarnos el sistema capitalista democrático y al hombre que crece en él, como la mejor realización humana conocida. Es el sistema económico —dicen— que favorece la mejor estructuración social, ya que promueve la mejor producción de bienes, es decir, es el más eficaz; el que facilita, a través del mercado, la distribución menos desigual, por lo que merece el título del sistema más justo; el que posibilita la menor coerción de las autoridades sobre las personas e ideas de los ciudadanos, por lo que es el más libre y pluralista. Lógicamente, potencia a las personas más responsables, libres, tolerantes, sin privarles de su comunitariedad y solidaridad prácticas y eficaces.

Se trata, pues, para los neoconservadores, de un dechado de capacidades que, sin embargo, no parece hacer justicia a los tristes e inhumanos productos de la historia que atrapan a millones de seres humanos en forma de trabajo penoso, paro, supeditación económica y social, explotación del deseo, dualismos sociales y mundiales, sinsentido, mercantilismo social y político. Sorprende, sospechosamente, tan poca crítica para el sistema y virtudes del hombre económico. El tratamiento neoconservador recuerda excesivamente la anterior alabanza al *doux commerce* o «a la democracia basada en el comercio» de Montesquieu.

Conclusión

Hemos rastreado algunos aspectos de los orígenes culturales del capitalismo democrático. Es tanto como indagar el nacimiento del hombre económico y del mismo hombre moderno. Se percibe que muchas de las contradicciones actuales tienen su origen en ese rastro que nos persigue desde ayer. Los problemas de la modernidad son, en gran parte, los del hombre económico. Junto a innegables logros y aportaciones surgen horribles pesadillas.

Cuando llegamos a nuestros días, el diagnóstico y las soluciones, las interpretaciones y las propuestas de futuro se

entremezclan y disputan el espacio de configuración del hoy y el mañana. Nos las tenemos con el poder. La cultura, porque tiene eficacia histórica, no puede dejar de ser vista desde su impacto sociopolítico y económico. La pequeña historia que hemos narrado lo corrobora.

Los tres grandes problemas de nuestro hoy —el problema de la injusticia y desigualdad social, tanto dentro de las sociedades duales occidentales como en la relación Norte-Sur; el problema ecológico de deterioro de la naturaleza y la misma vida en general; y el problema del sentido y de una ética cívica para la convivencia humana— tienen que ver con el hombre económico y su sistema. A su alrededor se agitan hoy las aguas del debate humanista y político, cultural y económico, religioso y social. Problemas de justicia, solidaridad, política internacional, nuevos valores y cultura, ética individual y social, se dan cita en este tema que nos envuelve y nos traspasa.

3. LA RACIONALIDAD. LA RAZÓN MODERNA ENTRE LA FRAGMENTACIÓN Y LA COMUNICACIÓN

La razón es un tema ilustrado por excelencia. Desde que resonó la llamada kantiana a utilizar pública e íntegramente la razón, se vinculó la razón con la Ilustración. Durante mucho tiempo las expectativas de realización humana, individual y social, han caminado de la mano de la razón ilustrada. Pero últimamente, a la razón ilustrada le han salido contestatarios. No resulta tan claro y evidente que de su uso se deriven el bienestar y la felicidad. Antes al contrario, se sospecha que lleva aparejadas algunas de las patologías de la modernidad. La razón ha devenido una facultad humana peligrosa. De su uso se derivan innumerables consecuencias indeseadas. Y concretamente, hoy, se pone en tela de juicio la apelación a la razón.

¿Qué ha sucedido para que se haya dado este cambio de actitud ante la razón?

Nos hallamos ante un tema importante y controvertido. Se dan cita en él cuestiones de pensamiento y de realidad humana y social. Equivale a plantearse las relaciones entre razón y sociedad moderna. De ahí que, tras el debate de la razón ilustrada latan las distintas comprensiones de la modernidad europea y occidental.

Vamos a aproximarnos brevemente a esta evaluación de la razón y la racionalidad en la sociedad moderna. Los diversos diagnósticos nos indicarán algo de lo que ha sucedido con la razón ilustrada en el decurso del tiempo y si su proyecto es válido para hoy. Al mismo tiempo nos mostrarán los diversos posicionamientos que predominan actualmente.

1. ¿Qué ha pasado con la razón en Occidente?

La razón se ha fragmentado, reza el diagnóstico weberiano. I. Kant ya barruntó algo de esto cuando dedicó tres críticas

al análisis de la razón humana. A finales del siglo XIX ya era claro lo que supo implícitamente Kant. Las tres dimensiones de la racionalidad aparecían con divisiones e institucionalizaciones palpables. La ciencia, la moral y el arte o la dimensión científico-técnica, práctico-moral y estético-expresiva de la racionalidad se habían autonomizado. Cada una aparecía con su objeto propio y sus condiciones de validez. La unidad de la razón aparecía rota.

Empujada hacia los márgenes de la sociedad, la religión perdía relevancia social y con ella, la cosmovisión de matriz religiosa era cada vez más incapaz de mantener la unidad de visión sobre la realidad. En cambio la denominada filosofía experimental o nueva ciencia iniciaba un recorrido cada vez más cargado de éxitos en su aplicación al conocimiento y dominio de la naturaleza. El reconocimiento social fue una de sus consecuencias. La tiranía racional científico-técnica otra.

Se ha denominado *crítica de la razón instrumental* a este fenómeno que quiere describir el creciente imperialismo ejercitado por una dimensión de la razón, la científico-técnica, sobre las demás. El éxito de la racionalidad científico-técnica o funcional fue acompañado de la suplantación de la razón. Lo que era racional se medía por el canon científico. Quien se apartaba del modo científico de explicar la realidad corría el peligro de ser desterrado al ámbito de la irracionalidad o la arracionalidad. Es decir, se llegó a medir la racionalidad por los parámetros científico-técnicos o de la racionalidad instrumental/funcional. Dimensiones tan humanas como la política, la educación, la moralidad, la estética, la religión, caían fuera de la racionalidad si no adecuaban sus métodos a los impuestos por las teorías de la ciencia o epistemología científica.

Al imperialismo epistemológico le acompañó la reducción de la razón a los límites de la ciencia. Acontecía así un fenómeno cargado de consecuencias sociales y culturales. La soñada realización de la razón ilustrada desembocaba a través de este proceso sociocultural en una auténtica desviación y empequeñecimiento de la razón. La racionalidad funcional invadía cada día, más y más territorios, en nombre de la ra-

zón, para dejar yermos los espacios que no se avinieran a sus planteamientos. La colonización funcionalista de un estilo de pensamiento que se ha generalizado y encuentra cristalizaciones institucionales a todo lo largo y ancho de la sociedad moderna noratlántica, y exporta este modo de ver la realidad y de relacionarse con ella, es una de las consecuencias de este proceso.

Estamos lejos del primer sueño ilustrado de realizar la razón. En su lugar ha aparecido el espectro de su contrario. El goyesco sueño que produce monstruos transita visiblemente por la sociedad moderna. La barbarie, como decían Horkheimer y Adorno, se ha introducido en el nombre de la razón. El mito y la superstición hacen su entrada en nombre de la racionalidad. Se ha denominado *dialéctica de la Ilustración* a esta evolución sociocultural moderna en que termina la búsqueda de la realización de la razón ilustrada. En vez de encontrarnos con una sociedad más libre, justa, racional y humana, como soñaron los espíritus ilustrados, tropezamos con una serie de contradicciones y amenazas al proyecto ilustrado, que lo pone en entredicho. No es extraño que desde la percepción del desvarío o fracaso de la razón ilustrada y su proyecto, surjan contrapropuestas que significan su práctico abandono. Además asistimos, ante la conciencia de carencia de unidad de la razón, a diversos planteamientos y propuestas para su superación. Se dan cita desde los que intentan recuperar la unidad perdida por el camino de una vuelta hacia la tradición abandonada hasta los que se despiden, sin nostalgias, de una unidad que juzgan un atavismo teológico.

Vamos a tratar de presentar estas reacciones contemporáneas al problema de la razón ilustrada. Será como hacerse cargo de los diversos diagnósticos de la racionalidad moderna y atender al juego de propuestas y contrapropuestas con el que se intentan superar las trampas en las que parece haber incurrido la razón moderna al querer conformar la realidad individual y social. De paso advertimos cómo el problema de la razón no se puede desvincular de la construcción social de la realidad ni de la religión. Sociedad y razón, racionalidad y estructura social, razón y sensibilidad religiosa se dan la mano en una imbricación que ya ha visto la sociología del

conocimiento y la teoría del conocimiento menos idealista y más alertada.

2. Diagnósticos de la modernidad y tipos de ilustración

Hemos apuntado la problemática general que arrastra el tema de la razón ilustrada en la modernidad occidental. Su actualización nos conduce a la serie de intentos por dar una respuesta a los múltiples interrogantes que se elevan desde el proceso que hemos descrito siguiendo pautas estereotipadas ya en la historia del pensamiento. Podemos afirmar que desde estas cuestiones, predominantes en las discusiones occidentales sobre la racionalidad, se dividen y posicionan los espíritus.

2.1. La contra-ilustración de los neoconservadores

Una de las visiones de la crisis de la modernidad es la denominada neoconservadora. Como sensibilidad es, sin duda, la dominante en el mundo occidental de nuestros días. Para caracterizarla vamos a seguir la expresión que adopta en uno de los intelectuales más representativo y discutido de la misma: D. Bell. Este prestigioso sociólogo y pensador de Harvard es el autor de un diagnóstico de la crisis de la modernidad que ha merecido la atención y discusión por parte de otros representantes y tendencias.

D. Bell ve un doble desarrollo en la racionalidad moderna occidental que, a su juicio, explica la situación actual y la crisis de la civilización burguesa. Se parte de un uso que se quiere libre y sin coacciones de dos dimensiones de la racionalidad.

Por una parte, nos encontramos con la racionalidad que impulsa la producción científico-técnica. Esta racionalidad busca su máximo despliegue en total libertad y logra un ingente desarrollo productivo. Adopta, así mismo, formas ideológicas justificatorias que encuentran su punto álgido en la

doctrina del *laissez faire*. Lleva consigo unas prácticas sociales y unos valores que son necesarios para su prosecución. La disciplina, la jerarquía, la eficiencia, la dilación del goce en pro de la consecución de un objetivo, son algunos de los valores anudados al desarrollo de esta racionalidad productiva. A ella se deben transformaciones que han maravillado, desde Marx, a todos los espíritus que contemplan este proceso.

Por otra parte, nos encontramos con otra tendencia que busca, con no menos ahínco, su despliegue en la sociedad occidental moderna. Se trata de la racionalidad estético-expresiva. Esta se encuentra guiada por afanes autorrealizativos, autoexpresivos y de autenticidad. En el centro está el individuo, su yo. Todo parece supeditarse a esta realización. No pospone el disfrute del goce y avanza un experimentalismo que no quiere conocer límites ni barreras. En su marcha a través de la modernidad ha dado origen a una serie de movimientos culturales que se cobijan bajo las denominaciones de modernismo y postmodernismo.

A juicio de D. Bell, en este desarrollo contrapuesto de estas dos dimensiones de la racionalidad humana, radica la crisis de la modernidad y del pensamiento moderno. Nos hallamos ante dos demandas contrapuestas, enfrentadas, que no pueden conducir más que a la disyunción de los dos órdenes sociales en los cuales se encarnan y a los que configuran en la sociedad actual: el orden tecno-económico y el orden cultural. El choque frontal de las dos racionalidades se palpa mejor a través de los valores que vehicula cada una de ellas. Son valores que se repelen mutuamente. Mientras unos han dado origen al *ethos* puritano o de la racionalización funcional de la vida y la conducta cotidianas, los otros desembocan, según Bell, en actitudes propias de la bohemia o de las minorías artísticas de antaño. El hedonismo como forma de vida sería característico de este esteticismo presentista que expande el experimentalismo libre y la autorrealización como máximos objetivos.

La coexistencia de ambos órdenes, productivo y cultural, dirigidos por principios axiales tan diferentes, fue posible mientras el orden técnico-productivo tuvo la batuta. Esto supuso, de hecho, el sometimiento del orden cultural a las exi-

gencias del económico. Pero cuando, con el correr del tiempo y el debilitamiento de la religión cristiana, el *ethos* puritano fue perdiendo relevancia social en el proceso de secularización, nos encontramos con un orden productivo que pierde su legitimación y que se ve socavado en sus cimientos. El orden cultural orientado por las tendencias hedonistas comienza a extender un dominio que amenaza la integración social lograda por la civilización burguesa.

En esta *disyunción* entre los órdenes tecnoeconómico y cultural, entre la triunfante racionalidad estético-expresiva y la racionalidad funcional, radica la crisis de la modernidad y del sistema capitalista. Es una crisis que, a juicio de Bell, tiene un origen cultural. La desviación de la cultura moderna/postmoderna es la causante de la enfermedad que padece la sociedad moderna. El predominio de la razón estético-expresiva, difundido a través de los movimientos que la encarnan (modernismo, postmodernismo), ha producido la crisis cultural que vivimos. El éxito de un estilo de realización humana vinculado al modelo racional de lo estético-expresivo, recorre actualmente los espíritus de la mayoría de los ciudadanos occidentales. Con tal ideal de vida, que impulsa, sostiene y alimenta una racionalidad esteticista y autoexpresiva, la disciplina y el rigor que exige la racionalidad funcional tecnoeconómica capitula.

La salida avistada por los neoconservadores es coherente con el diagnóstico. Supuesto que nos hallamos ante una crisis cultural, los remedios tienen que ser de este signo. Esto quiere decir que el neoconservadurismo juzga que los puntos que hay que cuidar se sitúan del lado de la razón estético-expresiva. «La ilustración capitalista» de la racionalidad funcional, técnico-productiva y administrativa, goza de buena salud. A quien hay que someter a una cura de adelgazamiento, e incluso extirpación quirúrgica, es a la racionalidad expresiva. Nos enfrentamos así con una serie de medidas neoconservadoras que apuntan a un debilitamiento de la supuesta preeminencia de este tipo de racionalidad y valores en el mundo moderno occidental. Pasan por la creación política de un nuevo orden cultural que es una propuesta de recreación de los valores puritanos tradicionales. La vigilan-

cia y el ataque despiadado a las tendencias «izquierdistas» que vehiculan y expanden la contracultura hedonista, es otra de sus medidas.

Se advierte en la visión neoconservadora un unilateralismo sospechoso. Denuncian, con razón, el malestar cultural de la época, la pérdida de vigor moral, pero sólo encuentran los agentes de la infección en la cultura del modernismo. La ilustración capitalista queda intocada. Más aún, queda confirmada en sus aportaciones a la salud del sistema. Este acriticismo neoconservador frente al orden tecnoeconómico y su racionalidad funcional cuestiona la visión neoconservadora. Resulta acreedora, a su vez, de idolatría del sistema productivo: inmunizadora de la racionalidad funcional. Una auténtica estrategia de protección de una dimensión de la razón. Un cinturón de seguridad para la racionalidad funcional y sus excesos en la lógica de la competitividad y del mercado, de los valores materialistas y del consumismo desaforado. La acusación de anti-ilustración no se hace esperar, por parte de los críticos de los neoconservadores.

Poco tiene que hacer una cultura de la solidaridad y de la gracia en este esquema racional. Ya pueden confesar algunos neoconservadores, como P. Berger y M. Novak, que también a ellos les mueve la situación de pobreza de nuestro mundo y, concretamente, el desgarró Norte-Sur. Sus propuestas no salen de una generalizada y expansiva lógica funcional atada al sistema capitalista. Su compasión, dirán, quiere ser eficaz y no puramente verbal, como la que recorre la jerga liberacionista. Pero nos asalta la duda de si su respetuoso y acrílico tratamiento de la racionalidad funcional del sistema tecnoeconómico, no representa un síntoma de su vinculación ideológica.

Quizá tengamos que aprender de su realismo a ser más críticos con las *utopías colectivistas* y su amenaza a la libertad. Sin libertad económica no parece haber libertad democrática, aunque sabemos que el capitalismo se aviene bien con regímenes dictatoriales.

Sin un equilibrio entre lo funcional y lo estético-expresivo, comunitario, tampoco podremos obtener una sociedad sana y una realización de los individuos. Pero sus acentos,

¿no cargan la mano sobre lo funcional, lo rentable, lo eficaz?
¿Es posible en estas circunstancias desarrollar una atención al otro, entregarse a lo no rentable, desde la oración al voluntariado social? ¿No es un inconveniente radical para una cultura democrática y para una cultura de la solidaridad este énfasis en lo económico, mercantil e instrumental?

2.2. La post-ilustración de los postmodernos

Si los neoconservadores dejan intocada la «ilustración capitalista» de la racionalidad funcional, los postmodernos van a encontrar en el proyecto capitalista y en todo el proyecto ilustrado la raíz del mal que aqueja a la modernidad.

La causa de la enfermedad de la razón moderna yace en el sometimiento de la razón a pretendidos objetivos que tratan de realizar la razón. Un recorrido por los «ideales de la modernidad» nos desvela el sometimiento de los hombres y de su razón a utopías políticas, económicas, sociales, religiosas, culturales, que no son más que estrategias para el control. Tras el socialismo, el liberalismo de libre mercado, el capitalismo democrático, el cristianismo, lo que realmente se encuentra es un disciplinamiento de la mente y la conducta en orden a obtener reconocimiento, aceptación y colaboración para un proyecto. Es decir, como señalará J. F. Lyotard, nos encontramos con grandes relatos, metarrelatos, que tratan de legitimar un uniformismo generalizado.

Si analizamos las grandes palabras como verdad, justicia, libertad, solidaridad, etc. nos encontramos con intereses bien concretos, que tratan de defender y alcanzar unos objetivos nada generalizables.

Es decir, los postmodernos son espíritus avisados ante la razón ilustrada de cualquier signo. Se muestran demasiado escépticos como para creer el programa ilustrado de la generalización de los intereses y las razones universales. Desconfían de la capacidad de la razón para conseguir tamaños resultados. Prefieren recluirse en una modesta razón que sólo persigue consensos temporales, limitados, rescindibles. No aspiran a la universalidad, les basta con el contextualismo

sano y pragmático abierto permanentemente a las nuevas aportaciones. Desechan las fundamentaciones de una vez por todas, como las grandes explicaciones, y se contentan, sin nostalgias, con los pequeños y plurales relatos. No buscan un sentido a la vida a través de alguna filosofía de la historia imposible e insostenible. Su sueño camina por volver a ganar una mirada directa, ingenua, primera a la realidad de la cosas. Descubriríamos, entonces, que estamos rodeados por la inagotable pluralidad y variedad de la realidad. Esta razón de la mañana, como la llamó Nietzsche, nos conduciría hacia la mirada inaugural que descubre la novedad de cada ser. Nos desprenderíamos, ahora sí, de la razón calculadora y racionante que ha aherrado a la cultura occidental y la ha sumido en la unidimensionalidad racional.

La propuesta postmoderna camina, como vemos, por la vía estética. Es casi la contraposición al neoconservador, a la vez que su justificación. Dice adiós a los proyectos ilustrados y pretende su superación por la vía estético-expresiva. Sin duda, aquí está su fuerza y su debilidad. Nos recuerda una dimensión de la razón que no sólo es importante desde el punto de vista de los planteamientos racionales, sino para el diseño de la vida personal y comunitaria. Pero al encerrarnos en los límites de lo local y contextual, al abandonar el horizonte de la universalidad, nos deja desvalidos. No tenemos instrumentos para distinguir la justicia de la opresión y menos para combatirla con argumentos. Nos deja inermes ante la barbarie de turno. No es su pretensión, pero nos tememos que tras la búsqueda de la visión inaugural y el goce del pluralismo inagotable de la realidad, se esconde una afirmación del *statu quo* que hace de la actitud postmoderna un aliado del neoconservador.

Desde el punto de vista racional, no nos convence el abandono del proyecto ilustrado a manos del pluralismo. Aceptamos su llamada de atención a no someter la razón a la tiranía de una de sus dimensiones, pero no resultan convincentes ni la dejación de la unidad de la razón ni del universalismo. Ahora bien, sus cuestionamientos nos fuerzan a repensar el programa ilustrado de la unidad y universalidad de la razón.

Para la sensibilidad religiosa el proyecto postmoderno puede representar una cierta ayuda como crítica del imperalismo de la razón funcional. Ofrece, al descubrir la profundidad de la realidad, una apertura a las dimensiones simbólicas y hasta una iniciación a la contemplación del misterio de la realidad. Pero puede desvariar en la superficialidad de las mil y una sensaciones de la realidad vividas de forma superficial y consumista.

La recuperación del símbolo, de la actitud estética y de la autoexpresión, propician un sesgo religioso emocional. Para la sensibilidad postmoderna, generalizada, vale lo que se experimenta. Este recuerdo del lado personal, subjetivo y emocional de la religión, tiene su innegable valor en un tiempo de predominio funcional e instrumental. Reclama una atención al individuo y su interioridad. Critica la burocratización excesiva en la que, a menudo, incurre la religión institucionalizada. Demanda maestros espirituales que sean testigos de una experiencia. Pide acceso experiencial al Misterio, más que doctrina acerca del mismo. Pero puede recaer en un experimentalismo emocional, que valora en exceso y acriticamente la dimensión afectiva de la religiosidad. A su lado se dan cita las actuales tendencias de un misticismo ecléctico, del emocionalismo de los pequeños grupos y de una religiosidad con rasgos anti-intelectuales y sin sentido del compromiso político social. Puede propiciar, contra su voluntad, la utilización pre-moderna, conservadora, de las tradiciones religiosas, concretamente de la cristiana.

2.3. La pro-ilustración de los teóricos críticos

Frente al diagnóstico postmoderno y neoconservador se levantan los teóricos críticos. Reconocen la *malaise* de la época, las contradicciones sociales como las culturales. No se sienten a gusto con este modo de organizarse el mundo social occidental. Desde este punto de vista no pueden dejar de mirar críticamente los logros del sistema capitalista democrático. Sienten, así mismo, «las contradicciones culturales» de la civilización burguesa. Pero no dirigen su mirada úni-

camente hacia la cultura modernista o postmodernista. Son conscientes de las numerosas aportaciones de estos movimientos —mucho más allá de la reconocida creatividad y de las obras de arte logradas— al modo de concebir la cultura moderna. Esta se ha emancipado, no sólo de la religión, sino de la ética y de la supeditación a la lógica de cualquier subsistema social. Este aspecto es el que no acaban de ver ni aceptar los neoconservadores.

Pero están lejos de proclamar la entronización de la razón estético-expresiva como la solución a todos los problemas de la modernidad y de la razón ilustrada. Son críticos de la ilustración y de sus desvaríos, pero no hasta el punto de abandonar la pretensión de fundar en argumentos las propuestas. Ven en el abandono de la universalidad una liquidación de la razón, no sólo ilustrada. Por esta razón su diagnóstico y propuestas comienzan allí donde se detienen los neoconservadores y los postmodernos.

Los teóricos críticos, como J. Habermas, sospechan que las contradicciones de la sociedad y cultura modernas proceden del desarrollo desmesurado y colonizador de la razón funcional. La invasión de este tipo de racionalidad en ámbitos que son propios de la racionalidad práctico-moral, estética o religiosa, ha conducido a una sociedad y cultura funcionalistas. Han predominado las consideraciones positivistas, pragmáticas, en la solución de problemas que no le competen a esta racionalidad. Se dan soluciones ingenieriles a problemas no mecánicos, de la vida interpersonal, que solicitan abordajes y soluciones intersubjetivas. De aquí procede un imperialismo funcionalista cada vez mayor, junto con reacciones y malestares socioculturales que tratan de contrarrestar este dominio sofocante.

El diagnóstico teórico crítico se hace más complejo al señalar cómo la racionalidad funcional ha cristalizado en dos subsistemas sociales que responden a esta lógica: la producción tecnoeconómica y la administración política. La centralidad moderna de estos subsistemas, así como sus logros, han expandido la justificación implícita de su predominio. Pero han ahogado las demás dimensiones, subordinándolas a ellas y suplantándolas. El malestar de la actual cultura pro-

cede de esta colonización sistémica respecto a las dimensiones intersubjetivas que se expresan y manifiestan a través de la racionalidad ética y estética. Aquí radica la crisis moderna para los teóricos críticos. Los individuos se han convertido en consumidores del sistema económico y clientes de la burocracia de la administración pública. A cambio reciben más productos y una vida tranquila, despreocupada, como ciudadanos, donde las «instancias correspondientes» ya solucionarán los problemas. La dependencia y la despolitización crecen a la sombra del cobijo de los sistemas de la ilustración capitalista.

Se observará que invierten el diagnóstico neoconservador. No es la cultura modernista, sino «la ilustración capitalista» que eleva la racionalidad funcional al primer plano, quien causa los trastornos que tienen en la cultura alguna de sus manifestaciones. La desorientación moral, el consumismo hedonista, la pérdida de vigor utópico no es algo que haya que poner en la cuenta de la postmodernidad y su desfalleciente razón y voluntad, sino en la tiránica explotación por los sistemas dominantes de la racionalidad práctico-moral.

Si hay una insistencia en la recuperación de una dimensión de la razón como modo de superar la crisis, los teóricos críticos se inclinan por la «primacía de la razón práctica». En el escaso desarrollo político de esta racionalidad que dirige la justicia y las relaciones democráticas de la colectividad, sitúan la causa de una peligrosa desviación que da al traste con el proyecto ilustrado y avista un futuro deshumanizador. Pero realmente, su utopía apuesta por el uso equilibrado, dentro de cada ámbito específico, de cada una de las dimensiones de la razón. Tanto la razón funcional/instrumental, como la estético-expresiva, tienen sus insustituibles aportaciones a la emancipación humana. Sin su uso y desarrollo no hay vida auténticamente racional y humana, como demuestra la evolución histórica y señala esta controversia moderna. Pero justamente de aquí se deduce que hay que encontrar el uso equilibrado y adecuado de esta razón que se ha desvelado plural. Este es el problema moderno de la racionalidad o, si se quiere, la nueva versión ilustrada del uso público e íntegro de la razón.

Habermas cree importante y necesario para este nuevo atreverse a pensar racional y humano a la altura de nuestro tiempo, que la razón no deje de presentarse unitaria. Es decir, no deje de dialogar con las diversas dimensiones de la racionalidad. Sin preeminencias para ninguna de ellas pero sin posponer tampoco las aportaciones de cada una. Se entra así en un diálogo de racionalidades, donde se respeta el estatuto de validez de cada una de ellas, y se busca la unidad por el camino del procedimiento conversacional, dialógico, que dilucidará la respuesta más convincente para cada caso o el aspecto de cada racionalidad que habría que respetar.

El procedimentalismo se aplica también, en el proyecto habermasiano, para obtener normas universalizables en el ámbito de la justicia. Valen las normas que se puede mostrar que defienden los intereses de todos. Son legítimas las normas que sirven no únicamente a unos pocos (elitismo), sino a los más (potencialmente a todos). El principio de la generalización de los intereses sirve para establecer y juzgar la universalización de las normas sociales y, por lo tanto, su legitimidad.

El intento de Habermas es, pues, crítico respecto de la ilustración, pero no renuncia a su realización. La ilustración aparece como un proyecto inacabado que hoy hay que impulsar teniendo en cuenta la nueva situación en que nos encontramos.

La sensibilidad teórico crítica es muy importante para un cristianismo crítico e ilustrado. Proporciona una atención vigilante a las posibles funciones enmascaradoras de la religión. Prepara para el descubrimiento de las dimensiones estructurales, políticas, sociales, de la fe cristiana. En particular, agudiza la vista para percibir la deshumanización que recorre la sociedad moderna capitalista, mediante su tendencia a la unilateralidad funcional y al mercantilismo consumista. Esta actitud crítica frente al *statu quo* predominante, mantiene al creyente atento a la búsqueda de soluciones solidarias y justas frente al predominio del mercado, el lucro y el dinero.

El análisis crítico cultural ayuda al creyente a ver dónde

se esconden las raíces de la desecación moral de nuestro tiempo, de la pérdida de fuerza de la solidaridad. La resistencia al clientelismo consumista y burocrático sería una primera respuesta. Pero habría que propiciar estilos de vida, mediante grupos, comunidades, que crearan zonas liberadas al abrigo de la colonización capitalista. Las comunidades cristianas están llamadas a tener, junto con otros movimientos sociales, un papel interesante en la moralización y el cambio social de esta sociedad comercializada y funcional.

2.4. La contra-ilustración sistémica

No quiero concluir este breve repaso de la tipología de actitudes ante la razón moderna sin traer a colación la posición sistémica. Tomamos como representante a N. Luhmann. Para este autor la sociedad es un sistema social cuyos sujetos no son los hombres, sino las acciones del sistema. Nos hallamos ante una sociedad sin hombres. El sujeto humano y la problemática de la intersubjetividad son juzgados poco científicos y adecuados a los actuales niveles de complejidad en que nos movemos.

Una verdadera descripción y explicación científica de esta sociedad moderna, altamente diferenciada, supone dejar de lado los planteamientos tradicionales y embarcarse en la teoría de sistemas.

El sistema social se constituye a través de sus acciones que son comunicaciones. Estas se orientan a seleccionar, del infinito número de posibilidades, aquellas que les sirven para sus objetivos. Para ello el sistema social desarrolla una serie de estrategias o especializaciones que cada vez le hacen más complejo, a la vez que le sirven para reducir la complejidad del entorno. El sistema aparece así como un dinamismo funcional en el que la comunicación entre él y el entorno es capital. Está sometido a un proceso de diferenciación continua a fin de responder a la riqueza de la complejidad social.

El conocimiento se genera en este proceso de intercambio con el entorno, entre los subsistemas del propio sistema y en la referencia a sí mismo. Acontece todo un programa de ob-

servación de la realidad que utiliza códigos y medios de comunicación generalizados de carácter no lingüístico, como el amor, el poder, el dinero, la verdad, para comunicarse y transmitir conocimiento. Por ejemplo, la coordinación de la actividad económica —sistema productivo— se efectúa en nuestra sociedad mediante el medio *dinero*. Las relaciones económicas, con el ingente número de informaciones que supone se facilitan mediante el uso de un código llamado dinero: mediante el pago de lo que se recibe, pagando lo que se acuerda, encargando mediante pago lo que se solicita..., se efectúan millones de transacciones diarias que simplifican un conocimiento de la realidad complejo. Este mundo tecnoeconómico, regido por el medio dinero, aparece así objetivado, autónomo, como independizado de las personas que lo manejan.

La razón, por tanto, no es algo que se adscriba a unos sujetos cognoscentes humanos, sino a unos *sujetos* no antropomórficos que interactúan o acoplan sus acciones con respecto a un entorno. Las reglas de representación en virtud de las cuales se dirigen las acciones e intercambios con el entorno, dependen del código y las «naciones conceptuales» establecidas. Sirven para discernir el error de las pautas y proponer la verdad del conocimiento.

El concepto de razón está aquí vinculado al de sistema y a todo el proceso de autoconstitución o autopoiesis del propio sistema. Es una razón que permite captar la complejidad; surge de «la unidad de la diferencia». Es una razón radicada en la diferencia.

A juicio de Luhmann, esta concepción de conocimiento y razón permite superar los realismos e idealismos de la concepción tradicional y acceder a una perspectiva más compleja y adecuada.

Muchos son los interrogantes y escándalos producidos por esta visión sistémica. No es el menor de ellos la circularidad de la concepción y el conducir a una apoteosis de los planteamientos funcionalistas. Esta pretendida *ilustración sociológica* de la teoría de sistemas luhmanniana termina evacuando al sujeto humano, a los problemas de la intersubjetividad y haciendo del sentido y la normatividad una cues-

tión de ecología del sistema. Pero en la sofisticación y abstracción de sus propuestas se puede ver por dónde pugnan algunas visiones actuales que dicen adiós definitivamente a la temática y planteamientos ilustrados.

La teoría de sistemas es una teoría de la comunicación pero donde *ego* y *alter* están lejos de representar a los sujetos humanos. Nos las tenemos que ver con mecanismos anónimos. La ilustración sistémica se sitúa así en la negación de la ilustración clásica y tradicional. Es una teoría no humanista.

Quizá su aportación a la misma ilustración esté en no querer ocultar el funcionalismo implacable de la sociedad moderna. Al hacerlo objeto de una sofisticada reflexión, pone de manifiesto hasta qué punto estamos rodeados o presos de la funcionalidad del sistema. Luhmann es así, en su rechazo de la tradición ilustrada, un contra-ilustrado, que a su vez es, o se quiere, un post-ilustrado o *postmoderno*.

El creyente aprenderá de la teoría de sistemas un aspecto al que no es muy proclive: a descubrir el carácter cuasiautónomo de la sociedad y sus mecanismos. No todo se puede reducir a intersubjetividad y planteamientos personales y de moralidad interpersonal. Hemos aprendido que la sociedad posee estos sistemas o mecanismos anónimos, dotados de una lógica propia en la cual viven los hombres sus relaciones. Atender a esta lógica de los mecanismos sociales, que aparece tan predominante mediante la economía, la política o la red de organizaciones, puede ser la aportación de la teoría de sistemas. Incluso puede aprender el creyente a ver la misma religión en cuanto sistema institucionalizado, dotado de una vida propia que, a menudo, crece por encima de la cabeza y de los deseos de los creyentes. Una visión unilateral y reductora de la realidad si sólo nos quedamos en ella, pero un complemento importante para el creyente sensibilizado con los planteamientos interpersonales.

Conclusión

El tema de la razón en la modernidad hemos visto que equivale a plantearse cómo usar la razón para construir una

sociedad que permita a los sujetos humanos ser ellos mismos. Un problema arduo, ya que la razón humana se ha revelado más compleja de lo que creyó la primera ilustración. Y un problema enmarañado por las implicaciones que el ejercicio de la razón tiene siempre con la realidad social.

Las diversas posiciones presentadas son todas partisanas. Ofrecen una concepción de la razón que arrastra hacia un tipo de sociedad. El tema de la ilustración y la razón deviene así un campo de litigio acerca del tipo de sociedad y de ser humano que preferimos o deseamos construir. Negativamente, ofrecen la crítica y el rechazo de aquellos modelos que no son convincentes para cada una de las propuestas. Por estas razones, se abre aquí un espacio interesante e importante para el creyente lúcido. Un diálogo polémico que tiene la virtualidad de incidir sobre nuestras contradicciones culturales y epocales. Un diálogo abierto porque, aunque advirtamos, como creyentes, afinidades con esta o aquella tendencia, sin embargo, ninguna agota la razón ni podemos pretender tener la respuesta a todos los interrogantes que suscita la razón moderna.

4. RACIONALIDAD Y RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

LA ACTUALIDAD DE MAX WEBER COMO CRÍTICO CULTURAL

M. Weber pasa por ser uno de los pensadores que mayor agudeza visual ha demostrado a la hora de plantear los problemas de la sociedad moderna. Todavía lidiamos sus cuestiones. La vuelta a M. Weber no resulta, por ello, un ejercicio académico, sino una ocasión para plantearse, una vez más, los malestares que nos acucian.

M. Weber recogió con originalidad propia diagnósticos y barruntos que venían haciéndose en Alemania, al menos desde Hegel, y que radicalizaría Nietzsche¹. En él alcanza madurez la problemática de la modernidad. La autorreflexión sobre la propia época que se vive pasa a ser una cuestión importante; problema de alcance filosófico y de urgencia cultural dados los avatares socioculturales y político-económicos que rodean las primeras décadas del siglo xx y que parecen prolongarse hasta nuestros días, sin disminuir ni su complejidad ni su dramatismo.

En este contexto o perspectiva de diagnóstico sociocultural de nuestro tiempo, voy a situar las reflexiones que siguen. M. Weber será nuestro cualificado dialogante. Pero lo tomamos como iniciador de un debate que hoy ofrece rasgos propios. Será, por tanto, un modo de mostrar las virtualidades del pensamiento weberiano y su actualidad en nuestro hoy. Centraré mi atención en algunas de las paradojas del proceso de racionalización occidental advertidas ya por Weber y donde la religión juega un rol importante.

¹ Cfr. Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, 11s; W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Mohr Tübingen, 1987, 167s.

1. Las raíces religiosas del proceso de racionalización

Uno de los fenómenos advertidos por M. Weber que conlleva más serias consecuencias para la sociedad y cultura occidentales, es el proceso desatado por la peculiar concepción de Dios que ofrece la tradición bíblica y su modo de entender el tiempo, la historia, y el comportamiento del ser humano. Conduce, a través del Renacimiento y la Reforma protestante, a una creciente secularización de la sociedad occidental. Sin duda, el factor religioso no es el único fenómeno actuante, sino que hay un cúmulo de ellos anudados a la historia del paso de la concepción judía de Dios por el formalismo del pensamiento heleno y las vicisitudes de la sociedad y la cultura europeas durante dos milenios. Proceso demasiado complejo para decir que es aferrado en cualquier teoría monocausalista. Weber fue el primero en rechazar tamañas simplificaciones tergiversadoras². Pero sus análisis e indicaciones tienen la virtualidad de acentuar aquellos elementos que, al menos, no deben ser menospreciados ni pasados por alto en una consideración actual acerca de la visión del mundo y sus problemas en la sociedad occidental moderna.

Nos hallamos, lo oímos repetir por doquier, en un momento histórico de fragmentación cosmovisional. La unidad de visión del mundo ha saltado hecha pedazos. Miramos desde diversos aspectos la realidad mundana y los avatares del ser humano. El resultado es una pluralidad de imágenes y de valores, de dioses y de demonios³.

Esta situación racional de confrontación plural con el mundo no es ajena a la religión judeocristiana. Según Weber se enraiza en los dinamismos que desata la concepción de un Dios (Yahvé) creador⁴. Un Dios de este género sitúa todo lo

² M. Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1971, 48s.

³ Ídem, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972 (3 ed.).

⁴ Ídem, *Ensayos sobre sociología de la Religión*, Taurus, Madrid, 1988, vol. III, *El judaísmo antiguo*, 136s. Cfr. también W. Schluchter (Hrg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

creado *fuera* de Él. Esta distancia de Dios respecto a su obra, hace que el mundo aparezca como lo no divino, lo profano, lo distinto de Dios. Esta desdivinización radical de todo lo creado, hace que el mundo sea visto crecientemente como el lugar de la posibilidad no de la necesidad, de la contingencia, de lo que puede ser pero podría ser, siempre, de otra manera.

Y Dios aparece como «lo totalmente otro» (R. Otto). Se inicia un proceso de transcendentalización de Dios —que separa a Israel de sus vecinos culturales Egipto y Mesopotamia— que impide cualquier teología de la unidad cósmica sagrada. En lugar de un orden cósmico sagrado, aparece un mundo que es sólo mundo, una creatura de Yahvé. Si se ve al hombre como el administrador de Dios de esta creación, que pone nombre a las cosas, vamos entendiendo el trasfondo sobre el que, más tarde, se pueda levantar una actividad empresarial y científica de creciente dominio del mundo.

La transcendentalización de Yahvé vemos que lleva correlativamente a la desacralización del mundo. Se introduce en la corriente cultural occidental, por medio del cristianismo, una fortísima polarización entre Dios y el mundo, una discontinuidad radical —sólo atemperada por el vínculo creatural— que marca toda una tensión desmitologizadora. La cultura occidental tiene las semillas secularizadoras en su misma entraña. Esta radical temporalización del mundo afecta a otro aspecto muy importante y característico de la cultura occidental: la concepción histórica del mundo y la vida.

El mundo o universo, que no es divino, es dejado a la responsabilidad humana. Se instaura así un espacio de tiempo donde el ser humano juega las cartas de su destino libremente. Es decir, se crea el ámbito de la historia, el tiempo de la libertad. El hombre va advirtiendo, poco a poco, que es el definidor de esta situación. Aquí forja su vida en el encuentro con los demás hombres. Aparece el futuro como el tiempo por delante en el que realizar sus proyectos. La vida misma va apareciendo como proyecto de vida. Se rompen las coyundas de los órdenes sagrados, de los fatalismos y los eternos retornos, para estar ante Dios responsablemente en la construcción de este mundo. El hombre se va entendiendo, más que puro tenedor de unos haberes, co-creador, partícipe

de la tarea de gobernar y perfeccionar este universo. No queremos decir que este descubrimiento estuviera claro desde el principio, sino que, desde nuestra situación moderna y releyendo el dinamismo ínsito en la concepción judeocristiana de Dios y su relación con el mundo, Weber advierte una actitud o postura grávida de consecuencias para la sociedad y cultura modeladas por esta cosmovisión religiosa que pasa por la libertad y la historia. La modernidad es el punto álgido que nos permite ver hasta dónde alcanzaba aquel dinamismo.

Israel, además, va a entender la historia como el lugar de su experiencia religiosa, el lugar de las manifestaciones de Dios, mejor, de las actuaciones liberadoras de Yahvé. Los hechos del Éxodo, la Alianza, la conquista de Canaán, el Exilio, etc., son leídos en Israel como acciones de Dios. Dios no se confunde con el mundo, pero no se desinteresa de él. Yahvé se manifiesta al creyente israelita, sobre todo, en la serie de vicisitudes que forman la trama de la vida de las relaciones e interrelaciones humanas. Este mundo queda así constituido en un espacio para la acción humana responsable. Los diversos actores que pueblan la Biblia son agentes de la historia cabe Yahvé. Están dadas así las condiciones para que el perfil individual de cada persona se configure en su libertad en el espacio responsable de la historia. La individualización es un fenómeno concomitante e *in nuce* en el proceso religioso desatado por la Biblia.

Weber hará hincapié, sobre todo, en un fenómeno que produce este ámbito religioso creador de un espacio apto para el juego de la libertad y el despliegue de la acción libre del individuo: la racionalización de la moral.

Desde el profetismo hebraico ve tensarse un arco que desembocará, finalmente, en el puritanismo calvinista. Se trata de una tendencia a racionalizar la vida, dado que el mundo queda desacralizado y como espacio de la libertad humana. El tiempo de la libertad es tiempo de un proyecto de realización responsable ante Yahvé. Toda la vida del ser humano, y del pueblo de Israel, aparecerá ante la faz de Dios. Esta responsabilidad supone una racionalización: la vida es proyecto al servicio de la voluntad divina. La vida humana, el tiempo, queda estructurado desde un objetivo que penetra y

juzga todas las acciones e imprime un dinamismo teleológico a todo el comportamiento humano. La vida queda así disciplinada, racionalizada. De nuevo habrá que insistir en que se trata de una potencialidad que, desde la sociedad moderna, vemos que se ha desarrollado fuertemente a través del cristianismo, con variedades y matices que ahora no son del caso. Pero según los estudios que ocuparon toda la vida de Weber, difícilmente se puede entender lo que ha sucedido en la sociedad moderna con respecto a la secularización, ruptura de la cosmovisión unitaria, aparición de las diversas esferas de la vida y el conocimiento, si no atendemos a estas potencialidades presentes en la tradición judeocristiana. Las consecuencias para el proceso de racionalización van a ser enormes, supuesto su peculiar desarrollo en la andadura cristiana occidental. Indiquemos a título de recuerdo algunas de las más notorias y evidentes que son objeto de nuestra preocupación, malestar o elogio entre nuestros contemporáneos.

2. De la fragmentación cosmovisional al relativismo postmoderno

Weber fue muy consciente de la pérdida de unidad en la visión del mundo. «El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor de 'el único que hace falta', pero después, enfrentado a las realidades de la vida interna y externa, se vió obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo. Hoy todo esto es ya *rutina religiosa*. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha»⁵.

La cultura occidental se fragmentaba en perspectivas. La cosmovisión de matriz religiosa cristiana, aunque conservaba

su predominio, se veía socavada por otras visiones de carácter científico o humanista. Los diversos *ismos*, en suma, competían en proporcionar significado a la realidad y la vida de los seres humanos.

Era una consecuencia de la erosión interna producida por el proceso de racionalización, cuyas semillas encontrábamos en la tradición judeocristina. Dado el principio de secularización que trabaja en el interior de la religión judeocristiana y de la cultura occidental, nos encontramos, tras pasar por el Renacimiento y la Reforma, con una agudización de los síntomas. La racionalización de la vida se ve fortalecida por el impulso renacentista hacia el individualismo. Este empujón hacia la libre disposición personal se traduce en Martín Lutero en un afianzamiento en la libre conciencia ante Dios, no desconocida por la escolástica, pero que encuentra la sensibilidad cultural y la ocasión social para producir una conmoción en toda Europa. Tras la radicalización secularizada en la Ilustración y la nueva ciencia experimental, este énfasis en el individuo, su conciencia y razón, cristalizará en un movimiento de autonomización creciente de los diversos ámbitos culturales del padrinazgo religioso.

Aunque no es exclusivo de Weber, se ha convertido en un lugar común el ver avanzar este proceso de autonomización de los diversos ámbitos del saber, desde la nueva ciencia galileana, la filosofía de las luces, la historia y ciencias sociales en el siglo XIX, hasta, más cercanos a nuestros días, la estética, ética y los ámbitos de la familia y la sexualidad. Weber ya vio que las diversas esferas de la ciencia, el derecho, el arte y la moral se independizaban de la religión y se legitimaban desde su propia lógica interna. Era la consecuencia de un proceso de disolución de una cosmovisión religiosa unitaria. Rotas esas ligaduras a través de la cuña de la libre interpretación, y de una búsqueda de razones fuera de la revelación, se alcanza una situación de pluralismo de visiones del mundo y de autonomización de las diversas dimensiones de la razón. Estamos ante una de las características culturales de la modernidad y ante un fenómeno con múltiples repercusiones en la religión y la razón.

Se ha señalado que la fragmentación o pluralismo de vi-

⁵ M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972 (3 ed.), 217-218.

siones del mundo conduce a un relativismo de tales visiones⁶. La objetividad se escurre entre las diversas manos que tratan de aferrarla. Las consecuencias para la religión vienen sintetizadas en la denominada tesis de la secularización. La religión pierde plausibilidad para imponer con facilidad, con la obviedad de lo dado y aceptado culturalmente, su concepción del mundo y la vida. No sólo le salen competidores, visiones alternativas a la suya, sino que queda erosionada en su función tradicional de donador de sentido generalizado. Pierde la calidad de garante de los diversos ámbitos del saber. Estos crecen autónomos sin pedir otro permiso que el derivado de su propia consistencia interna según sus objetivos y postulados. En suma, como ya vio Weber, la religión es empujada hacia los márgenes de la sociedad. Ya no monopoliza la región central de la reproducción social, sino que queda circunscrita al rol específico de las necesidades religiosas, que se concentran en el individuo, su interioridad y esfera privada.

Si Weber no tuvo toda la claridad que los sociólogos de la religión actual explicitan, sí que atisbó lo suficiente para apuntar esta lógica secularizadora que ya es palpable en nuestros días para el no especialista.

Pero no sólo la religión queda afectada por las nuevas circunstancias, sino la razón misma. La racionalidad también sufre el embate del relativismo. La razón una aparece despiezada. Kant ya dio la voz de alarma cuando se vio obligado a someter a la razón a la crítica de sus dimensiones teórica, práctico-moral y estética. En la época de M. Weber estas diversas dimensiones de la razón aparecían crecientemente autonomizadas. Poseían su circunscripción propia y su peculiar estatuto de validez. La razón corre peligro creciente de verse desde una determinada dimensión que se toma como el todo. Se inicia un problema que va a recibir una atención cada vez mayor por parte de los críticos culturales y que Weber formuló

como «el destino de nuestra cultura»⁷: «la imposibilidad de resolver la lucha entre los distintos puntos de vista sobre la vida y la necesidad de optar por uno u otro»⁸. Y ligados a este surgían nuevos problemas: la reducción de la razón ilustrada a una de sus facetas. Reducción peligrosa que amenaza con introducir una lógica deshumanizadora dentro de la sociedad y cultura occidentales. Los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, fuertemente influidos por los análisis weberianos, no cejarán en poner el acento en esta distorsión de la racionalidad, verdadero cáncer cultural en su unilateralidad.

La primera consecuencia que produce esta pluralización de la razón en racionalidades o razones, es la ruptura de las pretendidas visiones racionales del mundo. El grandioso intento hegeliano de sustituir la religión por la razón muere justo en el momento en el que Hegel siente la necesidad de secularizar la insostenible cosmovisión religiosa unitaria. El ensayo de sustituir la Providencia por una filosofía de la historia dura el tiempo justo del inicio de su desmoronamiento, aunque haya que llegar hasta nuestros días para palpar las ruinas de su catástrofe. Desde entonces han pugnado las diversas dimensiones de la razón —o «esa eterna lucha entre dioses»⁹, que dirá Weber— por obtener el primado cosmovisional. Con desigual resultado, porque siempre hay una situación sociocultural privilegiada que favorece una función tiránica de una dimensión de la razón sobre las demás. El campo del diagnóstico sociocultural se transforma así en lugar de observación y análisis de las confrontaciones entre las diversas dimensiones de la razón. La crítica cultural deviene crítica de la razón, mejor, crítica y diagnóstico de la dictadura de una dimensión de la razón sobre las demás. Pero algo queda claro, la cultura occidental comienza a ser consciente de que si ya no es posible continuar las visiones unitarias religiosas, tampoco funcionan los substitutivos racionales, menos

⁶ Cfr. Peter Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979; ídem, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1972.

⁷ M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972, 218.

⁸ *Ibidem*, 224.

⁹ *Ibidem*, 223.

los de carácter científico¹⁰. La unidad cosmovisional se resquebraja. La visión del mundo salta hecha fragmentos, no sin antes experimentar los intentos fallidos de las uniformidades unilaterales.

Se accede por esta vía, y es la segunda gran consecuencia derivada de esta situación de fragmento, a uno de los temas donde el aliento de Weber sigue siendo profundo: la confrontación entre pluralismo y uniformismo cosmovisional; entre visiones globalizadoras y visiones fragmentadas. Las visiones unitarias se saben intentos o proyectos que coexisten al lado de otros, de esta manera, su pretensión de objetividad y verdad decae. Siguiendo esta sensibilidad nada tiene de extraño que junto a los «fundamentalismos» religiosos o cientistas, crezca en nuestra cultura occidental un cierto utilitarismo cosmovisional o de «bricolage» en la visión del mundo¹¹. Una especie de solución de fontanería del sentido de la vida y del mundo, que no va más allá de las reparaciones más o menos provisionales. Esta suerte de utilitarismo provisional se instaura como una de las respuestas ante el relativismo cosmovisional en que está sumida culturalmente la modernidad. Un paso más darán los epígonos nietzscheanos de la postmodernidad, que se puede ver anticipado en los análisis weberianos: la aceptación, sin nostalgia, de la situación de fragmentación cosmovisional y de relativismo de valores.

Las cosmovisiones se ven ya, en expresión de J. F. Lyotard, como grandes relatos. Metarrelatos que más que una función objetiva y de verdad, poseen una función social. Son el vínculo o lazo social que posee la función de dar cohesión unitaria al grupo o colectividad en cuestión. Desde el cristianismo hasta el socialismo, el liberalismo o cualquier visión global y unitaria del mundo, tales visiones totalizantes juegan una función legitimadora de las relaciones de dominación de unos hombres sobre otros¹². Se trata de hacer acep-

tables la estructuración vigente de la sociedad y los valores y comportamientos que lleva consigo. En definitiva, se pretende no sólo hacer inteligible lo dado, sino hacerlo aceptable y, finalmente, obtener la cooperación activa para su mantenimiento y expansión. Una estrategia de uniformación colectiva y de lazo social. Quizá, como el debate postmoderno ha puesto de manifiesto, sea inevitable el mantenimiento de estos grandes «hilos rojos» para dar sentido a la vida de la mayoría en nuestras sociedades (G. Vattimo), pero lo deseable, por ejemplo para Lyotard, sería sustituir los grandes relatos uniformadores por numerosos pequeños relatos. Se evitaría así el peligro del uniformismo totalitario y sentaríamos las bases de un pluralismo real más acorde con la riqueza inagotable de la vida.

En suma, a la advertida fragmentación cosmovisional como un fenómeno irreversible, pero que en Weber todavía tiene nostalgias del sentido global incuestionado¹³, le sigue un planteamiento postmoderno que dice adiós a tales sentimientos y comienza a explorar positivamente las ventajas de esta situación: la posibilidad de, por primera vez, dar sentido a la historia y no dejarse llevar por las pseudoobjetividades de las filosofías de la historia de turno; acceder con más plenitud a las múltiples e inagotables facetas de la realidad; vivir una actitud menos posesiva y más estética y contemplativa de la realidad, con lo que se sentarían las bases de la superación real de la racionalidad calculadora e instrumental y nos abriríamos a una propedéutica del misterio. Es decir, instaurar un estilo de vida que tendría propiedades tan humanizadoras y dispares como estetizar y mejorar nuestra vida cotidiana (Vattimo), liberarse de las garras del productivismo capitalista (Lyotard), conjugar un localismo, contextualismo y temporalismo en nuestros valores y decisiones que se zafen del engañoso universalismo abstracto (Rorty, Lyotard), procurar un pragmatismo social e individual donde

¹⁰ W. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972 (3 ed.), 206.

¹¹ P. Berger, *Un mundo sin hogar*, o.c.

¹² M. Weber, *El político y el científico*, o.c., 85s.

¹³ Cfr. por ejemplo las famosas expresiones del final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* o de *La ciencia como vocación*, o.c., 207, con referencia a los nietzscheanos «últimos hombres».

crecerían, al lado del respeto mutuo por la diferencia y lo diferente del otro, la poesía y la religión (Rorty)¹⁴.

El espíritu racional, avisado y escéptico de Weber haría un gesto de incredulidad frente a tantos logros. Más bien, él advertía una serie de penosas consecuencias que hoy son esgrimidas por los teóricos críticos y los neoconservadores frente a los postmodernos. Una breve atención a esta confrontación, además de mostrar la actualidad de los problemas avistados por Weber, nos introduce en lo penoso e intrincado de su solución.

3. La dialéctica del desarrollo ciencia/religión o la crítica de la razón ilustrada universal

El problema que suscita un relativismo contextualista como el presentado por Rorty y Lyotard es que amenaza no sólo a la razón ilustrada y sus pretensiones generalizadoras, sino a la razón como tal. Así lo ve, al menos, J. Habermas¹⁵, para quien la crítica postmoderna de la razón corre el peligro de arrojar el niño junto con el agua sucia. Si no hay criterios universales para discernir lo justo de lo injusto, la víctima del verdugo —aun aceptando la necesaria aplicación práctica, la valoración de la situación, la síntesis—, nos hallamos ante el desarme moral y el desvalimiento frente a las razones de la fuerza de cada tiranuelo del momento. Sabe-

¹⁴ Cfr. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; ídem, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987; ídem, *El entusiasmo*, Gedisa, Barcelona, 1987; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986; ídem, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986; R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983; ídem, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, N.Y., 1989; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; J. M. Mardones, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988.

¹⁵ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, 225s.

mos históricamente, y pocas ilusiones nos podemos hacer al respecto, de la impotencia de la razón (práctica) ante la fuerza de la arbitrariedad y la violencia, pero siempre será contra la razón. Es decir, al hombre ético le quedará el recurso de apelación a la fuerza de la razón, a pesar de su impotencia fáctica. Y también sabemos que tal fuerza no es inane en el correr de la historia. Esta fuerza de la razón es la que se malversa y abandona al querer superar por liquidación el universalismo de la razón.

No es la razón ilustrada quien es sometida a depuración crítica, sino la razón en cuanto tal. Porque está bien desear como Lyotard la justicia sin consenso, o la vida solidaria y respetuosa sin falsas fundamentaciones como quiere Rorty. El problema es ver cómo se pueden lograr dichos objetivos sin repetir las ingenuidades de la tradición liberal y anarquista, que sacan la solidaridad de la chistera de los comportamientos de mercado y de la búsqueda de intereses y objetivos individualistas.

¿Cómo mantener la crítica a la unidad y totalidad de sentido ilusoria y ficticia, sin caer en la desintegración de la razón y del sujeto?

No, por supuesto, mediante vueltas atrás de la historia. Es decir, no podemos soñar en recuperaciones tradicionales de la unidad y del todo. La diferenciación de la razón y la separación entre sí de las diversas esferas de valor, que constituyen la ciencia, la moral y el arte, no admiten recuperaciones restauradoras. Hay que pensar en la línea del impulso postmoderno que Weber ya anticipó. Pero hay que impedir la liquidación de la razón universal. Hay que sospechar, por tanto, que sólo una autotranscendencia de la razón (Castoriadis) puede ser la solución.

Wellmer, siguiendo sugerencias habermasianas pero llevándolas más adelante, propone una radicalización del escepticismo wittgensteiniano y postmoderno. Se trata de superar las fundamentaciones últimas, como la posibilidad de superar el pluralismo de las esferas de la vida mediante una armonía general e inmediata; se trata de localizar a la razón en medio de la trama de variados juegos de lenguaje, prácticas, discursos cambiantes, sin principio ni final, pero también sin límites fijos ni transiciones cerradas.

Si aceptamos este proceso racional e intentamos localizar ahí la razón, tenemos que aceptar que no existen límites, a priori, a la argumentación racional, pero que tampoco hay fronteras irrebasables. Es decir, que, en este caso, tiene razón Habermas frente a Lyotard, acerca de la posibilidad de mediación —no de reconciliación uniformadora— entre las diversas facultades o dimensiones de la razón. No hay un abismo de separación, sino un archipiélago que puede ser recorrido por la razón comunicativa o dialógica. Una mutua permeabilidad de los diferentes discursos racionales, estético, práctico-moral, teórico, factual, que interactúan y se vinculan entre sí más allá de la razón una en un juego de racionalidades plurales. Queda así «asegurada la unidad de la racionalidad en la diversidad de las esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno»¹⁶.

Hay una revuelta contra la episteme cartesiana que encuentra su corroboración en una serie de intentos actuales por superar la razón fundamentadora y unitaria rígida en pro de la razón plural, hermenéutica y dialógica. M. Weber percibió que era la cuestión de nuestro tiempo y cultura.

Sin duda, esta cuestión se agudiza cuando hemos de elegir entre los varios dioses y demonios que nos rondan y solicitan. Cuando somos conscientes de que «la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»¹⁷. Weber respondió con el decisionismo consecuente —que rechaza enérgicamente cualquier ilustración fundamentadora como una debilidad— acerca de la cuestión del fundamento último de la moral. Las opciones entre la ética del Sermón de la Montaña u otras, implican la aceptación o el rechazo por entero¹⁸. Pero distinguió entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, entre la ética absoluta que se atiene a las máximas y no se pre-

gunta por las consecuencias y la que tiene en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción¹⁹.

La incapacidad de la razón humana para encontrar fundamentación racional última a la ética va generalizándose²⁰. Pero de nuevo se trata de no vender a bajo precio las posibilidades de la razón plural y con minúscula. La plausibilidad de una ética que conjugue el respeto a la diferencia y la solidaridad o, si se quiere, la insistencia en la igualdad de la dignidad humana y la tolerancia y la pasión por superar la desigualdad, no ha encontrado todavía una respuesta abarcadora y consensuada. Los sesgos por uno u otro de los aspectos (diferencia *versus* igualdad) parecen marcar decisivamente los diversos intentos. Quizá haya un mínimo, apuntado por Weber, donde se pueden encontrar los espíritus éticos del presente mientras van de camino hacia una opción razonable y razonada, sin caer en el esperpento de las respuestas fáciles: la del centinela edomita que ofrece una resistencia esperanzada²¹. Ética de la resistencia frente a las inhumanidades del presente, que no puede ser sino ética negativa, de la universalidad negativa, que pretende volver a ganar espacios de humanidad desde la denuncia de lo que no puede continuar más, como decían los frankfurtianos Adorno, Horkheimer y W. Benjamin. Ética de la acción, que como nos recuerda Weber, no sólo espera y anhela, sino que pone manos a la obra y a «las exigencias de cada día». Y ética de la esperanza, que confía en que «la mañana ha de venir, aunque es de noche todavía». Una ética propia, quizá, de un «pesimismo heroico» como el weberiano, pero que es-

¹⁹ Ibidem, 163s.

²⁰ A. McIntyre, *After Virtue. A Study in a Moral Theory*, Duckworth, London, 1981; E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1987; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México, Madrid-Buenos Aires, 1990; C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991.

²¹ M. Weber, *El político y el científico*, 231. Cfr. también J. Muguerza, «Aunque es de noche», en: *Diario 16*, 23-1-92; B. S. Turner, *La Religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, FCE, México, 1988, 227.

¹⁶ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, o.c., vol I, 324.

¹⁷ M. Weber, *El político y el científico*, o.c., 207.

¹⁸ Ibidem, 161.

tamos llamados a reproducir si queremos mantener el *élan* de la ética en las condiciones del presente. Una ética que esté en armonía con el desencanto del capitalismo (B. S. Turner).

«El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado», que decía Weber, ha desembocado, hoy lo vemos más claramente, en una serie de perversiones de la racionalidad científico-técnica. Son «las consecuencias secundarias», perversas, no previstas por la ilustración. Estos «hechos incómodos» hay que afrontarlos y reflexionarlos. Nos conducen a una crítica de la razón ilustrada y sus tergiversaciones, sobre todo, de su unilateralización.

Weber vio el creciente predominio de la razón científica, «desmitificadora del mundo y de todo valor último», «mediante el cálculo y la previsión»²². Incluso en el prólogo a sus *Ensayos sobre sociología de la religión* dejó constancia, en el primer párrafo, del dinamismo universalizante que impulsaba²³. Pero no se le escaparon tampoco muchas de las consecuencias no queridas ni pretendidas de este desarrollo: el creciente empobrecimiento del mundo de las tradiciones; la imposibilidad de las visiones unitarias y totalizantes de que hemos hablado, o la desaparición de los valores últimos y sublimes de la vida pública; la fragmentación del yo y la subjetivización de la cultura. Las ganancias obtenidas, a las que no quiere renunciar en modo alguno M. Weber, no le impiden ver las ambigüedades y problemas concomitantes.

M. Weber, seguidor genial de los críticos culturales de fin de siglo, prosiguió la polémica nietzscheana contra el nihilismo de la modernidad. Especialmente fue sensible a la reducción de la razón a la racionalidad tecnocientífica y burocrática. El proceso histórico universal de desencantamiento del mundo viene impulsado por lo que en Occidente se denomina *ciencia*. Produce una fuerte racionalización de la vida, que, como ya hemos indicado, conduce a una creciente autonomización de las diversas dimensiones de la razón o

esferas culturales de valor. La consecuencia es que los diversos aspectos de la razón aparecen cada vez más claramente ante la conciencia como poseedores de su ámbito y lógica propia. Desde el punto de vista social, entramos en una institucionalización y diferenciación de esos diversos ámbitos del conocimiento y la cultura. Y aparecen las tensiones mutuas. Pero, en la medida en que la primacía social y cultural se adscribe a una de esas dimensiones de la razón —la instrumental o reguladora de las acciones sociales con arreglo a unos fines—, se da una creciente preeminencia social de este tipo de racionalidad que desemboca en la absorción de la razón y lo racional por parte de lo científico y cognitivo-instrumental. Esta superioridad sociocultural de la racionalidad instrumental en la modernidad se torna una creciente dictadura de esta dimensión de la razón sobre las demás. Más aún, como ha indicado Habermas²⁴, prosiguiendo el impulso del análisis weberiano, la tendencia a la objetivación funcional, típica de la racionalidad instrumental, penetra en los demás campos o esferas de la racionalidad. La racionalización de la vida termina funcionalizando la vida; la racionalidad científico-técnica y burocrática expande sus dominios por los ámbitos de la moral, la política, la educación, las relaciones interpersonales. Termina colonizando las dimensiones del juego intersubjetivo, donde, en principio, era previsible otro juego de la racionalidad no funcional. Con conceptos más weberianos, se dirá que la racionalización funcional de la vida y la fragmentación de la razón termina en la pérdida de sentido para el individuo, y el predominio social y cultural de lo instrumental en la pérdida de libertad.

Se discute entre los diversos intérpretes el rol que juega el énfasis de Weber, en sus primeros y últimos escritos, sobre el carisma y el liderazgo carismático. Según W. Mommsen, mostraría la búsqueda de un contrapoder que equilibrara la burocratización de la vida impulsada por la razón

²² M. Weber, *El político y el científico*, 200.

²³ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1983, vol I, 11.

²⁴ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, vol I, 197s, 316s.

instrumental²⁵. De cualquier modo, Weber deja de manifiesto, en varias ocasiones, las dualidades y paradojas que desgarran al hombre moderno «intelectualizado» o racionalizado. Con tono de ansiedad cultural repite como un estribillo que este es «el destino de nuestro tiempo»²⁶. Nada tiene de extraño que numerosos espíritus hayan experimentado las contradicciones y desgarramientos que Weber señala en la modernidad. Es un signo de estar ante un problema real. Pero ante esta dialéctica del desarrollo de la ciencia y la religión no todos los espíritus enjuician igual la situación. El problema de Weber nos sigue inquietando e interesando, de ahí la prosecución de las reflexiones y la polémica.

4. Entre neoconservadores y teóricos críticos

La cuestión, vista desde nuestros días, se torna una disputa por las causas o factores que determinan el malestar cultural de la modernidad. ¿Se trata, realmente, de un problema generado por la cultura moderna o por la producción capitalista? ¿Es un problema puramente cultural o secundariamente cultural? ¿El *cáncer* social está situado en la cultura o en los sistemas económico y político-administrativo? Las reinterpretaciones de Weber están en el fondo de estos interrogantes y, más allá, nos las tenemos que ver con las disputas ideológicas de nuestro tiempo. De nuevo la dialéctica del desarrollo moderno de la ciencia y la religión vuelve a aparecer.

La respuesta denominada neoconservadora prosigue el diagnóstico weberiano del sinsentido como un mal de la mo-

dernidad. Pero en vez de apuntar hacia el proceso científico como uno de los máximos inductores, D. Bell y P. Berger²⁷ —por citar sólo a dos de los considerados máximos representantes del neoconservadurismo norteamericano—, giran su vista hacia la cultura en la modernidad. Es el dinamismo cultural el que se ha unilateralizado y corrompido. El análisis del modernismo y postmodernismo culturales corrobora, a juicio de estos autores, sobre todo D. Bell, la crisis cultural de la modernidad.

Hay una confrontación entre las lógicas que presiden la dinámica de los órdenes sociales tecno-económico y político respecto al cultural. La tecno-economía se rige por una racionalidad funcional y unos valores concomitantes que acen-túan la eficacia y la rentabilidad y exigen la laboriosidad, la competencia, la competitividad y el respeto a la jerarquía; la cultura moderna, por el contrario, se rige por la racionalidad estético-expresiva y busca sus máximos objetivos en la autorrealización, la autoexpresión y la satisfacción propias. Se ve claramente la contradicción estructural que subyace tras la estructura social de la modernidad (capitalista democrática). Hay una disyunción o desgarramiento en las dinámicas de los órdenes sociales de la modernidad. Y se ve dónde está la raíz de la contradicción: en esta esquizofrenia económico-cultural. En un momento de prevalencia de los valores culturales de autorrealización y autosatisfacción, por encima de los propios de una ética de la productividad, el peligro proviene claramente de la esfera u orden cultural. Ésta es la que hay que sanar.

La continuación consecuente de este análisis de la crisis cultural de la modernidad, conduce a unas precisiones interesantes para el tema que nos preocupa. La crisis cultural se desvela como una crisis de valores, de orientación normati-

²⁵ W. J. Mommsen, *The Political and social Theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, 142s.

²⁶ M. Weber, *El político y el científico*, 218 (dos veces), 229. Cfr. W. Schluchter, «The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World», en: G. Roth/W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Univ. California Press, Berkeley, 1979, 11-64.

²⁷ Cfr. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977; P. Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979; ídem, *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neo-conservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.

va. En el fondo, nos las vemos con una crisis moral, porque así hay que llamar a la pérdida de las líneas orientadoras, tradicionales, de la modernidad, a manos del experimentalismo modernista y postmoderno. El relativismo de los valores, llevado hasta la destabuización de lo más sagrado de la cultura tradicional burguesa de raigambre cristiana, ha producido el desvarío normativo y la desorientación generalizada que advertimos. El nihilismo es el horizonte que se atisba bajo esta aventura cultural de transpasar todas las barreras.

En suma, nos damos cuenta, finalmente, de que la crisis de valores, la crisis moral, es en el fondo una crisis espiritual²⁸. Falla la referencia y control de la transcendencia. No hay sentido de lo sagrado. Todo ha quedado profanizado tras la barrida experimentalista y destabuizadora modernista y postmoderna. Sin límites, sin barreras que indiquen lo permitido y lo prohibido, todo queda reducido a un inmenso desierto, abierto pero sin norte orientador. La experiencia cultural weberiana de la vuelta del politeísmo de dioses y demonios, queda radicalizada en este diagnóstico neoconservador que sólo ve las puertas abiertas, de par en par, de lo demoníaco en la cultura moderna.

Las soluciones les parecen bastante evidentes a los neoconservadores. Hay que recuperar el sentido de lo sagrado como modo de poner límites al experimentalismo cultural y poder proporcionar orientación normativa. Sólo revitalizando las experiencias de lo sagrado y de la transcendencia, la experiencia religiosa, se puede avanzar hacia la recuperación de los valores que sirven de sustento a la civilización burguesa occidental. Esta tuvo —como bien supo Weber— sus orígenes en una serie de impulsos recibidos de la tradición judeocristiana, «del ascetismo cristiano que engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista»²⁹, y no hay nada que pueda hacer creer en la pérdida de

su necesidad y de sus virtualidades. En este sentido, los neoconservadores introducen una nueva corrección en la visión y los pronósticos weberianos. En vez de creer en la inexorable realidad del «estuche vacío», estos neoconservadores no creen en su total vaciamiento, ni en la «no necesidad del apoyo religioso para el capitalismo victorioso». Al contrario, solicitan su ayuda para dar sentido a estos «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón»³⁰. Con ello, además de dotar de una relevancia pública a la religión, corren el riesgo de una solicitud instrumental de la religión (judeocristiana) al servicio de la salud del sistema.

Quizá tenga cierto éxito ideológico la propuesta neoconservadora, porque, como bien recuerda T. McCarthy, la justificación del capitalismo está hecha de una mezcla de utilitarismo de recompensas materiales y del recurso complementario a los valores tradicionales y religiosos. Pero, para Habermas, la solución, aunque funcione durante un tiempo, es a contrapelo del dinamismo de la modernidad: viste con un jubón tradicionalista a la celebrada razón funcionalista. Trata de conjugar la lógica funcional, económico-administrativa, con la religioso-expresiva. Un matrimonio difícil de sostener porque, como acertadamente, a juicio de Habermas, vio Weber, la razón instrumental, funcional, deseca los valores tradicionales y religiosos.

Vemos que el diagnóstico de los teóricos críticos respecto a las contradicciones de la modernidad se invierte frente a los neoconservadores. No es el orden o subsistema cultural el enfermo, sino el económico administrativo. Es la ilustración capitalista la que produce la desorientación normativa y la pérdida de sentido. Porque es desde los subsistemas económico y político-administrativo desde donde se expande a toda la cultura y sociedad la lógica funcional y los valores utilitarios y pragmáticos predominantes. La cristalización social de la dimensión cognitivo-instrumental ha tenido un éxito sin precedentes en la modernidad occidental. A través de sus logros científicos y técnicos, la denominada revolu-

²⁸ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 38.

²⁹ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1977 (4 ed.), 257; también en: idem, *Ensayos sobre sociología de la religión*, o.c. vol I, 164.

³⁰ Ibidem, 260.

ción industrial y la consolidación de un modo de producción tecnoeconómico y la paralela expansión del sistema burocrático de la administración pública del Estado moderno, alcanzan el predominio social en la modernidad. La racionalidad estricta es la orientada a regular los aspectos «racionales con arreglo a unos fines», es decir, la dimensión instrumental o funcional de la razón.

Pero no sólo hay predominio social y cultural de una de las dimensiones de la razón, que se hace pasar como la razón en cuanto tal, sino que hay colonización. La funcionalidad de los sistemas prevalentes de la modernidad —economía y administración política— impregnan todas las prácticas sociales. No es necesario funcionar en el ámbito económico o burocrático para que la lógica de dichos sistemas, el giro hacia la funcionalidad objetivante, se ponga en práctica. Esta actitud propia de la esfera instrumental se traspasa, en nuestras prácticas y relaciones sociales, hacia las esferas que no se rigen propiamente por la «racionalidad con arreglo a unos fines». El resultado es una inmensa colonización de lo instrumental sobre lo práctico-moral y sobre lo estético-expresivo. Se explica así lo que no queda del todo claro en el análisis weberiano, acerca de por qué la racionalización del mundo producía una desecación de las tradiciones, de los «valores sublimes» y del sentido.

La extraordinaria expansión y colonización feudal de la dimensión funcional, cognitivo-instrumental, es el factor decisivo: extiende sus dominios funcionalizándolo todo. Tras su paso sólo queda la mirada funcional petrificada socialmente en los aspectos monetarios y burocráticos. La vida pública y hasta la vida cotidiana quedan bajo esta colonización. Habermas³¹, precisando más el análisis, dirá que lo que realmente ocurre es la supeditación del mundo de la vida —donde acontece el encuentro interpersonal y se fraguan los valores y el sentido— a la lógica sistémica. Esta desvinculación del sistema (económico y de la administración pública), del mundo de la vida es la causante, junto

con la colonización a que la somete el sistema, de la pérdida de libertad y de sentido a que hacía referencia Weber. Este, no sólo no tuvo el utillaje conceptual para efectuar estas precisiones, sino que quedó preso de la enfermedad que diagnosticaban sus propios análisis. Aunque atisbó la importancia central de la racionalidad comunicativa para la acción social, sin embargo, no pudo, a juicio de Habermas, soltarse de las redes dominantes de la razón instrumental.

La reformulación habermasiana de las tesis de la burocratización weberiana, permite entender el malestar cultural que nos aqueja —y del que hoy se hacen fuerte eco los neoconservadores—, al mismo tiempo que invierte sus tesis. Lo que hay que corregir es el imperialismo tiránico de la funcionalidad de los sistemas económico y administrativo. Hay que cuestionar la ilustración capitalista. Hay que sacudir, desde una radicalización y profundización de la racionalidad práctico-moral y expresiva, la colonización sistémica. Dicho de un modo más común, hay que domesticar a la economía capitalista mediante la profundización democrática. Hay que profundizar la democracia potenciando los niveles de reflexión, asunción crítica de las tradiciones, participación responsable en la determinación de los objetivos y fines públicos³².

Se comprende desde este diagnóstico habermasiano la subjetivización de la fe y de la moral a que impulsa nuestra sociedad moderna. No parecen poseer —como la razón cognitivo-instrumental— una pretensión de verdad proposicional. De ahí que «el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado (...) conduzca o bien al reino ultraterreno de la vida mística o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»³³.

Habermas intentará la recuperación de la pretensión de verdad propia de la dimensión práctico-moral e intentará rei-

³² Ídem, «El futuro del socialismo occidental», en: *Leviatán* 43/44 (1991) 39-58.

³³ M. Weber, *El político y el científico*, o.c., 229.

³¹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol I, 445s.

vindicar la ética comunicativa como una dimensión inevitable de la razón y de una dinámica autocorrectiva de la modernidad. La religión tiene escasa atención en su obra, aunque últimamente reconoce «la fuerza retórica del discurso religioso mientras no encontremos un lenguaje más convincente para las experiencias e innovaciones conservadas en él»³⁴. Pero no sólo la religión puede expresar mejor que otros, léase filosofía crítica, todavía hoy, determinadas experiencias; puede ayudar a crear espacios de encuentro y debate, ámbitos de racionalidad dialógica. La condición es que actúe con sensibilidad crítico-ilustrada³⁵. Esta vía no es recorrida por Habermas, aunque sí por numerosos teólogos y teologías de nuestros días.

Conclusión

El rápido recorrido efectuado por las principales tendencias socioculturales de nuestro momento ha mostrado la actualidad de M. Weber. En el fondo de los debates actuales laten cuestiones vinculadas con sus preguntas, diagnósticos y propuestas. Tuvo sensibilidad para percibir, anticipadamente, muchas de las consecuencias que, posteriormente, se han visto con la claridad de lo que sucede alrededor. No tuvo respuesta para todo, pero sí supo plantear los interrogantes que todavía hoy nos intranquilizan.

³⁴ Ídem, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, 36.

³⁵ E. Arens (Hrg.), *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989. Cfr. sobre todo la colaboración de F. Schüssler Fiorenza, «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutische Rekonstruktion», 115-145. Cfr. también: J. M. Mardones, «Religión y teoría crítica. El potencial crítico de la religión frente al proyecto de J. Habermas», en: Memoria Académica, del Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1989-90, 5-17.

Y supo mostrar la conexión religiosa de la razón moderna. Las raíces religiosas de la misma fragmentación cosmovisional y de la autonomización de las diversas dimensiones de la razón y de las esferas culturales de valor. Un destino de la razón, la religión y la cultura modernas que todavía hoy es objeto de disputas y de intentos de superación.

5. TÉCNICA. RAZÓN TECNOLÓGICA Y TRANSCENDENCIA

Nos hallamos sumergidos en una sociedad técnica. Cada día más los artilugios y cachivaches rodean nuestra vida haciéndola a ratos más agradable y a veces más odiosa e insostenible. El coche —por no elegir el más hodierno computador— nos procura fácil y rápido acceso a lugares y citas, pero supone también un coste de ruido, contaminación y embotellamientos que crisan los nervios y minan la salud. En nuestros días somos conscientes de los grandes beneficios que nos depara la técnica y también de sus altos costes. La ambigüedad se agarra fieramente al progreso tecnológico y nos arrebató los sueños infantiles que creyeron encontrar en la ciencia y sus aplicaciones la realización ilustrada de la sociedad humana por antonomasia.

Pero si ya hemos perdido la ingenuidad respecto a la ciencia y la técnica, sin embargo, no estamos dispuestos a prescindir de sus muchas aportaciones para una vida humana más digna de este nombre. Cabe, por tanto, augurar su creciente influjo en el futuro. Estamos cada vez más en un mundo artificial. La tecnificación no es algo externo a nosotros, visible en la industrialización de nuestro entorno, sino algo que se acerca cada día más a nuestras vidas y nos rodea y penetra con sus hilos y ondas y el sinnúmero de artefactos cada vez más imprescindibles, condicionando nuestros comportamientos y modos de pensar y ver la realidad. El impacto social y cultural de la técnica es inevitable.

¿Cómo influye esta tecnificación de la vida en el mundo de las creencias? ¿Afecta el mundo tecnocientífico a la experiencia religiosa o de lo trascendente? ¿De qué modo está afectando este desarrollo de la razón tecnológica a la fe?

Este es el núcleo de las cuestiones que nos queremos plantear. Supone una confrontación entre esta situación de hoy y de mañana, que es la de una sociedad y cultura fuertemente

condicionadas por el influjo tecnocientífico, y la del mundo de las creencias religiosas o la experiencia de la Transcendencia. Trataremos de mostrar algunas de las relaciones de las que ya somos más conscientes. Es este, sin duda, uno de los capítulos de las relaciones entre fe y cultura —o todavía más, tecnociencia y religión— que más debe interesar a los espíritus atentos a lo que sucede en nuestra cultura y sociedad.

1. La razón tecnológica moderna, ¿una hija de la religión cristiana?

Mirando hacia los orígenes de la «filosofía experimental»¹ (G. Böhme/W. van den Daele/W. Krohn, 1977, 15s) o nueva ciencia moderna orientada hacia la utilidad práctica, no podemos desvincularla del *ethos* cristiano². En el caso de su desarrollo en el mundo sajón «el acicate puritano» a la nueva ciencia ha sido mostrado por estudiosos como R. K. Merton (1984, 109) siguiendo la estela de las sugerencias efectuadas

¹ La expresión newtoniana «filosofía experimental» acentúa el lado de aplicación práctica que caracteriza a la *nueva ciencia*. Este término, *scienza nuova*, a juicio de A. Koyré, fue acuñado por el matemático italiano N. Tartaglia. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, 326. Como prueba esta autora, el siglo XVII estuvo caracterizado por este sentido de comienzo o novedad en hombres como Descartes, Galileo, Hobbes. Este sentido de lo absolutamente nuevo es el *pathos* de lo revolucionario. Cfr. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, 37. Los científicos son precursores de los políticos revolucionarios en dos siglos. Cfr. o.c., 47-48.

² Cfr. las matizadas opiniones de W. Krohn en la obra colectiva de G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn, *Experimentelle Philosophie. Urprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, 55s. También A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, Ed. por P. Redondi, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1986.

por Max Weber, Troeltsch y Tawney³. No se quiere decir que sin el *ethos* puritano la ciencia moderna no se hubiese desarrollado, sino que el racionalismo ascético protestante «brindó un sostén social y culturalmente pautado a una ciencia todavía no institucionalizada» (Merton, 1984, 20). Otros historiadores de la ciencia norteamericanos, como Harris y Heilbron, han mostrado también cómo el desarrollo científico llevado a cabo en las universidades católicas fue tan decisivo como el realizado en los colegios protestantes ingleses⁴. Pero el encuentro nueva ciencia/fe cristiana no fue tampoco una mera casualidad o coincidencia. En el caso del puritanismo, Merton ha señalado los aspectos que hacían especialmente afín a la fe cristiana con la nueva sensibilidad científica. El fin supremo de la existencia era para el creyente puritano la glorificación de Dios. Un Dios enormemente lejano y transcendente que, sin embargo, podía ser entrevisto en su grandeza a través de sus obras en la naturaleza. De aquí que el estudio de la física fuera un modo de acercarse y dar gloria al autor de la naturaleza. Y esta gloria de Dios —que no necesita de nuestras obras— tenía una inclinación eminentemente práctica: se orientaba hacia «la utilidad para los semejantes, la utilidad para la sociedad» (Merton, 1984, 90s)⁵.

³ No viene mal recordar que la tesis weberiana y sus afines debe ser limitada al espacio de la cultura sajona. Se trata predominantemente de la modernidad sajona. Para el ámbito católico habría que introducir otros autores y desarrollos. Cfr. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992; F. Braudel, *La dinámica del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1985, 79s.

⁴ Heilbron, *Elementos de la incipiente física moderna*, 1982; M. Lorente, «Progreso científico y teología católica», en: *Vida Nueva*, n. 1886 (1993), 39.

⁵ Siglos después, este aliento solidario todavía se respira en la obra de A. Einstein con un añadido, el bien del mismo hombre: «No es suficiente que comprendas la ciencia aplicada para que tu trabajo incremente los beneficios del hombre. La preocupación por el mismo hombre y su destino debe siempre constituir el interés principal de todos los esfuerzos tecnológicos (...) con la finalidad de que las creaciones de nuestra mente sean un beneficio y no una maldición para

De ahí la valoración de la nueva ciencia y sus aplicaciones técnicas por los puritanos, así como las expectativas de renovación social y religiosa mediante la educación científica, como propalaba F. Bacon. Las consecuencias que se derivaron de esta concepción religiosa puritana fueron una gran valoración de la bendita razón del estudio de las ciencias, una educación realista, utilitaria y empírica en Inglaterra y un intento de «dar gloria al gran Autor de la Naturaleza y para confortación de la humanidad» (R. Boyle) (Merton, 1984, 116)⁶.

Sabemos que lo que ocurre en la Inglaterra del siglo XVII con este acercamiento e incluso simbiosis entre los hombres de ciencia y los hombres religiosos, no es extrapolable a todas las latitudes. En el mundo católico las relaciones fueron más conflictivas, aunque existió también el acicate hacia la nueva ciencia fundado en el deseo de conocer la obra inteligente del Creador y servir al prójimo. Giordano Bruno y Galileo son casos especialmente dolorosos de unas relaciones conflictivas, como M. Servet lo fue en el ámbito calvinista. Pero también están los casos de Copérnico, Pascal y Descartes, que no se pueden considerar menos impulsores que F. Bacon de la nueva ciencia experimental.

En el fondo se plantea la pregunta acerca de si la afinidad entre el *ethos* cristiano (protestante y católico) y la nueva ciencia fue algo coyuntural o existe una predisposición en la constitución cristiana de la fe que propicia el surgimiento de una racionalización que, como dirá Weber, no aparece más que en Occidente⁷. Una respuesta afirmativa nos llevaría a mos-

la humanidad. Nunca olviden esto en sus diagramas y ecuaciones». Discurso a los estudiantes del Instituto Tecnológico de California en 1931, citado por C. Mitcham, «La ciencia, la tecnología y lo militar» en: J. Sanmartín, S. H. Cutcliffe, S. I. Goldman, M. Medina (Ed.), *Estudios sobre sociedad y tecnología*, Anthropos, Barcelona, 1992, 106-131, 127.

⁶ Esta orientación hacia el bienestar social y alivio de las situaciones de necesidad está ya presente en el impulso monástico a la ciencia y técnica, W. Krohn, o.c., 56; W. Büchel, *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*, C. H. Beck, München, 1975, 70s.

⁷ Esta cuestión nos remite al M. Weber no sólo de *La ética pro-*

trar cómo en la concepción bíblica de Dios hay ya tres elementos que reciben una acentuación en el cristianismo: la desmitologización del mundo a través de un Dios Creador que supone así mismo una fuerte transcendentalización; la historización implícita que presupone convertir la historia en el lugar de las manifestaciones de Dios y de las acciones del hombre; finalmente, la racionalización de la vida que se inicia a través de la moral profética que pone toda la vida del creyente al servicio de Dios (P. Berger, 1971, 169s). Aquí están las raíces de esa «dirección ascético-activa de la búsqueda de la salvación» o ascética intramundana que es característica de las religiones abrahámicas y especialmente del cristianismo (Weber, 1983, 438s).

Una aplicación de esta ascesis intramundana o moral profética con clara inclinación hacia la situación sufriente y miserable del prójimo, está en la base del impulso monástico hacia la inventiva técnica (W. Kern) así como del movimiento puritano sajón hacia la ciencia empírica. El resultado será una suerte de conjunción entre la conmiseración efectiva y el gozo sorpresivo por los hallazgos y resultados de la ciencia empírica. Se vive una especie de exaltación religiosa de la tecnociencia incipiente. Las consecuencias se van a dejar sentir sobre la misma religiosidad: el agradecimiento a Dios y su cercanía se vive más por el camino de esta caridad tecnológica que por el de las devociones y sacramentos; las maravillosas y eficaces aplicaciones científicas les quitan el puesto a las peregrinaciones a santuarios y a la piedad de los ex-votos; se aprende, en suma, que la Providencia requiere de la caridad práctica y eficaz mediada por el hombre.

No sería, por tanto, exagerado, por lo que venimos diciendo, afirmar una cierta vinculación entre el factor religio-

testante y el espíritu del capitalismo, sino al de la «Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». Cfr. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* I, Taurus, Madrid, 1983, 437-466. Un estudio redactado continuamente por Weber. Cfr. G. Roth/W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Inov. California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1979, esp. cap. I.

so y el surgimiento de la nueva ciencia y técnica modernas. La proximidad muestra no sólo un apoyo coyuntural, sino una afinidad de fondo que propicia el acercamiento. Pero sería faltar a la verdad de los hechos no indicar cómo esta dependencia de la ciencia respecto a ciertos valores religiosos comenzó a cambiar a partir del siglo XVIII. La ciencia se fue autonomizando y adquiriendo un grado de independencia que la hizo presentarse como algo bueno en sí, sin necesidad de legitimaciones religiosas. Acontece también aquí ese vaciamiento religioso que Weber advirtió respecto al capitalismo y que forma parte del proceso de racionalización de Occidente y de su concomitante secularización o autonomía de las diversas esferas del saber respecto a la matriz religiosa. Este hecho es de un alcance incalculable para nuestro tema. Supone un giro radical en el planteamiento de las relaciones entre tecnociencia y religión. Demos un paso más en el proceso a fin de advertir las consecuencias que se derivan de este cambio de situación sociocultural.

2. De la autonomía de la ciencia a su predominio cultural

Al mirar hoy retrospectivamente sobre el proceso que denominamos la modernidad, nos llama la atención que —a pesar de las insistencias de F. Bacon en su *Nueva Atlántida*— el suceso de la nueva ciencia pasara mucho más desapercibido que el descubrimiento de América o la Reforma. Estos dos sucesos conmocionaron al mundo de entonces, pero quizá estaba llamada a trastornarlo más todavía la nueva concepción del universo y de la vida que llevaba en su seno (H. Arendt, 1974, 327). Tendría razón A. N. Whitehead (197, 12) cuando afirmaba que «desde que un niño nació en un pesebre, cabe dudar de si ha acontecido una cosa tan grande con tan pequeño revuelo», refiriéndose al descubrimiento del telescopio por G. Galilei. ¿En qué consiste esta revolución que se inicia con la nueva ciencia y cuyas consecuencias podemos ya ver en nuestros días?

Se realiza el deseo arquimédico de encontrar un punto ex-

terior a la tierra desde el cual moverla, transformarla⁸. La nueva ciencia aportó ese punto exterior. La naturaleza comenzó desde entonces a estar cada vez más bajo el dominio del hombre. La mente y la aplicación técnica hicieron del hombre un creciente dominador de la naturaleza. Esta orientación dominadora está en el comienzo mismo de la nueva ciencia. El aforismo baconiano *scientia et potentia in idem coincidunt* expresa esta voluntad de dominación y sometimiento que F. Bacon elevará a «nueva Jerusalén» y templo de sabiduría de Salomón en la utopía de la Nueva Atlántida⁹.

El poder de dominación distanció al hombre de la naturaleza. Le hizo cada vez más capaz de fabricar nuevos materiales, nuevas máquinas y con ellas incidir y transformar el estilo de vida, cada día menos dependiente de las condiciones naturales. Pero le distanció de la tierra (H. Arendt, 1974, 348). Y el poder sobre la naturaleza se tornó no sólo poder creativo, sino terrorífico poder destructivo. Asistimos hoy a un mundo donde este poder puede terminar con la misma vida sobre la tierra y con la tierra misma.

El poder inaugurado por la nueva ciencia y técnica se paga así con una creciente alienación de la tierra. Pertenecen a los pensadores de la Escuela de Frankfurt el haber indica-

⁸ H. Arendt insiste repetidamente en este «descubrimiento del punto de Arquímedes» como la característica decisiva de la condición humana en la época moderna. Cfr. *La condición humana*. o.c., 337s.

⁹ E. Husserl se hará eco de la paradoja a la que conduce la «nueva ciencia experimental»: Galileo quiso superar la limitación de la experiencia humana a que había conducido la filosofía escolástica; pero la intensificación de un aspecto del *Lebenswelt* o mundo de la vida primordial, como es el de la consideración cognitivo-objetivista, conduce a la exclusión de cualquier otro tipo de experiencia. La nueva ciencia experimental desemboca así en una nueva reducción de la experiencia. Husserl dirá en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990, sección 2, p. 4, que la crisis de las ciencias es su incapacidad para responder a «las preguntas por el sentido o sinsentido del conjunto de la existencia humana».

do, quizá con mayor fuerza que nadie, este extrañamiento del hombre respecto a la naturaleza a medida que crecía su poder sobre ella (Horkheimer/Adorno, 1971, 48). Un proceso de dominio que tiende a aumentar en una lógica imparable e irracional, que no se detiene ni ante el hombre mismo. El poder objetivizante que descubre e impulsa la nueva ciencia experimental se torna poder esclavizador para el hombre. El dominio del hombre sobre el hombre adquiere a través de los gigantescos descubrimientos tecnocientíficos unas posibilidades jamás soñadas. La capacidad para someter al hombre a los artefactos creados por él comienza a ser una realidad a la que apuntan los críticos culturales, sociales y políticos.

Estas consecuencias imprevistas del desarrollo de la ciencia y técnica, con ser enormes, tienen todavía una vertiente cultural y configuradora de la mente y los valores que, por su particular incidencia sobre el tema de la Transcendencia, requiere ser tratada con más detenimiento. Un análisis que forma parte de la crítica a la razón tecnológica que bastantes pensadores han iniciado y que actualmente tiene conspicuos representantes¹⁰.

Nos hallamos ya en un momento histórico en el que la razón tecnológica, no sólo se ha autonomizado mostrando un modo de mirar hacia la realidad que ha fraguado en una esfera de conocimiento con su estatuto de validez propio (M. Weber, 1967, 204; J. Habermas, 1987, I, 318), sino que ha

¹⁰ La crítica de la primera generación frankfurtiana vio bien las contradicciones del desarrollo científico-técnico y apuntó numerosas consecuencias para la vida cultural: los famosos análisis adonianos acerca de industria cultural son un ejemplo. Pero, cuando tratan de dar una explicación acerca de esa especie de mal congénito que espian en la historia del desarrollo humano, acuden a una teorización epistemológica peligrosa: la relación inevitable sujeto-objeto que necesariamente objetiviza el conocimiento. Se incurre así en una especie de demonización del conocimiento sin salida posible. Cfr. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969; H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1971, 171s.

devenido el modo de conocimiento social y culturalmente más reconocido. Esta dictadura epistemológica y cultural que comienza a ejercer el conocimiento tecnológico es, como el de todo autoritarismo, pernicioso. Supone un reduccionismo mental. Unilateraliza al hombre moderno, haciéndole ciego para otras dimensiones de la razón y de la realidad. Digamos brevemente en qué consiste este peligro, teniendo en cuenta siempre nuestro objetivo.

La razón tecnológica es una dimensión de la racionalidad que prima la reflexión de los medios sobre los fines. Se trata de buscar los medios más adecuados, más aptos, más eficaces, más rentables, desde el punto de vista de un objetivo determinado ya con antelación. Es una racionalidad de los medios o si se prefiere —y sin ninguna connotación negativa— una racionalidad funcional o instrumental. Supuesta ya la elección de unos determinados objetivos esta racionalidad nos dice el camino y los medios más adecuados para alcanzarlos con la máxima eficacia y mínimo coste. Se ve que es una dimensión de la razón que acentúa el aspecto objetivante e instrumentalizante de la realidad. Autores como J. Habermas —siguiendo sugerencias que se pueden encontrar ya en Horkheimer— han tratado de mostrar el interés predominante al que va ligado cada estilo o dimensión del conocimiento. Al conocimiento tecnológico, funcional, le es afín el interés técnico caracterizado por su pretensión de dominio y control del mundo (Habermas, 1983, 198)¹¹. Es una racionalidad, por tanto, inclinada al dominio, lo que explicaría su fácil desvarío por los caminos de la objetivación generalizada que no se detiene ante las relaciones humanas ni su mundo interno.

¹¹ El análisis de los intereses del conocimiento ha sido fuertemente criticado: Cfr. Dubiel, *El neoconservadurismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, XXVI. El mismo Habermas, como apunta R. Budner, parece haberlo abandonado por el más complejo de los diferentes tipos de acción. K. O. Apel, sigue manteniéndolo y tratando de hacerlo eficaz para la distinción de las diferentes orientaciones dentro de las ciencias humanas y sociales. La explicación no deja de ser muy sugerente y acertada en el caso de estas ciencias.

El paso siguiente que hay que dar es advertir la estrecha vinculación que existe entre un modo de conocimiento y las prácticas sociales. Los tipos de conocimiento se institucionalizan y se transforman en el plano de la sociedad en orientaciones para la acción que, cuando llegan a ser relevantes como es el caso de la tecnociencia, terminan generando actitudes, valores y comportamientos predominantes, es decir, un estilo de vida. Este conglomerado o tipo de acción social que vehicula y extiende la ciencia-técnica exitosa y dominante, amenaza con acaparar más y más campos de la realidad social y humana. Se apodera de las mentes que sólo miran desde la perspectiva mental objetivante y desde la realidad social configurada por la acción instrumental, inficionando ámbitos o esferas sociales y humanas que no se rigen por la lógica de lo funcional o instrumental. Se introduce, de esta manera, un estrechamiento de la experiencia humana de la vida y una distorsión en el funcionamiento de dichas áreas o esferas de la vida: la acción instrumental se comporta de modo tiránico colonizando como territorios suyos dichas áreas (Habermas, 1987, I, 497s). Así se explica la creciente tecnificación de la vida en nuestra sociedad occidental: se ofrecen técnicas para todo. Incluso problemas de integración psíquica, pacificación interior, realización personal, se tratan de resolver con técnicas de control adecuadas. Allí donde siempre se vio la antítesis del control instrumental se ofrece éste como solución (Ch. Taylor, 1991, 60).

El influjo de esta atmósfera tecnológica sobre la vida humana ha sido analizado por muchos estudiosos sociales. Entre los efectos perniciosos más reiteradamente indicados se pueden señalar, además de la desacralización del mundo del trabajo, la mecanización de la existencia, la reducción de la experiencia, el atomismo creciente de la vida social, la destrucción de las comunidades tradicionales y la desecación de las tradiciones. Aspectos que inciden negativamente sobre la concepción tradicional de religión. Añadamos, además, la ceguera simbólica que produce la unilateralidad objetivista de la razón funcional. Se cierran así las posibilidades de captación de la realidad en su multiforme riqueza y profundidad. Sólo se advierte la dimensión mensurable, plana y efi-

cacista de las cosas. Se evacúa la posibilidad de acceso al Misterio. Permanece únicamente la oscuridad de las cosas todavía no bien conocidas científicamente.

Si a esta altura de nuestra exposición hacemos un balance, parecería que la tecnología, tras haber encontrado en la tradición religiosa un gran impulso, se ha vuelto uno de sus mayores enemigos. La reducción de la experiencia, en un sentido objetivista y funcional de la realidad; la ceguera simbólica derivada de este objetivismo e instrumentalismo mensurador y eficazista; el predominio dictatorial de este modo de pensar y concebir la realidad como estilo de vida, penetran como escuadrones de la muerte frente al desvalimiento cultural y social de la tradición religiosa.

¿Quiere decir esto que la razón tecnológica es enemiga declarada de la Transcendencia? Dicho más claramente: ¿la razón tecnológica difunde una suerte de antihumanismo cuya primera víctima es la dimensión religiosa y, finalmente, el hombre?

No lo creemos. Algunas de las fuentes religiosas de la razón tecnocientífica moderna, ya indicadas, nos tienen que ayudar a ser cautos en el juicio y a desechar las rápidas condenas.

La modernidad nos ha enseñado la enorme ambigüedad que atraviesa todo lo humano, también el progreso tecnocientífico. Las expectativas más maravillosas de realización humana han mostrado que escondían peligros no menores que las aportaciones positivas. Pero las aportaciones existen. No podemos desconocer la liberación del esclavizaje del entorno que los avances tecnológicos han supuesto. Los hallazgos industriales, químicos, agrícolas, médicos, de nuevas energías, han proporcionado la liberación del sufrimiento, el hambre, la miseria, la enfermedad, a millones de personas. Las posibilidades desatadas de realización personal se han multiplicado exponencialmente; la ética de la solicitud, presente ya en monjes y puritanos, puede hacerse hoy solidaridad universal. Las ayudas coyunturales ante hambrunas, desastres naturales, etc., son una pequeña muestra esperanzadora de lo que puede ser la práctica de la benevolencia universal que facilita la razón instrumental (Ch. Taylor,

1991, 104s). La razón tecnológica puede llegar a ser el brazo eficaz para luchar contra la situación de pobreza y de miseria en la que se debate todavía la mayor parte de la humanidad. El problema radica en si el modo de vida en el que está inscrita la tecnología facilita tales aplicaciones solidarias contra la cultura de la pobreza. Y si seremos capaces de embridar la lógica desbocada de la tecnociencia sometiéndola a las orientaciones de la solidaridad y la justicia.

Estas últimas consideraciones nos ponen ya en disposición de abordar las diversas reacciones que produce hoy la razón tecnológica en nuestra sociedad, y de preguntarnos si en el fondo de ellas existe alguna vinculación con la Transcendencia. Será un modo de dar cuenta de las relaciones que venimos rastreando.

3. Rebelión, nostalgia y compensación ante el predominio de la razón tecnológica

La conciencia de la peligrosidad de un desarrollo incontrollado de la tecnociencia va cobrando carta de ciudadanía. Se es consciente de que no todo lo que se puede hacer se debe hacer. La moral, la razón práctica, debe aparecer junto a la razón tecnológica. La reflexión acerca de las consecuencias de la aplicación técnica tienen que estar cada vez más presentes en nuestra sociedad. Se deriva de aquí una reformulación del imperativo categórico que H. Jonas ha expresado así: «Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la genuina vida humana» (1984, 11). Este principio conduce a plantearse cómo la tecnociencia puede colaborar a la realización del propio proyecto personal en un contexto de vida social justa, racional y humana¹². Para el logro de este objetivo que hace ética a la técnica, ésta deberá autolimitarse. Es decir, deberá evitarse

¹² Cfr. Diego Gracia, «Tecnología y ética en discusión», en *Razón y Fe*, t. 224, julio-agosto 1991, 89-96. También: Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, 223-227.

consciente y deliberadamente el incurrir en movimientos en falso de los cuales nos arrepentiremos más tarde con un saldo de consecuencias negativas para todos¹⁵. La «autorrestricción inteligente» (Habermas, 1984, 160) ha devenido una necesidad en la «sociedad del riesgo» (U. Beck, 1986, 50s) en que se ha convertido nuestra sociedad tecnologizada.

La reflexión sobre la tecnología es una de las manifestaciones de la conciencia reflexiva sobre la modernidad, característica de nuestro tiempo (A. Giddens, 1990, 36s). Fruto de la misma es la conciencia de la ambivalencia del desarrollo tecnocientífico y el miedo a las consecuencias no deseadas. Dos son, al menos, las reacciones producidas en nuestra sociedad y cuyas derivaciones plantean problemas en los que se ven envueltas la razón tecnológica y la religión.

3.1. Peligro tecnológico y nostalgia metafísica

Asistimos a una creciente reacción que solicita la autolimitación de la razón tecnológica. Cabe discutir si es una autolimitación o autorrestricción inteligente la solicitada por los denominados «nuevos movimientos sociales» o si, víctimas del pánico, solicitan un parón excesivo e incluso peligroso. Los frenos amenazarían aquí con provocar el accidente que quisieran prevenir. Más allá de estas inevitables y necesarias discusiones, lo que no se pone en duda es la amenaza que supone hoy un desarrollo tecnológico irrestricto. Las consecuencias militares, económicas, ecológicas, son de tal magnitud y tan palpables en muchos casos, que se impone la medida y la restricción responsable.

¹⁵ La metáfora de las «ataduras» y los «frenos» es usada en este contexto para solicitar este grado de reflexión y conciencia moral, que frecuentemente funcionará de modo universal negativo y con criterios de evitación. Cfr. C. Offe, «Ataduras y frenos. Aspectos institucionales y morales de una autolimitación inteligente», en *La Gestión Política*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992, cap. 8, 330.

Entraríamos por este camino en un giro o cambio de estilo de vida. En el fondo, como sucede siempre que está en juego un modo de vida, se apela a consideraciones de carácter antropológico, morales y aun de visión del mundo. El cambio de actitud ante la tecnología supone un cambio de actitud ante la vida misma. Nos hallamos, por tanto, ante cuestiones de sentido del mundo y de la vida. No es extraño que detrás de estas reacciones proliferen consideraciones de tipo metafísico y religioso más o menos argumentadas y sofisticadas. Se plantea un modo nuevo de situar la razón tecnológica en el contexto vital humano. Y en estos intentos de reformulación de sentido de las cosas y del mundo nos situamos enseguida en los aledaños de la religión.

Cuestiones como la relación del hombre con la naturaleza, el uso de la misma, el peligro que supone la utilización masiva de los medios técnicos para la pervivencia de la vida, han conducido en muchos casos hacia posturas de franco rechazo de la razón tecnológica y a una cierta exaltación de formas de vida arcaicas, naturales, en contacto con la pura naturaleza, que ofrecen aspectos de religiosización de la «madre naturaleza». Se incurriría así, por mor de la crítica de los excesos de la razón tecnológica, en una cierta sacralización de la naturaleza. Lo «natural» e incontaminado pasaría a ser el lugar de lo sagrado para muchos de nuestros coetáneos.

La hierofanía de la pura naturaleza manifestada desde el respeto y defensa del hábitat natural, el cuidado de especies en peligro de desaparición, la recuperación de los productos naturales sin fertilizantes ni conservantes, hasta la degustación del sabor propio de las cosas en su descarnada y natural sustancia, serían momentos del encuentro con lo sagrado en la sociedad actual. Celebraciones y signos sacramentales de una participación en un Todo que se atisba por los caminos de la vida biológica y natural, con su pluralidad maravillosa y fino equilibrio inestable. El olor de la Transcendencia se recupera aquí mediante un claro rechazo de la razón tecnológica y una declarada y militante «vuelta a la naturaleza».

Complemento de esta crítica y rechazo a los peligros de la tecnociencia dominante, sería la crítica a su unilateralidad

racional. Más que la Escuela de Frankfurt, el último Heidegger estaría detrás de numerosas reacciones contra la razón calculadora y la pérdida de la pregunta y la preocupación por el Ser. Habría que volver a recuperar una actitud de abandono y desapego a las cosas (*Gelassenheit*)¹⁴, donde no prive el ansia de dominio y control, sino la actitud contemplativa que se entrega a la profundidad inabarcable del Misterio latente en todas las cosas cuando se las sabe mirar adecuadamente. Una actitud de reverencia y respeto frente al mundo, no de manipulación y provecho propio; una atención a la novedad que está amaneciendo en cada epifanía de lo que hay. En suma, una actitud cognoscitiva y antropológica estético-religiosa, propia del poeta y el contemplativo. Aquí se halla el pensar más profundo que hace justicia al ser de las cosas.

Es difícil no ver una nostalgia de otros tiempos no diferenciados, premodernos y pretecnológicos, en estas propuestas. Ni el mismo Heidegger parece escapar a esta acusación de «romanticismo», cuando no de «modernismo reaccionario» (P. H. Dust, 1993)¹⁵. En muchos casos ha propiciado más que unas nuevas relaciones del hombre con el mundo en la era tecnológica, una huida y un refugio en la seguridad de la naturaleza y la poesía. Pero, sin duda, hay que anotar tras estas actitudes el enorme atractivo de la nostalgia metafísica por esa otra realidad.

Una segunda reacción, o mejor, una variante de la primera, ante los peligros que se derivan de la razón tecnológica es aquella que, sin rechazarla ni renunciar fundamentalmente al estilo de vida que procura, rechaza su pretenciosidad liberadora. En el límite reacciona contra el «cientifismo» y su hija predilecta la técnica como propuesta cuasi-religiosa

de salvación del hombre. Ante la sacralización decimonónica de la ciencia y la técnica como dimensiones que liberarían la mente humana de supersticiones y le darían la visión racional adecuada de la realidad, además de los medios técnicos para transformar la vida social y personal en una especie de paraíso tecnocientífico, estos críticos se esfuerzan en mostrar la mentira y peligros de este sueño.

El desarrollo tecnocientífico a la altura del siglo XXI ya ha mostrado sus fauces temibles y deshumanizadoras. No hemos realizado la utopía cientista y sí hemos utilizado la tecnociencia y sus poderes para abrir una separación mayor entre los poseedores de la técnica y los no poseedores; hemos sometido a millones de personas a torturas sin precedentes apoyados en nuestros conocimientos científico-técnicos; las grandes y pequeñas guerras de este siglo, que ha sido denominado por sus barbaridades como atroz, han puesto de manifiesto el peligro del «interés técnico» al servicio de la carrera armamentista y la destrucción; ni siquiera las aplicaciones dentro del mundo de la genética y la biomedicina están exentas de ofrecer perspectivas de enormes manipulaciones. Estas breves consideraciones parecen avalar a los críticos de la ilustración tecnológica acerca de nuestro temible carácter de aprendices de brujo.

Se llega a través de estas consideraciones a una nueva percepción de la finitud e impotencia humanas, precisamente a través de aquella manifestación que pone en nuestras manos mayor poder. La técnica, su uso desproporcionado y deshumanizador, nos devuelve la imagen de lo que somos: seres contingentes, cuya finitud muere en nuestra mismas posibilidades convirtiéndonos en monstruos. Se da aquí una experiencia de lo sagrado, de la Transcendencia, a través de lo que con R. Otto (1980, 22s), llamaríamos lo «tremendo»: la enormidad de la capacidad destructiva humana; la monstruosidad de los artefactos engendrados por una razón tecnocientífica desvariada; las acciones tremebundas realizadas con estos medios a nuestra disposición, hacen temblar de pavor al espíritu humano. Es el hombre técnico el que causa este temor en su peligrosidad; es la impotencia humana para conjurar un poder que se le escapa de las manos, la que pre-

¹⁴ M. Heidegger, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1988, 15s.

¹⁵ Este autor cita la obra de M. Zimmerman, *La confrontación de Heidegger con la modernidad: la técnica, la política, el arte*, 1990; ídem, (ed.), *The Thought of Martin Heidegger*, Tulane Studies in Philosophy, vol XXXII, 1984; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1985, 135s.

gunta por Alguien capaz de hacerlo. Esta experiencia ha sido hecha en nuestro siglo.

Algunos hombres de nuestro tiempo apelan a tener ante esta contemplación de lo horroroso, de lo sin control, la necesidad de un «dios», de un salvador. No sólo el Heidegger tardío que invocaba este «dios» ante el asedio creciente de la razón calculadora y la deshumanización, sino otros autores como H. Lübbe, llegan a fundar aquí la necesidad antropológica de la religión (1986, 16)¹⁶. Para este autor, la impotencia humana manifestada ante la técnica muestra algo constitutivo del ser humano: su no bastarse, no poder tener todo bajo control, no disponer de su vida, dispara un ansia y una pregunta que está en la raíz misma de la religión. Mantenerse fiel a esta condición de criatura precaria, necesitada y resistir la tentación de «ser como dioses», quiere decir dejar que la pregunta por lo Otro nos asalte; admitir que nuestro destino es relacionarse con ese algo indispensable; abrirse a un amor profundo y sin límites por esa otra realidad.

La contingencia, que significa indisponibilidad, aceptación de los presupuestos de la existencia, asentimiento incondicional a la vida en el reconocimiento libre y autónomo de la contingencia, es el sentido de la religión. En una época de expansión de nuestro poder de acción, la cultura de afrontar correctamente lo indisponible es más necesaria que nunca (Lübbe, 1986, 280). Aquí radica, para Lübbe, la importancia de la religión para la vida en la era de la técnica.

3.2. La vuelta compensatoria a la religión en la edad técnica

Hay otro tipo de reacciones que produce la razón tecnológica y que, aunque tienen también carácter predominan-

¹⁶ Cfr. H. Lübbe, «Experiencia de contingencia y sentido de la vida», en J. Gómez Caffarena / J. M. Mardones, *Sociología y filosofía de la religión. Materiales para una filosofía de la religión*. IV, Antrhopos, Barcelona, 1995. Para una visión crítica de este funcionalismo defensor de la religión, cfr. A. Müller, «¿La religión como práctica para superar la contingencia?», *Concilium*, 231 (1990), 213-225.

temente reactivo, sin embargo y a efectos de indicar su carácter compensatorio, conviene distinguir de las anteriores.

Asistimos actualmente a una cierta revitalización de la religión entre los círculos conservadores. Sorprende que tal vuelta o *revival* de la religión se haga utilizando las más sofisticadas técnicas de la comunicación y la publicidad. Se ha denominado «televangelismo» a esta vinculación entre la tecnología de la comunicación y la religión fundamentalista evangélica. La utilización de la radio y la televisión, además del avión y el helicóptero para los transportes, forma parte de la transmisión del mensaje. Hay una gran naturalidad en el uso y empleo de la tecnología más avanzada para expandir el fundamentalismo evangélico, desde el transporte a la comunicación, pasando por las mismas novísimas catedrales de vidrio y aluminio, hasta las ceremonias —hechas para la transmisión televisiva— donde los efectos luminosos y acústicos juegan un papel importantísimo¹⁷.

Si pasamos de los aspectos externos a otros más internos o de contenido, llama la atención que numerosos líderes televangélicos procedan del mundo de la técnica o que su formación haya sido ingenieril. El caso del famoso predicador evangélico J. Falwell es paradigmático. Ingeniero técnico, abandona su profesión para dedicarse plenamente a la labor evangelizadora. G. Kepel ha señalado que no sólo en el caso de los líderes evangélicos existe esta referencia al mundo técnico, sino que tal formación ingenieril se encuentra, curiosamente, entre los líderes del fundamentalismo judío y árabe, y también católico, añadiríamos nosotros¹⁸. Estos datos

¹⁷ Para situar cultural y socialmente este fenómeno, cfr. C. Cañeque, *Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos*, Península, Barcelona, 1988; H. Cox, *La religión en la sociedad secular*, Sal terrae, Santander, 1985, 56s; G. Kepel, *La revancha de Dios*, Anaya/Muchnick, Madrid, 1991.

¹⁸ Jerry Falwell, creador de la Mayoría Moral, era ingeniero mecánico antes de la conversión y dedicación total a la predicación. Uno de los grandes líderes de la corriente ultraortodoxa judía (*haredim*), Herman Branover, era un experto en magneto- hidrodinámica.

dan que pensar. ¿No existirá una cierta afinidad entre pensamiento técnico y fundamentalismo religioso?

Tendemos a creer que se pueden encontrar algunas razones para pensar en este maridaje. Encontramos, sobre todo en el caso del fundamentalismo islámico, una cierta fascinación o no cuestionamiento de la razón tecnológica, junto con el rechazo de lo que pudiéramos llamar las actitudes y consecuencias de la cultura occidental tecnológica. Se quisiera la ilustración científico-técnica despojada de sus concomitancias consumistas, materialistas, relativizadoras de los valores... Sospechamos que se hace una dicotomía ilustrada o de la modernidad que nos parece cada vez más inviable en el mundo tecnificado occidental: se acepta la ilustración de la nueva ciencia y se rechaza la segunda ilustración o de las ciencias histórico sociales y su criticismo y espíritu de sospecha.

Se está dispuesto a aceptar la razón tecnológica pero no se advierte su estrecha ligazón a la productividad económica y, por esta vía, el inevitable influjo sobre el estilo de vida, los valores y actitudes sociales y personales. Se quisiera un desarrollismo o capitalismo con valores tradicionales, en el caso del evangelismo fundamentalista y de otros grupos cristianos modernos, pero se rechazan las consecuencias que se derivan —a juicio de los teóricos críticos— de esta ilustración tecnológica y capitalista. En el fundamentalismo islámico, esta vinculación se retrotrae todavía más lejos en la tradición y formas sociales y ofrece claros rasgos de afecto antimoderno y antioccidental.

Este desconocimiento y animadversión hacia las ciencias sociales e históricas, explica la carencia de planteamientos

mica. El famoso rabbi Chlita de Brooklin 770 fue ingeniero eléctrico. En el campo del fundamentalismo islámico, el ideólogo de los Hermanos Musulmanes, enfrentado a Sadat, era un joven agrónomo llamado Sayyid Qutb. Ingeniero eléctrico era también Faraj, el líder del grupo La Guerra Santa (*Al Jihad*) que asesinó a Sadat. Ingeniero era en el mundo católico Álvaro del Portillo, primer sucesor en el Opus Dei de monseñor Escrivá de Balaguer.

crítico-hermenéuticos a la hora de interpretar los textos sagrados y con relación a las tradiciones respectivas. No es extraño que se postule un fundamentalismo que tiene mucho paralelismo con un objetivismo de los hechos, en una concepción empiricista baconiana de la ciencia. Se desconoce que tal concepción objetivista es insostenible hoy en día, precisamente gracias al espíritu crítico introducido dentro de la filosofía y metodología de las ciencias. La congruencia fundamentalismo religioso y objetivismo ingenuo tecnocientífico se dan la mano. Cabe incluso aventurar si no existe no sólo paralelismo, sino compensación en esta concepción fundamentalista de la religión. La religión acrítica, fundamentalista, es muy dada a una cercanía a lo sagrado casi manipulatoria; el maravillosismo y milagrerismo están muy presentes en tales tendencias. Se ofrecería por este camino una compensación religiosa de lo afectivo e irracional —mucho más atemperado bajo las tendencias críticas— en una sociedad en la que el objetivismo y funcionalismo técnico tienden a evacuarlo. Una curiosa vuelta de lo reprimido, que nos parece muy plausible a la vista de estas concomitancias. Asistiríamos a la venganza de lo sagrado en la sociedad moderna mediante la vinculación a uno de sus agresores máximos.

Una variante compensatoria de esta represión de lo sagrado en la sociedad técnica actual vendría por la vía de lo que B. Wilson ha denominado la «trivialización de lo sagrado» (1979, 92s). Es decir, el Misterio se hace presente en múltiples manifestaciones de nuestra vida cotidiana al margen de la religión oficial e incluso en franca confrontación con ella. Y suele venir acompañada a menudo de una pretensión científica o de recuperación de tradiciones olvidadas o marginadas. Asistimos así en nuestro mundo tecnificado a la referencia más o menos seria a los horóscopos, las cartas astrales, la quiromancia o el tarot para conjurar nuestro destino; la religión ufológica se mezcla con fantasías pseudocientíficas en autores que alcanzan en nuestra sociedad la categoría de *best-seller*; las paredes de nuestra ciudad son testigo de la oferta de grupos gnósticos que nos brindan una sabiduría ignota y marginada para obtener el sentido definitivo de la vida y el mundo.

El Misterio sagrado late en estas manifestaciones que lamen la orla de lo oscuro, el destino, el futuro, el sentido, en una sociedad donde, oficialmente, tales ofertas son consideradas supersticiones y supercherías. ¿Por qué existen y se resisten frente a la todopoderosa racionalidad científico-técnica? ¿No serán expresión de un ansia reprimida? Con autores como P. Berger (1977, 210) pensamos que se da aquí una expresión más o menos aberrante de lo reprimido en nuestra sociedad técnica: las dimensiones fuertes de la Transcendencia. El predominio de lo funcional y mensurable reprime en la realidad social la aparición de la búsqueda de lo que se sitúa más allá o en un contexto de comprensión de la realidad y de actitudes mentales no instrumentales. Las manifestaciones marginales y triviales de lo sagrado vendrían a colmar un vacío y un ansia. Se escapan por las rendijas de nuestra sociedad como lo deseado que no encuentra lugar.

Estas reacciones defensivas y compensatorias ante la razón tecnológica tienen, quizá, la virtualidad de insistir en una deficiencia y peligro que rodea a la razón tecnológica: pertenece al mundo de lo precario y, por lo tanto, no debe ser considerada como un fin en sí. Dicho al modo religioso hindú: nos muestra el carácter *ilusorio*, de Maya, pasajero, instrumental, contingente del mundo tecnocientífico. Nos sitúa ante la dialéctica de Maya. El descubrimiento generalizado de la ambivalencia y peligrosidad de la tecnociencia indica una situación cultural ante la que se encuentra Occidente: la toma de conciencia de que nuestro verdadero modo de ser no puede depender de la técnica. De ahí la angustia y la ansiedad que vive nuestra cultura enormemente configurada por la tecnociencia y tecnoeconomía¹⁹. Claro que, frente a la cultura hindú, la nuestra muestra una enorme reticencia a

¹⁹ Cfr. M. Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid, 1991, 50s. Hace esta interpretación referida a la experiencia de la Historia, pero bien puede decirse que hoy esta conciencia pasa por el desvelamiento de la precariedad de nuestra vida aun con la tecnociencia.

entregarse al Ser esencial o profundo; prefiere instalarse en la angustia, en la toma de conciencia y aceptación de esta precaria condición humana. Éste es el rasgo de grandeza que esgrime la contingencia frente a ciertas ofertas —a veces inauténticas y vacías— de la Transcendencia.

4. Hacia un nuevo trato con la técnica y con la Transcendencia

Hasta ahora hemos visto más bien reacciones defensivas, negativas o nostálgicas respecto a la técnica y su relación o consecuencias para el tema de la Transcendencia. No están totalmente erradas supuesta la radical ambivalencia de todo lo humano y su peligrosidad cuando se alza con pretensiones totalitarias como sucede hoy con la técnica, pero no dejan de ser peligrosas por su carácter negativo, reactivo y compensatorio. Nos dejan insatisfechos. Muestran una actitud de recelo y rechazo, más que de implicación y de reconstrucción positiva. Quisiéramos explorar aquellas consideraciones y análisis donde predomina la actitud positiva y las propuestas que sugieren unas nuevas relaciones del hombre con el mundo tecnológico.

4.1. ¿La técnica como camino de divinización del hombre?

El pensador español transterrado David García Bacca representa la propuesta utópica de una concepción de la técnica como medio de transustanciación y transfinitización de la realidad toda y del hombre mismo²⁰. Para G. Bacca la historia de la humanidad se puede reconstruir desde la evolu-

²⁰ Cfr. D. García Bacca, *Elogio de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1987; ídem, *Qué es Dios y quién es Dios*, Anthropos, Barcelona, 1986. Sigo la guía del estudioso de G. Bacca, C. Beorlegui, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988, 213s.

ción de la técnica. Así, un primer momento de esta historia es la que representa la época griega y medieval cuando el hombre sólo es un *altavoz* que dice y vocea lo que es la realidad. Un segundo momento lo señala el paso, a partir del Renacimiento y la nueva ciencia, a la condición de *prisma*: el hombre es productor de artefactos mediante los que progresivamente interviene en la naturaleza. Comienza a ser un motor y un volante en la dirección de la evolución. Esta etapa se completa con la vivida actualmente mediante un asentamiento definitivo en el estadio de transformador, mejor, transustanciador de la realidad y de sí mismo. El hombre accede a la condición de *espoleta*: explota las potencialidades de la naturaleza y él mismo deviene explosivo, lleno de realidad explotable.

A esta altura el hombre se halla en una postura transfinita, intermedia entre lo finito y lo infinito. Puede incluso divinizarse junto con el universo. Porque para G. Bacca únicamente el universo merece llevar el atributo de «divino», ya que sólo a él le convienen las notas «formularmente estructuradas» de universalidad, infinitud, simplicidad (o mejor, sencillez), unicidad, invarianza (inmutabilidad). Y sobre todo, porque el universo es creatividad, novedad, espontaneidad, originalidad, ya que «tiene intrínsecado, inscrito, el cálculo de probabilidades» (G. Bacca, 1986, 156). El hombre participa altamente de esta condición de ser increado (invariante) y creador (espontaneidad, probabilidad). Por esta razón, en cuanto creador, el hombre está haciendo de médium de lo divino del universo, y él mismo, mediante los inventos y la técnica transustanciadora y supernatural, va accediendo a la condición divina.

Ya se ve, a través de estas breves notas, el carácter enormemente cientifista y soñador de G. Bacca. Dios, lo divino no es transcendente, es la base última del universo, pero tal como la desvelan las ciencias físico-matemáticas. Junto a esta fe en la ciencia G. Bacca muestra una fascinación ingenua respecto a las posibilidades del hombre dotado de la técnica, inventor de realidades artificiales: es el demiurgo o creador que actúa en nombre de Dios y que lleva el universo entero a su grado de «divinización» definitiva. Una grandio-

sa visión de un panteísmo tecnocientifista que parece desconocer todos los aspectos ambivalentes, negativos de la técnica y la incapacidad humana para dominarlos. Quizá G. Bacca no sea, finalmente, más que un cientifista rezagado, alguien que nos quiere retrotraer al siglo XIX, en vez de orientarnos en el XXI. Nos sirve para ver definitivamente el camino que ya no se puede seguir.

4.2. Cuidar con esmero la textura tecnológica de nuestro mundo

Una orientación diversa siguen algunos filósofos norteamericanos de la técnica. Conocedores de los análisis heideggerianos sobre la técnica, su esfuerzo va dirigido a no caer en posturas románticas ni puramente de rechazo. Así A. Borgman (1984), Michael Heim (1987) y Don Ihde (1990)²¹ tratan de buscar salidas que compensen y reequilibren la omnipresente y sutil presencia tecnológica en nuestras vidas. Saben que estamos fuertemente implicados con la técnica en nuestras vidas. La tarea es, por consiguiente, ofrecer un flanco resistente a la reducción tecnológica de la experiencia, no amoldarse tanto a las exigencias de la técnica que perdamos nuestras cualidades humanas, dirá A. Borgman. Para ello este autor propone insistir en la relación estética con la naturaleza, afirmar la cultura de la mesa y el correr (*jogging*). Se trata de no perder la forma humana en el trato con las cosas cotidianas. Por esta razón, cuidar aspectos tan senci-

²¹ Cfr. A. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago, Chicago y London, 1984; Michael Heim, *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing*, Yale University, New Haven y London, 1987; Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University, Bloomington, 1990. Cfr. también: Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona, 1989; P. H. Dust, «Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy», *Isegoría* 7 (1993).

llos como la preparación de una comida, la contemplación y aprecio de la belleza de la naturaleza, la conciencia que acompaña el correr, son prácticas que resisten el avance unilateral de la técnica y nos preservan de su dominio. En último término Borgman nos propone defender la dimensión estético-expresiva de la vida como antídoto contra el poder de dominación instrumental. Hay una fenomenología cotidiana distinta de la heideggeriana, pero que, en definitiva, no avanza cualitativamente más allá. Se trata de alzar el pensamiento poético frente al instrumental; defender la epifanía de la realidad primordial frente al funcionalismo. Un modo reverente, religioso, de estar ante la realidad, pero que, de hecho margina como peligrosa la penetración técnica. Esta «metafísica de las cosas humildes»²² nos invita a ser testigos de una realidad profunda y plural, donde se atisba el Misterio, pero como antídoto ante el funcionalismo de la técnica, más que como asunción positiva para ese descubrimiento.

Quizá la solución fuera no tanto cuidar la parte de mundo no contaminada por la técnica, cuanto «cuidar con diligencia y hasta con esmero de la textura tecnológica de nuestro mundo» (Don Ihde, 1990, 163). La propuesta de Ihde difiere de la de Borgman: se centra en el mundo tecnologizado propiamente. Éste es el que hay que humanizar mediante el trato amoroso. Parece negar el carácter exclusivamente de dominio, control, funcionalidad que asignamos a la razón instrumental. Se quieren establecer unas relaciones con la técnica diversas: conscientes de nuestra radical contingencia, del pluralismo de vida que puede facilitar la técnica y de su inclinación no determinista hacia un estilo de vida funcional. Pero al final, no sabemos bien cómo traducir esta relación fraterna con esta hermana difícil que es la técnica. Vivirla como una parte de nosotros, porque es fruto de nuestra mente, de nuestras manos y de nuestra voluntad. Pero ¿cómo proceder, qué ejemplos seguir, dadas las dificultades ya sabidas? Y, respecto a nuestra preocupación, ¿cómo conjugar

²² «Así lo denomina P. H. Dust, o.c. Es coherente con la declaración de Borgman de ser adepto a «un catolicismo precario».

el poder de lo artificial con la apertura a la Transcendencia? Quizá no podamos evitar el vivir una tensión a la hora de conjugar ambas posibilidades. El cuidado se trocará diligencia y esmero para amar sin ser absorbido por las pretensiones absolutistas de uno de los amantes.

¿No podríamos pensar —como algunas críticas sospechan— que la dificultad no sólo está por parte del instrumentalismo técnico sino también del exceso de nostalgia metafísica pre-tecnológica? ¿Cómo tendría que ser vivida la apertura a la Transcendencia para posibilitar unas relaciones tensas aunque fraternas con la técnica?

4.3. ¿Una nueva religión para un mundo tecnologizado?

El problema de las relaciones de la razón tecnológica con la Transcendencia se vuelve ahora «problema religioso». Quizá, sospechamos, carecemos de enfoque, actitud religiosa adecuada para facilitar el descubrimiento y vivencia de la Transcendencia en un mundo profundamente transformado por nuestra poderosa capacidad para inventar. ¿Puede estar en contradicción esta capacidad con la de adorar el Misterio? ¿Cómo sería posible aunar culturalmente ambas capacidades humanas? ¿Puede decirse algo desde el lado de la religión?

a) *La religión en el preludio ecológico*

Vista la evolución de las religiones desde la perspectiva de la historia, nos damos cuenta de que éstas tienen un tiempo de evolución y de cambio de acuerdo al de la conciencia humana: un tiempo de larga duración. Nos movemos en perspectivas de diez mil años²³. Desde un horizonte tan am-

²³ Cfr., por ejemplo, R. Panikkar, «La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio», en *Selecciones de Teología* vol 32, n. 125 (1993), 63-72.

plio se puede reconstruir esta evolución humana y religiosa y atisbar algo de lo que parece estar emergiendo.

Hemos sobrepasado, según la interpretación de R. Panikkar (1993, 66s), la situación del *Hombre de la Naturaleza*, es decir allí donde el hombre formaba parte de la naturaleza: no era ni espectador ni actor, sino su producto «natural». En este período lo divino se integraba en la naturaleza, sacralizada. Estamos ante una visión *cosmocéntrica* de la realidad: la tierra es el centro del universo.

Posteriormente, el hombre pasó a estar *por encima de la Naturaleza*. Es la época del descubrimiento del mundo objetivo y también de la fascinación de la subjetividad. Predomina la actitud del hombre como espectador y transformador de la naturaleza. Es la época de la ciencia y la técnica, de la producción masiva y del endiosamiento de la razón objetiva y calculadora. El centro lo ocupa el hombre, es la época de la visión antropocéntrica de la realidad. Lo divino, reconocido o no, se halla oculto en el interior del hombre.

Avistamos una nueva época. Se la podría denominar la del *Hombre en la Naturaleza*. Corresponde al final del período económico y señala un nuevo estado de la conciencia: el del hombre que actúa como administrador de la «madre tierra». No deja de ser un hombre transformador y que maneja la tecnociencia, pero lo hace con una nueva sensibilidad que podemos denominar *tecnicultura*, de cuidado respecto al cuerpo, la materia, la sociedad y el mundo entero. Supone una superación de la dicotomía objetividad/subjetividad, de las actitudes y conciencia dualista. Se alcanza una *nueva inocencia* que integra la naturaleza sin perder la conciencia específica del ser humano. Es una suerte de experiencia integral que Panikkar denomina *visión cosmoteándrica* (1993, 67).

En esta situación, la Transcendencia no planea sobre nosotros, una especie de Dios solitario y externo a nosotros, ni tampoco afirmamos un puro panteísmo ni la divinidad de la materia. La conciencia en este momento tendría una cierta segunda inocencia capaz de una inteligencia global y unitaria de las tres dimensiones reales y diferentes que constituyen la realidad: la divina, la humana y la cósmica. La Transcendencia sería la experiencia que el hombre con esta mirada nue-

vamente original haría de toda realidad: captar su fondo abismal, inasible e inconmensurable, su sagrada especificidad. La técnica también ofrecería esta dimensión o profundidad que se abre a la insondable realidad: el fondo divino de cada ser.

b) *El nuevo tipo de conciencia: la intuición*

Para captar de esta manera ni monolítica ni pluralista la triple dimensión de la realidad, se precisa de un nuevo tipo de conciencia. Esta conciencia más allá del monismo y del pluralismo, necesita de una mirada simple e inmediata que unifique, de pronto, el cognoscente, la cosa conocida y el mismo conocimiento. Es una especie de experiencia mística (Panikkar, 1993, 71) o conocimiento intuitivo. La Transcendencia, Dios, aparecería no como el absolutamente Otro, como tampoco igual al hombre ni al mundo. Podríamos decir que Dios es el *Yo* último y único, mientras que nosotros somos sus *tú*. Y en todas las cosas advertiríamos ese más que nos remite a su fondo divino.

¿Sentido religioso emergente frente al tercer milenio o deseo añorado pero no logrado más que por unos pocos místicos superdotados? La intuición cosmoteándrica ¿será la nueva conciencia religiosa o es la nostalgia de lo que carecemos?

c) *El camino del silencio*

¿Cómo se prepara la emergencia de esta conciencia intuitiva que haga justicia a las diversas dimensiones de la realidad sin caer presa de la fragmentación, ni del dualismo sujeto-objeto? La respuesta de los diversos autores camina por la recomendación de los viejos maestros espirituales: la vuelta al silencio, para ganar la mirada en profundidad. Silencio para ayudar a emerger esa dimensión de la conciencia donde todo se une sin perder su propia constitución; donde se capta con naturalidad el fondo sagrado que lo habita.

Una conciencia de cuya necesidad hay signos evidentes que recorren desde la física cuántica²⁴ hasta la psicología transpersonal²⁵, o el malestar de los que viven inmersos en el mundo de la técnica y ansían la salvación espiritual (Pannikar, 1993, 71). Necesidad que se ve postulada por el mismo desarrollo tecnointustrial de la segunda revolución industrial o microelectrónica²⁶. Pero desarrollo amenazado por la misma evolución técnica. Salvo que se detente una especie de filosofía de la historia, basada ahora en las tendencias evolutivas de la conciencia y manifestada entre otros indicadores en las formas religiosas, no podremos ir más allá de postular una necesidad. Advertimos que vivimos la dicotomía de una razón analítica e instrumental y de una razón religiosa institucionalizada a la defensiva, que nos deja insatisfechos y con una concepción «externista» o «internista» de la Transcendencia cada vez más incómoda para la conciencia y para la experiencia. De aquí brota una sed de una nueva relación que ansiamos y barruntamos, más que poseemos.

²⁴ Cfr. por ejemplo las reflexiones y propuestas de F. Capra, *El punto crucial*, Integral, Barcelona, 1985, 307s; K. Wilber (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Kairós, Barcelona, 1987, 15s; D. Bohm, D. Peat, *Ciencia, orden y creatividad. Las raíces creativas de la ciencia y la vida*, Kairós, Barcelona, 1988, 23. Desde un punto de vista puramente de la ciencia física, tales propuestas le parecen a S. Hawking carentes de todo valor.

²⁵ Cfr. Ken Wilber, *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona, 1989 (3 ed.); A. H. Maslow, Ram Dass, F. Capra, Ken Wilber y otros, *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*, Kairós, Barcelona, 1982.

²⁶ Cfr. M. Corbí, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona, 1992, 310. Es quizá la obra donde más se insiste en la necesidad de una nueva actitud religiosa para la nueva situación de la sociedad programada del conocimiento, la innovación y al mismo tiempo global y ecológica. La vuelta hacia el silencio, los maestros espirituales, místicos, no dualistas, es la orientación que ofrece el autor. Nos queda, sin embargo, la impresión de que se trata más de lo que se necesitaría que de lo que realmente es posible.

El desarrollo de la razón tecnológica parece haber llegado a un grado que no admite, para su integración humana y social, más que un salto cualitativo. Cuando se analiza tal avance cualitativo, se atisba, por diversos senderos, que se apunta a un nivel de conciencia y de experiencia de vida donde vibra una tensión mística y la apertura hacia lo infinito que late en el corazón de toda la realidad. La razón tecnológica, tomada así en toda su complejidad y contradicciones respecto a la vida humana, agudiza un problema que dice relación profunda con la Transcendencia. Una conclusión quizá sorprendente, pero que está llamada a ser tomada cada vez más en serio en nuestra cultura, sociedad e instituciones religiosas.

Conclusiones

Al final de este breve recorrido por las relaciones entre la razón tecnológica y la Transcendencia, parece que nos ha quedado claro que:

1. La fe cristiana —como concreción de la Transcendencia—, impulsada por la caridad y solidaridad para con el prójimo, como por el deseo de conocer las huellas del Creador en su creación, supuso un impulso a la nueva ciencia experimental. En esta primera etapa de la modernidad la razón tecnológica estuvo ligada a la Transcendencia.

2. La nueva ciencia experimental supuso un énfasis en un aspecto de la experiencia humana. Al acentuarse extraordinariamente la dimensión funcional de la razón e institucionalizarse con gran éxito merced a los logros de la Revolución Industrial, la razón tecnológica llegó a ser autónoma y dominante. Comenzó una dictadura epistemológica que supuso una reducción unilateral de la razón y de la experiencia humana, una visión objetivista de la realidad y una ceguera para los símbolos de la Transcendencia.

3. Actualmente vivimos una situación en la que se ha hecho palpable la ambigüedad y peligrosidad del desarrollo de la razón tecnológica. Necesita ser controlada por la razón

práctico-moral. Se percibe que su innegable predominio social y cultural despierta una reacción de rechazo y de defensa, junto con la búsqueda de nuevas alternativas.

4. Las actitudes reactivas, de defensa y compensación, suelen recurrir, de un modo u otro, a la experiencia religiosa o de la Transcendencia, como un modo de compensar o reequilibrar el predominio unilateral y reductor de la razón tecnológica. Se esgrimen formas tradicionales o triviales de la religión frente a la razón tecnológica.

5. Percibimos que no nos satisfacen las reacciones de resistencia o compensación religiosa frente a la razón tecnológica. Necesitamos una integración positiva de la razón tecnológica dentro de una experiencia humana más amplia (cosmoteándrica), donde lo cósmico, lo humano y lo divino se unan. Ansiamos una unidad respetuosa de las diferencias de la razón y de la experiencia. Este tipo de propuesta —más ansiada que incluso atisbada— posee un indudable sabor místico. Se trataría de vivir cada una de las dimensiones de la realidad haciendo justicia a su autonomía y descubriendo su fondo abismal que mira al Misterio.

De camino hacia este aprendizaje integrador, bien estaría que avanzáramos en la confraternización entre la razón tecnológica y la religiosa mediante el sabio juego de tensiones que no deja de lado ninguna de las dos dimensiones.

6. PLURALISMO RELIGIOSO. PLURALISMO Y PERTENENCIA RELIGIOSA

El pluralismo es uno de los rasgos fundamentales de la sociedad moderna (capitalista). Decir modernidad equivale a decir pluralidad de visiones de la realidad, de estilos de vida, valores, creencias; tener la conciencia de la existencia de otras culturas e incluso el contacto con ellas. El hombre moderno es un ser acostumbrado a moverse en círculos donde los hábitos y las visiones del mundo y la realidad son diversas. La sociedad moderna es aquella en la que se han establecido en paz diversos grupos con diferentes modos de vida. La coexistencia pacífica de las diferentes visiones y costumbres, ideologías y valores, hacen de la sociedad moderna una sociedad estructuralmente pluralista.

Este rasgo de la sociedad moderna capitalista es tan profundo y generalizado, que es considerado uno de sus elementos característicos. El proceso de la modernidad es productor de pluralismo. Modernidad y pluralismo se exigen mutuamente.

El pluralismo así considerado no puede dejar de incidir sobre todos los fenómenos de la vida moderna. Tenemos que sospechar con fundamento, por tanto, que la religión va a quedar afectada por esta situación. No se vivirá lo mismo la fe cristiana en esta sociedad moderna pluralista que en las sociedades tradicionales más uniformes desde el punto de vista social y cultural.

Nos proponemos mostrar algunas de las consecuencias que tiene para la vivencia de la fe cristiana la nueva situación pluralista de la modernidad, con especial énfasis en los modos que advertimos en nuestros días.

1. El pluralismo moderno

Tenemos ya una idea de lo que queremos apuntar cuando hablamos de pluralismo: una situación en la que se rompe el

tradicional círculo cerrado y uniforme de un entorno geográfico y cultural muy integrado. Hasta no hace demasiadas décadas la vida de la mayor parte de nuestra gente transcurría en espacios social y culturalmente uniformes y estables. Lo vivido por casi todos era lo único que existía. No había otras opciones cercanas. A menudo, no se conocían, sino muy vagamente, como pertenecientes a otro mundo, la existencia de otros modos de vida y de comportamiento.

La modernidad rompe con este aislacionismo y uniformidad cultural. El proceso mismo de la modernidad es la causa principal del pluralismo. Pero se pueden distinguir algunos elementos de la misma como especialmente generadores de pluralidad. Con los estudiosos sociales vamos a destacar estos cuatro: el mercado, la ciudad, la democracia y los medios de comunicación de masas. Por supuesto que existen otros muchos, desde el turismo y los viajes hasta el estudio o la inmigración.

El mercado es uno de los elementos que desde antaño ha puesto en contacto unos pueblos con otros. Los cantos al mercado y la actividad comercial como factor de humanización, de conocimiento de otras personas y costumbres, de adaptación a sus peculiaridades, de tolerancia y preparación para la convivencia con otros, han sido vistos por los pensadores modernos legitimadores de la actividad comercial como Montaigne y A. Smith. El *mercado capitalista* con su tendencia creciente a la expansión tiende a la universalidad. En nombre de los intereses económicos y de las transacciones se busca el contacto y la relación con otros hombres y grupos sociales, con otras culturas y pueblos. Y se es tolerante con ellas. La modernidad capitalista ha ido acompañada de la expansión mercantil y la relación creciente con toda clase de personas que tuvieran algo que comprar y vender. La cercanía a los otros, aunque fuera en nombre de las relaciones mercantiles, ha puesto en contacto a gentes diversas, de diferentes ideologías, creencias, costumbres, visiones, etc. Es innegable la función pluralizadora del mercado, aunque no se deberán desconocer las tendencias frívolas, consumistas, de cosas y novedades, estímulos e ideas, que induce este mecanismo de nuestro mundo capitalista.

La ciudad también ha sido tradicionalmente uno de los espacios donde se da el pluralismo. La ciudad como emblema de la reunión, conglomerado, y organización de lo múltiple y diferente. Arrastra lo mejor y lo peor de las corrientes migratorias, de las búsquedas y huidas, de los afanes e insatisfacciones del género humano. Pero de nuevo conviene marcar una línea divisoria con el proceso de *urbanización* de la modernidad. Aquí estamos ante otra señal de la modernidad, del proceso de industrialización capitalista, con sus millonarios transvases del campo a la ciudad, del mundo rural al mundo de las fábricas y de la industria, de la vida cerrada en el campo a la vida abierta y mercantil, promiscua, de las grandes ciudades. El crecimiento de la urbanización en el siglo pasado y en este siglo, sabe de un proceso de pluralización o de cambio de hábitos, costumbres, lugar, trabajo, estilo de vida, ocios, ideas. Hoy la ciudad, como vemos sobre todo en los países menos desarrollados, es por sí misma un foco de atracción. Y no hay duda de que entre la fascinación que ejerce la ciudad está la oferta de un pluralismo de rostros, modos de comportamiento, estilos de vida, etc. La ciudad es el *meeting pot* de las diversas razas, culturas e ideologías. Algunas ciudades, como Nueva York, han elevado el cosmopolitismo al rango de lo modélico y deseable, aunque siempre albergue una faz amenazadora y oscura que produce la nostalgia de la tranquilidad de lo uniforme e integrado. Pero parece cierto, desde la Antigüedad a nuestros días pasando por los burgos medievales, que la ciudad es la patria del pensamiento libre y plural, como de su enmascaramiento en los papeles de colores ideológicos.

La democracia es también un factor de pluralismo. Instauro el respeto a la persona humana por encima de los credos y las ideologías. Lo que hay que respetar es la dignidad de la persona, pero en este respeto se incluye su forma de pensar y concebir la vida. Se relativizan por consiguiente los contenidos de las creencias, las formas de vida, las ideologías. Únicamente hay que respetar el «juego democrático»: la libertad de cada uno y de los diferentes grupos para defender con razones, en el foro público, sus propuestas. Un marco jurídico, sancionado por el poder coercitivo del Estado, ga-

rantiza el respeto a esta libertad. El límite estaría allí donde no se respetan las reglas del juego democrático. La democracia significa pluralismo político.

La democracia es un vivero de pluralismo cultural. Se acepta el juego de las diferencias, de las propuestas, de las confrontaciones siempre que sean referidas a la «cosa pública», pero se toleran las opciones personales, los modos de comportamiento que tienen lugar en la esfera privada, las creencias de cada cual. La democracia vive de la libertad de pensamiento, de la separación entre público y privado; de la distinción entre el individuo y el ciudadano; entre la política y la religión. Cada cual es libre de profesar la creencia religiosa o ideológica que crea más conveniente, siempre que se adapte al juego de la tolerancia y la separación de lo público y lo privado.

Los medios de comunicación de masas son uno de los factores más influyentes a la hora de poner en contacto mundos y culturas, tipos humanos y comportamientos, ideologías y tendencias. Son el nuevo mercado mundial del pluralismo de las ideas y de las modas. Convierten en moda efímera casi todo; comercializan desde los refrescos a las ideologías o la última novela del reciente premio Nobel. Pero mediante esta ambigua mezcla de difusión, mercado y estilos de vida predominantemente occidentales (norteamericanos), se da también un acceso al conocimiento de lo que sucede en la otra esquina del mundo. Ahora los antípodas se tocan.

Se puede dudar si detrás del predominio de las noticias mundiales a través del filtro de la CNN, o de los gustos programados y extendidos vía satélite, de las campañas políticas y de los líderes televisivos «*made in Berlusconi*», queda algo de un real pluralismo. Sin ingenuidades hay que proclamar, aceptando la ambivalencia de los *mass-media*, su innegable aportación al pluralismo. El mundo mas-mediático es relativista, liberal, ecléctico hasta cierto punto, rompe los uniformismos tradicionales y abre a una visión multicultural, aunque esté presidida por el imperialismo cultural estadounidense.

Al final de este breve recorrido por estos cuatro factores

modernos de la pluralización —que, como ya indicamos, no son únicos y hay que verlos en su reforzada implicación— queda claro que el proceso de la modernidad va ligado al proceso de la pluralización objetiva. Es decir, se sientan las condiciones de estructura social, contacto con otros «mundos culturales», relaciones y apertura de conciencia, como para que estalle el universo cerrado, uniforme y estable, que caracteriza a las sociedades tradicionales. Decir modernidad es decir pluralismo. Y esto en un triple sentido: social, ya que la organización política, económica, jurídica y religiosa, permite y propicia el pluralismo; cultural, dado que coexisten varias visiones y definiciones de la realidad, el mundo y la vida; mental o de conciencia, ya que subjetivamente cada individuo experimenta y es consciente de que vive al lado de otras concepciones y opciones diferentes a la suya.

Esta realidad de la sociedad y cultura pluralistas no puede por menos que afectar al modo como se sitúa la religión institucionalizada en esta sociedad moderna y cómo es vivida por los individuos. Vamos a indicar algunas de estas consecuencias e implicaciones.

2. Efectos del pluralismo sobre el mundo religioso

La religión cristiana ya no va ser considerada de la misma manera ni ejercerá las mismas funciones en una sociedad culturalmente uniforme que en una sociedad moderna pluralista. El creyente tampoco va a estar en la misma posición y disposición en una sociedad más o menos unitaria que si vive su fe en la pluralidad cultural. Vamos, por estas razones, a distinguir entre lo que son efectos sobre la religión institucionalizada y sobre el creyente. Ambos fenómenos nos van a indicar muchas de las vicisitudes con las que topan los creyentes y las instituciones religiosas y, concretamente, el modo de sentir y vivir la pertenencia religiosa.

2.1. La religión en un mundo plural

a) Pérdida del monopolio cosmovisional

La religión en el mundo moderno pluralista ha perdido el monopolio cosmovisional y del sentido.

La religión ha sido el vehículo que ha proporcionado durante siglos a la mayoría de la humanidad hasta hoy mismo una cierta visión y explicación del mundo y la realidad. La religión no es sólo una teoría del «cielo», sino que primero o conjuntamente es una visión del hombre en este mundo. La religión ofrece una visión del mundo o cosmovisión que da una explicación de todas aquellas realidades difíciles, problemáticas, ante las que los hombres sienten el cuestionamiento, la perplejidad o la angustia. La religión procura visiones valorales del mundo: suponen una forma de ver la realidad y la vida que induce una toma de posición existencial.

Durante milenios la religión no ha tenido competidor en esta tarea «donadora de sentido». Únicamente existían diversas explicaciones o cosmovisiones religiosas. Y en mundos relativamente uniformes y estables, como el cristiano católico español, hay que remontarse hasta nuestra convivencia con judíos y musulmanes para tener una situación histórica y social donde pudiéramos encontrar un «conflicto religioso de cosmovisiones», rebajado, además, dada la gran afinidad en este punto de las tres religiones abrahámicas.

Esta situación, que referida al cristianismo, se denomina «de cristiandad» se rompe con la modernidad. El cuestionamiento ilustrado de las tradiciones religiosas y de los argumentos de autoridad, la inclinación hacia el espíritu crítico, discernidor, van a sentar un primer precedente y grieta en el universo cosmovisional uniforme. La llamada «nueva filosofía experimental» o ciencia moderna va a dar otro paso que, andando el tiempo, se convertirá en la ideología cientista, competidora de la cosmovisión religiosa. Las posteriores visiones seculares, políticas, de la sociedad, representarán un giro más en el proceso de competencia con la cosmovisión religiosa.

Se acepta, desde Hegel al menos, que el paso a una sociedad centrada en lo económico, va a desplazar a la religión a los márgenes de la sociedad y le va a quitar el puesto en la determinación de las preocupaciones, visiones y relaciones sociales. La religión oficial, cristiana, va a ir perdiendo terreno en el campo de la determinación de las definiciones de la

realidad, el mundo, la vida, etc. El tecnicismo sociocultural (M. Weber) denomina a este proceso la autonomización de las diversas esferas sociales (política, economía, ciencia, derecho, arte, moral...), o visto desde la religión, se denomina la *pérdida del monopolio cosmovisional*. Hasta ahora —el siglo XIX marca la transición— la religión disfrutaba de un cuasimonopolio en la determinación de la visión del mundo. Pero a partir de este momento se inicia un proceso cada vez más acelerado de autonomización y pluralidad de cosmovisiones. Quiere decir que —junto a la religión— la ciencia, las ideologías, el mero estilo de vida moderno, van a ofrecer otras propuestas a la hora de explicar el porqué de esta realidad, aun la más problemática, llámese sufrimiento, desigualdad, injusticia, conflicto, enfermedad o muerte.

b) *Una institución más*

La religión pasa a ser una institución más entre otras, especializada en el tema de la religión.

La religión en una sociedad pluralista ha abandonado el centro de la sociedad. Quiere decir que deja de ser el perejil de todos los condimentos sociales. Si hasta ahora se pedía permiso a la religión para legitimar las diversas actividades sociales, desde ahora cada tarea social se justifica desde sí misma. La religión en esta situación queda reducida a una institución más, especializada (T. Luckmann, 1973, 103) en cuestiones religiosas, es decir, de doctrina, culto, sacramentos, sentido de la vida, etc. La religión, vemos, se va concentrando en cuestiones puramente sagradas o religiosas: ha pasado de ser un componente que acompañaba todos los elementos de la vida social a una cuestión que solicitan los interesados en la religión.

Se suele denominar privatización (T. Luckmann) a este fenómeno sociocultural que enclaustra a la religión en iglesias y sacristías, en devociones y celebraciones. La religión pasa crecientemente a ser en la sociedad moderna pluralista una cuestión privada, interior, de elección de cada individuo, dependiendo de su educación, procedencia, familia, etc. Se

ve ya que se va a flexibilizar la pertenencia religiosa que crecientemente pasará a ser cuestión de elección y preferencia personales.

c) Situación de mercado

La religión en la sociedad pluralista se halla en una situación de mercado. Se ha acuñado esta expresión (P. Berger, 1971, 198 y T. Luckmann, 1973, 81s) por analogía con lo que sucede en el campo económico: varios productos con la misma finalidad se ofrecen como los más aptos para realizar el servicio. En la situación pluralista actual, diversas ideologías y religiones ofrecen al individuo su cosmovisión y modo de entender la vida y la postura ante ella. Los diversos productos compiten por atraerse una clientela y hacen ofertas a los consumidores.

Se advierte ya que, como venimos diciendo, en la situación de pluralismo a la religión oficial le han salido competidores y debe esforzarse por mantener su mercado, aun en régimen oligopólico. El individuo percibe su situación cada vez más claramente como de consumidor que elige el producto que mejor le va según sus necesidades o apetencias.

Como todos los esquemas, éste del mercado aplicado a la religión, además de resultar provocativo, tiene sus inadecuaciones, pero es muy sugerente precisamente para percibir el nuevo modo como se encuentra la religión, objetivamente, en una situación plural y los individuos frente a ella (pertenencia).

d) Permanente adaptación

La religión en la sociedad pluralista está llamada a una permanente adaptación. Desde la situación de mercado anterior se desprendía la adaptación como una lógica consecuencia del clima competitivo en que ahora se encuentra la religión cristiana. Pero no queremos acentuar las comparaciones mercantiles. Desde la perspectiva cultural es bastante

evidente que ante la diversidad de propuestas y visiones, la religión cristiana se siente desafiada y necesitada de responder allí donde las demás ideologías o cosmovisiones difieren o se apartan de ella. Esta situación de diálogo y confrontación exige de la institución un esfuerzo apologético, demostrativo de su propia verdad o de la razonabilidad de sus propuestas. Entramos en una situación ante la que se puede reaccionar fundamentalmente de tres formas (P. Berger, 1994, 58): atrincherándose y protegiéndose frente a los explícitos o implícitos desafíos de otras ideologías o cosmovisiones; rindiéndose por adaptacionismo excesivo, donde el afán de acuerdo con el otro pasa a ser aceptación sin más de sus exigencias; negociando con el otro, es decir, dialogando, discutiendo, viendo lo adecuado o inadecuado de su propuesta y de la mía y aceptando efectuar las reformas convenientes.

Detrás de cada una de estas actitudes ante la situación pluralista se encuentran formas de entender la pertenencia y modos de defenderla. En el primer caso, de atrincheramiento, la institución defiende la pertenencia religiosa de los miembros mediante la huida al gueto. Se pone un muro alto y fuerte de por medio para separarse y aislarse del mundo y la sociedad contaminante. Una variante agresiva de esta actitud, pretende mediante el cierre de filas entre sus huestes y una llamada a la reconquista, ganar terreno dentro del mundo pluralista. Pero la actitud es defensiva, dentro de su ataque: quiere destruir el pluralismo y obtener una situación de monopolio, cristiandad, donde se sentiría segura.

La actitud de rendición o de adaptacionismo total, vende el contenido de la fe al precio de la relevancia actual. Pero su dinámica conduce a una liquidación por falta de identidad. Aquí interesa la clientela y por mantenerla se hacen las reformas que sean. Un modo compulsivo de mantener la pertenencia a costa de vaciarse siguiendo las modas modernas o postmodernas del momento. Estamos en la situación antagónica a la anterior.

Los negociantes son los que luchan por obtener una relevancia social y cultural, es decir, atraer clientes, pero sin aguar de ninguna manera lo nuclear del producto. Es una

posición de atención a la situación y de regateo; de discernimiento y adaptación; de disposición al cambio y de mantenimiento de lo fundamental. Parece la postura más sana y conveniente en una situación pluralista y de rápidos cambios culturales y sociales.

2.2. El creyente en un mundo plural

Si de la institución pasamos al creyente en un mundo pluralista, observaremos también una serie de cambios que afectan al modo como siente su pertenencia a un determinado credo o religión (para nosotros la cristiano-católica).

Vamos determinando así el modo predominante como el creyente se siente vinculado a la institución religiosa en una situación pluralista, y captamos algunos de los desafíos y problemas que tiene que afrontar.

a) *Condenado a elegir*

El creyente en una sociedad moderna pluralista, siente la situación de mercado cosmovisional. La socialización primaria, por más importante que sea, será puesta en cuestión al llegar la adolescencia y juventud, cuando el individuo se haga cargo de la multiplicidad de posibilidades que le rodean.

Esta situación de apelación a la libertad y conciencia del individuo es uno de los datos que se pueden juzgar positivos de la situación pluralista: exige una toma de posición personal. El individuo está, en frase sartriana, condenado a elegir su fe, su opción vital. Estamos ante una toma de conciencia y personalización mucho mayor que la que ofrecían las situaciones más uniformes o cerradas, que corren el peligro de imponer una fe sociológica, heredada o de tradición. No es extraño que en el pluralismo esta situación de elección (P. Berger, 1979, 11s) haya sido considerada como *emancipativa* de la presión/imposición de la tradición y la autoridad.

Pero la condena a la libertad también puede ser vista como una carga. Hay personas que no soportan fácilmente la tensión de la elección y la decisión. Preferirían ser puestos, encontrarse ya creyentes en una situación estable y de «cristiandad». Estas psicologías son proclives a la búsqueda de refugios para su fe y se adaptan a la actitud de atrincheramiento o gueto. En tiempos en que crece la incertidumbre cultural, como son los actuales que vivimos, crecerá el número de estas personalidades a la búsqueda protectora de la institución, líder y fe que ofrezca seguridad doctrinal y cobijo institucional y psicológico. Debieran saberlo los educadores y formadores. Y todos debemos tenerlo presente para comprender el auge y crecimiento de determinadas tendencias en la Iglesia y sociedad actuales.

b) *Condenado al relativismo*

El hombre de la sociedad pluralista se topa tarde o temprano con el fenómeno del relativismo: la puesta en cuestión de la verdad u objetividad de lo que se afirma y cree. Ante la pluralidad de visiones de la realidad con pretensiones de objetividad, fácilmente salta a la conciencia la imposibilidad de que todas sean verdaderas y la sospecha de que quizá tampoco la mía.

La zozobra interior crece ante la experiencia del relativismo. El malestar ante la verdad se traduce en inseguridad y debilitamiento de mis convicciones. Pero también puede afianzar una búsqueda de la verdad más seria y rigurosa que se traduzca en una fe más ilustrada y crítica. Es decir, finalmente más madura y propia de hombres de convicciones en una situación de pluralismo. La pertenencia en este caso es la propia de creyentes adultos, dialogantes y abiertos, conscientes de su opción y de la razonabilidad de su apuesta.

Entendemos también que el relativismo puede propiciar la pertenencia atrincherada, integrista, fanática, que defiende su seguridad al precio de la negación de lo que le amenaza o cuestiona. Es la pertenencia en la inmadurez defensiva de un «catecismo» más que una fe, de una posición más que de una opción libre.

La experiencia relativista justifica a otros para la permanencia en la indecisión y la duda. Esta actitud es quizá predominante en un momento de incertidumbre cultural y social como el que vivimos. En «la sociedad de la ambivalencia» (Z. Bauman, 1993, 21) no se sabe lo suficiente, ni se tiene certidumbre para tomar postura y vincularse a este grupo o fe. Así asistimos hoy al auge de los indecisos, denominados agnósticos o indiferentes. El crecimiento de este grupo, que entre nosotros llega casi a un tercio de la población, indica la verdad de lo que venimos diciendo.

Finalmente, otra posibilidad cada vez más practicada en la realidad occidental y española, es la flexibilización de las doctrinas y las creencias. Supuesto que no se tiene seguridad sobre la verdad de las doctrinas, se opta por una suerte de hermenéutica o interpretación personal que adapta a las circunstancias o necesidades personales las afirmaciones de la fe tradicional. El cuerpo doctrinal pierde así consistencia y se maneja o flexibiliza de acuerdo al grupo, formación, circunstancias, etc. Esta flexibilidad del cuerpo doctrinal y moral de una fe (la cristiano católica) suele ir acompañada por el fenómeno del eclecticismo o asunción de otras creencias tomadas de prestado de otras tendencias o religiones. Así se explica, quizá, que numerosos cristianos se declaren reencarnacionistas. Se ve que estamos ante una pertenencia flexibilizada también, que en el límite declara la religión no sólo una cuestión de elección, sino de preferencia. La experiencia estadounidense, donde la pertenencia religiosa es abierta y cambiante durante la vida, es el ejemplo prototípico de lo que estamos indicando (P. Berger, 1994, 56).

c) *Condenado a la contaminación*

Ya lo hemos indicado: la sociedad pluralista que propicia el relativismo cosmovisional y doctrinal, favorece la flexibilización y la mezcla de creencias.

De hecho, es prácticamente imposible vivir un pluralismo real y no tener que enfrentarse con otros modos de concebir el mundo y la vida. En un clima de tolerancia y aun de re-

laciones sociales de cercanía, cuando no amistad, con otros de otras creencias, sobreviene lo que se ha denominado el comensalismo y la connubialidad. Sentamos a la mesa a esos amigos creyentes de forma distinta a la nuestra, o acaso lo tenemos como compañero de vida. En estas circunstancias es inevitable la «contaminación cognitiva». Incluso la mera confrontación, dada la existencia del pluralismo, produce la contaminación cognitiva mediante las ideas del otro.

Un efecto de esta contaminación es la mezcla de ideas de otras cosmovisiones con las de la nuestra. Surge así una suerte de eclecticismo que es típico de las situaciones pluralistas. La tradición doctrinal pierde pureza, las formulaciones tienden a interpretarse en clave de otras tradiciones y, finalmente, surgen componendas doctrinales, como las que hoy están en boga en movimientos declaradamente expresivos de esta realidad hecha moda del eclecticismo llevado hasta el sincretismo, como es la sensibilidad *New Age*. Cristo es el Maitreya o Kalki, Dios la Energía cósmica, etc.

La pertenencia se hace aquí fluida y se puede ser cristiano al mismo tiempo que confesarse budista o de la *New Age*. La doble pertenencia religiosa, algo propio de la mentalidad oriental, parece haber desembarcado en Occidente y recorre nuestras calles a la búsqueda de creyentes que pueden ser varias cosas a la vez. El sagrado principio griego de la contradicción y el rígido monoteísmo semítico, dejan paso a una concepción del Misterio más plural, indeterminada y, por tanto, fluida. La fluidificación religiosa es la versión actual de la «religión invisible» (institucional) que otrora proclamara T. Luckmann. Significa, de hecho, una institucionalización menos rígida que favorece un tipo de pertenencia más temporal y cambiante.

No nos debe extrañar si esta flexibilización de las doctrinas y de la pertenencia provoca movimientos reactivos contrarios: la defensa de la institución y de la pureza de la doctrina mediante una tendencia a la redogmatización (F. Ferrarotti, 1993, 11s). Asegurar la seriedad de lo que se cree mediante la rotundidad y la claridad que elimina hasta el pluralismo de interpretaciones teológicas, es la tentación que aparece en el horizonte de la fluidificación. Un cierto fun-

damentalismo que se agarra a la letra en un desesperado —y vano— intento de apresar el mensaje de una vez por todas y de parar el tiempo y la historia, es el correctivo al pluralismo interpretador.

3. Los desafíos del pluralismo a la pertenencia a la fe cristiana

Quisiera indicar en este apartado algunos de los retos que presenta la situación pluralista para la pertenencia de los creyentes y para los que se preocupan de la transmisión del Mensaje.

De nuevo vamos a hacer la distinción entre los desafíos que recibe la institución eclesial en esta situación y los que afectan más directamente al creyente. Aunque sabemos de la mutua imbricación de las cuestiones en la práctica, la separación nos permite un análisis más claro.

3.1. Una institución para una época de pluralismo

¿Cómo debiera ser una institución eclesial en medio de este pluralismo moderno? ¿Cómo sería capaz de atraer y mantener a sus fieles en medio de una sociedad como la nuestra? Al final todas las cuestiones vendrían a centrarse en esta pregunta. Es como considerar las condiciones de plausibilidad institucional de una sana pertenencia en un momento histórico y social de pluralismo. Quizá un atisbo de respuesta camine por la conjunción de una serie de tensiones polares cuidadosamente mantenidas.

a) Ofrecer seguridad sin merma de libertad

El pluralismo, lo hemos visto, propicia la inseguridad: la de las instituciones ante la amenaza o competencia de las otras propuestas y la zozobra de las personas en su interior. La tentación más fácil para una institución fuerte como la

Iglesia católica es caminar por la vía del proteccionismo: fortalecer los muros institucionales y asegurar a sus fieles mediante estrategias de afirmación de la doctrina tradicional. Pero de esta forma no se responde, a la larga, al desafío del cuestionamiento doctrinal que supone, el pluralismo y su hijo en el relativismo. Se adopta la postura del atrincheramiento. Se rechaza la negociación, que supone toda adaptación y repensar la tradición para adecuarla, viva, al momento en que nos encontramos.

Sospechamos que actualmente ésta es la tentación de la Iglesia. No corre peligro el Mensaje por exceso de diálogo con la modernidad —como se suele decir—, sino por carencia de él. Hay una tendencia a la incurvación sobre sí misma más que de atención al otro y los otros. Es una actitud defensiva y de miedo. Ojalá no lo sea de retirada.

Sería deseable una postura de apertura a los desafíos actuales del pluralismo. Un diálogo crítico con nuestra sociedad y cultura, con las diversas ofertas de salvación, religiosas y laicas, que la recorren. Aprenderíamos, además de atención al hombre concreto, a la sensibilidad de la época a la que queremos evangelizar y atraer, las preocupaciones y esperanzas de este hombre y de este tiempo. Nos prepararía para atender sus justas expectativas y para responder a sus preguntas y necesidades. Nos haría una Iglesia maternal, cuidadosa y preocupada de sus hijos, pero no sobreprotectora ni castradora, que deja espacio para la libertad y crecimiento autónomo de sus fieles. Tendremos así fieles adultos que permanecen libremente reconociéndose hijos de la familia cristiana, sin presiones y sin muros protectores ni vendas en los ojos.

b) Ofrecer un sano pluralismo interno

¿Cómo responder al pluralismo, si no es con un sano pluralismo de respuestas?

El pluralismo supone situaciones diversas, perspectivas diferentes, expectativas múltiples. No se puede responder con una sola y única palabra, voz, modulación. Tal pretensión

significa la no aceptación del pluralismo y el deseo de las sociedades y culturas uniformes. Un empobrecimiento de lo humano y un imposible sociocultural en nuestra situación actual.

La Iglesia, además, conoce desde sus orígenes el pluralismo en su seno. No debiera asustarla lo que no asustó ni a Pablo ni a tantos evangelizadores y adaptadores del Mensaje a las diversas situaciones culturales del Mediterráneo. El equivalente actual de aquella aventura de inculturación y pluralismo de respuestas, lo tenemos hoy en el catolicismo del desafío planetario. Nos las tenemos que ver prácticamente con todas las culturas conocidas. La desmesura del reto no nos debiera amilanar, sino predisponer para la pluralidad interna. ¿Cuáles serían hoy las versiones de las diversas comunidades eclesiales de Mateo, Marcos, Lucas, Pablo, Santiago, Juan?

A simple vista, somos conscientes de que no son lo mismo nuestras preocupaciones ni sensibilidad que las de Somalia, Angola, El Salvador o Corea. Tendremos que dar respuestas diferentes desde el núcleo de la misma propuesta salvadora y desde la misma fe en el Señor Jesús. Si no lo hacemos, preparando la respuesta adecuada a cada situación, esta Iglesia no será verdaderamente católica. Y mucho nos tememos que la dinámica histórica misma abrirá violentamente lo que las medidas uniformadoras tratan de contener.

La pertenencia a la fe cristiana en una Iglesia realmente católica pasa inevitablemente por un sano pluralismo interno.

¿Será una organización eclesial más difícil y compleja? Quizá. Será desde luego menos eurocéntrica y menos uniforme.

3.2. Un creyente para una sociedad e Iglesia plurales

a) *Convicciones personalizadas*

La situación pluralista exige creyentes con convicciones más personalizadas.

Hemos visto el tipo de creyente que se desprende de una

situación pluralista: no puede estar cómodamente asentado en una fe o cosmovisión. Ha sentido o experimentará el cuestionamiento de la existencia de otras visiones y opciones. El relativismo prenderá en su interior y le obligará a preguntarse acerca de la razonabilidad de lo que cree. El resultado, ya se ve, es una situación social y cultural que favorece la toma de conciencia de las propias opciones, la personalización de los proyectos existenciales, la elección libre de la fe e institución que la representa. Estamos en la modernidad reflexiva. No es tiempo de meras tradiciones ni de aceptaciones sociológicas de la fe. Se necesita una toma de conciencia personal, propia, apoyada en una experiencia individual y en una razonabilidad capaz de aguantar el cuestionamiento de los «otr@s».

Los retos para el creyente son claros: requerirá un proceso de acompañamiento en la personalización de la fe; una formación religiosa, teológica, que le permita mantener la razonabilidad de su opción; una institución que le trate como miembro consciente de lo que profesa.

b) *Búsqueda de la verdad*

La situación pluralista exige más adhesión firme a la búsqueda de la verdad que ausencia de dudas.

Jaspers ya vio que hay que distinguir entre la seguridad de la objetividad y la firmeza en la adhesión. La primera, la seguridad que lleva aneja la objetividad, es propia de la ciencia; la segunda, la firmeza en la adhesión, conviene a las convicciones de sentido. Éstas no pueden pretender ninguna verificación, por ello, es ingenuo el pretender poseerlas como una verdad demostrada. Pero no renuncian a la verdad y corrección de lo que afirman. Sólo que, en una situación pluralista, el creyente será consciente de que la Verdad no la poseemos, sino que tendemos hacia ella y nos entregamos a ella.

Por tanto, el creyente en una situación pluralista será más un hombre entregado a la verdad, adherido firmemente a su búsqueda, que poseedor de la misma. Será consciente de la relatividad de sus expresiones y vivencias y entenderá como

razonables otras de otras tradiciones. Es un hombre abierto y dialogante, sabedor de su ubicación en una tradición y perspectiva y consciente de que participa de la Verdad, pero no la agota ni la posee en exclusiva. Un creyente de este talante posee una adhesión o pertenencia a una fe firme pero no cerrada; ni precisa la defensa exclusivista para afirmar la propia convicción.

c) *Un creyente interpretador*

La pertenencia del creyente en la sociedad moderna plural se ha hecho necesariamente más reflexiva. Este hecho le hace al creyente más consciente de su libertad y de sus elecciones. Por esta razón también será más consciente de la relatividad de las interpretaciones. Más aún, se sabrá condenado inevitablemente a ellas. Es, como repite P. Berger, un hombre sometido al «imperativo herético» (P. Berger, 1979, 28), entendiendo por «herético», según el tenor original griego, *haíresis*, la elección personal. Quizá, como lo reformula J. Gómez Caffarena (1990, 31), sea mejor decir que es un hombre sometido al «imperativo hermenéutico»: tiene que interpretar su fe y su vida en un ámbito cultural lleno de ambivalencias. La institución eclesial y sus responsables y formadores debieran ser muy conscientes de esta situación del hombre moderno. Reaccionar, como a menudo se hace, mediante la mera afirmación, condena o prohibición, sólo generará, a la larga, una relativización de la doctrina, un descrédito de la autoridad y una exacerbación de la consciencia de los creyentes de su libertad y de este «imperativo hermenéutico», pero realizado en un clima de oposición y tensión.

La degeneración de esta condición interpretadora del creyente actual es el individualismo y el eclecticismo de la «religión a la carta» que parece una moda que recorre nuestro momento. Pero por conjurar a los demonios de nuestra época no perdamos de vista la condición fundamental y sus potencialidades positivas.

Conclusión

Hemos recorrido algunos aspectos del pluralismo como condición de la modernidad capitalista y del hombre actual, así como algunas consecuencias para la religión cristiana y la pertenencia religiosa.

Señalan una posibilidad y un desafío para la fe. Creemos que, como todo fenómeno fundamental de esta sociedad, debe ser abordado con seriedad crítica y sin caer ni en las descalificaciones rápidas ni en las asunciones apresuradas. Sin duda, debe privar la actitud positiva, atenta a captar las posibilidades para una profundización de la fe. El pluralismo posee estas condiciones: apela a una reflexividad mayor del hombre en sus opciones de sentido, a una consciencia de la libertad de creer, a la inevitable aproximación, participación en la Verdad, a la consideración positiva de las otras opciones. Todo ello es una ocasión para profundizar una fe más lúcida y personalizada, más experiencial y desasida, más dialogante y más formada, más abierta y firme, menos fanática y más buscadora de la Verdad.

Exige un creyente más maduro y con mayor formación religiosa; más afincado en la experiencia de la fe que en meras adhesiones tradicionales; más libre para juzgar e interpretar sus propias creencias y más abierto a la contrastación comunitaria y cultural de las mismas.

La existencia de tal creyente, su pertenencia, postula una institución eclesial más respetuosa de su mayoría de edad y más posibilitante de un ámbito comunitario de maduración, formación, contrastación y libertad. Pide una Iglesia con un sano pluralismo interno.

La catequesis y los catequistas de este hombre de la sociedad pluralista están llamados a acompañar y formar este tipo de creyente, potenciar sus rasgos positivos y evitar los numerosos escollos de la mercantilización del pluralismo.

BIBLIOGRAFÍA

Z. BAUMAN (1993), *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge, Ma.

- P. BERGER (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- (1979), *The Heretical Imperative*, Anchor Press, Doubleday, N.Y.
- (1980), *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander.
- (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Herder, Barcelona.
- T. McCARTHY (1993), *Universalismo multicultural. Variaciones sobre un tema ilustrado*, Fundación BBV, Madrid.
- J. GÓMEZ CAFFARENA (1990), «El pluralismo sociocultural como posibilidad y desafío para la fe», Congreso de Teología de Vitoria y Deusto, *Pluralismo sociocultural y fe cristiana*, Edic. Mensajero, Bilbao, 17-35.
- F. FERRAROTTI (1993), *Una fe sin dogmas*, Península, Barcelona.
- T. LUCKMANN (1973), *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca.
- M. WALZER (1994), «Multiculturalism and Individualism», *Dissent*, Spring, 185-192.
- M. WEBER (1983), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.

7. POLÍTICA. DEMOCRACIA Y ÉTICA CIVIL

La democracia presupone una serie de valores y comportamientos. Postula un clima o atmósfera moral que facilite su ejercicio y desarrollo, al mismo tiempo que, ella misma, ayuda al mantenimiento de esa moralidad pública, compartida entre ciudadanos, que denominamos ética cívica o, mejor, civil. En las circunstancias de nuestros días se ha hecho tan evidente la vinculación entre ética civil y democracia que resulta una demanda social. Se solicita una regeneración moral de la política, a fin de que la actividad de los políticos no naufrague en el descrédito, ni arrastre en su caída al sistema democrático.

No estamos, por tanto —si recogemos el clima ambiental de nuestro momento—, ante la necesidad de justificar la unión de ética y democracia, sino de ver cómo se puede lograr una revitalización ética de la sociedad y con ella de la democracia. Cuando esta búsqueda se efectúa en un clima de libertad, reflexión y discernimiento de lo humano en la sociedad presente, ya estamos en la ética civil.

Pero las cuestiones implicadas son muchas. Problemas de dimensiones y alcance que exceden las de un breve ensayo y que exigirán, si no nos equivocamos en el diagnóstico, el esfuerzo intelectual y moral de varias generaciones. Equivale a introducir un estilo humano y social diferente del predominante. Pedimos simplemente una transvaloración de los valores, es decir, llanamente una revolución social profunda. Aquí nos contentaremos con plantear algunos de estos problemas.

Somos conscientes de que en esta vinculación entre teoría y praxis ética aparece una de las muchas paradojas de la democracia: lo que se necesita no se corresponde con las posibilidades reales o previsibles a corto plazo. Además, la democracia se caracteriza por un modo o procedimiento que forma parte de su contextura: lo deseado debe validarse de-

liberativa y libremente en el foro de la plaza de la opinión pública. ¿Cómo se puede avanzar hoy hacia este reforzamiento ético de la democracia? ¿Dónde están los recursos que la hagan posible más allá de la impresiones desatadas por las noticias del comportamiento poco ético de muchos políticos?

Estos interrogantes nos llevan a plantear una serie de cuestiones serias y debatidas entre los filósofos y sociólogos, analistas sociales y políticos. En primer lugar, acerca del diagnóstico mismo del déficit de moral pública que se advierte y denuncia en nuestra sociedad occidental noratlántica (I). De dicho diagnóstico se desprenderán ya algunas orientaciones para plantear no sólo la necesidad de una ética civil para una cultura democrática, sino algunas orientaciones (II). Y, en tercer lugar, abordaremos algunos de los modos y condiciones para profundizar una ética civil basada en la solidaridad, la responsabilidad y la libertad (III). Somos afines a aquéllos que persiguen el objetivo de procurar una mayor y mejor democracia.

Nuestro tratamiento del problema pretende no ser puramente normativo, sino indagar también las posibilidades de su realización. Quisiera conjugar, por tanto, la filosofía social y política con la teoría sociológica. Me introduciré para ello en medio de la discusión actual sobre la democracia que sostienen los llamados neoconservadores con los teóricos críticos y los comunitaristas.

1. Las causas sociales de una desmoralización

Hay un clima de pesimismo social y de descrédito de la actividad política que algunos han denominado «el malestar democrático». A ello ha colaborado, sin duda, el conocimiento de las manipulaciones sucias del poder político en la política internacional, tanto de la Guerra del Golfo como de la situación balcánica, que se han reforzado con los comportamientos de la política interior: los tráficos de influencias, disciplinas de voto, transfugismo, etc. (J. Sinova/J. Tusell, 1990, 38s). Pero más al fondo se manifiesta un problema social: vivimos un momento de desorientación cultural y va-

lorativa. Analistas como C. Lasch (1991a, 22) apuntan a una situación de «desmoralización social», tanto entre conservadores como entre progresistas. ¿A qué se debe esta situación? Al responder a esta pregunta los espíritus se dividen y los diagnósticos apuntan a causas diversas. Aquí mismo se advierten ya las diferencias de perspectiva o ideología que recorren unos análisis y otros.

1.1. La crisis moral de la modernidad

Para los autores que han sido denominados *neoconservadores* el diagnóstico es claro: estamos viviendo una crisis de valores y orientación porque estamos ante una crisis moral. Esta situación social próxima a la anomia tiene unos antecedentes históricos que hunden sus raíces en lo que D. Bell (1978, 210s) denomina la «contradicción de la sociedad burguesa». La dicotomía o disyunción que recorre a la cultura burguesa desde sus inicios y que se asienta en la frenética búsqueda de libertad desatada en esta matriz cultural. Dos modos de orientar y lograr la libertad: uno, recorriendo los caminos de la libre iniciativa económica, de la creatividad empresarial sin trabas y que desemboca en la apoteosis del *laissez faire* liberal económico; el otro, agarrado al ámbito cultural y empeñado en alcanzar la liberación mediante la superación de todos los tabúes sociales y de un experimentalismo sin limitación alguna. Liberalismo económico y movimientos culturales como el modernismo, las vanguardias o el postmodernismo, señalarían las cristalizaciones históricas y culturales de ambas tendencias. Una tensión de libertad desgarradora de la sociedad, porque se ve animada de un mismo ímpetu con repercusiones sociales diferentes. El liberalismo económico demanda una lógica funcional y unos valores anudados alrededor de la llamada *ética puritana*; el liberalismo cultural expande una racionalidad estético-expresiva que va vinculada a los valores de la autorrealización, la autoexpresión y el hedonismo.

La visión y diagnóstico histórico neoconservador se completa con un juicio acerca de la situación cultural actual. Nos

hallamos en un momento de agotamiento de las tendencias experimentalistas. No hay ámbitos que destabuizar y la estética del *schok* parece haber alcanzado su clímax y su impotencia. Pero ha ocurrido un fenómeno social digno de ser tenido en cuenta y de graves repercusiones: el orden cultural actual está dominado por la generalizada expansión del tipo de valores propugnados por los experimentalistas estéticos. Su incidencia sobre el resto de los órdenes sociales va a ser decisiva.

Se da un choque entre estas dos lógicas de la realización civilizacional burguesa, institucionalizadas ya en los respectivos órdenes sociales. De esta manera, la visión histórica deviene situación estructural: el orden tecnoeconómico se ve minado en sus fundamentos éticos y normativos por el socavamiento valorativo del orden cultural regido por un relativismo radical y un esteticismo presentista. La ética puritana, fundamento moral del sistema capitalista y, concretamente, de su versión democrática, zozobra en las aguas modernistas y postmodernas que son prevalentes en el momento actual. La crisis cultural se ve claramente que es una crisis moral, de valores y orientaciones normativas: una carencia dejada por el desfallecimiento de la ética puritana ante los efectos de la erosión del experimentalismo cultural.

La respuesta coherente con este diagnóstico trata de recuperar la salud de la ética, que para los neoconservadores será la ética puritana del respeto al orden, la jerarquía, el trabajo institucionalizado, la dilación del goce, la referencia a una transcendencia, etc. Y como analistas sociales que son, no se contentan con esta llamada abstracta, sino que propugnan los caminos concretos de esta recuperación moral mediante el recurso al fortalecimiento de los elementos reproductores y transmisores de los valores y las normas, de las tradiciones y las orientaciones normativas: las estructuras intermedias o asociaciones de carácter voluntario o social como la familia, la escuela, la parroquia, el barrio, las asociaciones voluntarias de diverso tipo. Se trata de fortalecer la red asociativa allí donde el individuo se halla en relación intersubjetiva y en contacto con los canales de la tradición. Una visión que encuentra su reduplicación entre los comunitaristas y los

teóricos críticos, signo de que apela al lugar social más sensible de la reproducción y transmisión moral de los valores. La propuesta se completa con toda una actitud de precaución y control político de los excesos democrático-participativos que pueden dar al traste con la misma democracia (Huntington, 1975, 61s). Democracia representativa, élites que saben conducir adecuada y rectamente a las masas, control del relativismo de valores y el fortalecimiento de la ética puritana a través de las estructuras intermedias, es la terapia político-moral propugnada por el neoconservadurismo.

1.2. La colonización del mundo de la vida por el sistema

Frente al diagnóstico neoconservador se alza el de los teóricos críticos y comunitaristas. Sobre todo serán los teóricos críticos los que ofrezcan un análisis social más estructural y apurado de la situación. Aceptan lo pertinente de la llamada de atención neoconservadora acerca de la desorientación normativa y del debilitamiento de los ideales solidarios en nuestra sociedad moderna. Pero la causa la ven situada en otro lugar. En vez de mirar hacia la cultura, miran hacia los sistemas tecnoeconómico y burocrático o de la administración pública del Estado moderno. Es decir, colocan el «cáncer» de nuestra sociedad occidental en los subsistemas de la acción funcional derivada del desarrollo moderno capitalista. En el predominio de la racionalidad funcional está la raíz del desecamiento de las tradiciones que vehiculan el sentido y de la desertización de las relaciones intersubjetivas, matriz de la creación de valores. Se explica que nuestra realidad social y cultural sea pobre en valores solidarios, comunitarios y en capacidad para ver las necesidades comunes en nuestra sociedad y predomine un individualismo consumista y posesivo (R. Bellah, 1989, 264): la razón hay que verla en el predominio de las prácticas sociales inducidas por los dos sistemas representativos de la racionalidad estratégica y funcional. Más aún, desde esta situación de prevalencia social de lo funcional se expanden unas prácticas sociales que penetran en campos no propios de la racionalidad funcional

o instrumental. De esta manera el predominio social del punto de vista y las actitudes funcionales se transforma en colonizaje de espacios humanos y sociales que pertenecieron en otro momento a la razón práctico-moral. La política cae en manos de estrategas y técnicos, se hace, cada vez más, cosa de expertos y profesionales; se olvida su dimensión ética. El saber científico-técnico funciona como ideología legitimadora de una reducción del espacio de la discusión y del sometimiento de las decisiones políticas a la opinión pública. El resultado es un empequeñecimiento de la política, su sustracción de la discusión y su apartamiento de la ética.

Pero el proceso de invasión de lo funcional es general en el ámbito de la cultura, o mejor, del mundo de la vida, allí donde se dan los encuentros interpersonales y la intersubjetividad va fraguando —a partir del legado cultural tradicional— el sentido de la vida personal y colectiva. Ámbitos como la educación, la familia, la sexualidad, son despojados de su riqueza intersubjetiva y avanza el tratamiento técnico, instrumental, que los va funcionalizando. El empobrecimiento de valores y de orientación normativa y de sentido, es la consecuencia de esta invasión imperialista de unos sistemas y de su lógica en casi todos los espacios vitales y sociales. A. Touraine ha llegado a decir contemplando la penetración del mercado en las relaciones humanas y sociales, que son las relaciones mercantiles las que sostienen esta sociedad. Y R. Bellah ve en el mecanismo del precio, del dinero, que aplicamos como forma simplificadora de trato en nuestras relaciones, una maniobra de distracción colectiva al servicio de la lógica de la explotación (1991, 264s).

Se comprenderá que, a partir de este análisis y diagnóstico, las propuestas de los teóricos críticos vayan encaminadas a ver cómo embridar dichos sistemas y someterlos a sus justos límites. Sin olvidar la potenciación de los ámbitos donde pueden crecer la opinión y voluntad pública política, la solidaridad y la responsabilidad. Concretamente en este punto señalan la importancia de las relaciones asociativas libres creadas sobre la base social de lo que se ha denominado la sociedad civil (C. Offe, 1989, 755s; J. Habermas, 1992a, 21; 1992b, 443s; Walzer 1992, 31; 1994).

Llama la atención de esta confrontación entre neoconservadores, teóricos críticos y comunitaristas dos aspectos: a) la coincidencia en el diagnóstico acerca de la pérdida de vitalidad moral en la sociedad actual con sus consecuencias negativas para la democracia, aun cuando difieran en el análisis de las causas; b) el apuntar a la recuperación y fortalecimiento de las estructuras intermedias de la sociedad civil como un modo de ganar integración social solidaria y comunidad ética, aunque, como cabe esperar, los énfasis y la orientación sean diferentes en unos y otros.

Queremos profundizar un poco más en estos dos elementos. Señalaremos así el porqué de la necesidad de la ética civil para la democracia y cómo podemos impulsar su saneamiento. Pero, antes, para dar cuenta, al menos, del panorama que tenemos en nuestros días, conviene recordar a los que propugnan la tesis contraria a la aquí expuesta: los partidarios de una política sin moral o de una desesteticización de la política.

1.3. Los nuevos escépticos

Recogemos de O. Höffe (1991, 302s) esta denominación que engloba a postmodernos como J. F. Lyotard (1983) y R. Rorty (1989), teóricos de sistemas como N. Luhmann (1988) y aun conservadores como H. Lübbe (1987). Mientras Lyotard y Lübbe propugnan una desmoralización (o no moralización) relativa de la política —uno por miedo a la tiranía de los valores fuertes o con pretensiones absolutas; el segundo, preocupado por los peligros de un moralismo político—, Rorty y Luhmann son los representantes de una desmoralización radical. Rorty quisiera superar la moral en la política mediante la distinción entre moral y habilidad; Luhmann, a través de una concepción superdiferenciada de la sociedad en sistemas autorreferenciales que permiten comprender el sistema político como autolegitimado, sin necesidad de apelar a otro (moral) (Habermas, 1992b, 406s).

No vamos a entrar aquí en una refutación de tales posiciones. Bástenos, como estrategia, mostrar la actualidad de los roles sociales que solicita la moral en la política.

En primer lugar, recordar el papel asignado a los derechos humanos como elemento dignificador y legitimador de una política. A la altura de nuestro tiempo, no se acepta la legitimidad de una política, aunque sólo sea de derecho, si no se ve avalada por el respeto a la dignidad moral de la persona y el respeto a los derechos humanos fundamentales.

En segundo lugar, la función de la moral ante los problemas de relación, e interacción que presupone una sociedad altamente diferenciada, con racionalidades distintas y con validez propia, operantes en su seno. De manera inevitable se plantean problemas de articulación y relación que implican problemas morales. Citemos a título de ejemplo los problemas de la investigación genética y de biomedicina en general; los problemas suscitados por el desarrollo industrial y económico y su relación con el medio ambiente. Cada vez más los problemas de hoy y de mañana serán problemas de relaciones e interconexiones, es decir, serán inevitablemente problemas de sentido, y su tratamiento supondrá una reflexión ética fundamental con especial aplicación a las tomas de decisión sociales y políticas. La sociedad más avanzada, incluso con técnicas organizativas sofisticadas, lejos de marginar a la ética le ofrecerá la posibilidad y tarea de responder con su palabra iluminadora y humanizadora.

En tercer lugar, se reacciona hoy en nuestra sociedad con indignación e impotencia ante la corrupción de los políticos y los abusos del poder político. La demanda de una regeneración moral de la política es una exigencia social ante una situación que ha llegado a poner en peligro el crédito de la misma actividad política democrática.

Finalmente señalemos la conciencia —que parece iniciar una andadura más firme tras el decenio neoliberal de los ochenta— de las limitaciones del mercado como principio constructor de un nuevo tipo de sociedad. La indispensable solidaridad que se ansía para solucionar el problema de las minorías excluidas y de las mayorías satisfechas en una sociedad de consumo (J. K. Galbraith, 1992, 151s) requiere cambiar no sólo la práctica económica, sino modificar las ideas y los comportamientos (A. Touraine, 1993, 11). Es decir, se requiere volver a rehacer o reencontrar la imagen so-

cial de nuestras sociedades. Y éste es un problema de imagen del mundo, de orientación de sentido y de valores.

La política con sensibilidad moral, más que estar devaluada se presenta hoy con una necesidad y urgencia como hacía mucho tiempo no ocurría. Incluso muestra la necesidad de potenciar una regeneración moral de la sociedad. En esta línea tratamos de reflexionar sobre el puesto y las funciones de una ética civil para la democracia.

2. Ética civil y cultura democrática

¿Qué es lo que se echa de menos en esta sociedad cuando se habla de un debilitamiento de la ética (civil)? ¿No posee una sociedad organizada democráticamente los elementos institucionales, jurídicos e ideológicos para hacer superfluos los recursos a la ética? ¿Y en qué consiste la aportación de la ética cívica a la democracia? Vamos a tratar de dar algunas respuestas a estos interrogantes. Atisbamos ya que detrás de los mismos se dan cita diversos modelos o concepciones de la democracia, es decir, del modo como se entiende al ciudadano, la relación con el aparato del Estado, las funciones intermedias entre sociedad y Estado, etc. Comenzaremos aclarando el concepto de ética civil que estamos utilizando.

2.1. La ética civil

Cuando hablamos de ética civil estamos haciendo referencia a un concepto o constructo que se ha generado en la sociedad democrática y pluralista: expresa el deseo y proyecto de convergencia y espacio común para las diversas opciones valorativas que operan en una sociedad pluralista y libre; le guía el ideal de una base común, respetando la pluralidad de matices, para asentar una sociedad justa, libre, humana y racional.

Desde el punto de vista de las funciones sociales una ética civil estaría encargada de mantener el aliento o espíritu ético, es decir, la capacidad de protesta y utopía, en una sociedad

y civilización en la que —como hemos visto— imperan las razones funcionales e instrumentales y decrecen las preguntas sobre los fines y los significados últimos de la existencia humana personal y social. En segundo lugar, se le adscribe a la ética civil la tarea de unir a los diferentes grupos y opciones, creando un espacio de encuentro o moral ciudadana, dentro del respeto al necesario pluralismo, en pro de una generalización de intereses humanizantes en la sociedad. Finalmente, sería tarea social de la ética civil desacreditar éticamente a aquellos grupos, comportamientos y proyectos sociales que no respeten el mínimo moral común postulado por la conciencia ética general (M. Vidal, 1991, 237-238; J. Muñerza, 1988, 231s).

2.2. El proyecto comunitarista-republicano de una comunidad ética

Entre los modelos de democracia que se presentan hoy en día, en polémica con el prevalente modelo liberal defendido por neoconservadores y neoliberales, el modelo comunitarista o republicano es el que mayor énfasis pone en la necesidad de la ética para la democracia. En realidad la concepción republicano-comunitarista entiende la sociedad como un conjunto de ciudadanos libres e iguales que se encuentran en un espacio público (política) donde se tornan conscientes de su recíproca dependencia y configuran con voluntad libre y conciencia reflexiva unas relaciones de reconocimiento recíproco.

Como se advierte, la política aquí es mucho más que pura administración y coordinación estratégica de intereses privados. Es un proceso de integración social sobre la base de una autonomía personal abierta al entendimiento o consenso con los demás ciudadanos. El espacio público político se configura sobre esta base de relaciones asociativas libres y voluntarias. En el fondo late la concepción democrática radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos comunicativamente (Habermas 1992a, 20; 1992b, 43s). La formación democrática de la opinión y vo-

luntad común se fragua en un proceso ético. Es la autocomprensión de los fines y necesidades, de los valores, del bien común para todos, lo que está en juego. De aquí que haya que entenderse acerca de sí mismos, de la sociedad que se quiere, de los proyectos que se avalan y los que se desechan, etc. La sociedad deviene una gran comunidad ética. Hay una gran concentración ética de la política en esta concepción.

Presupone unos ciudadanos muy participativos, responsables y solidarios (R. Bellah, 1991) que justamente les permite ser lo que se acepta que son: libres e iguales, configuradores de una comunidad de libres e iguales.

2.3. El concepto de política deliberativa

La fuerza y debilidad de la propuesta comunitarista-republicana yace en el ideal ético que presupone. Requiere individuos con altas virtudes republicanas, capaces de interés solidario y sacrificio por los demás, de posponer sus intereses particulares en bien del de la colectividad. Exige una sociedad que semeja una forma de vida intersubjetivamente compartida. En el límite —como dice expresivamente Habermas (1992a, 20)— supone una solución ética de los discursos políticos.

Se desconoce, parece, el pluralismo cultural y social de nuestras sociedades y la imposibilidad de dar una respuesta mediante discursos éticos a las orientaciones e intereses diversos. Se necesita aceptar el equilibrio o compromiso. No esperar que los ciudadanos en su conjunto sean capaces de una acción colectiva. Más bien, se necesitan unas reglas de juego, que respetadas por razones distintas, pueden procurar un equilibrio de intereses y compromisos. Es decir, conjugar la justificación moral con la coherencia jurídica, la política dialógica y la política instrumental. En suma, una concepción deliberativa de la política acepta que la formación de la voluntad común se realiza por los caminos de la ética y de la elección racional de los medios; un procedimiento democrático que acepta una conexión entre negociaciones, discurs-

sos de autoentendimiento y discursos relativos a cuestiones de justicia (Habermas, 1992a, 20; 1992b, 426s). Para A. Giddens (1994, 115) lo decisivo de la democracia deliberativa es ser un proceso abierto a la discusión y el diálogo entre los ciudadanos a la búsqueda, no de la respuesta correcta, sino de las respuestas obtenidas sobre la base de lo oído y dicho.

En esta concepción se quiere conceder un puesto especial a la formación de la opinión y de la voluntad común —como sucede en la concepción comunitarista—, al mismo tiempo que potenciar con realismo la estructuración del Estado en términos de Estado de derecho. Defender un concepto de sociedad civil como base social de espacios públicos autónomos, conexo con los sistemas de acción económica y de la administración pública. El problema radicará en cómo hacer frente y controlar a los poderes del dinero (sistema económico) y del poder (sistema administrativo) desde la solidaridad y los procedimientos democráticos de la opinión y la voluntad política, institucionalizados en el Estado de derecho.

Si quisiéramos sintetizar lo ganado a través de esta breve y simplificada presentación de los modelos republicano y deliberativo de democracia (frente al prevalente del neoliberalismo y neoconservadurismo), tendríamos al menos las siguientes consideraciones: a) la fuerte connotación normativa, ética, que tienen estos modelos de democracia, aunque más débil en el modelo deliberativo que en el republicano; b) tanto en uno como otro modelo, advertimos el puesto central que se concede a la formación de la opinión y voluntad común, a la acción comunicativa a lo largo y ancho de los espacios públicos autónomos y a las instituciones democráticas. Vemos que hay una continuación entre el diagnóstico efectuado de la situación de nuestro tiempo y la propuesta de modelo democrático. El problema que avistamos, si queremos ir más allá de las puras propuestas normativas, es intentar ver si existen puentes para hacer viable el paso del modelo a la realidad; de la necesidad de solidaridad para la integración social y de valores de atención y orientación al bien común, con instituciones que satisfagan estas deman-

das. Será la parte tercera de nuestro análisis de las relaciones entre ética cívica y democracia. ¿Dónde y cómo se producen los valores solidarios y las orientaciones hacia el bien o bienes comunes sociales (ética civil) que solicita el funcionamiento democrático? Un tema muy vinculado a la teoría sociológica.

3. Ética cívica y sociedad civil

Hay una respuesta que recorre, con rara unanimidad, a todos los analistas de la situación sociopolítica actual: la regeneración moral de la política vendrá de la mano de una potenciación de la llamada sociedad civil y todavía más concretamente, como veíamos más arriba, de la revitalización del asociacionismo voluntario a través de las estructuras intermedias. Nos vamos a detener en estas propuestas e intentar ver su razón de ser y la coherencia que presentan con el modelo democrático. Y lo que es más interesante, reflexionar brevemente sobre su aportación a un proyecto de radicalización democrática: las posibilidades de una reconstrucción de la trama asociativa para una revitalización de la ética civil y de los comportamientos democráticos.

3.1. Tramas asociativas y sociedad civil

¿Dónde se produce y reproduce el espíritu cívico? Ésta es la cuestión candente en un momento en el que parece predominar la visión hobbesiana de la sociedad. La respuesta va de la mano de la vida asociativa. Se reconoce que se ha despreciado la trama a través de la cual se produce la ayuda cívica, la cooperación cotidiana y el ciudadano como agente social. Las tramas sociales que van desde los sindicatos a las iglesias, de los partidos y movimientos a las cooperativas, las asociaciones de vecinos, las sociedades de consumidores o preventivas, o promotoras de la cultura, el recreo o el deporte, constituyen el entramado social en el que se anuda el espíritu o cultura democrática. A partir de la ilustración

escocesa y de Hegel se ha denominado «sociedad civil» a este espacio de asociación humana sin coerción; al conjunto de relaciones formadas en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología (Walzer, 1992, 31; R. Dahrendorf, 1992, 565s; J. Cohen/A. Arato, 1989, 493s; Offe, 1989, 755s; Habermas, 1992b, 443s). Es el espacio que surge en el siglo XVIII entre la vida privada y la autoridad pública. Presenta, como característica, un nuevo tipo de opinión pública (*Offentlichkeit*) fundada en la libre asociación y la comunicación razonada entre individuos libres e iguales (Habermas, 1981, 88s; 1994, 3s). Fue una categoría de la sociedad burguesa que tuvo una gran incidencia en la vida cultural, social y política. Sin ella es imposible entender la democracia liberal. Actualmente es recuperada, tanto en el Este (E. Górski, 1994) como en el Oeste, para superar el estrechamiento de lo social y de lo político y, sobre todo, como posibilidad para fortalecer la vida asociativa y la responsabilidad ciudadana.

Pero, ¿cómo se relaciona la sociedad civil con la reconstrucción moral de la sociedad y la ciudadanía?

3.2. Ser persona y ciudadano

Las personas somos seres que nacemos dentro de una comunidad y tradición, como enfatizan hoy los comunitaristas contra el esquema individualista liberal (Bellah, 1985, VIII; Walzer, 1990, 7s; C. Thiebaut, 1992, 47s; A. Etzioni, 1993, 1s; Ch. Taylor, 1994, 32s). La retórica del liberalismo parece desconocer que los seres humanos se socializan en un mundo que es el de sus padres o los que ejercen como tales. Este mundo subjetivizado mediante fuertes fenómenos de identificación, le permiten a la persona (niño) acceder mediante el lenguaje, los otros significativos (Mead) y las prácticas sociales a un mundo con sentido, con orientación y valores. No hay modo de llegar a ser persona, sujeto responsable y con una identidad social, si no es mediante este proceso de internalización de un mundo determinado, con una memoria, una lengua, una historia, unas tradiciones, unos valores.

Se plantea inmediatamente el problema del proceso co-

municativo de la socialización, de la transmisión cultural, de la preservación y renovación de las tradiciones, solidaridades, identidades, etc. Es decir, accedemos a lo que en sociología se denomina la comunidad y la dimensión institucional de la sociedad. Ser seres sociales equivale ahora a reconocer seres que pertenecemos a una identidad colectiva, vivimos en una tradición, una cultura con un entramado de instituciones: un tipo de familia, de escuela, de religión, producción...

Vemos, por tanto, que la socialización humana requiere un ámbito donde se da una especie de trasfondo implícito de tradiciones y de orientaciones y modos de hacer que embeben la lengua y las actuaciones de los individuos en su vida diaria. Se suele denominar *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) a este ámbito. Posee, como hemos visto, una dimensión lingüístico-simbólica y otra más institucional. Varía la terminología según los autores, pero parece que habría que hacer corresponder con el concepto de sociedad civil a esta dimensión institucional del mundo de la vida (J. Cohen/A. Arato, 1989, 495; Habermas, 1989, 493s).

Este mundo de la vida o acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, se produce y reproduce en la interacción comunicativa a través del habla común. Al coordinar sus acciones los participantes a través del reconocimiento intersubjetivo, se apoyan en sus pertenencias a grupos sociales, y refuerzan simultáneamente la integración de éstos; como al interactuar con sus personas de referencia el niño internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social, y adquiere capacidades generalizadas para actuar. Estamos ante la fuente de la vida moral para los individuos y las colectividades. Sobre esta base se configurará el acervo de visiones, nociones y comportamientos, el horizonte, que proporcionan los ideales éticos de una sociedad. Este modo de entender y vivir la realidad social forma el sustrato de la ética civil.

El mundo de la vida presupone la acción comunicativa. Un mundo que posee unos componentes estructurales (la reproducción cultural, la integración social y la socialización, o «cultura», «sociedad», y «persona») que tienen su evolu-

ción. No es lo mismo la sociedad civil tradicional que la moderna. En la modernidad ha acontecido una racionalización del mundo de la vida, que, por ejemplo, permite que la integración social se pueda realizar más como coordinación comunicativa que como una estructura heredada de valores sustanciales (*Sittlichkeit*). La sociedad civil actual es capaz de un pluralismo institucional, de una crítica y de un aprendizaje de valores y normas, como antes no existió (Cohen/Arato, 1989, 496). Este hecho está lleno de consecuencias morales y políticas. Dado que la sociedad y cultura moderna se ha vuelto más reflexiva, quiere decir que la coordinación de intereses y la determinación de las normas sociales se hará cada vez más por medio de la discusión y persuasión, y no apelando a una imagen del mundo definida tradicional o autoritariamente. Serán los diferentes grupos sociales los que tengan la posibilidad de participar en la orientación normativa de la política, en la representación simbólica de sus expectativas y en la determinación de sus metas y medios. Referido a una ética civil quiere decir que se apoyará en unos valores compartidos, estimados reflexiva y críticamente.

Las consecuencias políticas de un fortalecimiento de la sociedad civil no se hacen esperar: revitalizar las relaciones asociativas en contextos no autoritarios de libre interacción, equivale a estar produciendo y reproduciendo en cada situación las identidades, las nuevas normas sociales, las nuevas solidaridades, es decir, democratizando profundamente la sociedad. Se está poniendo a producir la estructura normativa de los derechos fundamentales que constituyen la condición *sine qua non* de la sociedad civil: respecto a la reproducción cultural, los derechos de libertad de pensamiento, expresión y comunicación; referidos a la integración social, los derechos de asociación y reunión; y respecto a la socialización, los derechos a la inviolabilidad de la persona, a su intimidad y privacidad. Y se están creando las condiciones para la producción de las orientaciones básicas comunes respecto a los objetivos y necesidades de una colectividad. Es decir, estamos generando una ética civil acorde con el espíritu democrático. La sensibilidad ética que pone en primer plano la dignidad absoluta de la persona humana, la libertad

como primer atributo de la persona, el respeto al pluralismo y la diferencia, la necesidad de razonar las opciones, la igualdad y la participación, son algunos de los elementos o exigencias éticas que se van configurando en este ejercicio democrático.

Sin tales catalizadores institucionales de identidad y socialización tampoco se dan las condiciones para el potencial moral en una sociedad. La función catalizadora de estas relaciones asociativas libres, que frecuentemente se realizan en asociaciones intermedias, desencadena las preguntas por la justicia y la solidaridad, o por el orden social de preferencias, por limitaciones comunes necesarias, etc. Claro que, como ocurre con todo lo social y lo humano, nunca se está al abrigo de tergiversaciones o de estrechamientos localistas en los planteamientos de la justicia y la solidaridad. Como conocemos por la dramática historia europea del siglo xx, la sociedad civil se tiene que proteger tanto contra el poder político-económico, como contra las presiones de la tribu, de la tradición y la nación (A. Touraine, 1994, 219).

Pero ¿hemos solucionado con ello los problemas de nuestras sociedades democráticas? ¿No veíamos al comienzo que la desecación de la solidaridad y de la relaciones asociativas viene causada por la penetración colonizadora de las relaciones burocráticas y de mercado en toda nuestra vida (mundo de la vida)? ¿Qué puede hacer —si es posible— el fortalecimiento de la sociedad civil y de una ética cívica frente a estos problemas estructurales, sistémicos?

3.3. El modelo mundo de la vida y sistemas

La teoría de sistemas nos ha ayudado a percibir mejor la complejidad social actual. Junto al mundo de la vida, y autonomizados de él aunque no totalmente independientes, se alzan hoy una serie de mecanismos anónimos dotados de una lógica propia que llamamos sistemas. Hay dos particularmente que han cobrado una importancia e influjo extraordinario en nuestras sociedades: el subsistema de la acción económica o simplemente economía y el subsistema de la

acción administrativa o política. Son conjuntos de prácticas institucionalizadas que gobiernan un tráfico social enorme y que no se rigen por mecanismos lingüísticos, sino por una interacción dirigida por el dinero y el poder, de acuerdo a una acción funcional o estratégica de «medios racionales de acuerdo a unos fines». El diagnóstico de Habermas es que, con esta concepción dual de sociedad (sistema y mundo de la vida), se puede explicar de modo sofisticado los logros y expectativas de nuestra sociedad, así como sus unilateralidades y contradicciones. En concreto, explica a través de la monetarización y burocratización de las relaciones sociales el empobrecimiento moral de nuestra sociedad y el riesgo que corre la democracia y la sociedad entera (U. Beck, 1993).

Su propuesta de revitalizar la sociedad civil y la opinión pública como modo de profundizar la democracia, no pretende, con todo, tener una incidencia directa sobre el sistema económico y político. No es posible dado que se mueven en otra lógica. Como ha recordado varias veces, no tenemos otra economía u organización burocrática que salte la lógica funcional. Una democratización de estos sistemas sólo será posible «desde fuera» (Habermas, 1991, 54). Hay que embridar u orientar los objetivos del mercado o el poder desde propuestas no puramente instrumentales o de eficiencia, rentabilidad, estrategia, etc., sino desde orientaciones práctico morales y de estilos de vida que vendrían señalados por las interacciones asociativas que tienen lugar en la sociedad civil, sin desconocer, por supuesto, los condicionamientos objetivos del funcionamiento del sistema económico y político.

C. Offe, en esta misma línea de influjo indirecto, dirá que la democratización de los sistemas será posible sólo mediante un proceso de autolimitación (1989, 758). Y esto supone que el déficit de autorregulación que poseen los sistemas económico y burocrático, tiene que ser compensado por una «ética de la responsabilidad» de las masas, no sólo de las élites y de los expertos. Se requiere un «sentido común» (*Gemeinsinn*) que pueda solucionar los problemas morales que surgen en el ámbito de la sanidad, la educación, el consumo, la circulación, las relaciones entre sexos, entre generaciones, inmigrantes y autóctonos, etc. Sólo a través del dinero o me-

dante normativas burocráticas no se resuelven estos problemas. La dignidad humana y su fragilidad no es tan sólo una cuestión de medios materiales. Mucho menos lograremos la contención social y ecológica de la economía de mercado, o la burocratización de las relaciones humanas sin una moralización, que hunde sus raíces en la solidaridad que nace del mundo de la vida y fermenta en la formación de la opinión pública y la voluntad de carácter democrático-radical. Así mismo, necesitamos también unas normas cívicas para limitar y organizar la fragmentación sectaria de nuestra sociedad moderna (Touraine, 1994, 287).

Hay que tener en cuenta, además, cuando se plantea con realismo el influjo moral de los motivos de justicia y solidaridad, los contextos institucionales donde operan. El estilo de actuación de las instituciones y su modo de vincularse con el sistema también cuenta. Las instituciones intermedias pueden servir para fines anti-igualitarios o para mantener un *statu quo* puramente conservador, como prueban las propuestas neoconservadoras (P. Berger/J. R. Neuhaus, 1977). No es el mismo el impacto y aportación política de los motivos solidarios y de justicia a través de las mediaciones del sindicalismo británico (preocupado casi exclusivamente de los intereses distributivos), que el sueco (muy centralizado y vinculado a la política socialdemócrata) (C. Offe, 1989, 768s). No siempre la formación informal de la opinión pública desemboca, como sería de desear, en decisiones electorales institucionalizadas, en resoluciones legislativas o, en general, en poder empleable en términos administrativos positivos. La razón hay que encontrarla en las numerosas mediaciones institucionales que hacen de puente entre la red asociativa de la sociedad civil y el sistema político o económico.

3.4. El modelo de integración social de B. Peters

J. Habermas, en su última gran obra (1992b, 429s) avanza un modelo tomado de B. Peters (1993, 9.2), mediante el que sugiere los vínculos y mediaciones de la sociedad civil moderna con el núcleo del sistema político administrativo.

Si quisiéramos visualizarlo, tendríamos un *centro* formado por las instituciones que rigen el sistema político: gobierno y alta administración, parlamento y política de partidos, Consejo del poder judicial. Hay alrededor de este centro una *periferia interna* constituida por la serie de instituciones que se vinculan con el funcionamiento de las del centro, por ejemplo universidades, cámaras de comercio, fundaciones, sistema de seguridad social, etc. Este ámbito nuclear está rodeado por una *periferia externa* que está estructurada entre proveedores del sistema y clientes del sistema.

Aquí, en el lado de los proveedores se hallan la serie de asociaciones y grupos de intereses culturales, religiosos, filantrópicos, humanistas..., que, sin estar directamente vinculados con el parlamento o la administración, se ocupan de cuestiones referentes a la justicia, la libertad o la solidaridad y hacen llegar sus necesidades y demandas a los partidos y órganos de la propuesta de leyes, etc. Son instancias de formación de opinión pública y de influjo general sobre otras asociaciones más especializadas. Constituyen la infraestructura de la sociedad civil para la formación de la opinión pública. Ayudan a la formulación de necesidades, a la apertura del sistema político, a la realización de propuestas políticas concretas, además de vigilar el cumplimiento práctico de los principios constitucionales.

Este modelo nos da una idea de la complejidad y problemas que pueden surgir en las mediaciones entre centro y periferia. Advertimos cómo la idea de la legitimación democrática es bastante más complicada que su puro planteamiento teórico. Y somos conscientes de que una profundización democrática en la línea de una política deliberativa, depende fuertemente de la capacidad normativa, de las visiones y orientaciones valorativas de la periferia; es decir, de las relaciones asociativas y de la formación de la opinión pública en la periferia o sociedad civil. Vimos ya cómo la vitalidad de esta sociedad civil está ligada a los procesos de un mundo de la vida racionalizado. Se puede estimular bajo la acción comunicativa este mundo de la vida, pero no se puede manejar a voluntad. Tiene sus límites internos (Habermas, 1992b, 434-435).

Necesitamos, como dirá R. Bellah y otros comunitaristas, asociaciones y grupos, nuevos movimientos sociales, que impulsen una «política generativa» del cultivo humano y moral (R. Bellah, 1991, 276): la tarea de educar a ver las necesidades en esta sociedad, a participar e implicarse en los problemas sociales, a discutir y debatir los conflictos, a preocuparse por algo más que los propios intereses. Sin un cambio moral, una moral del cultivo de estas actitudes y valores, Bellah no ve posible la tercera transformación democrática (R. Dahl, 1992) que pide hoy nuestro sistema. Necesitamos, como repetirá Touraine (1994, 280) «centrar nuestra vida social y cultural sobre el sujeto personal, volver a encontrar nuestro papel de creador, de productor y no sólo de consumidor. De ahí la importancia creciente de la ética».

3.5. Un impulso ético civil a la democracia

Llegamos al punto en el que vemos la exigencia mutua existente entre democracia y ética civil. La ética civil expresa el nivel ético de una sociedad; la cota de aceptación moral más abajo de la cual no puede situarse ningún proyecto válido de sociedad. Hoy solicitamos una elevación de nivel para superar lo que nos parece una laguna en la historia de nuestra sociedad. Una sociedad democrática, deliberativa, no puede aceptar las lacras morales que acompañan a la administración pública, ni los peligros y carencias a que induce el predominio de las relaciones de mercado, ni los riesgos que entrañan la ciencia, la técnica, la economía y la burocracia actuales (U. Beck, 1993, 52s). Advertimos una cierta coincidencia en las propuestas regeneradoras de la moral política y social: una actitud de reserva ante el poder del sistema político administrativo (Touraine, 1994, 157) y la búsqueda no sólo de equilibrio sino de superación de las tendencias negativas de la lógica utilitarista y funcional, mediante la potenciación de la sociedad civil, auténtico *reservoir* de las capacidades morales de la sociedad.

A la que juzgamos la mejor reflexión político moral actual, no le faltan razones para presentar incluso la utopía de

la construcción de la conciencia de la humanidad como una expectativa que se puede lograr por esta vía. Pero sabemos también del desvalimiento de la ética en la realidad, aunque ahí radica su fuerza y atractivo. Con todo, la estrecha vinculación entre ética civil y democracia, quiere decir que toda auténtica reflexión política está contribuyendo ya a la regeneración moral de la política.

3.6. ¿Indicios esperanzadores?

¿Dónde se muestran hoy indicios de la existencia de un movimiento social que asuma alguna de estas propuestas de profundización moral de la democracia?

Algunos síntomas son perceptibles de modo negativo: el debilitamiento y aun descomposición de las instituciones políticas tradicionales (procedentes de la sociedad industrial), por ejemplo, el declive de las pasiones políticas anudadas al voluntarismo político y el rol de los partidos políticos. ¿Es sólo desfallecimiento utópico postmoderno e inadecuación organizativa? ¿No estamos más bien ante el anuncio de un cambio? Las nuevas formas de asociación (asociaciones voluntarias, ONG, movimientos de opinión), ¿no están significando la aparición de una dimensión de la esfera pública donde se llevan a cabo los debates de las demandas sociales? ¿El surgimiento del atractivo de los nuevos movimientos sociales —con todas sus debilidades— que movilizan principios y sentimientos, no son referentes de acción colectiva respecto a determinados derechos y especialmente al derecho a la comunicación y a tener derechos como exigencia política? ¿No advertimos que tras los nuevos movimientos sociales se da una tendencia a cambiar la vida, a la defensa de los derechos humanos, a la libre expresión y elección de un estilo de vida y una historia personal? Sus objetivos son más culturales que económicos (aquí, quizá, radique su fuerza y su debilidad). Y anuncian un giro en la sensibilidad política: las llamadas políticas de la vida (Giddens, 1994, 90s) van ocupando las preocupaciones de los ciudadanos. Hay un fundamento moral en la contestación social de estos movimien-

tos. Un internacionalismo fundado en la solidaridad con los pueblos pobres y las víctimas de la segregación y la intolerancia; con la defensa de la naturaleza y de la igualdad de sexos, razas... Una movilización de temas morales y de derechos fundamentales de la persona, de los pueblos y de la especie humana. Se comienza a vislumbrar el ideal de un orden social fundado sobre la confianza activa que nace, tanto en las relaciones interpersonales como en el mundo social, sobre la deliberación abierta y el diálogo.

Desde este punto de vista, se puede diagnosticar cuál es la contradicción fundamental que atraviesa la sociedad moderna: la del sistema frente al mundo interpersonal de la vida, la lógica de la racionalidad instrumental frente a la defensa de las identidades; o dicho de otra manera, la afirmación del proceso de subjetivación contra la racionalización, la de los individuos que quieren actuar y ser reconocidos como actores sociales, frente a los sistemas objetivos de técnicas, procedimientos e instrumentos (A. Touraine, 1992, 235s; 1994, 14, 154, 268). La dificultad máxima estriba justamente en que el «enemigo» no es —como señala lúcida-mente C. Offe (1992, 275)— una clase social o una categoría de personas, sino un tipo abstracto de racionalidad dominante, en la cual estamos, además, sumergidos todos. Es esta dificultad inherente a la situación moderna misma, y no la carencia de imaginación intelectual o de visión política, la que no facilita el acceso a estrategias de transformación viables y atractivas.

No hay síntesis posible, sino, quizá sólo combinación o, mejor, tensión insuperable que debe encontrar una solución permanentemente renovable en el juego democrático. Por esta razón, la democracia hoy es este esfuerzo por gestionar y combinar ambos aspectos de razón instrumental e identidad comunitaria (Touraine, 1994, 272).

La apelación a las estructuras intermedias no es menos ambigua, como ya señalamos. En medio de esta cultura del *look*, la imagen, la apariencia, el consumo y el cinismo, el rol educativo de la familia parece debilitado o semeja expandir los valores consumistas dominantes en la sociedad; la escuela hace tiempo que dejó de ser otra cosa que cooperadora

del *welfare state* y las iglesias viven tiempos de reclusión confesional; la memoria colectiva se descompone entre el proceso de homogeneización funcionalista y la fragmentación hasta el infinito de la pluralidad de grupos de referencia. Con todo, un cierto tradicionalismo populista parece volver como reacción a esta baja de valores «puritanos». Se encarece la moral del trabajo bien hecho, de la competencia, de la decencia personal, austeridad... C. Lasch (1991b, 68) ve en esta reacción del tradicionalismo moral, no la solución de los problemas, pero sí cierta llamada o desafío social. Quizá el futuro de la regeneración moral de la nueva sociedad camine por cierto redescubrimiento ecléctico de demandas y valores de las tradiciones liberal y socialista con aspectos tradicionales y de los nuevos movimientos sociales, esgrimidos críticamente contra los resultados de los procesos de modernización (Touraine, 1994, 272). De todas formas, lo que parece más claro son las limitaciones objetivas de la política pública para controlar o alterar los patrones de comportamiento social. Este pesimismo institucional (Offe, 1992, 295) cree que sólo a través de iniciativas terapéuticas que se originen de la propia sociedad civil, tales como campañas de «aumento de conciencia», «cruzadas morales», exigencias de un cambio de la «forma de vida» dominante y formas de acción comunitaria, se podrá esperar algún éxito.

La democracia, mejor, el proceso de democratización, aparece así ligado profundamente a la existencia de ciudadanos, de instituciones (intermedias) y de movimientos sociales que hagan sujetos conscientes de sus libertades y de sus responsabilidades. Sin esta acción de subjetivización de los individuos, la democracia carece de fundamento sólido (Touraine, 1992, 401; 1994, 128s).

La democracia es una tarea permanente y una lucha. Un combate sin tregua contra el poder y contra el orden establecido; contra el intento de subordinarse al Estado, a la organización social, a los sistemas y tradiciones. El trabajo inacabado de supeditar el mundo de las cosas a los individuos y colectividades, a su racionalidad y libertad solidarias.

Conclusiones

Tras el recorrido efectuado esperamos haber mostrado:

1. La necesidad de un fortalecimiento de una serie de valores y actitudes morales, sociales, comunes centrados en la dignidad de la persona, la libertad, la justicia y la solidaridad (ética cívica) para una sociedad democrática.

2. Esta necesidad general se hace especialmente notoria en un momento de enfrentamiento entre los sistemas funcionales (económico y político) —donde los comportamientos hobbesianos parecen más convincentes que nunca— y el flujo de identidades comunitarias.

3. La vinculación que ofrecen las actuales reflexiones sobre la radicalización democrática con el proyecto de una revitalización de las relaciones asociativas básicas y estructuras intermedias (sociedad civil). Esta visión está recorrida por cierta contraposición entre los sistemas y la sociedad.

4. La estrecha ligazón entre sociedad civil y la dimensión institucional del mundo de la vida, como su dependencia de un tipo de interacción intersubjetiva, libre de coacciones, realizado por medio del habla común (acción comunicativa).

5. La reserva de sentido y de creación de solidaridades grupales, identidad, formación de actores capaces de responder de sus actos que procura el mundo de la vida. Es el contexto formador de las identidades y de los procesos de entendimiento. Fondo de la vida moral.

6. La imbricación entre sociedad civil, como lugar social de relaciones asociativas libres y su función integradora en la sociedad a través de la generación de actitudes de atención, solidaridad, justicia... con la ética civil, que es la dimensión moral de esta sociedad civil. Así mismo la vinculación con un espacio público (*Offentlichkeit*) para la formación de la opinión y voluntad política.

7. La relación indirecta y mediada que mantiene la sociedad civil con las grandes estructuras sistémicas de la política y la economía, lo cual hace comprensible su influjo en ellas, así como su neutralización y aun colonización por parte de los sistemas.

8. La necesidad de una análisis sociológico tanto del mundo de la vida como de las instituciones intermedias para explicar el mayor o menor influjo de la ética civil en el sistema político o económico.

9. La carencia e imposibilidad de una ingeniería social que maneje el mundo de la vida y la sociedad civil y su dependencia más bien de una política del cultivo de la atención al otro, la solidaridad... y las instituciones o instancias que promueven estas actitudes. El fundamento de la democracia hay que buscarlo del lado de la cultura democrática.

10. El proyecto de una radicalización democrática está hoy en estrecha dependencia con una moralización en la línea de la universalización de los intereses y de la promoción y revitalización de aquellas relaciones asociativas e instituciones que colaboran al «aliento ético» de la sociedad y los ciudadanos, sin perder de vista las instituciones del Estado de derecho. Los nuevos movimientos sociales serían un indicio social de un proceso que está todavía por encontrar sus actores eficaces.

BIBLIOGRAFÍA

- U. BECK (1993), *Die Erfindung des Politischen. Zur eine Theorie reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- D. BELL (1978), «Modernism and Capitalism», *Partisan Review*, vol XLV, 2, 206-248.
- R. BELLAH; R. MADSEN; W. SULLIVAN; A. SWIDLER; S. TIPTON (1986), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Perennial Library, N. Y., Cambridge, Philadelphia, etc.
- (1991), *The Good Society*, Alfred A. Knopf, N.Y.
- P. BERGER; R. J. NEUHAUS (1977), *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*, American Enterprise Institute, Washington.
- J. COHEN; A. ARATO (1989), «Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society», en: A. HONETH; T. MCCARTHY; C. OFFE; A. WELLMER, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- R. DAHL (1992), *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, B.A., México.

- R. DAHRENDORF (1992), «Moralität, Institutionen und die Bürgergesellschaft», *Merkur* 46 Jg. 7, 557-569.
- A. ETZIONI (1993), *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the communitarian Agenda*, Crown, N.Y.
- J. K. GALBRAITH (1992), *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona.
- A. GIDDENS (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (1994), *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge.
- J. HABERMAS (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- (1984), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- (1991), «El futuro del socialismo occidental», en: *Leviatán* 43/44, 39-59.
- (1992a), «Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa», en: *Debats* 39, 18-21.
- (1992b), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt.
- (1994), Prefacio a la nueva edición alemana de 1990 de *Historia y crítica de la opinión pública*, G y G., Barcelona.
- O. HOFFE (1991), «Eine Entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik», *Politische Vierteljahresschrift*, 32 Jg. 2, 302-316.
- C. LASCH (1991a), *The True and Only Heaven. Progress and its Critics*, W. W. Norton, N.Y., London.
- (1991b), «Liberalism and Civic Virtue», *Telos*, n. 88, 57-68.
- H. LUBBE (1987), *Politischer Moralismus. Der triumph der Gessinnung über die Urteilskraft*, Berlin.
- J. F. LYOTARD (1983, 2 ed.), *Le différend*, Minuit, Paris.
- N. LUHMANN (1988), *Paradigm Lost. Die ethische Reflexion der Moral*, Stuttgart.
- (1993), *Política en el Estado de bienestar*, Alianza, Madrid.
- J. MUGUERZA (1988), «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta», *Arbor*, 129, 231-258.
- C. OFFE (1989), «Fessel und Bremse. Moralische und Institutionelle Aspekte intelligenter Selbstbeschränkung», en: A. HONNET; T. MCCARTHY, *Zwischenbetrachtungen*, o.c., 739-775. Ahora trad., cast. en: C. Offe, *La gestión política*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992, cap. 8, 321-359.
- (1992), *La gestión política*, o.c.
- U. PREUSS (1990), «Instituciones democráticas y recursos morales», *Isegoría*, 2, 45-75.

- B. PETERS (1993), *Die Integration modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt.
- R. RORTY (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, N.Y.
- Ch. TAYLOR (1994), «The Politics of Recognition», en: A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton Univ. Press, Princeton, 25-75.
- C. THIEBAUT (1992), *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- A. TOURAINE (1992), *Critique de la Modernité*, Fayard, París.
- (1993), «La fiesta ultraliberal terminó», *El País*, 4.1., 11.
- (1994), *¿Qué es la democracia?*, Temas de hoy, Madrid.
- M. VIDAL (1984), *Ética civil y sociedad democrática*, Desclée, Bilbao.
- (1991), *Diccionario de ética teológica*, EVD, Estella.
- M. WALZER (1990), «The Communitarian critique of Liberalism», *Political Theory*, vol 18, n. 1, 6-23.
- (1992), «La idea de la sociedad civil», *Debats* 39, 30-40.
- (1994), *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Univ. Notre Dame Press, Notre Dame, London.

8. ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

La ética civil es el conjunto moral mínimo aceptado por una determinada sociedad donde se salvaguarde el pluralismo de proyectos humanos, la no confesionalidad de la vida social y la posibilidad de una reflexión ética racional. Así entendida, la ética civil señala una instancia normativa social, más allá o por encima de los usos convencionales, de la compulsión institucional o de la normatividad jurídica positiva. Indica el grado de maduración ética de una sociedad o, si se prefiere, el nivel ético alcanzado por una determinada sociedad. Apunta en su dinamismo hacia un ideal ético universal capaz de acoger a todos los hombres de una época determinada; está transida, por consiguiente, de un impulso ético universalista, que vendría dado por una moral pública universal. Dicho de otra manera, la ética civil marca el nivel ético de una sociedad y la sensibilidad moral que impulsa a la humanidad en un momento histórico determinado (Marciano Vidal, 1992, 43s; V. Camps, 1991, 457s; A. Cortina, 1985, 353s; J. Muguerza, 1988, 231s).

La ética civil se convierte así en la expresión ética de la conciencia del hombre situado en un momento histórico y rodeado de una serie de desafíos o problemas comunes. La ética cívica es la antropología social del ser humano en un momento histórico social hecha normatividad moral. Una normatividad necesariamente abierta en búsqueda de respuesta a la circunstancia socio-histórica de vulnerabilidad del ser humano y de profundización moral.

La reflexión de la ética civil se alimenta, como fácilmente se deduce de lo que venimos insinuando, del acervo moral de las grandes tradiciones morales, de las corrientes de pensamiento y de las instancias éticas de la humanidad. Dentro de las grandes fuentes de sentido y de orientación moral y de valores están las tradiciones religiosas. La religión, advertimos así, constituye una de las grandes corrientes que ali-

menta la ética civil. Claro que no sin ambigüedades y problemas, como ya sabemos por la historia, incluso la de nuestros días. Pero la problematicidad y ambigüedad que recorren todo lo humano no empee la significatividad de la religión para la ética civil. Al menos, no parece superfluo reflexionar sobre esta cuestión, en un momento de declarada necesidad y urgencia de un impulso moral público ante los desafíos que nos cercan a los ciudadanos del Noratlántico desarrollado y amenazado por una crisis de civilización.

1. El desafío de nuestro tiempo

Va creciendo la conciencia de que vivimos en una sociedad del riesgo (U. Beck, 1986; A. Giddens, 1993). No se trata de los inevitables costes, no queridos ni pretendidos que han acompañado el desarrollo de la modernidad. Es la modernidad misma, sus factores determinantes, los que constituyen una amenaza. La novedad radica aquí: la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, se están convirtiendo en peligros para la sociedad moderna misma. El crecimiento de estos factores de la modernización, lejos de mejorar la situación de la modernidad la empeora: producen unos riesgos crecientes en la misma medida en que aumentan sus posibilidades de dominio.

Esta situación de riesgo es general, afecta a todos. No se pueden marginalizar los daños y, como acontecía con la sociedad de clases, desviarlos hacia una parte de la sociedad con provecho para la otra. La creciente desertización de la ecoesfera o la destrucción de los mundos culturales de sentido no benefician a nadie. Todos se producen daño a sí mismos. Como lo expresa el teórico de la sociedad del riesgo, Ulrich Beck (1986, 50), podemos decir que se da un «perjuicio colectivo autoinfligido», ya que los «efectos circulares del riesgo afectan a ejecutores y víctimas». En expresión popular plástica: en la sociedad del riesgo hasta los más ricos tosen por contaminación. Todos somos iguales ante el agujero de ozono y el cáncer de piel.

La novedad de los riesgos de la modernidad avanzada no

sólo radica en su socialización general, sino en que carecemos de protección ante ellos. Ni el Estado de bienestar, ni, por supuesto, las mismas instancias que producen el mal, la ciencia, la técnica, la industrialización, el militarismo, etc., nos pueden librar. No existen instituciones para protegernos de estas disfuncionalidades, ni conocemos todavía los medios para eliminar los efectos no deseados. Carecemos tanto de conocimiento fiable, como de medios terapéuticos, para hacer frente al riesgo del propio riesgo. Quizá una cosa está suficientemente clara: no podemos fiarnos de aquellos factores que han desencadenado el riesgo. Crece en la modernidad la desconfianza respecto a los generadores de la misma. La modernidad se ha convertido en peligrosa en su misma constitución. Aquí yace la vulnerabilidad máxima para el hombre actual. Se crea un estado de incertidumbre o crisis generalizada que afecta al sistema social, a la cultura y civilización modernas (E. Morin, 1993). En esta situación de crisis, donde crece el peligro y la esperanza, la ética civil, el nivel ético público de la sociedad moderna, está llamado a dar un salto adelante.

En esta situación de incertidumbre teórica y práctica, la propuesta que se abre camino y parece la más aceptable por todos, participantes y afectados, es la «autolimitación, autorrestricción, responsabilidad y mesura» (C. Offe, 1992, 327).

Pero apelar a una «autorrestricción inteligente» (J. Habermas), equivale a solicitar, en una sociedad democrática, que la mayoría de la población sea capaz de orientarse hacia la autodisciplina moral autónoma, hacia el autocontrol civilizado. Dicho de otra manera, requiere que las masas se guíen por criterios de responsabilidad. Esta ética generalizada de la responsabilidad (C. Offe, 1992, 342) no se puede producir por medio de ninguna ingeniería social ni por coerción jurídica, ni, menos, por la sabiduría de los expertos. Es una suerte de sentido común civilizado, de sensibilidad moral, de ética civil, que no son independientes de las tradiciones, de las instituciones y de las formas de vida social. La socialización y los contextos asociativos juegan un papel importante en la creación, transmisión y desarrollo de esta sensibilidad moral clave para una ética de la responsabilidad generalizada.

Un problema, como atisbamos ya, donde se dan cita la teoría moral y la sociológica. Como vamos a ver a continuación, no faltan reflexiones donde ambas se integran a la hora de las propuestas para una formación moral para nuestro tiempo. Y aquí aparece también la religión.

2. Fortalecer la sociedad civil

Hay una suerte de coincidencia o consenso entre los analistas políticos a la hora de apuntar soluciones para la crisis actual: urge fortalecer la sociedad civil (Habermas, 1992, 443s; C. Offe, 1992, 339s; M. Walzer, 1992, 31s; P. Berger, R. J. Neuhaus, 1977; J. Keane, 1993, 42s). No se podrán frenar las patologías del desarrollo económico, del poder del Estado, de lo militar o tecnológico, como tampoco de las disfuncionalidades de la educación, la sanidad, el consumo o el tráfico, por no hablar de los problemas de la inmigración, la droga o el sida, sin la participación responsable de los ciudadanos. Estos problemas colectivos exigen para su buen tratamiento una actitud participativa y solidaria de los ciudadanos. Y esto requiere la revitalización de ese «espacio de asociación humana sin coerción, o esa trama de relaciones formada en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología, que llenan este espacio» denominado sociedad civil (M. Walzer, 1992, 31).

A la hora de las propuestas concretas para una movilización del capital moral público de una sociedad, tanto neoconservadores, como comunitaristas o teóricos críticos, miran hacia las denominadas estructuras intermedias. Parece que por aquí predominantemente se puede asegurar la elevación de la responsabilidad ciudadana: generalizar la capacidad de compromiso de las reglas consideradas como válidas e implicar en ellas a los ciudadanos. Las estructuras intermedias gozan de la capacidad de dotar a los individuos de una relación directa, cara a cara, que satisface los deseos de participación y reconocimiento personal en una sociedad dominada por los sistemas y las lógicas anónimas. Eliminan así el temor y proporcionan la seguridad respecto a los compor-

tamientos de futuro. Dotan, de esta manera, a los individuos de un vínculo temporal y de sentido, que convierte a estas asociaciones o estructuras intermedias en ámbitos de participación comunicativa y de intercambio de información y de reflexiones sobre las preferencias sociales, los valores, etc. Es decir, se convierten en viveros de reflexión pública no falsada estratégicamente y de vehículos de educación y transmisión de valores y comportamientos.

Pero tampoco hay que ocultar la ambigüedad que recorre a estas estructuras intermedias: se pueden incurvar sobre sí mismas, sus intereses particulares o localistas, o sobre determinadas tradiciones o interpretaciones restringidas, cercenando así la capacidad de generalización y de avance hacia unos intereses universalizables y una teoría moral universalista.

No se discute que uno de los lugares donde se generan estas estructuras intermedias es el ámbito de la religión. Tradicionalmente se la ha considerado como la portadora social del sentido por excelencia. Le corresponde a la religión, por tanto, ser uno de esos posibles espacios de formación de actitudes y valores, de vinculación entre los individuos y de orientación en los comportamientos. Pero, como ya hemos indicado, la rodea la ambigüedad, quizá más que a ningún otro de los generadores y portadores sociales de sentido y de comportamientos éticos. Vamos a detenemos en las potencialidades de la religión como ámbito para la revitalización de la sociedad civil y de la ética civil.

3. Funciones de la religión en la sociedad civil

Supuesto que la religión sigue siendo uno de los grandes movilizadores de la sociedad civil, conviene atender al modo cómo actúa. Las recientes discusiones en la filosofía social y política nos proporcionan material más que suficiente para observar las funciones adscritas a los contextos asociativos religiosos sin tener que recurrir a las funciones tradicionales estudiadas por la sociología de la religión.

La educación de la mirada. Tomamos la expresión de R.

Bellah y colaboradores (1991, 254s). Para estos estudiosos, democracia equivale a capacidad de prestar atención. No desparramarse en una dispersión fútil, sino concentrarse en las necesidades e intereses de todos, especialmente de los más necesitados. Esta capacidad de prestar atención es una categoría religiosa que está presente tanto en el zen-budismo como en el cristianismo. Supone apertura a la experiencia, concentración y estar activamente donde se está; una especie de iluminación, que exige autocontrol, disciplina y descenramiento de sí.

Sin ciudadanos con la mirada, la atención educada, no superaremos la mayor forma de distracción colectiva de nuestra sociedad moderna: el centramiento en el dinero y el consumismo (Bellah, 1991, 264). Desde este punto de vista, la aportación de la tradición religiosa que eduque a mirar los «rincones oscuros de nuestra sociedad» (B. Brecht), a no centrarse en los propios intereses, cumple una función fundamental para la actitud moral básica, el talante que requiere la vida democrática responsable.

El sentido comunitario. D. Bell (1977, 88) ha señalado la necesidad de compartir y sacrificarse como una de las condiciones de la vida colectiva común. La vitalidad democrática exige esta capacidad que fue denominada por Ibn Khaldun *asabíyah*, sentimiento de grupo y disposición al sacrificio de unos por otros. Normalmente va ligada a un *telos* o propósito moral que suministra la justificación moral de la sociedad.

Actualmente es extraño e inaceptable, salvo en la peligrosa conjunción nacionalismo-religión, que la religión funcione como un donador de un propósito moral de una sociedad (democrática). Pero sí que puede proporcionar a los ciudadanos la motivación a la solidaridad y la capacidad de sacrificio por los otros. De hecho, la precariedad de la solidaridad (Offe, 1992, 346; G. Rupp, 1991, 193s) en el momento presente, como en su dimensión temporal —el respeto a las necesidades de las generaciones futuras— está solicitando un lazo de vinculación y de sensibilidad moral que tradicionalmente cumplió la religión y que hoy puede seguir motivando la religión. Incluso en situaciones postconvencio-

nales del derecho y la moral, Habermas reconoce que una moral universalista «se orienta según los modos de vida que le salen al encuentro. Precisa de una cierta coincidencia con las prácticas de socialización y educación» (1985, 1049).

La universalidad formal, procedimental, es afín a las convicciones creyentes del universalismo solidario. La religión posee, claro está, un horizonte de legitimación moral histórico salvífico o trascendente, por lo que no concuerda con las exigencias formales de una ética discursiva o deliberativa, pero en la situación actual de predominio sistémico funcional y de relaciones mercantiles, el pluralismo liberal está necesitado de la sensibilidad y motivación de la convicción religiosa, entre otras, del universalismo solidario. De lo contrario, el universalismo procedimental se quedará en pura demanda formal.

La función de catalizador. Desde los teóricos críticos ha sido frecuentemente señalada la función de la estética y de la religión para facilitar la emergencia de preguntas y cuestiones que suponen un paso adelante en los planteamientos de la justicia y la solidaridad. Es en el ámbito de grupos, comunidades, donde se superan las barreras comunicativas y surge una nueva interpretación de las necesidades, de las convenciones establecidas, que puede ser luego objeto de la formación reflexiva, discursiva, de la opinión y la voluntad política (Habermas, 1981, 312).

Las comunidades religiosas se pueden convertir en comunidades de interpretación de los aspectos de la vida buena o de la justicia, el derecho, la solidaridad, en una sociedad dominada por la lógica funcional de los sistemas (F. Schüssler Fiorenza, 1989, 132). Estas comunidades religiosas poseen un potencial normativo sustancial en sus tradiciones que puede ser movilizado en pro de las cuestiones éticas de la justicia social. Es sabido desde Aristóteles hasta H. Arendt, pasando por Dewey, que el espacio público donde florezca la deliberación y la *phrónesis* requiere de un *ethos* y un vínculo afectivo que poseen —no exclusivamente— las comunidades religiosas (R. Bernstein, 1986, 46s).

También desde el punto de vista de la acción práctica, las comunidades religiosas funcionan como catalizadores para la

acción: proporcionan la convicción, el coraje y la esperanza para arriesgarse en pro de la defensa de los otros vulnerados. Ahí están los ejemplos cercanos del movimiento de los derechos civiles, o actualmente la vehemencia ética que surge desde pequeños grupos juveniles impulsando el movimiento del voluntariado social, de la defensa de los derechos humanos y de los llamados nuevos movimientos sociales.

La función simbólica. En un momento de cierre de expectativas y de desfallecimiento utópico, la religión ofrece todavía la capacidad de apuntar hacia formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad que no encuentran su formulación en la mediaciones teóricas sociales. Aquí hay una preeminencia de la religión sobre las teorías éticas: éstas, respetuosas del pluralismo y la racionalidad, no se escenifican en teorías estéticas ni osan impartir consuelo o infundir esperanzas. De aquí que J. Habermas pueda concluir que «mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla» (1990, 186).

Pertenecen, por otra parte, a la función simbólica de la religión los signos proféticos: pequeñas acciones, ejemplos, movilizaciones (pensemos en la reivindicación del 0'7 para los países no desarrollados, o en la presencia de voluntarios sociales en Bosnia o Burkina Faso), pero que tienen la virtualidad de ofrecer una perspectiva diferente, un comportamiento solidario, un indicio de otra cosa. Llevan la provocación profética en su mismo carácter aparentemente ineficaz, inane y hasta superfluo. Una sugerencia utópica para las teorías críticas de la sociedad.

Concluyamos este apartado reconociendo el potencial que el contexto asociativo religioso (comunidades, grupos...) contiene a la hora de la creación de un espacio público deliberativo y propicio al surgimiento de propuestas de justicia y solidaridad, como de movilizar simbólica y realmente a los individuos para acciones en pro de un universalismo solidario. Todas éstas son condiciones básicas para la generación

de una sociedad civil, de una reconstrucción social participativa y responsable y de una ética civil abierta y solidaria.

4. ¿Cómo dominar la contingencia en la sociedad del riesgo?

Una aportación indiscutible de la modernidad es el haber mostrado cómo aspectos de la vida humana y social tenidos como *inamovibles*, se mostraban disponibles a la decisión y acción humanas. Pero también ha mostrado una faz nueva de la incontrollabilidad: la que procede de la misma dinámica desatada por las fuerzas que han configurado los rasgos más sobresalientes de la misma modernidad. Los límites del conocimiento y del manejo de los sistemas y procesos de modernización, nos han puesto de nuevo cara a la indisponibilidad. Vivimos en este momento de la modernidad la experiencia de la contingencia y de la dependencia del destino. Una especie de amenaza del no-ser.

De esta situación han deducido algunos como H. Lübbe (1994), la necesidad antropológica de la religión. La religión es la praxis humana destinada precisamente a conferir sentido a la vida interpelada por lo indisponible: «La experiencia de los límites de la capacidad de transformación de la realidad vital en sentido de la acción es la experiencia permanente, tan irritante como insoslayable, de realidad, hacia la cual ni técnica, ni moral ni políticamente, sino sólo religiosamente, se puede uno comportar con racionalidad» (Lübbe, 1994, 8).

La religión nos pone ante lo indisponible no para manipularlo, sino para transformar su relación con nosotros: nos permite aceptar con sentido mayores cotas de indisponibilidad.

Ha acontecido un desplazamiento del ámbito de las experiencias de contingencia. Hasta nuestros días han predominado las contingencias referidas a la esfera de lo privado: problemas de identidad, existenciales, de culpa, muerte, etc. Cada vez más, vemos que estos problemas están insertos en marcos sociales más amplios, han sido subsumidos por dimensiones sociales que los determinan. De aquí que los plan-

teamientos puramente personales no valen. Tampoco las soluciones religiosas personales e intimistas —como el reencantamiento esotérico, tipo *New Age*, del momento sociocultural presente— son reales. Son huidas de la realidad o pactos conformistas con ella, que no conducen a un cambio social y verdadero de la situación, sino a una legitimación del *statu quo*.

¿Se deduce de aquí, como quiere N. Luhmann, que la razón de ser de la religión es la reducción de complejidad? ¿Será la religión el subsistema encargado de hacer disponible lo indisponible y proporcionar de esta forma, sistémica, sentido a la vida social, es decir, al sistema social? ¿Será esta la forma de estar a la altura de los tiempos y de funcionar conforme a la racionalidad que solicita el desarrollo sistémico de la modernidad?

La transformación de una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable (Luhmann, 1977, 37, 45...), hará un mundo donde se conjure el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo, pero no parece ser capaz de sacarnos del ámbito funcionalista predominante en este sistema social, ni de rescatar al sujeto de su entramado. Y un subsistema religioso especializado en la reducción de complejidad, pero sin importarle los sujetos, se ha actualizado muchísimo, pero ha perdido resonancia personal. Es un tipo de religión que no acertamos todavía a comprender.

Entre el reconocimiento de la «indisponible contingencia existencial» de H. Lübbe, y la determinación religiosa de lo indeterminado de N. Luhmann, me parece entrever otra postura más adecuada para este momento social y religioso: la de la radicalización de la experiencia religiosa sumergiéndose en la secularidad. Tratar de hacer justicia críticamente a la razón moderna, pero sin plegarse a la funcionalidad predominante; ahondar la experiencia religiosa que descentra de sí y vincula estrechamente a Dios y al hombre —al menos en la tradición judeocristiana— buscando, con otros, creyentes y no creyentes, las mediaciones culturales, políticas y sociales más aptas para responder a la sociedad del riesgo. De esta manera, la religión (cristiana) colaborará en la formación de

una ética civil, expresión de la sensibilidad moral de la sociedad occidental y aportación al patrimonio ético de la historia humana.

Conclusión

Hemos mostrado brevemente algunas de las razones que la actual discusión sociopolítica presenta para justificar la aportación de la religión (cristiana) a la ética civil. La religión se muestra como uno de los lugares más vivos donde se concitan posibilidades para la deliberación y la conformación de un espacio público donde emerjan propuestas de estilo de vida marcadas por la sensibilidad moral de una solidaridad universal.

En la actual situación de sociedad de riesgo urge una remoralización de la sociedad en el sentido de una responsabilidad moral generalizada como único modo para hacer frente a los graves desafíos de nuestra sociedad moderna. Las aportaciones de las éticas racionales, argumentativas, universalistas, necesitan, de hecho, de los contextos de socialización y de asociación donde las motivaciones en pro de la igualdad, justicia, libertad y solidaridad obtengan aliento y apoyo. Éste les puede venir, entre otras, de las tradiciones religiosas. La condición es que tales tradiciones se vivan con hondura y se interpreten críticamente en un clima de respeto de la autonomía moral y del pluralismo de la sociedad moderna. Pensamos, además, que la máxima aportación vendrá de aquellas comunidades religiosas donde la confrontación con la situación de riesgo y vulnerabilidad moderna (injusticia, desigualdad...) venga mediada por la búsqueda de soluciones estructurales, político-sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- U. BECK (1986), *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- D. BELL (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.

- R. BELLAH, R. MADSEN, W. M. SULLIVAN, A. SWIDLER, S. M. TIPTON (1991), *The Good Society*, A. A. Knopf, N.Y.
- P. L. BERGER, R. J. NEUHAUS (1977), *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*, Inst. of Ethic and Public Policy, Washington.
- R. J. BERNSTEIN (1986), «The Meaning of Public Life», en: R. W. LOVIN (ed.), *Religion and American Public Life*, Paulist Press, N.Y., Mahwah.
- V. CAMPS (1991), «Virtualidades de una ética civil», *Iglesia Viva*, 155, 457-464.
- A. CORTINA (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- A. GIDDENS (1993), *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- J. HABERMAS (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- (1985), «Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik», *Merkur*, 39, 1041-1052.
- (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Alianza, Madrid.
- (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- J. KEANE (1992), *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid.
- N. LUHMANN (1977), *Die Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- H. LÜBBE (1994), «Experiencia de contingencia y sentido de la vida», en: J. GÓMEZ CAFFARENA, J. M. MARDONES (ed.), *Teorías sociológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión*. Anthropos, Barcelona (prox. aparición).
- E. MORIN (1993), *Patria-Tierra*, Kairós, Barcelona.
- C. OFFE (1992), *La gestión política*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.
- G. RUPP (1991), «Communities of Collaboration: Shared Commitments/ Common Tasks», en: L. S. Rouner (ed.), *On Community*, Univ. Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.
- F. SCHÜSSLER FIORENZA (1989), «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und Hermeneutischer Rekonstruktion», en: E. ARENS (ed.), *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf.
- M. VIDAL (1992), *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*. EVD, Estella.
- M. WALZER (1992), «La idea de la sociedad civil», *Debats*, 39, 30-40.

9. UTOPIA. PROYECTOS DE REALIZACIÓN HUMANA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Cada momento histórico y cada sociedad ofrece proyectos de realización humana. Expresan las esperanzas de vida plena que anidan en el fondo del ser humano. La manifestación de tales impulsos esperanzados recorre todos los caminos del hacer humano, desde el arte hasta la vida cotidiana. Se suele denominar *utopía* a esta capacidad humana de entrever por las grietas del presente un futuro de realización mayor. Un intento de abrirse a una posibilidad nueva, diferente y superior. Un trascender del espíritu humano sobre sus propias realizaciones que está señalando una realidad plena como horizonte.

La tradición cristiana ha visto en esta constitución utópica que recorre lo humano un impulso que apunta a la Transcendencia. Las diversas transcendencias intrahistóricas serían preludio y atisbo del horizonte de la Transcendencia sobre el que está apoyada nuestra vida. Rastrear los proyectos de realización humana es advertir, en medio de la inevitable ambigüedad de todo lo humano, un hálito de la presencia dinamizadora de la Transcendencia; espiar el incontenible movimiento del Espíritu que habita en el interior de la realidad creada y pugna, dolorosamente, por llevarla hacia el final pleno. Pablo vio este trabajo cósmico del Espíritu del Resucitado y nos instó a contemplarlo gozosamente y a colaborar activamente con él (Rm 8,19s).

Queremos explorar los principales proyectos que recorren la sociedad moderna actual en los que la esperanza de realización busca su plasmación. Pretendemos rastrear ahí las huellas de la Transcendencia. Asistir al trabajo del Espíritu en y con nuestro espíritu. Una labor no exenta de riesgos de equivocación a la hora de nombrar las cosas, pero que hay que efectuar, de lo contrario incurrimos en un silencio que tampoco hace justicia a la misma realidad. Con estos recau-

dos, que no nos eximen del discernimiento, pero solicitan la comprensión del lector y su quizá mayor agudeza visual para esta tarea, emprendemos este breve intento descriptivo de los proyectos de realización humana en la sociedad occidental actual sobre el transfondo de la esperanza cristiana.

1. Realización humana y Reino de Dios

Antes de abordar nuestra tarea clasificadora y descriptiva parece conveniente decir una palabra acerca de la relación que presuponemos entre realización humana y realización o salvación cristiana. Es la forma de precisar un poco más la intención que guía este capítulo y que acabamos de enunciar.

¿En qué relación están los proyectos de realización humana con la salvación cristiana?

Digamos lo más central en la brevedad y concisión de cuatro afirmaciones. Constituirán el transfondo teológico de nuestro trabajo. Y permítasenos decir que somos muy conscientes de la importancia y lo intrincado de esta cuestión en sí misma.

1.1. Primera afirmación: *La Transcendencia cristiana pasa por la inmanencia*

El Dios cristiano no es únicamente el Dios totalmente otro, alejado e inaccesible; es el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Verbo encarnado. De aquí que no podamos separar la Transcendencia divina de la Encarnación. Esta ley de la encarnación cristiana refuerza la tradición bíblica y señala dónde nos sale al camino la Transcendencia: en su paso concreto por los caminos de la historia. Es decir, lo divino se nos manifiesta cruzando por medio de las pugnas de la historia humana, sus vicisitudes, sus formas de vivir y entender la vida. La sociedad, la cultura, la política, la economía, el arte y todos los ámbitos donde el ser humano trabaja, crea, se relaciona, goza, sufre y muere, son espacios de la Transcendencia. No hay acceso a ella si no es a través de la misma vida creatural

que ha sido asumida por Dios mismo. Destacando sobre manera la *vida humana* como el lugar que Dios quiso elegir como forma de presencia cuando, como decía K. Rahner, decidió salir de sí.

1.2. Segunda afirmación: *La vivencia de la Transcendencia en la historia, la esperanza cristiana, en cuanto es operativa limita con los proyectos de realización humana*

La esperanza cristiana no quiere quedarse en pura contemplación, busca la realización del futuro que espera. De aquí que esta apertura al futuro no sobrevenido aún influya en el presente. Entiende la realidad como histórica y por ello como posible de otra manera. Estamos cercanos a desatar las posibilidades y potencialidades del futuro de la realidad. La esperanza limita, así, con la utopía. Ésta es la partera de las posibilidades de realización humana.

Pero no vale una utopía abstracta, una especie de sueño vano o ilusión compensadora de nuestras frustraciones, sino una utopía *concreta* (Bloch): un proyecto de realización humana que pueda ser mediado y realizado.

Vemos que la utopía concreta nos lleva derechos al problema de las *mediaciones*, que es tanto como decir que nos conduce al empeño inteligente del acto creador, a la disciplina de los medios adecuados para su realización y al esfuerzo y al sufrimiento que producen los obstáculos que se interponen en cualquier tarea humana. Sabemos, además, que el acceso al futuro de la realización humana está lleno de peligros. Es un océano donde las posibilidades y las trampas se entremezclan. Podemos naufragar en cualquier momento. Sólo disponemos de la seguridad que proporcionan la inteligencia y el saber hacer, impulsados por una voluntad tenaz. No se nos dispensa del tanteo, la búsqueda, la indagación, y menos del peligro y aun el fracaso.

En resumen, la esperanza cristiana en la Transcendencia, si es consecuente consigo misma, impulsa proyectos operativos de realización humana y no tiene más seguridad de éxito que el que se deriva del humano proyectar y saber hacer adecuado.

1.3. Tercera afirmación: *La esperanza cristiana que brota de la fe en el Resucitado, no se confunde con ninguna utopía intrahistórica*

Hay un plus en la esperanza cristiana que remite al futuro del Resucitado, que desborda a todas las pretendidas utopías humanas. Las reduce a proyecto penúltimo, a incipiente realización del Reino de Dios en el mejor de los casos.

Esta «reserva escatológica» convierte a la esperanza cristiana en permanente «aguafiestas» de todo proyecto de realización humana, en cuanto que le mostrará siempre su carácter insuficiente o las limitaciones de lo conseguido. El cristiano esperanzado es así, o debiera ser, un permanente impulsor de la superación y mejora de las realizaciones humanas; una suerte de eterno revolucionario. La esperanza es el aguijón que persuade continuamente a la realidad de que todavía no ha llegado al final; se halla en éxodo y se tiene que laborar denodadamente por transformar esta realidad todavía no consumada (Moltmann, 1968, 23s; 1985, 96s).

1.4. Cuarta afirmación: *La esperanza cristiana que trabaja por crear esperanzas intrahistóricas mide su «eficacia» desde el punto de vista de su aportación a «la causa de los pobres», es decir, del cambio estructural de su situación y de su humanización y liberación*

Éste es el criterio que brota de la esperanza en la Transcendencia del Crucificado Resucitado. La esperanza tiene que ser para los más desvalidos y abandonados. Así puede ser la esperanza cristiana verdaderamente una promesa para todos: si ofrece realización, humanización, liberación universal. Y ésta es generalizable hasta la universalidad si acoge a los de abajo. De aquí que los signos de que esta esperanza está siendo eficaz habrá que medirlos por sus repercusiones en la vida de los pobres. Si no aporta nada a la liberación de su situación, difícilmente puede ser creíble y presentarse como cristiana por más referencias expresas que pueda ofrecer. El trabajo por el cambio estructural de la situación socioeconómica,

cultural y política que posibilita esa condición de pobres, será uno de los máximos indicadores de la liberación de los pobres.

Sabemos que no siempre es fácil ofrecer criterios discriminatorios de la aportación de un proyecto a la liberación y humanización de la causa de los pobres, sobre todo, a corto plazo; pero a menudo se pueden ofrecer repercusiones negativas que permiten dudar de la aportación liberadora de un proyecto.

Con estos cuatro presupuestos de lectura cristiana de la realidad sociohistórica, voy a entrar en la descripción de los proyectos socioculturales de nuestro tiempo.

¿Cuáles son los principales proyectos o utopías de realización humana que cruzan por los aires de nuestra sociedad occidental?

2. Las utopías o proyectos de realización humana en la sociedad actual

Fijamos nuestra vista en aquellas tendencias socioculturales que parecen cabalgar el dinamismo del presente. Pretendemos hacernos eco de lo que el especialista y el hombre de la calle sienten como solicitudes de plenitud en la sociedad actual. ¿Dónde crece la hoja perenne de la utopía que busca contentar las ansias del corazón humano?

Tres son los proyectos de realización sociopolítica y cultural que parecen latir con más fuerza en el hoy de nuestra sociedad occidental.

2.1. La utopía del «fin de la historia» del capitalismo democrático

Recurrimos a esta denominación de F. Fukuyama (1990, 85s), que ya es un tópico, para referirnos al proyecto de realización humana predominante en nuestro tiempo.

Esta afirmación se basa en un hecho determinante: el

triumfo del sistema capitalista democrático sobre el colectivismo del socialismo real. El hundimiento estrepitoso de los países del Este ha puesto de manifiesto, más allá de las discusiones ideológicas, no sólo la inviabilidad de un sistema y de una pretendida utopía o proyecto de realización humana, sino la supremacía del otro. Y hasta tal punto llega esta primacía que no se acierta a vislumbrar en el horizonte competidor alguno. Estamos ante una suerte de constatación por eliminación, de que el capitalismo democrático es el proyecto de organización humana más perfecto que los hombres han podido crear a lo largo de veinticinco siglos, al menos, de esfuerzos por dotarse de un régimen de vida. Conjunta en una síntesis insuperable hasta hoy: a) un sistema de producción basado en el mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la libre empresa de iniciativa individual con propósito de obtener beneficio (Berger, 1986, 19; R. Benne, 1986, 68); b) un sistema político de libertades democráticas, parlamento y partidos, que pretende potenciar la autonomía individual y la de las estructuras voluntarias intermedias y reducir en lo posible la injerencia estatal (Berger, 1986, 90s; R. Benne 1986, 70; M. Novak, 1986); c) un sistema cultural pluralista, que propicie los valores y motivaciones de la ética productivista y puritana (Berger, 1986, 109; R. Benne, 1986, 69; M. Novak, 1986, 119).

Sus logros, según sus representantes neoliberales y neoconservadores actuales, configuran un sistema social sin comparación con ningún otro a lo largo de la historia. Ofrece una *eficiencia económica* sin par, que le llevó a K. Marx a reconocer que «durante su dominación de apenas cien años, la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas que todas las generaciones anteriores». Y un autor tan directo y expresivo en cantar las realizaciones del capitalismo democrático como el analista católico M. Novak, dirá que «de todos los sistemas de economía política que han plasmado nuestra historia, ninguno revolucionó tanto las expectativas ordinarias sobre la vida humana —en cuanto a prolongar el lapso de vida, tornar concebible la eliminación de la pobreza y del hambre, ampliar la gama de alternativas humanas— como el capitalismo democrático» (1984, 11; 1986, 36; Berger, 1986, 43).

Pero no es solamente la eficiencia económica el único logro del capitalismo, sino también *la capacidad de generar libertad*. Desde Schumpeter se acepta que el capitalismo funciona con un presupuesto creativo imparables y superador que este autor denominó con el expresivo nombre de «creación destructiva». De una forma correctora de los análisis del espíritu del capitalismo de M. Weber, M. Novak dirá que en el corazón del espíritu capitalista está la creatividad y el espíritu libre de empresa (1986, 77, 86). Y P. Berger llevará la correlación capitalismo-libertad al espacio político, señalando que si bien no necesariamente el capitalismo postula la democracia, de hecho, «todas las democracias son capitalistas; no hay (hubo) democracias en el socialismo real; y muchas sociedades capitalistas no son democráticas» (1986, 76). Es decir, hay que aceptar, al menos, que la economía de mercado favorece la descentralización y con ella la dispersión del poder y la toma de decisiones más democráticas, aunque nunca se esté a salvo de la tiranía política o económica.

Y debemos añadir a los logros y potencialidades que hacen del capitalismo el proyecto de organización humana más deseable su probada *capacidad distributiva*. La justicia distributiva recorre el dinamismo de la economía de mercado. Ha mostrado que distribuye mejor que cualquier otro sistema. Para constatarlo no hay más que recurrir a los datos históricos, que encuentran en la llamada curva de Kuznets su síntesis matemática. Se nos comunica a través de esta formulación el potencial distributivo que ha acompañado al desarrollo capitalista: «Si el crecimiento económico perdura en el tiempo, las desigualdades en la riqueza y beneficios se agudizan al comienzo, después disminuyen rápidamente para posteriormente alcanzar una meseta relativamente estable» (Berger, 1986, 43s; R. Benne, 1986, 72). Incluso la experiencia reciente del capitalismo asiático de los «cuatro pequeños dragones» (Corea, Taiwan, Singapur y Hong Kong) no sólo confirma la tesis de Kuznets, sino que muestra que no es necesario incrementar las desigualdades al comienzo para alcanzar una distribución menos desigual con el crecimiento económico (Berger, 1986, 153).

En resumen, el capitalismo es el mejor sistema económico

y el que favorece la mejor estructuración social, porque es el que promueve la mayor producción de bienes (eficiencia y crecimiento), su distribución menos desigual y la menor coerción de las autoridades sobre las personas y las ideas de los ciudadanos (libertad y pluralismo) (L. Beltrán, 1986, 20; R. Benne, 1986, 71s; Novak, 1986, 75s). Con tales prerrogativas difícilmente se le puede negar a este sistema que encarne el proyecto de realización humana con más garantías de éxito de cuantos se presentan en liza.

Pero, ¿cómo es la utopía que recorre este proyecto económico, político y cultural? ¿Cuál es el talante o tipo de resonancia humana que tiende a crear?

a) *Una utopía gris y realista*

La respuesta es también, a juicio de sus proponentes, una nueva virtud del sistema. Se trata de una utopía contenida, carente del entusiasmo gnóstico que atraviesa los proyectos nacidos de la ilustración continental y de la Revolución Francesa; se caracteriza por su mesura y modestia, pegada al suelo de la realidad, típico de una tradición que hunde sus raíces en la ilustración escocesa y en la Revolución norteamericana. Persigue la mejora gradual de la sociedad y el individuo, más que ofrecer perspectivas de realización total. Es distante y escéptica respecto a las certezas dogmáticas sobre la naturaleza humana y el sentido de la historia. Sospecha de los que persiguen el poder y tienen la habilidad para ejercitarlo. No promete ninguna salvación porque la anima la calma histórico-sociológica carente de mesianismo. Sólo ofrece un «gradual, es decir, lento pero sostenido incremento de las condiciones materiales y un grado de libertad individual sin precedentes en la historia de las naciones» (Kristol, 1983, 143; Novak, 1986, 14, 119, 122). No tiene nada de extraño, dadas estas características de la utopía de la realización capitalista que, según P. Berger, carezca del brillo y los fulgores escatológicos con los que se han presentado los proyectos rivales, especialmente, el socialismo. Como dirá F. Fukuyama (1990, 96), el fin de la historia al que accedemos con el sistema capita-

lista, «será un tiempo muy triste», ya que «el atrevimiento, la imaginación y el idealismo se verán sustituidos por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la respuesta a las refinadas necesidades del consumidor».

El proyecto de realización capitalista se nos ofrece como una suerte de escatología realizada, y de «revolución continua» (P. Berger, 1991) sin brillos pretenciosos, sino como la más elevada cumbre histórica de la realización humana. A su lado todas las demás realizaciones palidecen de cortedad y se ruborizan de sus pretensiones desmedidas.

A toda utopía le salen sus críticos y contrincantes. El proyecto capitalista ha tenido que soportar los reproches de los críticos sociales: una fuerza incontrolable y salvaje que ha producido incontables víctimas humanas y montañas de sufrimiento (Hirschman 1978, 132). Ahí está el siglo XIX para corroborarlo con el trabajo explotador, inhumano, para niños y mujeres; la migración miserable a los cinturones de las ciudades, etc. Hablar sólo de logros humanos es un sarcasmo que contrasta con esta historia de esclavitud legalizada y que olvida todo un siglo de luchas obreras en pro de unas libertades que les eran negadas y unos derechos que fueron arrancados a viva fuerza.

Hoy mismo la visión de la sociedad del capitalismo no es tan idílica como pretenden sus corifeos. El millonario norteamericano y candidato a la presidencia Ross Perot, hacía la siguiente descripción de la sociedad estadounidense: «Nuestra nación tiene la mayor deuda del mundo. El crimen nos impide pasear por las calles. Tenemos el mayor porcentaje de analfabetos del mundo industrializado. Nuestra sociedad tiene dos terceras partes de todos los abogados del mundo y, sin embargo, nadie tiene dinero para acudir a un juicio... Nuestra población consume el 50 % de toda la cocaína del mundo. ¿Quién tiene la culpa?» (El País, 5.4.1992, 6).

En nuestros días esta historia de vencidos no está aún olvidada y entre las memorias de estas víctimas se encuentra la doctrina oficial católica, (*Sollicitudo rei socialis*, 28; *Centesimus Annus*, 34, 35, 40) que no puede por menos que llamar la atención acerca de la facilidad del mercado para distribuir

sin equidad, elevar poderosos intereses corporativistas que controlan la producción y desatar la aidez posesiva e individualista; en suma, para incurrir en un economicismo que absolutiza el afán de ganancia y la sed de poder. Hasta un especulador de las finanzas como Mario Conde veía en un encuentro del Vaticano la necesidad de embridar éticamente el caballo de la producción capitalista.

b) *Capitalismo y Transcendencia*

¿Cómo se relaciona el proyecto de realización capitalista con la Transcendencia?

El capitalismo siempre ha tendido a mostrarse acogedor con un cierto tipo de Transcendencia cristiana, aquélla que no pusiera en cuestión su propia existencia. No necesitamos remitirnos a la tesis de Weber para encontrar afinidades cristiano-capitalistas. Actualmente se trata de revitalizar esta afinidad por medio de bastantes pensadores judeocristianos que ven en la civilización burguesa y su concreción social capitalista, un producto que se remite inevitablemente, aún hoy, a la tradición bíblica.

El dinamismo del sistema capitalista, nos lo han dicho los análisis de los sociólogos de la religión, tiende a colocar en el centro de la sociedad la economía y sus valores y a desplazar hacia los márgenes sociales la religión y los suyos. La religión se encierra cada vez más en sus muros eclesiales y queda relegada a las decisiones personales, íntimas, privadas. Pierde relevancia social y es considerada una cuestión privada. Pero ¿quiere decir esto que ya no ejerce función alguna? ¿La Transcendencia ha quedado borrada del ámbito de las preocupaciones del *homo oeconomicus* capitalista?

La respuesta es negativa. Hay un modo de aprovechar la extraordinaria y polivalente funcionalidad social de la Transcendencia: se la hace funcionar dentro del ámbito de las legitimaciones personales. Acompaña así los éxitos y fracasos del hombre moderno capitalista. Corrobora a unos en sus triunfos como bendición divina y a los otros, los fracasados, les proporciona el consuelo del sentido y la esperanza de una

realización en el más allá. Una transcendencia al uso de la religión burguesa (Metz, 1982, 34s) apta para legitimar y proporcionar buena conciencia a unos y lubricante compensador a los otros. Una aceptación del juego privado/público por parte de la religión y las iglesias que sacraliza la división social y una apelación a las virtudes propias de un rigorismo moral que no hace sino fortalecer la ética puritana próxima, desde los orígenes, al capitalismo. Ésta ha sido la estrategia predominante de la «religión burguesa» del capitalismo, hasta tal punto que no se ha advertido que, la increíble ductilidad del sistema, podía también utilizar la estrategia de la desprivatización de la religión.

Hoy vivimos la propuesta neoconservadora que quiere sacar la religión a la calle de la cultura. Según el diagnóstico neoconservador, el sistema capitalista adolece de una crisis cultural que se manifiesta en la desorientación normativa que padecemos, y la debilidad de los valores propios de la ética llamada puritana. Una crisis cultural que, finalmente, se muestra una crisis espiritual (Bell, 1977, 38). El modo de hacer frente a esta situación, que amenaza con socavar los cimientos morales del sistema (Bell, 1977, 88), es recuperar las virtualidades del «vínculo de la transcendencia». Hacer de la religión un gendarme de la moral pública y más allá aún, el elemento que establezca las barreras culturales entre lo permitido y prohibido. Un ejercicio que le está reservado a lo sagrado en su incidencia sobre la cultura y que hoy es necesario recuperar de nuevo para dotar de orientación moral al sistema y de salud cívica a los ciudadanos. En suma, una instrumentalización de la transcendencia para bien del sistema (Mardones, 1991).

c) *El consumismo, mitología de la tierra*

No podemos hablar del proyecto de realización capitalista sin hacer una referencia a uno de los aspectos que lo convierten en mitología de la tierra (E. Morin), en religión de la salvación terrestre: el consumismo.

El consumismo es un hijo bastardo del capitalismo, a de-

cir de D. Bell (1977, 33), que le ve nacer con el cambio que introduce la producción de masas y el giro hacia una «economía del deseo». Desde este momento no se trata sólo de satisfacer necesidades, cuanto de crear el ansia de los productos que diseña y coloca el mercado. La publicidad, el uso sincronizado del conocimiento de las debilidades humanas junto a los mayores señuelos de la imagen, la música, y el juego de los resortes más variados para despertar avidez, admiración, envidia, deseos de posesión, se conjugan alrededor de las dimensiones no racionales del ser humano. Se promete la realización por medio del tener, poseer, comprar. Una especie de cielo en la tierra mediante la hinchazón de la acumulación incesante de cosas, modelos, tipos, que cambian y varían a fin de incentivar una escapada indefinida hacia la novedad del consumo.

Aquí sí que el juego con la sed permanente e indefinida de lo nuevo que prometen las cosas, logra oscurecer el ansia del *Novum*. La intrascendencia de las cosas consumidas trivializa hasta la desaparición a la Transcendencia. Un pseudo-sacro que impide ver más allá de mis intereses, mis preocupaciones, mis deseos, mis satisfacciones. La incurvación sobre sí y las cosas hace del hombre consumista un ciego para los valores evangélicos de la donación gratuita, la predilección del Padre de Jesús por los no poseedores, la entrega a fondo perdido por los que no poseen ni títulos ni mérito alguno para ser rescatados. Nos hallamos ante el culto de la sociedad capitalista que más radicalmente se opone, en su estructura, a la Transcendencia immanente del Evangelio.

En resumen, advertimos una matriz enemiga de la Transcendencia en el proyecto capitalista. Tanto en su versión como proyecto social, como en su versión popular a través del consumismo, se descubre una tendencia a la neutralización de la Transcendencia. Unas veces se hace por la vía ideológica pretendiendo unas afinidades cristiano-capitalistas que resultan una instrumentalización y otras, generando unas actitudes economicistas y consumistas contrarias a las condiciones de apertura a la Transcendencia cristiana.

2.2. El cambio de civilización

El proyecto de realización humana más frontalmente contrapuesto al que acabamos de describir del capitalismo democrático, no camina por los senderos del reformismo socialdemócrata —al que no le negamos ciertas virtualidades como proyecto de realización humana hoy, pero que por razones de espacio preferimos no abordar—, sino que gira alrededor del denominado cambio civilizacional propuesto por los «Nuevos Movimientos Sociales» (NMS) (J. Riechmann, 1991; Mardones, 1987).

Este proyecto o utopía parte de unos datos que ya no pertenecen a la ciencia ficción ni al apocalipticismo de unos cuantos espíritus dotados para producir miedo. Son cifras reales que nos hablan de la desertización creciente del planeta, la deforestación de la Amazonia, la pérdida de ozono en la atmósfera y una contaminación de ríos, mares y ciudades, que ponen en peligro la supervivencia sobre el planeta tierra. Esta bomba ecológica, que junto a la demográfica y al no desaparecido peligro nuclear, forman la tríada de grandes bombas que amenazan la vida sobre la tierra, constituyen las razones reales de los movimientos ecopacifistas.

Y las razones buscan las causas de este deterioro ambiental y vital. Lo encuentran en la lógica que preside el desarrollo de esta civilización moderna burguesa. Tanto el capitalismo como los diferentes socialismos no difieren mucho en el afán por crecer, desarrollarse. El mito del progreso ha estado atado al productivismo. En el fondo de esta lógica está instalada una mirada puramente cosificadora, controladora y explotadora de la naturaleza. Se trata de dominar más y mejor la naturaleza para explotarla mejor. La avidez de posesión y dominio es elevada a mito a través del progreso o humanitarismo, mediante el desarrollo. Pero para los críticos de los NMS se trata de la enfermedad de una civilización que no sabe vivir mejor de otra manera, con otro tipo de relaciones con la naturaleza y entre los seres humanos.

Frente a la tríada sagrada de esta civilización moderna capitalista que entroniza el productivismo, el patriarcalismo y el militarismo como sus dioses supremos, urge un cambio

civilizacional. Con desasosiego, los que ven este mundo avanzar hacia el abismo propugnan una reacción racional frente al catastrófico funcionamiento de las sociedades occidentales. Un cambio de vida, de valores y de objetivos.

Se pudiera sintetizar el objetivo de estos movimientos por la supervivencia y la emancipación como la realización de «una humanidad libre y justa sobre una tierra habitable». Un proyecto de realización humana que choca frontalmente con la lógica insita en el dinamismo capitalista. No se trataría de producir más, sino de entablar unas relaciones diferentes más respetuosas y armónicas con nuestro medio ambiente, con los seres humanos de otras razas, pueblos y civilizaciones, de reconocer los derechos de igualdad del otro sexo; se trata de una nueva gramática de la vida. Un estilo de vida diferente del productivo-consumista, más austero, pero más humano para todos.

Los NMS cuestionan el mito del proyecto humano capitalista mediante el crecimiento hacia adelante y el reparto a más personas cuando tengamos más «pastel» que repartir. Es el mito del club de los ricos. Pero, con los datos actuales y el modo actual de producción no hay bienes para que todos disfruten del consumismo occidental. La tierra, sencillamente, no da para tanto ni para tantos. Es el espejismo creado por los favorecidos de este mundo para contentar con la promesa inalcanzable de un futuro a los parias de este mundo. No hay salida por el productivismo. Se trata de avistar otro género de vida con menos cosas pero más humana. Poner el objetivo en otros valores, otros objetivos, otro modo de apropiarse del tiempo, del espacio y de la vida cotidiana.

2.3. La transcendencia en la nueva civilización

Los NMS, se advierte enseguida, no están guiados por el funcionalismo prevalente en el proyecto capitalista. Predomina una racionalidad más simbiótica, que ofrece un respeto profundo por la vida en sus diversas manifestaciones. En algunos casos se ha señalado la presencia de rasgos religiosos en el tratamiento de la naturaleza y de la vida. Diríamos que

en la sensibilidad de los NMS el atisbo de la Transcendencia tiene lugar en la incomparable maravilla de la vida. En la vida acontece la hierofanía de la Vida.

No podemos cristianizar apresuradamente esta actitud. En muchos casos detrás de los NMS ecopacifistas, por ejemplo en Alemania, están explícitamente grupos cristianos. Y, sin duda, en el resurgir de los diversos movimientos «verdes» se hallan sensibilidades próximas a lo religioso cristiano. Los valores postmaterialistas que encuentran y propugnan (R. Inglehart 1992, 59s) tienen su caldo de cultivo en grupos religiosos cristianos con sensibilidad críticosocial. Pero pueden desembocar en un sincretismo o en propuestas religiosas orientales que juzgan más aptas para expresar esta sensibilidad de respeto y de actitud contemplativa, mística, respecto a la naturaleza y la vida (F. Capra, 1985, 488). Incluso desde la sensibilidad ecopacifista se ha acusado a la tradición bíblica —a través del mandato del Génesis de «creced, multiplicaos y dominad la tierra»— de cierta connivencia y legitimación de las actitudes explotadoras que han cristalizado en los sistemas sociales de Occidente (Moltmann, 1987; Ruiz de la Peña, 1986, 175s).

Tampoco podemos olvidar que la ambigüedad y aun desorientación transita por los caminos de los NMS: desde ciertas actitudes cuasi-religiosas frente a la naturaleza, hasta las trivializaciones del culto a «lo natural», a lo incontaminado, arcaico, al cuerpo, etc., que son fácilmente integradas en los circuitos comerciales del consumo.

2.4. Más allá de la modernidad y sus mitos

El tercer proyecto de realización humana de nuestra sociedad se presenta también como una reacción frente a la utopía del *statu quo* dominante. Se ha denominado postmodernidad a la sensibilidad que rechaza los diversos mitos que se anudan con el proyecto de la modernidad (capitalista). De ahí la invención de un vocablo que en sí mismo puede juzgarse contradictorio, carente de sentido, pero que quiere expresar la superación y olvido, la despedida de un tiempo que fraguó un modo de entender la vida y el hombre.

La postmodernidad, vista desde este ángulo, es una crítica al proyecto de realización moderno que discurre, sobre todo, por las vías de las grandes ideologías o relatos llamados capitalismo, socialismo e, incluso, cristianismo.

No se cree ya en estas narraciones con pretensiones de dar sentido a toda la vida y a la vida de todos. Se cuestiona, justamente, esta posibilidad. Se tiene el convencimiento de que la historia misma, con sus hechos que no se pueden torcer, ha sido la encargada de desvelar la gran mentira escondida tras los relatos. No son visiones racionales que nos desvelan el sentido oscuro de lo que somos o queremos ser, sino construcciones sociales al servicio de la cohesión y movilización social. Se nos cuenta una narración para sentirnos vinculados en un lazo social con otros que llamamos compatriotas o miembros de nuestro clan. Es un relato para hacer de las masas una colectividad con un propósito. Y han sido utilizados, a menudo, para uniformar a las masas en pro de un ideal, que se ha transformado frecuentemente en servicio de causas poco humanas. Los diversos totalitarismos de nuestro siglo son una prueba cercana de lo que temen los postmodernos.

Llegamos a través de estas consideraciones no sólo escépticas, sino negativas, frente a las grandes ideologías con sus proyectos de sentido y realización humana, a cuestionar radicalmente los grandes relatos, es decir, la expresión de un gran proyecto de realización humana. Los postmodernos, hijos radicalizados de los pensadores de la sospecha, rechazan como manipuladores tales proyectos de realización humana. Es decir, hay una voluntad anti-gran-relato que se transforma en rechazo de las utopías y proyectos humanos con pretensiones universales.

¿Qué queda como alternativa a los grandes relatos? ¿Se puede renunciar al relato, al proyecto narrado y seguir viviendo?

La respuesta dada por algunos maestros postmodernos dirá que renunciar a los grandes relatos no equivale a abrazar al nihilismo. Se siguen manteniendo los relatos, pero éstos no serán ni universales ni pretenciosos. Quedarán circunscritos a las medidas de los individuos humanos: a su

contexto local; a su ámbito temporal relativamente cercano; a la variabilidad humana. De aquí que se renuncie a las perspectivas ilustradas, modernas, a las cosmovisiones con pretensiones de decirnos de una vez por todas qué es el ser humano, la vida, qué puede ser una vida realizada. En su lugar surgen numerosos y múltiples relatos, pequeños relatos, que quieren expresar mini-proyectos, mini-realizaciones, mini-utopías, siempre revisables, rescindibles, renovables.

Advertimos que no hemos abandonado totalmente la idea de proyecto de realización, pero queda muy circunscrita a un horizonte individual y de acuerdo a las medidas nada épicas ni heroicas de un ser humano que ha visto derrumbarse muchas utopías convertidas en barbaries macabras. El postmoderno es un espíritu hiperilustrado que se vuelve contra los afanes de realización universal, totalizante, integral y completa de la modernidad. Coloca en su lugar la visión fragmentada, plural y cambiante; sabe, socráticamente, que sabe poco para afirmar nada con alcance duradero y perenne, por esta razón, asume, sin nostalgias el perspectivismo de nuestro conocer, su relatividad y debilidad.

Se refugia en una cierta estetización de la vida, que viene a ser la versión suave de su proyecto de realización humana. Una actitud contemplativa, que quisiera estar atenta a la novedad de cada cosa, cada ser, cada acontecimiento. Un estrenar la vida en cada instante y gozarla, que realizaría la nietzscheana filosofía de la mañana.

2.5. Postmodernidad y Transcendencia

Parecería a primera vista que la actitud postmoderna es enemiga declarada de la Transcendencia. Por supuesto, de la transcendencia manifestada a través de las expresiones totalizantes, universales y perennes. Hay un rechazo alérgico al Absoluto presentado por esta vía del discurso integral y lógico. Así no aparece la Transcendencia en la sensibilidad postmoderna.

Para el postmoderno la transcendencia no es tanto cuestión de lógica y racionalidad, como de experiencia. Hay que

recurrir a la experiencia vital ante la incapacidad de la razón para darnos respuestas respecto a lo que nos concierne últimamente. Hay que escuchar a la realidad y atisbar en su inagotable multiplicidad los signos que nos remiten al Misterio (F. Crespi, 1988, 111s; Mardones, 1988). Y no pretender nunca apresarla en nuestros discursos porque terminamos siempre haciendo un pequeño ídolo a nuestra medida.

Hay, junto al camino de la experiencia, una insistencia permanente de la sensibilidad postmoderna en la debilidad de nuestro discurso sobre la Transcendencia. Favorece actitudes más contemplativas que racionalizadoras, más del apofatismo que de la expresión verbal.

Y dentro de la experiencia, el espacio privilegiado le pertenece a la experiencia estética. Se recupera así el símbolo como elemento mediador de la experiencia transcendente; la mirada a la realidad sin pretensiones controladoras ni pose-sivas, sino abandonadas a la profundidad misteriosa de su fascinante riqueza.

Estas consideraciones parecen avalar un cierto descubrimiento de la Transcendencia por la vía del fragmento, la multiplicidad y la experiencia estética, emocional. Pero no quisiera dejar de señalar la ambigüedad que rodea a la sensibilidad postmoderna respecto a lo religioso, especialmente cristiano. La transcendencia postmoderna puede ser un buen correctivo a la unilateralidad del acceso moderno a la misma, centrado en lo intelectual y las experiencias totalizantes y formuladas como tales (A. Tornos, 1991). Pero puede caer en la trivialización de lo sagrado (B. Wilson) atisbado en todos los vericuetos, pero confundido con cualquier oscuridad para la razón. La poca estima de lo racional y de la crítica constituye el gran peligro de la sensibilidad postmoderna, que puede conducir, en sus versiones generalizadas, al experimentalismo religioso emocional (Hervieu-Léger), al sincretismo, a la superficialidad esotérica. En sus manifestaciones cristianas, corre el peligro de quedarse en una Transcendencia emocional, carente de mediaciones racionales y práctico-morales y, por ello, supeditada, finalmente, a la autoridad carismática de turno. Una Transcendencia, en fin, que al acentuar excesivamente lo emocional, puede quedar presa de

las mediaciones rituales; olvida la ley de la encarnación que pasa por el compromiso con los más pequeños, y el cambio social en pro de una vida humana más digna.

2.6. La utopía entrevista y deseada

Los proyectos de realización humana entrevistados y sus utopías latentes, ¿no nos confrontan con unos ciertos deseos utópicos, si no nos atrevemos a denominarla utopía, que se van abriendo camino en nuestro presente?

Tras la «revolución de terciopelo» asistimos al triunfo del sistema capitalista. Pero la transición a la economía de mercado va mostrándose más dura y difícil de lo que se creía. El antiguo imperio soviético semeja hoy un enorme agujero negro que amenaza con engullir la paz mundial. De hecho, la situación tras la «caída del muro» no es más tranquilizante que antaño. El Cáucaso y los Balcanes aparecen como grandes volcanes en erupción o prestos a hacerlo en cualquier momento, sin olvidar las tensiones de Oriente Medio, el mundo árabe y extensas zonas de África desde Sudán hasta Angola. Ansiamos la paz. La amenaza de la guerra es todavía una realidad constatable, según las estadísticas, en casi cincuenta puntos del globo. La utopía de la superación de la violencia sigue siendo actual.

El triunfo del mercado capitalista no ha terminado con las contradicciones del sistema. Si cabe, ha mostrado, frente a los ditirambos de las excelencias del mercado, la dureza e irracionalidad del mismo. Éste no produce naturalmente la igualdad y la justicia. La separación Norte/Sur es una realidad doliente para millones de seres humanos. Las mismas sociedades industrializadas están expuestas a una creciente dualización: la marginación de millones de jóvenes y mujeres que no obtendrán un puesto de trabajo ni un hueco para alcanzar el pastel del consumismo que oferta esta sociedad como premio.

Se ansía un nuevo orden económico internacional que supere esta polarización inhumana. ¿Cabría hablar de una economía de la moderación y la escasez superada? Sería una

utopía posible y realista. En el horizonte se avista un tipo de sociedad donde el trabajo asalariado no sea la realidad predominante, ni el crecimiento económico el medio declarado de la realización humana y menos de la felicidad. Por este camino quizá lograríamos avanzar algunos pasos hacia la utopía que C. Offe denomina de unos *mínimos garantizados para todos*.

El industrialismo ha marcado unas relaciones de dominio y expoliación de la naturaleza, que amenazan la biosfera. La vida está amenazada si prosiguen el mismo tipo de actitudes imperialistas en la relación del hombre con la naturaleza. Urge cambiar de relación si se quiere mantener la vida. Desde este ángulo brota un rasgo utópico de cara al futuro: una naturaleza humanizada.

Los problemas por los que pasa la democracia actual, desde la crisis de los partidos y aun parlamentos, hasta las corrupciones de los políticos, la profesionalización de la política que excluye al ciudadano de su responsabilidad, han creado un «malestar democrático». Se necesita profundizar la democracia. Hacer de la democracia un ámbito de deliberación y contrastación de opiniones, informaciones y propuestas. La denominada radicalización democrática es otro rasgo utópico político que se atisba. Supone hacer del diálogo el gran medio para adquirir esa confianza activa que genera la estima y el respeto entre los individuos, hace de los sistemas sociales abstractos una responsabilidad negociada y del orden global una suerte de destino común determinado por todos.

La utopía deseada, al contraluz de las amenazas más serias y evidentes con las que se confronta nuestro mundo, vendría dada por *una democracia dialógica, una naturaleza humanizada, un poder negociado y una economía de mínimos garantizados para todos* (A. Giddens, 1994, 101).

¿No latén los valores evangélicos de la solidaridad, la atención al otro, la primacía bíblica de la justicia y la paz, en el fondo de estas propuestas? ¿No asistimos, una y otra vez, al descubrimiento latente del aliento profético y jesuánico, tras las utopías ansiadas de nuestro días? ¿No está presente, como el gran ausente, el hueco enorme de la justicia plena,

de la paz perpetua, de la gran armonía, la comunicación total? ¿Y no es éste un modo de la presencia oscura y callada del Dios bíblico que se contrae hasta el silencio total del Hijo en la Cruz por mor de la libertad y responsabilidad humanas? Nos las vemos con traslaciones actuales de la Transcendencia en sus figuras históricas y necesariamente empequeñecidas y ambiguas.

3. Reflexiones sobre los proyectos de realización humana de nuestra sociedad

A modo de reflexiones conclusivas quisiéramos hacer algunas consideraciones sobre los diversos proyectos presentados desde la perspectiva de la Transcendencia que nos ha ocupado como transfondo. Procederé más por la vía de la insinuación que del desarrollo, dado lo limitado del espacio.

1. Los proyectos de realización humana en la sociedad actual están atados, como acciones y reacciones, a la estructura de la sociedad moderna. Dicho de otro modo, son acciones y reacciones del proyecto de realización de la modernidad.

Frente a la actitud que juzgamos predominante y podemos considerar la utopía del *statu quo* (R. Musil) —el proyecto de realización capitalista democrático—, se alzan críticamente tanto el proyecto de los NMS como el postmoderno. Se corrobora así una vieja hipótesis que ve en las utopías una forma de manifestación del espíritu crítico social frente a lo dado. Los malestares y contradicciones de la modernidad desatan la fantasía creadora y las expectativas de otra situación y vida diferentes. Aquí ya se da una pequeña transcendencia respecto a lo dado y establecido, que genera esperanzas de futuro intrahistórico.

2. El segundo foco de generación de proyectos de realización humana también tiene que ver con un aspecto de la modernidad: se trata del malestar ante la unilateralidad de la razón moderna. Se reacciona a favor y en contra del funcio-

nalismo e instrumentalismo predominante en que ha caído la razón ilustrada moderna. Se trataría de una recuperación de la auténtica ilustración.

De ahí los intentos postmodernos de deconstruir y desmarcarse de una razón universal que amenaza con disciplinar las mentes y los corazones. Y los de los NMS que se pudieran leer como una nueva universalidad ilustrada que haga justicia a las dimensiones olvidadas y marginadas por la razón instrumental, patriarcal y dominadora.

Desde aquí también hay intentos de trascender la unilateralidad de la razón funcional y recuperar una experiencia racional y humana más amplia, dotada de mayores antenas para captar la sorprendente riqueza de la realidad. Esperanzadamente se pudiera atisbar aquí una propedéutica para la Transcendencia ante la estrechez moderna.

3. Desde el punto de vista de la prospectiva a corto plazo, parece que hay que prever la persistencia de esta situación. El predominio de un proyecto de realización humana vinculado a la utopía de la modernidad, y presentado a través del capitalismo democrático como la realización histórica menos mala y más eficaz. Funcionará como legitimación del *statu quo*. Es esperable que en un clima de no confrontación ideológica este mismo proyecto sea criticado y sometido a revisiones y aun a alternativas. Existen de hecho las condiciones socioculturales de dualización de la sociedad occidental, y, sobre todo, del Norte y Sur, como para que hagan previsibles y justificables tales reacciones críticas y hasta el nacimiento de algún atisbo de alternativa.

Respecto al proyecto de los NMS, continuará siendo minoritario en sus planteamientos radicales de cambio de civilización, pero conseguirá —ya lo estamos viendo— ser asumido parcialmente en muchas de sus propuestas ambientalistas, de igualdad de sexos, mentalidad pacifista, etc. Pero dada su debilidad organizacional puede estar a merced de las manipulaciones ideológicas.

La sensibilidad postmoderna expresará otro malestar de la modernidad y es posible que en sus versiones populares no pase de ser una reacción que se agote en un consumismo de sensaciones.

4. El acceso a la Transcendencia estará marcado por estos proyectos o corrientes socioculturales. De aquí la importancia de tomarlos en serio, no sólo en su consideración general, sino en cuanto influyen necesariamente en la fe cristiana que vive y se desarrolla en esta sociedad.

La esperanza cristiana, se sepa o no, pasa por estas concepciones de realización humana. Frente a ellas estamos llamados por el realismo de la encarnación a usarlas críticamente como mediaciones del proceso creacional en marcha hacia la reconciliación plena en Dios. Nos tenemos que servir de ellas, porque inevitablemente no tenemos otras, pero estamos llamados a guardar cierta distancia crítica. La reserva que procede de una esperanza que sabe que ninguna realización humana tiene el sello de lo definitivo, aunque ya haya algo que apunta a lo definitivo. Una tensión entre el ya y el todavía, que no es fácil de traducir sin incurrir en polaridades en el discernimiento de las esperanzas intrahistóricas. Un difícil equilibrio de búsqueda permanente de mediaciones, espíritu crítico para no vender la Transcendencia cristiana al dominador del momento, ni a ilusiones vanas e irreales.

Sin duda, el criterio de la esperanza cristiana por los caminos de la historia tiene que mirar hacia las víctimas de la misma. Del grado de las esperanzas y de la calidad de realización humana para tales víctimas de la historia dependerá la credibilidad y hasta lo que cristianamente nos es dado llamar «proyecto humano». Y ahí aparecerá el auténtico vislumbre de la Transcendencia. Porque, sin duda, uno de los lugares donde la experiencia de la Transcendencia encuentra hoy su Horeb es en esa multitud enorme de pobres de este mundo —las tres cuartas partes de la humanidad— que ofrece un espectáculo «fascinante y terrible». La Transcendencia cristiana pasa hoy por esta experiencia tan clara y tan oculta para nuestro mundo occidental. Y para sus proyectos dominantes, como hemos visto.

BIBLIOGRAFÍA

D. BELL (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.

- L. BELTRAN (1986), *Cristianismo y economía de mercado*, Unión Editorial, Madrid.
- R. BENNE (1986), «Capitalism with fewer Tears», en: B. Grelle/D. A. Krueger, *Christianity and Capitalism*, Chicago.
- P. BERGER (1989), *La revolución capitalista*, Península, Barcelona.
- F. CAPRA (1985), *El punto crucial*, Integral, Barcelona.
- F. CRESPI (1988), «Perde au sens et expérience religieuse», en: G. VATTIMO (ed.), *La Sécularisation de la pensée*, Seuil, París.
- F. FUKUYAMA (1990), «¿El fin de la Historia?», *Claves I*, Madrid.
- (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.
- A. GIDDENS (1994), *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge.
- R. INGLEHART (1991), *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid.
- A. O. HIRSCHMANN (1978), *Las pasiones y los intereses*, FCE, México.
- I. KRISTOL (1986), *Reflexiones de un neoconservador*, Grupo ed. Latinoamericano, Buenos Aires.
- J. M. MARDONES (1991), *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander.
- (1987), «Sociología y Nuevos Movimientos Sociales», *Inguruak*, Bilbao.
- (1988), *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, Santander.
- J. B. METZ (1982), *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca.
- J. MOLTSMANN (1968), *La Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca.
- (1979), *El futuro de la Creación*, Sígueme, Salamanca.
- (1985), *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, Munich.
- M. NOVAK (1984), *Visión renovada de la sociedad democrática*, Centro de Estudios de Economía y Educación, México.
- (1986), *Will it Liberate? Questions about the Liberation Theology*, Paulist Press, N.Y./Maliwah.
- J. RIECHMANN (1991), *¿Problemas con los frenos de emergencia?*, Ed. Revolución, Madrid.
- J. L. RUIZ DE LA PEÑA (1986), *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander.
- M. WEBER (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
- (1984), *Ensayos sobre sociología de la Religión*, Taurus, Madrid.

10. RELIGIÓN. DESDE LA SECULARIZACIÓN A LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA

El análisis de la modernidad religiosa se ha efectuado a través de la denominada tesis de la secularización¹, una especie de cuadro teórico general que quiere dar cuenta de las principales vicisitudes de la religión en la modernidad capitalista, aunque, como se le acusa, su rejilla conceptual no sirva para un análisis concreto de campo.²

La tesis de la secularización ha sufrido muchas matizaciones. De una forma muy simplificada se podría decir que existen dos versiones de esta teoría³. Una versión fuerte o dura que pronosticaría el creciente declive y desaparición de

¹ J. Gómez Caffarena ha dedicado una atención significativa a la problemática de la secularización o de la religión en la sociedad y cultura modernas. No hay más que ver el libro *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas* (Cristiandad, Madrid, 1976, cap. 1, 2, 3) para darse cuenta de ello. Su reflexión sobre la situación cultural de la fe y la increencia se sitúa en el marco de un instituto que se denominó «Fe y Secularidad», del que ha sido, sin duda, su máximo inspirador. Una de las grandes obras publicada por dicho instituto ha sido el amplio *Estudio Bibliográfico* (Fe y Secularidad, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975), del que a su vez es una síntesis *Sociología de la religión. Notas críticas* (Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976), en los que se advierte el número de recensiones debidas a J. Gómez Caffarena. Fueron años de intensa dedicación y lectura a la problemática de la sociología de la religión. Cfr. J. M. Mardones, «Secularización», en J. Gómez Caffarena, *Religión*, Enciclopedia Hispanoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 1993, 107-123.

² Cfr. A. Fierro, «Filosofía y Ciencias de la Religión», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (ed.), *Estudiar la Religión. Materiales para una filosofía de la Religión. III*, Anthropos, Barcelona, 27-73, 33s.

³ Cfr. J. Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago Univ. Press, Chicago, London, 1994, 17s.

la religión, como vestigio de un pasado superado por la dinámica de la modernidad racional. La segunda versión, suave, no se atreve a vaticinar desapariciones, sino más bien la pérdida de relevancia social y la reconfiguración, distinta, nueva, de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas. La modernidad, según esta interpretación, no dejará de ser religiosa, sino que adoptará formas nuevas⁴.

Quizá estamos en un momento en que comienzan a atisbarse algunos hechos que corroboran esta actitud prudente y atenta de los «secularizadores suaves». La religión permanece en la modernidad. La modernidad religiosa existe y presenta una serie de características que nos llevan a preguntarnos si la tesis misma de la secularización no debe ser revisada o reformulada. Esto es lo que vamos a intentar brevemente en las páginas que siguen⁵. A partir de algunos datos relevantes de la situación religiosa actual española que ya es homologable a la de la Europa de la Comunidad, proponemos *una interpretación de la situación religiosa de la modernidad occidental*. Todavía nos las tenemos que ver con síntomas, pero, como veremos, suficientemente relevantes como para preguntarse si no necesitamos ya una reinterpretación de las tesis de la secularización. En el fondo nos estamos preguntando por las formas que adopta la religión o la actitud religiosa en las sociedades occidentales de la modernidad tardía.

⁴ Es la tesis que tiene como clásico a E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982, 398, especialmente cuando se recuerda la famosa cita: «En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y aún no han nacido los nuevos (...). No hay evangelios inmortales, y no hay motivos para creer que la humanidad se haya vuelto incapaz de concebir otros nuevos».

⁵ No podemos justificar o desarrollar aquí muchas de las afirmaciones que hacemos. Remitimos al lector a nuestro estudio, J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, EVD, Estella, 1994.

1. Datos que dan que pensar

Los estudios recientes sobre la situación religiosa en España —especialmente el debido a González Anleo y González Blasco, *Religión y sociedad en la España de los 90*⁶— señalan un desplazamiento o «emigración» de las actitudes españolas desde la religiosidad hacia la indiferencia.

Los datos son llamativos. Si consideramos el año 1970 como uno de los términos de comparación con la situación actual (1990), nos encontramos con que:

— El año 1970 se declaraban católicos el 96 %; en 1990, el 72 % (un 24 % menos).

— En 1970 el 3 % de los encuestados se decía indiferente o ateo; en 1990 el porcentaje se eleva hasta el 26 %.

— En 1970 el número de católicos practicantes era del 64 %; en 1990 es del 27 % (ha disminuido un 37%).

— En 1970 el número de los católicos no practicantes era del 9 %; en 1990 pasa al 19 %.

El resultado de los datos proporciona una significativa doble tendencia: por una parte el descenso de los católicos practicantes (que se detiene en 1983); por otra parte, el aumento ininterrumpido y continuo del grupo de los indiferentes (ya que el de los ateos permanece casi invariable entre el 3-5%). Según los autores del estudio, se advierte que el número de los no practicantes, que se había duplicado desde 1977, ve reducir sus efectivos en beneficio de los indiferentes. Éste es el grupo (26%) —que en los jóvenes menores de treinta años se eleva hasta el 30 %— que emerge notoriamente durante los años de la transición política y del gobierno socialista.

Hay otra serie de datos que dan también que pensar. Se referieren a la *fragmentación de la coherencia doctrinal* católica.

— Si tomamos la creencia en Dios como un elemento cen-

⁶ Cfr. P. González Blasco y J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, S.M., Madrid, 23s.

tral, se constata el pluralismo de posiciones en el modo como se expresa esta creencia. Para simplificar y remitiéndonos al citado estudio: un 28'2 % creen en un Dios cosmovitalista; un 25'7 % en un Dios Padre; un 23'5 % en un Dios tradicional Juez todopoderoso. Finalmente una postura semiagnóstica ante Dios mantiene un 11'1 %.

— La creencia en la divinidad de Jesucristo arroja estos porcentajes: el 63'5 % cree en ella firmemente; el 17'7 % tiene bastantes dudas; 7'7 % no sabe qué pensar y el 2'6 % no cree en absoluto. Un 8'4% no contesta.

— Las cuestiones denominadas escatológicas son también un baremo al que se recurre para ver la coherencia doctrinal de los creyentes. Tenemos los siguientes grandes resultados: creen en la otra vida firmemente un 43'8 %, con dudas o no saben qué pensar el 40'2 % y no creen en absoluto el 7'5 %. Respecto al cielo, creen firmemente el 52'3 %, con dudas o no saben qué pensar el 35'3 % y no creen en absoluto el 3'9 %. En el infierno creen sólo el 32 %, con dudas o no saben qué pensar el 43'7 % y se eleva hasta el 15'5 % los que lo rechazan.

Los autores se preguntan si no estamos ante una escatología «burguesa».

Llama también la atención la aparición de *contaminaciones* orientales en la escatología cristiana: de un 25 a un 29 % creen en la reencarnación.

Mencionamos de pasada las incongruencias que se manifiestan entre los creyentes: hay más creyentes en el cielo que en la resurrección, etc.

Al final, sólo la mitad de los católicos españoles consideran que su religión sea «la verdadera». La otra mitad opina, en una actitud ecuménica interreligiosa, que las demás religiones también tienen verdades que ofrecer o bien que todas las ofrecen por igual⁷.

⁷ Cfr. F. A. Orizo, *España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores. El caso español*, Mapfre, Madrid, 1984, 165.

La creencia más devaluada es, sin embargo, la infalibilidad del Papa: sólo es aceptada por un 26'9 %.

Esta serie de datos, desde el punto de vista de las creencias, permite hablar de una fragmentación de la coherencia doctrinal.

Desde el punto de vista de la aceptación del magisterio moral, los datos no son menos significativos ante una serie de conductas condenadas por la Iglesia:

— Las prácticas homosexuales, por ejemplo, las ven correctas el 41'3 % de los jóvenes que se consideran católicos practicantes y el 40'4 % de los que se consideran católicos comprometidos.

— Las relaciones prematrimoniales, las aprueban el 72'5 % de los que se consideran católicos comprometidos⁸. Incluso los religiosos y religiosas jóvenes experimentan dificultades para asumir la moral sexual propuesta por la Iglesia. Dicen experimentar mucha o bastante dificultad el 17 % de las religiosas y el 35 % de los religiosos⁹.

— En las cuestiones de ética social, la mayoría de los españoles practicantes y no practicantes —según el estudio FOESSA de 1976— considera que la Iglesia no debe proponer normas relativas a las cuestiones sociales, políticas o económicas¹⁰.

La conclusión que se deduce de estos datos es la de un *relativismo moral*, donde cada uno juzga lo que es bueno o malo dependiendo de las circunstancias, etc. R. Díaz Salazar¹¹

⁸ Cfr. EDIS, *Valores y pautas de la juventud madrileña*, Ayuntamiento de Madrid, Madrid, 1982, 89-91.

⁹ Cfr. J. López y M. Begoña Isusi, *Valores de la juventud cristiana en España*, CONFER, Madrid, 1986, 163-164.

¹⁰ Cfr. Fundación FOESSA, *Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Euramérica, Madrid, 1976, 151 y 157.

¹¹ «La institución eclesial en la sociedad civil española», en: R. Díaz Salazar y S. Giner (ed.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, 300.

dirá que este relativismo moral es defendido por el 59 % de la población y que sólo un 26 % afirma el carácter inmutable de lo que es bueno y malo. Para tener un dato comparativo con lo que sucede en otros países, en Estados Unidos, con datos de 1990, un 85 % tiene claro lo que es el bien y el mal. L. González Carvajal dirá expresivamente que el famoso proverbio «Habla Roma...», ya no zanja ninguna cuestión¹².

La adhesión a la institución eclesiástica y al sistema de creencias parece flexibilizarse mucho. Asistimos a cierto fenómeno de clientelismo que, en el límite, elige una «cesta de la creencia» o «religión a la carta», dependiendo de los gustos personales. Estaríamos asistiendo a una situación objetiva de «mercado de creencias» en el sentido apuntado por Berger y Luckmann y de sesgo individualizado de las creencias, donde se acepta cada vez menos la mediación oficial de las instituciones en la construcción del sentido.

¿Qué significa este desplazamiento hacia la indiferencia y esta flexibilización de las creencias? ¿No estamos asistiendo a una cierta desvinculación respecto a la religión institucional? ¿No cabría hablar desde la perspectiva de la religión oficial de una cierta «desinstitucionalización»?¹³

Adelantamos ya en interrogantes la marcha de nuestra hipótesis de trabajo. Pero hemos de proceder más lentamente. Analicemos con algo más de detenimiento los dos datos que hemos encontrado llamativamente presentes en las encuestas efectuadas últimamente y procuremos darles una interpretación coherente.

¹² Cfr. «Pertenencia a la Iglesia en España», *Teología y catequesis*, n. 51 (1994), 29-43, 36.

¹³ Cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion pour Mémoire*, Cerf, París, 1993, 95s; ídem, «Catholicisme: l'enjeu de la mémoire», en: *Religions sans Frontières?*, Atti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 12-16 luglio 1993, Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1994, 65-83. Desde preocupaciones más pastorales, a esta conclusión de desinstitucionalización o «profunda crisis de sentido de pertenencia a la Iglesia», llega L. González Carvajal a la vista de datos de las encuestas: «Pertenencia a la Iglesia en España», o.c., 36.

2. La indiferencia y la fragmentación doctrinal como síntomas de un proceso de desinstitucionalización

La indiferencia religiosa, que aparece escasamente o nada matizada en las encuestas, está lejos de ser un fenómeno simple y monolítico. Cada vez más sospechamos que detrás de este vocablo se escudan una variedad de posiciones que van desde el desinterés respecto a la institución religiosa católica, en nuestro caso, hasta el desinterés respecto a la cosmovisión cristiana predominante hasta ahora, pero no necesariamente respecto a la religión, llegando al agnosticismo respecto a todo planteamiento trascendente teísta, pero que no descarta una religiosización de la naturaleza o universo; y se puede instalar también en el desentendimiento radical de lo religioso en un más o menos dramático o cómodo asentamiento en lo finito (estilo Tierno Galván), o un *postmoderno* no pedir más a la realidad y contentarse con lo que hay¹⁴.

La carencia de estudios empíricos matizados sobre la indiferencia y la presencia paradójica de una cuarta parte de indiferentes que oran en la encuesta europea, nos lleva a hipotetizar acerca de la *indiferencia* como un fenómeno no estrictamente adecuado a lo arreligioso.

Nos encontramos de esta manera en una situación en la que sabemos que existe un desplazamiento desde la institución eclesial (católica) hacia la «indiferencia», pero que desconocemos el punto de llegada o hacia dónde se orienta ese conjunto de ex-creyentes o no creyentes cristianos. ¿Van hacia la no creencia religiosa o más bien buscan una adecuación en algunas de las paradas o estaciones intermedias posibles, que pasan desde una creencia por libre, hasta la marcha hacia la nueva sensibilidad religiosa neoesotérica o hacia el misticismo ecléctico y postcristiano de la denominada *New Age*?¹⁵

¹⁴ Cfr. por ejemplo los análisis franceses de J. M. Donegani y G. Lescanne, *Catholicismes de France*, Desclée, Bayard, París, 1986, 163s; también, A. García Santesmases, *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Sal Terrae, Santander, 1993.

¹⁵ F. Champion, «Religieux flottant, électionisme et syncretisme».

El estudio *Religión y sociedad en la España de los 90* da una pequeña pista de las causas de esta *emigración* hacia la indiferencia. Se obtiene a través de las *razones* o motivos aludidos por los que se declararon católicos no practicantes. Achacan esta no-práctica a:

- razones sociales, entorno, circunstancias de la vida, un 44 %;
- razones eclesiales, desconfianza frente a la Iglesia y su doctrina, moral, etc., un 28 %;
- razones religiosas, falta de interés, un 40 %.

Estas respuestas nos orientarían hacia el entorno social y sus hábitos y comportamientos para explicar la falta de práctica en la sociedad española de los noventa. La falta de interés en las cuestiones religiosas es tautológica con lo que buscamos explicar, por lo que no nos sirve para sacar demasiadas conclusiones. Quizá, como ha hecho J. Martínez Cortés¹⁶, hay que rastrear las huellas biográficas en la literatura reciente para encontrar algunas razones que expliquen esta «emigración» a partir de la creencia cristiana. Parecen anudarse bastantes de ellas alrededor de la primera socialización religiosa: el rechazo de la imposición de lo religioso, la mezcla nacionalcatólica entre religión y política, el desfase creciente de la institución eclesial... Para las jóvenes generaciones, que no vivieron este clima nacionalcatólico y donde la indiferencia asciende hasta el 30 %, habría que considerar el hecho de la carencia de ambiente cristiano en su socialización.

Carentes de datos empíricos de mayor fiabilidad, tenemos que efectuar algunos paralelismos con fenómenos que ya están presentes en los demás países europeos, especialmente cercanos a nuestra órbita, y a los cuales nos asemejamos

mes», en: J. Delumeau (ed.), *Le fait religieux*, Fayard, París, 1993, 741-771.

¹⁶ J. Martínez Cortés, «El factor religioso en la sociedad española actual», *Memoria Fe y Secularidad*, Madrid, 1993, 123-141.

cada vez más desde el punto de vista de los datos de los estudios de campo religiosos¹⁷.

Parece clara, sin embargo, la constatación de un cambio de actitud ante la religión institucionalizada: nos hallamos ante cierta desvinculación de la religión cristiana.

Si volvemos la vista hacia la fragmentación de la coherencia doctrinal hay varios aspectos que considerar. Por una parte, parece innegable que nos encontramos ante un pluralismo dentro de la misma religión institucionalizada. No todos los creyentes creen lo mismo ni de la misma manera. Asistimos en nuestros días a un agudizamiento del pluralismo que siempre ha caracterizado a la Iglesia católica. Quizá con una novedad: si el pluralismo, que de hecho ha existido en la Iglesia venía marcado hasta ahora por la benevolencia eclesial frente a aquellos que no habían sido bien integrados dada su baja cultura, contaminación con prácticas religiosas paganas o cuasi-mágicas (religiosidad popular), ahora el pluralismo parece provenir, no tanto de situaciones sociales y culturales, cuanto de la iniciativa personal. Son los individuos, en el clima pluralista y tolerante de nuestro momento, los que eligen esta u otra preferencia. Sería la marca individual la que señala la inclinación hacia esta u otra afirmación o modo de vivir la fe cristiana. Este rasgo preferencial¹⁸, con el acento individualista que parece comportar, no debe ser olvidado.

A la hora de entender la fragmentación doctrinal no debiéramos perder de vista el problema conceptual o de lenguaje que conlleva. Sospechamos que a menudo se afirman o rechazan formulaciones, con una determinada y a veces

¹⁷ Cfr. R. Campiche et al., *Croire en Suisse(s)*, L'Age de l'homme, Lausanne, 1992; G. Michelat, J. Potel, J. Sutter, J. Maître, *Les français sont-ils encore catholiques?* Cerf, París, 1991; J. P. Willaime, «Les métamorphoses contemporaines du croire á la lumière d'anquêtes récentes», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, 239-245.

¹⁸ Cfr. P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, 56.

bastante deficiente interpretación. Entramos en la mezcla de formulación conceptual, interpretación de la misma, buena o mala enseñanza religiosa, etc. Un nudo difícil de desatar, pero que indudablemente se encuentra detrás del pluralismo doctrinal que presentan los datos de las encuestas. Plantea incluso la pregunta de si no estaremos ante una actitud cultural y social diversa, en el clima pluralista que vivimos, acerca de las mismas formulaciones: cada individuo las adapta a su comprensión. Rechaza la rigidez tradicional y trata de entender de un modo que le «sirva» las diversas doctrinas, desde el misterio de Dios hasta la infalibilidad del Papa. Es decir, aparece un componente pragmático que se evidencia muy vinculado a la vivencia personal, individualista, de la religión.

Siguiendo esta línea de reflexión, la flexibilización doctrinal nos estaría señalando un dinamismo característico de nuestro tiempo: la tendencia hacia una desdogmatización¹⁹. Esta tendencia se agudizaría, claro está, en aquellos que han emigrado de la institución. Hay que suponer que en los ámbitos no institucionalizados la religión se fluidifica. Aparece una religiosidad, cada vez más amplia —si es cierta la hipótesis de la no desembocadura arreligiosa de los declarados «indiferentes»—, que está en un estado muy lábil. La metáfora física de la «fluidificación» tiene la virtualidad de expresar plásticamente este paso de un cierto estado más «sólido», fijo, permanente, que corresponde a la religión institucionalizada, a otro más dúctil, flexible y propicio para las manipulaciones personales o de pequeños grupos. Nos volvemos a encontrar con la desinstitucionalización paseándose bajo la metáfora de la fluidificación²⁰.

En el fondo se insinúa todavía algo más: un proceso de liberación simbólico-religiosa por el cual una serie de signos,

¹⁹ Cfr. F. Ferrarotti, *Una fe sin dogmas*, Península, Barcelona, 1993, 12s.

²⁰ Cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion pour Mémoire*, 35s; F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, Le Centurion, París, 1990.

símbolos, mitos, ritos, quedan desvinculados de su lugar original y comienzan a vagar libremente, a la deriva, hasta que encuentran un naufrago o interesado que quiere hacer uso de ellos, o, mejor, un potencial simbólico liberado y a merced de posibles usuarios. El potencial de lo sagrado se manifestaría ahora no monopolizado o administrado ya del todo por las religiones institucionalizadas, sino más suelto, como un conjunto de útiles simbólicos a libre disposición para ser empleado en la reconfiguración religiosa de nuestro tiempo.

Las consideraciones anteriores nos conducen a asentir a los interrogantes que nos proponíamos en el apartado precedente: asistiríamos a un proceso de desplazamiento religioso desde la institución eclesial hacia un tipo de religiosidad menos institucionalizada, configurada según las preferencias personales y que estaría formándose fuera de la institución cristiana. Este proceso, visto desde la institución eclesial, se mostraría como un proceso de crisis institucional o, mejor, de desinstitucionalización. Observado desde la perspectiva del creyente y de las afirmaciones doctrinales, aparece fuertemente tocado de elecciones y preferencias individualistas y muestra una cierta fluidificación religiosa. Estas dos tesis de la desinstitucionalización y la fluidificación serían, resumidamente, dos aspectos complementarios del mismo fenómeno: de una cierta dinámica religiosa que parece caracterizar la situación moderna de la Europa occidental.

3. La tesis de la desinstitucionalización y la de la secularización

La novedad de la situación religiosa actual, a la que apuntan los fenómenos arriba indicados, manifiesta una situación que se aparta de la tesis tradicional de la secularización, aunque, por otra parte, corrobora alguna de las tendencias advertidas por algunos de sus teóricos. La desinstitucionalización en cuanto fenómeno que indica la pérdida de monopolio religioso de las instituciones y la fluidificación de un

capital simbólico a la espera de una conjunción religiosa diferente, más sincrética y provisional, señala una situación no totalmente desconocida para algunos de los teóricos de la religión en la sociedad moderna.

3.1. Desde la personalización a la privatización

Hay toda una línea de análisis que, partiendo de Durkheim²¹, advertía ya un cambio de la religión en la sociedad moderna: no desaparecía, sino que se centraba crecientemente en el individuo. El individuo era lo que devenía crecientemente sagrado y el ámbito de las manifestaciones de lo sagrado. Esta personalización de la religión o corrimiento hacia los aspectos más personales fue acentuada también por T. Parsons²² que, desde la realidad norteamericana, ya notaba el carácter electivo que tenía la religión en la modernidad. Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos.

Aunque siguiera siendo cierto que esta elección individual no era tan abierta y libre como para desvincularse de la tradición cristiana predominante en Occidente, sí lo era para adscribirse a una u otra de las varias formas o denominaciones de la religión cristiana. La religión, desde la perspectiva norteamericana, se convertía en elemento de preferencia de los individuos. El individuo era el elector, preferidor y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses, inclinaciones y experiencias o necesidades. La religión se hacía más dependiente de los individuos, de la clientela de las personas y sus solicitudes. Esta situación originalmente norteamericana se ha convertido crecientemente en la pauta o mo-

²¹ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

²² T. Parsons, «El desarrollo teórico de la sociología de la religión», en: T. Parsons y otros, *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, 1968, 7-33.

delo de la vivencia religiosa cristiana en Occidente. Estamos ante el fenómeno de la privatización de la religión²³.

T. Luckmann²⁴ ha insistido fuertemente en la tesis de la privatización de la religión en la sociedad moderna. Vista la religión institucional desde esta personalización o acentuación individualista de la religión en la modernidad, se comprende su centramiento en las cuestiones de la esfera privada y aun del corazón. La religión concentrada en la «sacralización de la subjetividad», en los corazones de los individuos, mejor, en lo emocional, y preocupada por los problemas, éxitos o fracasos de los individuos, parece una característica de la religión moderna. Frente al predominio anterior de las grandes visiones o cosmovisiones englobantes propias de una gran transcendencia, nos encontraríamos ahora con su imposibilidad y con la más o menos velada aparición de lo sagrado por los caminos de las transcendencias intermedias (ideas de nación, raza, sociedad, madre-tierra, etc.) y las pequeñas transcendencias (referidas al propio ego, la autorrealización, el cuidado del cuerpo, la intimidad de los otros). La consecuencia de esta *privatización de la religión* es muy fuerte para la religión especializada e institucionalizada, según T. Luckmann: «Las iglesias ya no representan la forma dominante de la religión». Esta afirmación, discutible y provocativa, quiere hacer hincapié en el giro sociocultural acontecido

²³ Las encuestas que asignan a la Iglesia un índice de un 7 % para orientar la «vida cotidiana» o «general» de los jóvenes españoles, contra un 31 % de los amigos o un 34 % de los medios de comunicación, muestran no sólo una «generación sin maestros», sino también sin la instancia orientadora de la religión. Cfr. P. González Blasco, «Sensibilidades sociales», en: *Jóvenes españoles 1989*, SM, Madrid, 1989, 33. ¿Será, como opina J. Elzo, «Actitudes de los jóvenes españoles ante el tema religioso», en: *Jóvenes españoles 1989*, o.c., 297, que la Iglesia se ha quedado vieja, pasada, como de otra época? ¿O estamos ante un cambio de sensibilidad religiosa?

²⁴ Cfr. T. Luckmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973; ídem, «Religión y condición social de la conciencia moderna», en: X. Palacios, F. Jarauta, *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, 1989, 87-109.

en la religión. Ésta se torna *invisible*. Quizá fuera más preciso, como hacen D. Hervieu-Léger y F. Champion hablar de religiosidad *difusa*, flotante, polimorfa y de consumo marcadamente subjetivo²⁵.

La privatización de la religión ha sido vista como un fenómeno inducido por la cultura y sociedad burguesas. Habría una cierta «afinidad electiva» entre la sociedad de la economía competitiva, del progreso científico y de la afirmación del individuo, con la privatización estructural de la vida individual y la sacralización de la subjetividad²⁶. Este proceso ha recibido las críticas de la denominada teología política —que la ha denominado «religión burguesa»— y de todos aquellos que entienden la religión como un fenómeno no reducible a la mera esfera de lo privado²⁷.

Como todos los fenómenos de cierta importancia social y cultural, estos movimientos o cambios en el campo de la religión no suceden sin contramovimientos o reacciones contrarias. Asistimos actualmente a una reivindicación de la dimensión pública y política de la religión desde los lugares de la religión fundamentalista y del neoconservadurismo. Este auge público de la religión en el mundo actual²⁸, es un rasgo que contrasta con el proceso de privatización que recorre social y culturalmente la religión actual. ¿Nos hallamos ante meros fenómenos reactivos frente a la corriente principal de la modernidad o entramos en una situación de «modernidad

postindustrial», «sociedad del riesgo», donde coexistirán todas estas tendencias en una especie de puzzle?²⁹.

3.2. La «culturalización» de la religión

Uno de los primeros pensadores sociales de la religión, E. Troeltsch, notó que, además del tipo *iglesia* y del tipo *secta*, se daba entre los fenómenos de innovación religiosa una especie de movimiento intermedio que denominó *misticismo*. Se caracteriza más por el énfasis en lo individual que en el seguimiento; posee unos contornos difusos y una afiliación fluida y cambiante. Más tarde un sociólogo de la religión norteamericana, H. Becker, denominará *cult*, *culto*, a esta tendencia. Además del énfasis individual y la escasa estructuración organizativa, se caracterizaría por la búsqueda personal de experiencias extáticas de salvación y bienestar físico, psíquico y mental.

La pertinencia de esta categoría mística, cúltica, parece de gran utilidad para explicar el tipo de religiosidad difusa y ecléctica que, veíamos, crece en nuestro tiempo. Parecería como si la religión estuviese tomando socialmente la forma de *culto*. Detrás del fenómeno de la desinstitucionalización y del crecimiento de la denominada «nebulosa místico-esotérica»³⁰, o simplemente del auge de un eclecticismo que amalgama aspectos de la tradición cristiana con otros sacados de las tradiciones herméticas, orientales o de las modernas preocupaciones ecológicas, transpersonales, etc., asistimos a una religiosidad de tipo cúltico. Respondería a la individualización que ha experimentado la religión y a la desinstitucionalización del cristianismo. Religiosidad orientada a la

²⁵ Cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion pour Mémoire*, 44s; F. Champion, «Religieux flottant, électionisme et syncrétismes», 745s; entre nosotros lo ha señalado A. Bolado, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Cuadernos Sal Terrae, Santander, 1992, 24s.

²⁶ Cfr. F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen, 1989; ídem, «Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht», en: *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Bonn, 1989, 60-73.

²⁷ Cfr. J. B. Metz, *La crítica de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1978.

²⁸ Cfr. J. Casanova, *Public Religion in the Modern World*, 211s.

²⁹ Es la tesis que sustenta U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.

³⁰ F. Champion, «La nebuleuse mystique-ésotérique: orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines», en: F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), *De lémotion en religion*.

realización del individuo y el logro de su bienestar general; con predominio de un gnosticismo monista que ve la presencia de lo divino en todas las realidades y todas las religiones; la experiencia emocional juega un papel central y se torna criterio de la autenticidad de lo vivido; la adhesión se hace más provisional y cambiante, pasa más por la vinculación al líder del grupo o a las vinculaciones del grupo que por la ortodoxia de la doctrina. El resultado es una religión subinstitucional, con comunidades emocionales³¹ más o menos nuevas y más o menos religiosas —según el sentido tradicional—, pero empeñadas en proporcionar sentido al individuo e integrar algunos de los problemas y demandas de la sociedad moderna.

Hemos indicado rápidamente los rasgos más notorios que algunos analistas religiosos ya veían perfilarse en el horizonte de la modernidad avanzada. La religión no desaparecía, se transmutaba; cambiaba la forma, se reconfiguraba con rasgos diferentes de los predominantes hasta el momento anterior. Frente a la tesis «divulgada» de la secularización como arreligiosidad asistimos a una reconfiguración de la religión en la sociedad moderna. Los espíritus más penetrantes, como hemos visto, ya eran conscientes del cambio. Incluso percibían la orientación del movimiento fundamental.

Vamos a sintetizar brevemente las diferencias que la tesis de la desinstitucionalización o nueva reconfiguración de lo religioso en la sociedad moderna suponen frente a la tesis clásica de la secularización. Es como detenerse un momento y acentuar los rasgos más definitorios y contrastantes de la nueva religiosidad frente a la concepción todavía más extendida y vigente ligada a las tesis de la secularización.

³¹ Cfr. D. Hervieu-Léger, F. Champion, *Vers un nouveau Christanisme?*, Cerf, Paris, 1986.

4. La desinstitucionalización como nueva reconfiguración de lo religioso

Frente a las tesis más clásicas de la religión secularizada habría que afirmar ya un proceso de reconfiguración religiosa que vendría caracterizado por los datos siguientes:

4.1. Pérdida del monopolio religioso

Afirmamos la pérdida por parte de la religión institucional no sólo del monopolio cosmovisional, sino del *monopolio de lo religioso*.

La novedad frente a la tesis tradicional de la secularización, que acentúa la pérdida de una cosmovisión unitaria y de carácter religioso y el paso a una pluralidad de cosmovisiones (*mercado* de cosmovisiones o ideologías)³², se sitúa ahora en la pérdida del monopolio de las visiones religiosas por parte de las instituciones religiosas. La religión, según la tesis de la secularización, cuyos signos y símbolos perdían reconocimiento social, se refugiaba en el seno de las instituciones. Ahora asistimos a la desvinculación institucional de estos símbolos. Desde el punto de vista de estas grandes instituciones o iglesias se trataría de una pérdida: ya no estaría el acervo simbólico de lo religioso y sagrado en las manos de estas instituciones; se les estaría escapando a su control. Si todavía tras la pérdida de la centralidad social y de la unidad cosmovisional, las iglesias supieron convertirse en instituciones especializadas en la posesión, distribución y salvaguarda de lo religioso, es decir, en monopolizadoras de los símbolos y signos de lo religioso, esta situación parece declinar y torna a su fin. Ahora asistimos a un proceso de reblandecimiento institucional de este monopolio y crece el número de subinstituciones emergentes o de instancias que, desde fuera de las iglesias, se esfuerzan por recrear las res-

³² Cfr. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, 198.

puestas religiosas y jugar un papel homólogo al de las religiones institucionalizadas.

4.2. Liberación de un capital simbólico sagrado o religioso

Afirmamos, por tanto, la *liberación de un capital simbólico* sagrado o religioso que, incontrolado por las instituciones, vagaría por los intersticios de lo social a merced de los interesados o nuevos reconfiguradores religiosos.

Quiere decir, en primer lugar, que reconocemos la existencia de una situación de cierta *difusividad de lo sagrado* que penetra en la sociedad. La religión o ciertas formas de lo sagrado estarían difundiéndose por aspectos que no hace mucho se presentaban de manera puramente secular. La religiosidad moderna impregnaría formas seculares, devendría, valga la paradoja de la expresión, «religiosidad secular». Sus derivas³³ se podrían advertir en numerosas manifestaciones de nuestra sociedad, algo no totalmente nuevo, por supuesto, pero que ahora tendría una especial presencia y manifestación.

El segundo aspecto de nuestra afirmación hace referencia a la facilidad que la recreación o reconfiguración religiosa encuentra en este momento. Al aflojarse los vínculos institucionales y su control, se hace más fácil apoderarse de aspectos de lo religioso, de una u otra tradición religiosa y mezclarlos o amalgamarlos con otros obtenidos de las visiones, más o menos exactas, de la ciencia y de las expectativas y riesgos de nuestra época. Los aspirantes a fundadores de religiones proliferan, y no es necesario la personalidad excepcional del genio religioso con la conjunción de la situación sociocultural, para dar origen a pequeños grupos o *cultos* religiosos. Las religiosidades paralelas, con sus especificidades propias, se extienden por doquier en nuestras sociedades occidentales.

³³ A. Piette, *Les religiosités séculières*, PUF, París, 1993; C. Rivière, A. Piette (ed.), *Nouvelles idoles, nouveau cultes. Derives de la sacralité*, L'Harmattan, París, 1990.

4.3. Religiosidad diseminada o difusa

La nueva reconfiguración religiosa se caracteriza por un menor grado de institucionalización o *religiosidad diseminada o difusa*. De hecho, esta característica de la desinstitucionalización marca una diferencia significativa respecto a la religión anterior predominantemente controlada por las grandes instituciones religiosas o iglesias. Estaríamos ante una proliferación de subinstituciones o grupos apiñados alrededor de un líder y con relaciones interpersonales estrechas. Este rasgo emocional³⁴, y no la organización y la fijación doctrinal, marcaría alguna de las características de las nuevas formas religiosas.

Las adhesiones son, por tanto, menos rígidas, más flexibles y cambiantes, aunque sometidas al fuerte control de la vinculación afectiva con el líder y el grupo. Cabe pensar que los creyentes de la religiosidad moderna desinstitucionalizada transitarán de unos grupos a otros dependiendo de experiencias, vivencias, necesidades o encuentros.

El creyente desinstitucionalizado se muestra tolerante con las diversas visiones o propuestas religiosas, e incluso propicio a los eclecticismos o la *composición «a la carta»*, o una *religiosidad de bricolage* hecha mirando más las preferencias individuales que la lógica y coherencia de un sistema doctrinal.

Mirando hacia el cristianismo como religión institucionalizada predominante, éste aparece ahora *desregulado*: el sistema de creencias se hace más permeable a la penetración de creencias paralelas y él mismo es saqueado para formar parte, con otros elementos de otras tradiciones, de un nuevo conjunto o visión religiosa. Esta flexibilidad doctrinal generará la llamada a la redogmatización doctrinal por parte de las iglesias, y un énfasis fundamentalista en los textos fundacionales, los cánones doctrinales y la autoridad interpretadora.

³⁴ Cfr. D. Hervieu-Léger, F. Champion, (ed.), *De l'émotion en religion*, o.c.

4.4. Religión emocional

La religión desinstitucionalizada es una *religión emocional*, centrada en el desarrollo y bienestar del individuo.

Se ha señalado una doble lógica que preside las preferencias de la reconfiguración religiosa desinstitucionalizada: un cierto pragmatismo personal y la experiencia afectiva.

La individualización de la religión moderna pasa por el bienestar personal y la autorrealización. Una «salvación» que se quiere cercana al aquí y ahora. La religión desde este punto de vista sirve para algo, desde la tranquilidad interior a la expansión del conocimiento o la percepción. Es una religión que aporta beneficios a los adeptos o usuarios. Nada tiene de extraño que esta religiosidad tocada de este pragmatismo individualista esté atravesada de psicologismo o de cierto mágicismo esotérico que pretende proporcionar desde salud hasta el control del destino.

La segunda característica de esta religiosidad es la experiencia afectiva. La autenticidad religiosa se mide por el barómetro de la experiencia interior, especialmente afectiva. El acceso a lo divino acontece por los caminos de la afectividad íntima. Vale lo que se siente, sería el eslogan al uso. No tiene, por consiguiente, ninguna expectativa de éxito —salvo en grupos minoritarios y contrarreactivos— la religiosidad seca y fría, intelectual o legalista. Esta tendencia a la experiencia religiosa directa señala una inclinación hacia el género «místico» o «cúltico» en la reconfiguración moderna de la religión.

4.5. La reconfiguración postcristiana de la religión moderna

Llama la atención en esta desinstitucionalización religiosa que la flexibilización, desregulación, penetración de otras religiosidades tiene como referente al cristianismo. Es decir, es en el cristianismo occidental —ya que desde aquí estamos hablando— donde está ocurriendo este fenómeno de pérdida del monopolio de lo religioso y de eclecticismo. La nueva

reconfiguración religiosa es postcristiana en el sentido en que utiliza el cristianismo como una tradición religiosa más. Sin duda, el cristianismo todavía es y será la religión prevalente en Occidente, pero para un número considerable³⁵ de personas es una tradición que aporta elementos religiosos conjuntamente con el esoterismo y las religiones orientales, seguidos de la psicología transpersonal, el nuevo paradigma científico, la ecología, etc.

Este rasgo postcristiano de la reconfiguración religiosa, especialmente la más desinstitucionalizada o paralela, es altamente llamativo y se presta a numerosas consideraciones de tipo intrarreligioso cristiano (pastoral vigente, acentos prevalentes en la doctrina y enseñanzas cristianas, etc.) y de carácter sociocultural acerca de lo que está aconteciendo en esta modernidad tardía para que aparezca este tipo de religiosidad.

La conclusión que alcanzamos a esta altura reivindica una reformulación de la tesis de la secularización. Hay datos y razones para desechar la tesis de la secularización fuerte, o lenta desaparición de la religión, y para matizar la de la secularización suave. Más bien, asistimos a una reconfiguración de la religión en la modernidad que nos hablaría de un proceso de desencantamiento y de reencantamiento (Tiryakian)³⁶. Mientras Weber tendría razón, que estamos ante una desmagificación del mundo (*Entzauberung der Welt*)³⁷ propiciada por el proceso de industrialización, cientificación y comercialización de las relaciones sociales, estaríamos asistiendo, siguiendo a Durkheim, a una reconfi-

³⁵ Según una encuesta francesa realizada por Cofremca, un 18 % de la población estaría tocada por esta religiosidad paralela. Cfr. F. Champion, «Religieux flottant, électionisme et syncrétismes», 750.

³⁶ Cfr. A. Touraine, *¿Qué es democracia?*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, 302, para quien el mundo moderno «no es en modo alguno un mundo desencantado, frío, técnico y administrativo, como se creyó en una primera etapa. Cada vez está más reencantado en el mejor y en el peor sentido de esta palabra».

³⁷ M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967 (1972), 200.

guración del evangelio según la nueva situación social y cultural³⁸. La tesis de la desinstitucionalización, tal como la hemos explicitado, explicaría los rasgos fundamentales de esta reconfiguración religiosa de la modernidad en curso. Responde a una concepción abierta, cambiante, dialéctica si se prefiere, de la religión.

Esta situación de la religión, como ya vieron los clásicos de la religión, no cesa de decirnos algo acerca de la sociedad y cultura modernas. La religión no deja de ser un lugar privilegiado para auscultar los síntomas de nuestro tiempo.

5. La desinstitucionalización religiosa y la modernidad

Leída la tesis de la desinstitucionalización desde la confrontación con la sociedad moderna, nos ayuda a destacar algunos de sus rasgos característicos. La religión no cae del cielo, sino que se fragua en las preocupaciones y hallazgos, miserias y expectativas del hombre de nuestro tiempo; en definitiva, en su carácter abierto, necesitado de sentido y a la búsqueda y creación de un mundo social verdaderamente humano.

5.1. Las hierofanías o los centros de la reconfiguración religiosa y los riesgos de la modernidad

Si se observa con más detenimiento que el que podemos efectuar aquí³⁹ los centros alrededor de los cuales se está fraguando la reconfiguración religiosa, nos damos cuenta de que giran sobre los siguientes aspectos: a) el individuo, su sentido, su destino, su equilibrio psíquico o interior; b) el cuidado

del cuerpo desde la salud, la dietética, la sexualidad hasta la forma física y la apariencia; c) la naturaleza, las relaciones con ella, la ecología; d) la ciencia, el nuevo paradigma científico y la nueva comprensión del universo, el misterio de la realidad; e) la política, la nación, la identidad colectiva amenazada por la homogeneización funcionalista. Si acertamos, con otros muchos analistas sociales, a detectar los núcleos donde hoy se manifiesta lo sagrado, estaríamos apuntando a lo que M. Eliade⁴⁰ llamaría las *hierofanías* («algo que manifiesta lo sagrado») en nuestra sociedad moderna.

Una reflexión sobre cada uno de estos centros hierofánicos nos proporciona la sospecha fundada de que aquí mismo se anudan los grandes problemas y expectativas de la sociedad y el hombre moderno. Son los núcleos que ofrecen riesgos y peligros, así como sueños e ilusiones.

— *El individuo* aparece en la modernidad como uno de los centros de la producción sagrada. Esta sacralización del individuo, además de indicar la preeminencia de que goza la persona en la sociedad moderna, muestra la fragilidad de la misma frente a los grandes sistemas sociales y a todo el entramado de la modernidad. La emancipación se da la mano con la soledad, como la apertura con la rendición y el pluralismo con la arbitrariedad. La persona corre el riesgo del sinsentido al perder el cosmos unitario y entrar, dentro de una sociedad pluralista, en las zozobras del relativismo objetivo y subjetivo. De aquí que sus preocupaciones se hagan de nuevo interrogantes abiertos frente al destino de una sociedad y de una existencia que no posee respuestas claras y aceptadas por la generalidad. La inquietud existencial se traduce en intranquilidad interior, incluso o precisamente en aquéllos que tienen solucionados los problemas materiales de la vida. La terapéutica del «saber sagrado» combinada con explicaciones psicológicas responde a esta necesidad del individuo frente a la oscuridad de la vida y la existencia. La

³⁸ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 398, donde este autor se refiere al cambio y adaptación de los evangelios.

³⁹ Remito a mi estudio, *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, EVD, Estella, 1994.

⁴⁰ M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, 24s.

meditación se torna aquí «curación espiritual». La miseria espiritual de una época se manifiesta en este interés renovado por el mundo interior.

— *El cuidado del cuerpo*, como denominación genérica de una serie de preocupaciones del individuo, avanza un paso más en la situación de la persona en la sociedad moderna capitalista: rodeada de posibilidades consumistas, de una vida sedentaria hecha más de espectadores que de participantes, de una sobrealimentación que se torna un problema de acumulación de grasas, termina, finalmente, siendo una agresión contra el cuerpo y la salud. No es extraño que la preocupación dietética sea una preocupación por la vida sana, con menos calorías y menos colesterol. El culto al cuerpo —a menudo medido por los cánones de la publicidad de los *dioses jóvenes* que exhiben hermosos y saludables cuerpos— entraña un estilo de vida más ascético y en contacto con la madre naturaleza. La recompensa, además de la salud, la belleza y la vitalidad, es la posibilidad de un placer mayor. La salud, el cuerpo, aparecen como los bienes más preciosos del individuo contemporáneo.

— *La naturaleza* como núcleo de preocupaciones de una sociedad maximizadora de producción y crecimiento, se ve amenazada con el expolio y la destrucción y se pone así en peligro la vida de las generaciones actuales y venideras. La defensa frente al riesgo ecológico se torna, no sólo preocupación por instaurar unas nuevas relaciones hombre-naturaleza, sino por conjurar su fundamentos ideológicos. Para ello nada mejor que una sacralización de «Gaia», la Madre Tierra y aun el universo entero. En la ecología profunda nos encontramos que la visión del universo desemboca en una concepción que diviniza la naturaleza y hace del ser humano una pieza consciente y peligrosa del conjunto. Su ambigüedad innata sólo se superará sometiéndose a la lógica del todo.

— *La ecología*, junto con el llamado nuevo paradigma científico, conduce a una visión global, unitaria, holista del universo. Un síntoma de la nostalgia de unificación que se desliza entre las visiones fragmentadas, el pluralismo post-moderno y la multitud de centros de que hace gala la cultura moderna. Se desearía una suerte de monismo que abarcara

todo, desde la estructura subatómica, cuántica, hasta la biosfera y el cosmos. Lo divino, impersonal, aparecería atravesando toda la realidad, manifestándose sacramentalmente por todos los rincones de la realidad. A una actitud materialista, estrictamente secular e immanentista, parece sucederle hoy una tendencia monista que no separa lo natural de lo sobrenatural, el hombre de la naturaleza y lo divino. Una protesta implícita frente a una modernidad hecha de separaciones, definiciones, delimitaciones, y que alcanza también al dualismo cristiano y a las separaciones religiosas. Frente a ellas se esgrime una concepción monista del mundo, la nueva alianza ciencia-religión y un ecumenismo religioso universal donde convergen todas las religiones. Y aparece lo divino genérico, impersonal, quizá como una reacción frente al exceso de representación antropomórfica, de caricaturas del rostro de Dios.

— *La identidad nacional* es otro de los lugares actuales propicio a las sacralizaciones. Tras el hundimiento del comunismo y la desaparición de la polarización ideológica, que había estatuido una suerte de orden mundial sacralizado entre el bien y el mal (visto desde ambas posiciones), hemos entrado en la era del triunfo del capitalismo democrático y en una especie de vacío ideológico⁴¹. La desestructuración de las sociedades del Este busca en la referencia a la propia tierra, etnia, patria, la compensación de la carencia de sentido —la evasión de la dura realidad socioeconómica— que viven sus colectividades. En Occidente, la funcionalización de la vida y la fragmentación del sentido en numerosos grupos y roles referenciales, se trata de compensar mediante una religiosización del consumismo y la vuelta, más o menos compulsiva, hacia lo local, regional, nacional, que se manifiesta desde el deporte hasta la reivindicación política de las peculiaridades históricas y la autodeterminación nacional.

⁴¹ Esta sería la verdad de los conocidos análisis, considerados fallidos, de F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. También, A. Minc, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de Hoy, Madrid, 1994.

Una crisis de identidad que evidencia un problema más hondo de sentido, según pensadores como Touraine y Habermas: el desgarramiento de la modernidad entre lo funcional y el sentido, entre los sistemas tecnoeconómico y político burocrático y el mundo interpersonal e interior. La sacralización de la identidad colectiva buscaría compulsivamente suturar una escisión social donde el sentido, personal y colectivo, se lleva la peor parte.

5.2. La contramodernidad en la modernidad

Hemos dicho que la reconfiguración religiosa de la modernidad no se hace sin contrarreacciones. A la religión difusa, desinstitucionalizada, del cristianismo desregulado y flexible dogmáticamente, se le oponen los diversos integristas que recorren hoy las religiones abrahámicas en forma de reafirmación vigorosa de la tradición, la verdad en referencia literal a la revelación en las Escrituras, la objetividad por la salvaguardia de la interpretación adecuada de la autoridad eclesiástica, la defensa frente al relativismo moral del ambiente mediante el refugio en las filas comunitarias.

Estas reacciones, además de comprensibles desde el punto de vista cultural y psicológico, forman parte de la modernidad misma. A la reconfiguración de la religión paralela la acompañan y siguen, como su complemento, las reacciones fundamentalistas e integristas⁴². El panorama de la modernidad tardía sabe que la contramodernidad pertenece, como la misma reconfiguración religiosa, a los problemas y desafíos de la modernidad. La sociedad del riesgo engloba la contramodernidad como una de sus reacciones. Estas reacciones responden a los mismos problemas que sus contrarias, sólo que difieren en las soluciones aportadas mediante una reafirmación de lo ya conocido y experimentado.

⁴² Cfr. U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, cap. Al fenómeno fundamentalista le he dedicado atención en: J. M. Mardones, *Fundamentalismo*, Cuadernos «Fe y justicia», EGA, Bilbao, 1993.

5.3. ¿Aportación o pacto?

La reconfiguración moderna de la religión, que hemos subsumido bajo la tesis de la desinstitucionalización, vemos que refleja problemas y expectativas de la modernidad. La modernidad no ha agotado el azar ni la dependencia del destino. Más aún, como U. Beck⁴³ insiste, éste se ha acrecentado hasta el punto de que estamos situados en una sociedad del riesgo. Con el agravante de que los elementos impulsores de la modernidad (ciencia, técnica, economía, industrialización, desarrollo, burocracia) son hoy los factores que aparecen como generadores de ese riesgo. No se les puede encomendar, por tanto, la misión de eliminar el riesgo. Su desarrollo acrecienta el peligro. Nos sentimos rodeados de nuevo de la incertidumbre, y el espectro de lo indisponible del destino planea de nuevo como la incondicionalidad de lo indisponible sobre nuestras vidas. Existe lo indisponible. Y cada día es más evidente que con la razón instrumental, la ciencia y la técnica, no se logra neutralizar esta indisponibilidad. Lo tremendo o sobrecogedor de lo sagrado se le aparece al hombre lúcido y crítico moderno por los caminos de la amenaza e indisponibilidad de la misma sociedad moderna autonomizada que él ha construido.

La religión pone al hombre en relación con lo indisponible. No es un instrumento para apoderarse o liquidar lo indisponible, sino para transformar su relación consigo mismo y con dicha indisponibilidad. La forma que adopta esta relación de lo religioso con lo indisponible varía según las situaciones socioculturales. Así, hasta no hace mucho, la indisponibilidad era experimentada, sobre todo, en el ámbito de la esfera privada en forma de crisis de identidad, culpa, muerte, etc. Sin que estas contingencias hayan desaparecido, actualmente la indisponibilidad tiene carácter social: es la misma sociedad avanzada la que hoy se alza amenazadora e indisponible ante nosotros en forma de crisis ecológica, cultural, laboral, económica, etc.

⁴³ Ídem, *Die Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

La religión aparece aquí, como diría N. Luhmann⁴⁴, como un reductor de complejidad y a través de ello un donador de sentido. Pero esto se puede hacer de un modo de acuerdo al nivel de la racionalidad del momento o mediante una suerte de «regresión cultural». Reaccionar agarrándose acriticamente a la tradición, la autoridad o cualquier otra instancia, puede resolver el problema momentáneamente, pero creemos que no es una solución adecuada con el nivel de la conciencia moderna, ni del desarrollo de la teología, ni, finalmente, de los problemas de la sociedad moderna. Los fundamentalismos e integristas no representan una solución que haga justicia a estas instancias, por esta razón decimos que suponen una regresión cultural.

¿Qué decir del reencantamiento postcristiano, con ribetes místico-esotéricos y eclécticos?

Sospechamos que su tratamiento de los problemas de la modernidad tampoco hacen justicia a la racionalidad crítica ni a las mismas aporías de la modernidad. Ni su grado de racionalidad, aunque a menudo se remita al último paradigma científico, tiene suficiente rigor, coherencia y crítica como para presentarse en medio de la reflexión actual; ni la actitud respecto a la realidad que promueven va más allá de un escapismo o analgésico frente a los problemas de la modernidad. A menudo parecen ofrecer un pacto de aceptación de lo dado, o una protesta que únicamente apela a la interioridad, el cambio de conciencia, pero que no sitúa al creyente frente a la ambivalencia de la realidad moderna. Esta nueva sensibilidad que se siente a gusto con la magia, lo mítico, lo esotérico, lo sobrenatural, demuestra, quizá, las ansias reprimidas de contacto con lo sagrado que experimenta el hombre y la sociedad de la civilización tecnoindustrial, pero no responde a la altura de esta racionalidad y de las sombras que se ciernen sobre ella.

⁴⁴ N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, 45s.

6. Desafío al cristianismo

La situación religiosa que se va reconfigurando —si responde a los trazos descritos— supone un desafío para el cristianismo⁴⁵. Veamos, aunque sea sintéticamente, los aspectos más llamativos desde el punto de vista cristiano.

El carácter postcristiano de las nuevas tendencias religiosas. La reconfiguración de la religiosidad moderna parece efectuarse a espaldas del cristianismo. No es frontalmente *no cristiana*, sino suavemente acristiana, como no dándose cuenta o no queriendo confrontaciones violentas. Diríamos que prescinde del cristianismo evitándolo, tratándolo como una tradición más, de la cual se apropia lo que le gusta o le parece más adecuado. Deja al cristianismo de lado y privilegia otras tradiciones herméticas o pseudocientíficas, orientales o gnósticas. De aquí que se insista en que con este eclecticismo nos encontramos con tendencias *postcristianas*.

Un enemigo mal definido para la confrontación crítica. Corremos el riesgo de minusvalorarlo por carecer de contornos definidos y de presentación sistemática.

Dentro de los rasgos que desafían al cristianismo en las nuevas formas religiosas está la tendencia a la *flexibilización dogmática*, al eclecticismo; una especie de ecumenismo religioso fácil que reduce todas las religiones y aun visiones de la realidad, a manifestaciones o vehículos de Dios equiparables. Todo vale con tal que converja en el Misterio o apunte hacia él, mostrándonos sumergidos en su brillante oscuridad. Si a ello añadimos la *experiencia afectiva* como criterio de discernimiento de lo sagrado, nos hallamos ante una especie

⁴⁵ Abordar estos retos o desafíos a la religión cristiana es otro de los rasgos característicos de los estudios de J. Gómez Caffarena. Su interés por la situación sociocultural se inscribe en este diálogo con la modernidad a fin de sorprender el momento en el que el Espíritu fermenta la realidad. De ahí su actitud atenta y receptiva a la situación, crítica, pero alejada de cualquier negativismo o pesimismo a ultranza.

de agnosticismo dogmático que desemboca en un *monismo* que desearía superar todas las contradicciones y dualidades (natural-sobrenatural, ciencia-religión). Un misticismo esotérico, holista, que ve con facilidad la presencia del Absoluto o Misterio, a menudo sin rostro personal de Dios, recorriendo todos los caminos de la realidad.

Difícil confrontación con un contrincante tan flexible y crédulo, pronto a desechar al cristianismo por burocratizado, rígido o seco. Pero ¿se podría aprender algo de sus acusaciones implícitas? ¿No denuncian el fracaso del cristianismo como presencia o anuncio del Misterio presente en la realidad? ¿No están postulando un tipo de religiosidad más cercana al Misterio, que no hable tan fácil de él como si tuviera teorías acabadas y que, sin embargo, enseñe a acercarse e introducirse en él? ¿No se está solicitando la renovación mística del cristianismo y la necesidad de maestros espirituales? ¿No se está denunciando la distorsión de muchas imágenes de Dios? ¿Cómo conjugar esta exigencia con el espíritu crítico y la necesidad de explicaciones que piden los tiempos? ¿Cuáles serían las formas de vivir el cristianismo que podrían facilitar la respuesta cristiana a estos desafíos?

Otro tercer reto está presente en la situación del cristianismo en nuestra sociedad moderna: *la reconstrucción de la tradición*. Tanto la flexibilidad dogmática, como el eclecticismo de las nuevas formas religiosas plantean el problema de la tradición cristiana, su memoria y su reactualización hoy. Las preocupaciones de la jerarquía eclesiástica han manifestado especial sensibilidad frente a este desafío. Pero se duda de la eficacia y adecuación de la respuesta⁴⁶. Tanto los viajes papales con sus propuestas de recuperación de la memoria cristiana de los diversos países, sus recorridos catequéticos tendentes a recordar, revitalizar y remodelar lo esencial de la

⁴⁶ Cfr. Hervieu-Léger, «Catholicisme: l'enjeu de la mémoire», 71s; R. Luneau, P. Ladrière (ed.), *Le rêve de Compostelle*, Centurion, París, 1989, trad. española: *El sueño de Compostela*, Desclée, Bilbao, 1992.

fe, como la propuesta de una Europa que vuelva a sus raíces cristianas o la nueva evangelización, no parecen resultar satisfactorias. ¿Qué hacer para afrontar esta crisis de la memoria en medio de una sociedad de la homogeneización funcional, de la desaparición de las continuidades significativas, de la fragmentación hasta el infinito de la memoria en roles y grupos de referencia diversos? ¿Es posible una religión postradicional? ¿Y una religión cristiana postradicional? ¿Qué formas de reconfiguración personal y comunitaria son necesarias para responder a estos retos y movilizar la memoria?

Éstas son preguntas que rondan la concepción de la fe eclesial. La comunidad cristiana se halla ante la necesidad de reformular la pertenencia a la Iglesia, quizá con una mezcla de mayor personalización y mayor flexibilidad de los individuos frente a la institución. Tareas, en todo caso, arduas y difíciles.

Conclusión

Resumamos la tesis o preocupación central que ha orientado nuestro recorrido: hay síntomas para pensar que estamos ante un proceso de cambio o reconfiguración de la religión en la modernidad. Sus dos características más fundamentales —la desvinculación institucional respecto al cristianismo, y una interpretación flexible del contenido doctrinal— posibilitarían el eclecticismo postcristiano de unas nuevas formas religiosas centradas en el individuo y que pasan fuertemente por la experiencia afectiva.

Esta reconfiguración de la religión en la modernidad es una auténtica reinterpretación de la tesis de la secularización o, mejor, muestra la forma que adopta actualmente, que es la que parece corresponder a la religión en la sociedad de la modernidad avanzada.

Detrás de esta situación religiosa de nuestro tiempo hay retos y esperanzas, preguntas y posibilidades, peligros y momentos de gracia (*kairós*), para un cristianismo que quiera seguir siendo significativo para los hombres de nuestros días.

III

SEGUIMIENTO

11. CÓMO VIVIR EL SEGUIMIENTO DE JESÚS EN UNA SOCIEDAD CAPITALISTA

Vivimos en un momento en el que se reconoce por doquier el predominio del capitalismo. El capitalismo aparece no sólo como un modo de producción dominante, sino como un sistema social. Se llama «capitalismo democrático» a un modo de entender la organización social donde el mercado y la empresa de libre iniciativa en lo económico, se vincula a la democracia parlamentaria en lo político, y a un modo tolerante, plural y cohonestado con las virtudes cívico-personales de la honradez, la diligencia en el trabajo, el respeto a la jerarquía y al orden social, la eficacia, la rentabilidad y hasta el éxito social, en lo cultural. Es el sistema económico y social predominante en los llamados países desarrollados y ricos del Noratlántico occidental. Se presenta, por tanto, con la imagen del triunfo y de la riqueza de estos países. Ahora incluso se les une el éxito obtenido en el Extremo Oriente, desde Japón hasta Malasia.

Se ha dicho que no ha existido sistema social con mayor capacidad productiva de bienes materiales que el capitalista. A partir de los años veinte, sobre todo, y con la aplicación sistemática de la ciencia y la técnica a la producción, entramos en la producción masiva de bienes de consumo. Pasamos de la producción para satisfacer necesidades a la producción para satisfacer deseos; de la colocación de bienes necesarios a la venta masiva de objetos superfluos. Casi todos los pensadores y analistas sociales señalan un cambio de sociedad y de cultura con este cambio de producción y de mercado. Entramos en la sociedad de consumo.

Algunos autores, como A. Touraine, han llegado a hablar de un predominio de las relaciones comerciales, mercantiles, en esta sociedad. Otros como E. Morin, mirando hacia las consecuencias de este predominio de los valores materiales de la posesión, la competitividad, la fiebre del consumo, se-

ñalan un empobrecimiento de la solidaridad y las relaciones interpersonales gratuitas. J. Habermas, siguiendo la estela de los análisis de la Escuela de Frankfurt, indica las consecuencias deshumanizadoras de un funcionalismo que mira únicamente lo útil, práctico, rentable y reduce la vida humana y social a esta lógica chata y unilateral de lo instrumental.

Vivimos, por tanto, en una sociedad que ofrece evidentes ventajas materiales —como nunca otra sociedad pudo ofrecer anteriormente— y, sin embargo, que amenaza con tragar dimensiones fundamentales de lo humano bajo el predominio de un estilo de producción y de vida centrado en lo económico. Hoy esta paradoja o contraste de desarrollos lo percibimos y sentimos los no especialistas. Todo el mundo experimenta la elevación del nivel de vida material y, al mismo tiempo, constata una serie de problemas personales y sociales que van desde el sentido de la vida, hasta el paro, el aumento de la drogadicción, el descontrol de la economía mundial y sus crisis, la pérdida de convicciones, de orientaciones políticas y sociales, las enormes diferencias entre el Norte rico y el Sur miserable.

Tenemos la sensación de vivir en un mundo un tanto incomprensible, irracional, contradictorio y roto. Me parece no exagerar si digo que vivimos en una atmósfera de incertidumbre y opacidad. Vemos las contradicciones del sistema, pero carecemos de alternativa. Esta situación nos produce una cierta parálisis y desánimo, peor que las dudas ante la enormidad de las dificultades objetivas.

¿Cómo vivir en este mundo el seguimiento de Jesús?
¿Cómo aportar algo de luz y de orientación, de menor sufrimiento y más liberación para los hombres y mujeres que no tienen la suerte de vivir en la «cumbre de la ola» capitalista?

No es fácil encontrar respuestas satisfactorias. Y, sin embargo, tenemos que empeñarnos en ello. Nos jugamos nuestro ser de cristianos en la empresa. El Evangelio no nos da respuestas técnicas: supone una sensibilidad que apunta al amor al prójimo caído como la manifestación más sagrada del Dios Padre de Jesucristo. Pero no nos dice cómo hemos de socorrer al hombre en necesidad: si hemos de llevarlo a la posada o al hospital, en caballería o avisar a una ambulancia; si des-

pués tenemos que iniciar una campaña para que pongan más policía en los caminos o hacer mejores vías de comunicación. El impulso evangélico nos remite a nuestro discernimiento y capacidad de búsqueda y de respuesta con todos los hombres de buena voluntad.

1. El horizonte de la utopía en la sociedad del riesgo

Es bueno para comenzar a buscar orientación en nuestro quehacer en esta sociedad capitalista, intentar captar por dónde se orientan las denominadas utopías concretas, es decir, realizables, en esta sociedad del capitalismo desarrollado. Situamos el listón alto, quizá, —o frustrante para más de uno— y a partir de aquí tratamos de situarnos como comunidades creyentes y empeñadas en la transformación de esta sociedad en la línea del Evangelio.

Echamos mano de las propuestas de algunos teóricos críticos (C. Offe, J. Habermas, U. Beck), considerados de los más lúcidos en nuestro momento. Buscamos su ayuda para mediar nuestra búsqueda de ubicación comprometida en nuestra sociedad.

1.1. Garantizar mínimos sociales para todos

Hay que tener en cuenta dos conjuntos de datos a la hora de formular una utopía válida para hoy. Por una parte estamos ante lo que U. Beck ha denominado la *sociedad del riesgo*. Nos encontramos en un momento en el que se ha extendido la desconfianza sobre aquellos factores que fueron los impulsores de la modernización. Ya no podemos confiar ingenuamente en la ciencia, en la técnica, la economía, la burocracia de la administración pública, la industrialización, la nueva revolución electrónica, etc. Se ha mostrado que detrás de su faz brillante, llena de éxitos, logros, resultados, hay otra mucho más sombría que nos muestra la explotación de la naturaleza, la contaminación de la biosfera, la destrucción de las tradiciones culturales y modos de vida, la amenaza de una

catástrofe nuclear, el control informático de las personas, etc. Es decir, la modernidad y todos los elementos fundamentales de su desarrollo se han mostrado extraordinariamente peligrosos para el hombre y la misma vida. Son las consecuencias perversas de la modernidad. Más aún, se comienza a pensar, con fundamento, que el desarrollo de dichos factores no soluciona nada, sino que empeora las cosas. Lo mejor sería, por tanto, paralizar el crecimiento económico y el desarrollo industrial, militar, burocrático, etc. Lo contrario es entrar en un riesgo creciente que tiene como característica fundamental el no conocer su alcance, ni la posibilidad de control. Estamos en una sociedad de riesgo que nos amenaza sin saber exactamente ni el grado de gravedad ni el modo de solucionarlo. Añadamos, además, que este riesgo es riesgo para todos; no hay posibilidad de marginarlo hacia un grupo o clase: nadie puede escapar a la contaminación de la biosfera y todos pierden con ello.

En esta situación se va forjando una alternativa que suena a una utopía: lo mejor y más razonable sería detener el crecimiento, autolimitarse, autocontrolarse, autorrestringirse. Se ha denominado *autorrestricción inteligente* (J. Habermas) a esta propuesta de limitación consciente y voluntaria.

Junto a esta situación global de la sociedad moderna —que hoy ya tiene en sus efectos alcance mundial— nos encontramos, en segundo lugar, con un diagnóstico de situación: predomina el sistema capitalista y concretamente un tipo de sensibilidad que se ha denominado neoconservadora. No ve con buenos ojos el avance del Estado de Bienestar, fruto de la denominada política socialdemócrata predominante tras la Segunda Guerra Mundial. Propone la disminución de las responsabilidades del Estado, concretamente en política social, y la devolución a la lógica o funcionamiento del mercado de gran parte de las acciones de éste. Son los individuos y la competitividad los que deben solucionar numerosos problemas cuyas soluciones hoy parecen exigirse a las políticas sociales de los gobiernos. Incluso frente a la crisis económica mundial tienen su receta: incentivar la economía mediante un aumento de las inversiones, para lo cual hay que descargar de tasas a la clase rica inversora, rebajar los costes mediante

la reducción de las prestaciones y salarios. Tras una etapa de ascetismo y crecimiento volveremos a poder aumentar el reparto social, porque no se puede hablar de una ética de la distribución sin practicar una ética de la producción.

Se advierte que —además de la terapia de choque que representa la política neoconservadora— supone un programa de crecimiento, desarrollo, impulso de aquellos elementos que son puestos en cuestión por la primera serie de observaciones. La sensibilidad neoconservadora no quiere limitaciones al crecimiento, sino más desarrollo como modo de afrontar la crisis económica y social. Dicho de un modo más académico, pero que ya va sonando cada vez más en nuestros oídos, la propuesta neoconservadora no cambia de paradigma: sigue con el modelo desarrollista, que resulta altamente peligroso para los intereses de la humanidad y la supervivencia.

Ante esta confrontación de diagnósticos y propuestas, no tiene que extrañarnos que los teóricos críticos primen más las amenazas globales y vean peligrosas las propuestas neoconservadoras. Resumiendo en una expresión la utopía o esperanza que guía a su visión y propuesta de futuro, sería: *cambiar de modelo*. No caminar por la vía del desarrollismo y el crecimiento ilimitado, sino *garantizar mínimos sociales para todos*.

Hay una visión crítica respecto a la dinámica del crecimiento ilimitado. Y el rechazo se transforma en un cambio de actitud y de expectativa que conlleva una utopía de gran solidaridad: mínimos —no máximos sólo posibles para unos pocos, con riesgos para todos— para toda la humanidad.

Si esta utopía, que ciertamente parece más humana y solidaria con el resto de la humanidad presente y futura, se convierte en nuestro horizonte de reflexión, ¿qué consecuencias tiene para los hombres con sensibilidad moral y evangélica?

1.2. Una moralización generalizada

Los mismos teóricos críticos que efectúan su propuesta utópica de *mínimos sociales para todos*, son conscientes de la

implicación moral que supone. En el fondo pedimos una actitud moral. Mejor, la generalización de una responsabilidad moral: la de que todos los ciudadanos deben ser conscientes y responsables frente al estilo de vida personal y social que deben llevar en adelante. Sin la colaboración de la mayoría será imposible una utopía como la presentada. Se requiere que los ciudadanos mismos, libre y responsablemente, restrinjan sus apetencias y deseos de poseer más, tener más, consumir más, etc. Adopten un estilo de vida más austero y de mayor limitación material, en pro de un desarrollo de otras dimensiones cualitativas de la vida.

Las normas sociales, las prohibiciones y legislaciones, la misma ingeniería social, es incapaz de proporcionar soluciones sin la colaboración ciudadana. Estamos viendo ya hoy, que medidas sociales que requieren el comportamiento responsable de los ciudadanos, desde el tráfico a la sanidad o la inmigración, sólo se resuelven elevando la conciencia moral de la ciudadanía. En suma, la utopía de los mínimos sociales para todos, exige una moralización generalizada.

Se comprenderá que cuando de las propuestas morales se pase a las políticas y sociales, sean muchos los analistas que se fijen en la llamada *sociedad civil* o sociedad de la libre iniciativa ciudadana (centrada alrededor de intereses u objetivos de los propios ciudadanos, desde el deporte, el arte, a la ciencia, la filantropía o la religión) como el lugar para que surja y se consoliden valores y actitudes de solidaridad. Será ahí, en esos grupos y espacios de libre asociación pública, donde los ciudadanos ejerzan su propia iniciativa y libre responsabilidad; donde se fortalezcan hábitos democráticos de discusión, propuesta, colaboración, etc.; donde se haga frente a problemas o carencias de la sociedad; donde se eleven presiones y propuestas para que sean transformadas en políticas sociales o en determinaciones legales. La sociedad civil es, parece ser, el lugar natural de la profundización democrática y de la responsabilidad ciudadana. Desde ahí surgen movimientos sociales y propuestas revitalizadoras de la vida social y política. Desde aquí, cabe pensar, a pesar de las inevitables ambigüedades, se puede originar algo así como un movimiento de cambio de estilo de vida y de moralización generalizada.

Nos hallamos ante un problema social y moral, en último término, de sentido y visión de la vida, donde la solidaridad respecto a los otros juega un papel decisivo. ¿Qué pueden aportar los creyentes a la construcción de una sociedad solidaria?

Enlazamos así con nuestra búsqueda de tarea, de quehacer relevante en medio de la sociedad capitalista en un momento de cierre de horizontes y de aparente liquidación de toda utopía. Hay tarea y ésta es muy importante y urgente. Otra cosa es que no sea fácil ni tenga el respaldo de las ideas sociales ascendentes y de moda. Pero tampoco está completamente alejada de los mejores y más inquietos espíritus de nuestra época.

¿Cómo colaborar al cambio de modelo de civilización que presupone esta utopía de los mínimos para todos? ¿Cómo ayudar al cambio de valores, de comportamientos y de mentalidad que supone la moralización generalizada? ¿Cómo, en suma, hacer crecer la solidaridad en nuestro mundo?

2. Formar comunidades vivas de resistencia y solidaridad

Tras el breve diagnóstico esbozado, nuestra propuesta es *definirnos solidariamente* en esta atmósfera de incertidumbre. Vamos a explicar en qué hacemos consistir esta opción solidaria en nuestro momento. Será tanto como señalar algunas pistas de acción para nuestros grupos o comunidades.

2.1. Tareas de resistencia

Decíamos más arriba que salta a la vista el carácter predominantemente comercial que atraviesa la mayoría de las relaciones sociales en nuestra sociedad capitalista. Se buscan, valoran o rechazan las relaciones interpersonales en función del provecho que me pueden proporcionar para mi futuro, mis intereses, mi carrera, mis necesidades o la satisfacción de mis apetencias en un momento determinado. El

otro es funcionalizado para mi uso. La relación y encuentro humano se sitúa en el contexto de lo funcional y rentable.

No es ni excesivamente sutil ni desmesurado ver en este predominio de lo funcional en las relaciones humanas y sociales, una contaminación del predominio de las relaciones económicas, mercantiles, en esta sociedad. Es como si las relaciones intersubjetivas se guiaran ahora por los mismos criterios que los de la compra/venta: sacar el máximo de provecho con el mínimo de gasto. La obtención de la maximación del lucro, medida con criterios materialistas, habría sido introducida en las relaciones interpersonales y sociales. El resultado es una colonización del mundo social, interhumano por el mercado y su lógica de provecho y rendimiento.

Vivimos un tipo de relaciones predominantemente mercantilizadas. En esta atmósfera no crece la solidaridad. No llega ni a echar raíces cuando se deposita su simiente, porque toda esta búsqueda de sí, de los intereses propios y de la maximación del provecho personal, es todo lo contrario a las condiciones de la solidaridad. Aquí crece el «carrerismo», la moral del éxito sea como sea, la «cultura del pelotazo» o del enriquecimiento rápido sin parar en medios como el uso de información privilegiada, tráfico de influencias, la expoliación financiera, etc. Estamos asistiendo a toda una miserable y sucia manifestación de corrupciones sociales y políticas, que no son sino la manifestación de la penetración de esta búsqueda insolidaria de mis propios intereses, incluso dentro de la política, es decir, de la actividad orientada a solucionar los intereses comunes. La perversión de la política no es sino otra manifestación más, esta vez muy grave, de esta contaminación funcional y mercantil que corrompe todo lo que toca.

La manifestación más general, y aparentemente inocua, de esta mercantilización es el consumismo. Va imponiéndose como un estilo de vida para la gran masa: trabajar para tener y poder poseer, exhibir, ir a la moda, etc. Es la gran religión de nuestro tiempo. Posee sus grandes catedrales (grandes almacenes), con sus dioses particulares y devociones (modas, marcas), días y momentos de culto (ir de compras). Toda una liturgia mammonizada por la necesidad de dinero y por el incienso que surge de la riqueza.

Los que no pueden acceder a la categoría de fieles de esta religión consumista, son los parias y marginados de esta sociedad: gente sin trabajo, en paro, jóvenes sin primer empleo, mayores con jubilaciones escasas... Forman el detritus de esta sociedad. No pueden tomar parte del festín social, ni soñar con ser considerados. No tienen dignidad social ni humana porque no tienen acceso a la sociedad del consumo.

Estamos viendo que hay una gran insolidaridad en el corazón del sistema capitalista, visto desde esta vertiente popular y consumista. Está hecha para los que poseen trabajo, dinero, medios. A la consecución de estas posibilidades parece que hay que supeditar todo. De lo contrario, no entras en el paraíso del tener. Esta orientación es contraria a la solidaridad que presenta el Jesús de los Evangelios. Se da una ceguera estructural para las fuentes del Evangelio y del núcleo de la Ley y los Profetas que remite al amor a Dios y al prójimo, a la ayuda desinteresada al otro como hermano.

La consecuencia está clara: hay una tarea de resistencia en este momento para quien quiera tratar de promover la solidaridad en esta sociedad. Hay que enfrentarse a la sociedad de consumo y su hábitos y señuelos. Tenemos que vivir y proponer un modelo distinto del *mariocondismo* y sus diferentes versiones de la trepà social y el éxito monetario. El modelo del Samaritano, del hacerse prójimo del caído y necesitado, es el escandaloso contrapunto a la insolidaridad consumista.

Hay una segunda tarea urgente de resistencia: *confrontarse a la banalización de los comportamientos, los valores y el mal.*

Asistimos a la brutalidad y el asesinato espectacularizados en la TV y el cine y en la realidad de Bosnia, Sudáfrica, Ruanda o el último atentado con que nos sorprende el *reality show* de cada día. Pero existe también otra línea de comportamientos y maldad que no se presenta con esta faz macabra, sino con los oropeles de los buenos trajes y las buenas maneras. Es lo que ya H. Arendt descubrió como la *banalidad del mal*. Es decir, con frecuencia el mal que hace sufrir a muchos por sus consecuencias para miles de personas —pensamos en el paro, la crisis económica, el nacostráfico, la es-

peculación y el hundimiento de empresas, etc— se presenta como un asunto burocrático donde son posibles distracciones o accesos privilegiados; nada feo ni monstruoso, cuestión de cálculo de rendimientos o de ocasión, suerte, aprovechar el momento... Todo parece muy normal y banal. Estadísticas que varían únicamente un 0'5 % el índice de paro, etc. Pero detrás está el juego de millones, de empresas cerradas o en quiebra, de kilos de droga que expanden la muerte, etc. Es decir, está el sufrimiento de miles de familias y de hombres en proporciones inconmensurables con los datos estadísticos. Es el mal con rostro trivial. Este comportamiento «distráido» de banqueros y jefes de la Guardia Civil, de políticos y hombres de negocio, que podríamos alargar hasta nuestros comportamientos ciudadanos distraídos, no responsables, en el trabajo profesional o ante los deberes cívicos, comportan una degradación del clima social e introducen una infección antisolidaria general.

En otro plano, la banalización de los valores se prosigue en los medios de comunicación mediante el uso comercial de los sentimientos y situaciones humanas, o mediante la «feria de ganado femenino» en que convierten algunos programas de «diversión» a la mujer.

Son algunas manifestaciones de lo que denominaríamos la degradación de los valores y del gusto y, más profundamente, de la trivialización del mal. Tampoco por este camino accedemos a la solidaridad ni a la responsabilidad moral generalizada. Tenemos que ofrecer una crítica frontal y una resistencia a estos comportamientos y a las actitudes y mentalidad que subyacen tras los mismos.

En tercer lugar, la tarea de resistencia actual nos impele a enfrentarnos a ese *fascismo suave, desideologizado*, que está entrando en nuestra sociedad.

Ante el momento de incertidumbre social, de no alternativa, de desencanto y desengaño ante las ideologías, de impotencia ante la situación económica, social, etc., parece que empieza a recorrer nuestras calles una serie de eslóganes peligrosos. Se viene a pensar y decir que casi todo da lo mismo; que todos los partidos y políticos son iguales; que los

peligrosos y criminales son los negros, marroquíes, inmigrantes. Un proceso de generalización y simplificación peligroso. No se distingue; se iguala mediante prejuicios a todas las ideologías y políticos, con lo que el descrédito se da la mano con la simpleza desideologizadora. Se proyectan nuestros temores y miedos en los *otros*, los de otra piel, raza, costumbres, etc. Un proceso de fascistización que podemos denominar *frío*, frente al ideológico y *cálido* de los años treinta, pero que tiene parecidas consecuencias: deja inerte frente al demagogo de turno que venga ofreciendo respuestas claras y distintas y soluciones rápidas y simples.

No hay respuestas simples ni rápidas en lo social y lo político. Tenemos que ofrecer un frente de mayor seriedad, reflexión y discernimiento. Cabe pensar que nuestros grupos y comunidades sean lugares de reflexión y de coto a los prejuicios simplistas. El respeto a la dignidad del otro, nuestra tensión hacia el bien social, nos tiene que hacer lúcidos y resistentes a este *fascismo suave* que parece recorrer nuestro momento. En nombre de la inteligencia y de la solidaridad no podemos caer en este juego, hay que encararse a él. A nosotros no nos da lo mismo cualquier ideología, ni partido, ni político, ni todos los extranjeros son prostitutas, ladrones o *camellos*. Nos resistimos a generalizaciones vacías y peligrosas. Y nos resistimos mediante la solidaridad comprometida con la política en este momento de descrédito de la misma y con nuestra acción solidaria en pro de inmigrantes y marginados.

2.2. Tareas de definición solidaria

Si en el apartado anterior ha predominado el momento negativo o de resistencia a las lacras antisolidarias de nuestra sociedad, no todo puede quedar en resistencia. Decíamos con los teóricos críticos, que había una gran tarea de creación de solidaridad y responsabilidad moral en orden a un cambio de estilo de vida o modelo de sociedad y civilización. Porque, en el fondo, lo que se manifiesta más enfermo es el sistema capitalista mismo: sus contradicciones son las raíces de las patologías que hemos indicado.

Nos parece que el impulso evangélico nos lleva, al menos, a colaborar en la construcción de una sociedad y cultura más solidarias con todos los hombres, especialmente aquellos menos favorecidos.

La propuesta que voy a defender gira en torno a lo que podemos llamar la *militancia en pro de los Derechos Humanos*.

Se apoya socioculturalmente en la necesidad ya indicada más arriba de trabajar por el fortalecimiento y profundización de la sociedad civil y la cultura democrática. Es un medio para lograr esa elevación de responsabilidad ciudadana y de moralización que exige un cambio de civilización a la altura de nuestro tiempo.

La religión, en este caso la fe católica, sigue siendo uno de esos ámbitos donde se pueden generar voluntades en pro de un proyecto solidario. Las parroquias, los grupos de toda índole, las actividades caritativas, de voluntariado social, ONGS, etc., siguen siendo un vivero para cultivar el asociacionismo libre y comprometido con las necesidades de los otros. Es un modo de favorecer la existencia de «estructuras intermedias» con una vocación participativa. Si este asociacionismo tiene como orientador una clara opción por el prójimo pobre, y con mentalidad de cambio social, nos hallamos ante un movimiento con claras resonancias de profundización democrática y cambio social. Es el tipo de grupos y movimientos que precisa una sociedad civil para ahondar la participación democrática y para educar a sus ciudadanos en la responsabilidad solidaria. Nos hacemos así afines a los *Nuevos Movimientos Sociales* y a un tipo de sensibilidad que he sintetizado tras el rótulo de militancia por los Derechos Humanos.

En el fondo de esta sensibilidad late la defensa de un universalismo práctico de los Derechos Humanos hecha causa de los derechos de la mujer, las minorías raciales, culturales, de los marginados, de la paz, el antimilitarismo y la defensa de la naturaleza.

No vamos a citar los numerosos grupos y movimientos de carácter civil que encarnan esta sensibilidad. Baste decir que, a pesar de su debilidad organizativa y de medios, suponen una esperanza de un cambio cultural profundo en la

línea solidaria con los menos favorecidos y, en último término, con un modo de vida y civilización centrado más en el ser que en el tener. Es una suerte poder decir que en la Iglesia brotan sensibilidades y grupos afines; que se está desarrollando un voluntariado social —que si bien tiene el peligro de ser digerido por el mero asistencialismo, la dependencia de los presupuestos estatales y la falta de ideología de cambio social— propugna una cultura de la gratuidad y la participación, de la preocupación de los otros y de la solidaridad con el caído, del rechazo de la cultura consumista y del éxito a cualquier precio.

No hay duda de que se está colaborando a la creación de zonas liberadas donde crece la solidaridad. Habría que solicitar una conciencia mayor del momento sociocultural que vivimos y del papel estructural que se puede estar realizando en la sociedad actual. Se desataría así una conciencia apostólica y misionera expansiva, de la que, me parece, carecen hoy estos (nuestros) grupos. Y se vincularía el afán misionero con la tarea social, la fe con la política, el compromiso social con la experiencia espiritual.

Es necesario decir en este momento de distanciamiento de lo político y sindical, que una profundización de los mismos problemas que abordan los trabajos de voluntariado y las causas de la mujer, la paz, la ecología, el Sur, etc., conducen en línea recta a un planteamiento político. Cuando se ahonda en las causas de los problemas se advierte la necesidad del trabajo con alcance estructural: legal, económico, educativo, sanitario, político. No se puede desligar, por tanto, un trabajo social y cultural con miras amplias y profundas, del movimiento social y democrático que engendró los partidos y sindicatos.

Los Nuevos Movimientos Sociales deben converger con los partidos y sindicatos, con lo mejor de ellos, y con su tarea de organización y dirección de los intereses públicos. No se me escapa que esta propuesta es difícil y tiene muchos espíritus alérgicos. Pero precisamente por ello es necesario decirlo y tener clara la orientación. Todavía hoy, y mañana, hay que contar con los partidos y sindicatos para promover la solidaridad en esta sociedad. El compromiso político y sin

dical es, por tanto, un medio, no exento de ambigüedades por supuesto, de una opción realista en pro de una sociedad solidaria y una profundización democrática con una moralización generalizada.

Conclusión

Cerramos estas reflexiones, que pretendían abrir un hueco en el horizonte que, a menudo, se nos presenta cerrado. Hay una gran tarea para los que ven en la solidaridad evangélica la clave de un estilo de vida y de sociedad. Si cabe, la tarea es todavía hoy más urgente y necesaria cuando se nos presenta un sistema sin alternativa en medio de una atmósfera saturada de egocentrismo y de vuelta hacia los propios intereses.

Estamos llamados a hacer presente aquí y ahora esta opción solidaria de la forma más adecuada posible. He indicado algunos caminos que ya estamos transitando y otros que convendría, a mi juicio, no dejar olvidados.

Apelo a una conciencia lúcida ante las dificultades que tenemos que afrontar: no es una tarea ni un quehacer para liquidar en poco tiempo. Hay que prepararse para una larga travesía. Los cambios sociales y culturales, contra lo que quizá se creyó un tanto ingenuamente, son largos y duros. Y nos enfrentamos a la tarea de colaborar a un cambio de civilización, de transformación social y política profunda. Hemos visto que los cristianos tienen mucho que aportar a esta construcción de una sociedad solidaria, de una moralización generalizada y de una profundización democrática. Misión ardua e importante. No se nos pide que lo logremos, sino que pongamos en ello nuestro empeño. De esta manera, seremos testigos del Resucitado, nos pondremos en marcha, prosiguiendo su causa y así tendremos vida unidos a Él.

12. FUNCIONES Y TAREAS PARA UN MESIANISMO DE RESISTENCIA Y CREATIVIDAD

¿Qué hacer cuando el horizonte se estrecha hasta resultar neblinoso y la utopía desfallece carente de vigor ante la osadía de lo establecido y prepotente y el fracaso estrepitoso de la pretenciosa alternativa? ¿Encogeremos el espíritu y huiremos a algún lugar de la interioridad, de la compensación emocional o de la gnosis esotérica?

Al cristiano le está vetada la huida de la realidad. El principio de la encarnación le exige vivir en una navidad permanente: sumergirse en la realidad para descubrir ahí la «buena noticia» y para ser buena noticia.

Trataremos de ser fieles a este desafío de nuestro ser cristiano. Bucear en la realidad buscando la luz y expandiéndola. Constatar tareas y desafíos que nos interpelan e impiden sentarnos melancólicos al borde del camino. Insistir en la llamada de la realidad, en la necesidad objetiva, en la presencia del Espíritu en ella. Resistir e imaginar; recrear lo posible más allá de las apariencias cerradas; desatancar puertas y abrir ventanas que oxigenen las estancias. Apuntarse impertérritos al mesianismo de lo posible y más humano.

Voy a condensar mis propuestas para este tiempo en seis tareas y funciones que debiéramos esforzarnos los creyentes por realizar en este momento de incertidumbre y pocas expectativas de cambio sociopolítico y cultural. Quieren ser indicaciones, sugerencias al paso del momento, para no cejar en el empeño de mover la realidad hacia una humanización más profunda. Se centran, y limitan, al campo o espacio de lo público y social.

1. La función de freno y la tarea (utópica) global

La situación de nuestro mundo exige usar los frenos de emergencia, como ya dijera W. Benjamin. Esta sociedad de

la productividad desenfrenada, de la tecnoeconomía, del consumismo, del militarismo que no cesa y del patriarcalismo predominante, amenaza con conducir a la humanidad a un despeñadero. Es una especie de máquina sin maquinista o de coche de carreras con el piloto semiinconsciente.

Hay que frenar el mito del progreso y del desarrollo en su orientación cuantitativista. En el fondo del debate sobre el sistema capitalista y su predominio, carencia de alternativa sociopolítica a la vista, nos hallamos ante un problema de mayor envergadura todavía: si aceptamos este estilo de vida productivo-consumista o si no estamos ante la necesidad de un giro cualitativo. Estamos poniendo en peligro no sólo nuestra supervivencia, sino la de las generaciones futuras y la vida misma. No habrá futuro humano para nadie de seguir este ritmo de expoliación, contaminación y consumo. Vivimos ya en lo que U. Beck denomina *la sociedad del riesgo internacional*. Riesgos producidos por aquellas mismas instancias o instituciones sociales que son las encargadas y responsables del desarrollo moderno: la economía, la ciencia, la técnica... Por esta razón, no se puede encargar a estas instancias la corrección de sus propias contradicciones. La solución tiene que venir desde fuera de ellas. Son muchos los que apuntan hacia una «autolimitación inteligente» (J. Habermas). Pero para ello se precisa fortalecer las instancias morales de la sociedad. Una moralidad hecha de convicciones generalizadas, de nuevas orientaciones y valores. ¿Y dónde y cómo obtener los elementos que fortalezcan la responsabilidad moral generalizada de la población? No podemos presentar la religión, las iglesias y los grupos de creyentes, como los únicos lugares donde se fraguan las convicciones y los valores; tampoco podemos ofrecer a todos los creyentes como ejemplos de responsabilidad ante la situación actual y sus amenazas, incluso, a menudo, son representantes de una mentalidad productivista y explotadora. Pero, sin duda, no se puede prescindir de la aportación de los creyentes lúcidos. Sin la conciencia moral creyente tampoco hay salida para solucionar los desafíos de mañana. Concretamente en Occidente, el cristianismo debiera servir como acicate para una toma de posición en pro de estos problemas; una postura de compromiso colectivo, racional y responsable.

Un ejemplo de las contradicciones y problemas de justicia que presenta la sociedad de riesgo internacional es la famosa división Norte-Sur. Este desorden estructural no se arregla sólo desde la administración política estatal o supranacional. Requiere la combinación de acciones ilustradas, solidarias y responsables, el compromiso de los ciudadanos del primer mundo, que con una participación creciente asienten las bases para una sociedad mundial de otro género. Hay que expandir la conciencia de nuestra interdependencia con los seres humanos de esas naciones. Ayudarlos con el 0,7 % de nuestro PIB, pero, más allá, avanzar hacia la liquidación de proteccionismos y barreras a nuestros productos agrícolas y de otro género que les impiden a ellos hasta la subsistencia.

Una segunda cuestión que afecta a los ciudadanos de las sociedades desarrolladas es el tipo de capitalismo que queremos. El triunfo del único sistema dominante ha puesto de manifiesto que no es lo mismo la orientación o acento del sistema europeo, norteamericano o japonés, por citar los tres grandes subtipos del mismo. Y detrás de los acentos o inclinaciones hacia un Estado más social, más individualista o más empresario-feudal, se dan estilos de vida. Es decir, entramos en las valoraciones acerca de qué modo de vida es más conveniente. Hay una «filosofía de la vida» más predispuesta a unas solidaridades y sacrificios que otra. Apuntar hacia la maximación de la solidaridad en un momento de crisis e inclemencia social parece una forma de opción moral y de apuesta de humanización.

En esta tarea de humanizar y reformar el capitalismo, los creyentes responsables están llamados a movilizar sus principios y desenfundar su energía solidaria; todos los creyentes estamos comprometidos. Se trataría, al menos, —y no sería pequeña contribución— de eliminar los aspectos negativos: las prevenciones de índole particularista, los juegos estratégicos interesados, las obstrucciones cognitivas y morales, las reticencias prácticas; evitar el deterioro del Estado de Bienestar, el avance del individualismo y del darwinismo social.

Quizá, como propone C. Offe, en esta situación el proyecto

alternativo a la situación existente sea el de *garantizar mínimos*. La política progresista consistirá en poder frenar y trabar los efectos destructores de la dinámica del sistema, no, como propugnan los neoconservadores, en romper las limitaciones y permitir el libre juego de las preferencias, las desregulaciones, el desmontar las rigideces, el aligeramiento en el mercado de bienes, finanzas y trabajo.

Este modelo dominante es justamente el contrario al de echar el freno y asegurar unos estándares mínimos generalizables para todos.

Tenemos ya el marco más englobante de la situación y la actitud más revolucionaria en este momento: la de resistencia a la dinámica prevalente y la de giro moral. Una labor de largo plazo, de andadura que requiere maratonianos dispuestos a recorrer el duro asfalto de los lentos cambios estructurales. Queda clara la magnitud de la tarea que desafía al creyente y al hombre responsable de hoy. Contribuir al avance de consciencia y de práctica de estos problemas es ya poner manos a la obra. Pero avancemos más concretando las tareas.

2. La función catalizadora o la tarea de desarrollar el contexto asociativo y la participación

Hay un denominador común que recorre a casi todos los analistas sociales y políticos: la sociedad actual precisa de una *profundización democrática*, es decir, de una mayor y real participación de los ciudadanos responsables. Es la versión política de la moralización generalizada a que hacíamos referencia más arriba. Sin tal participación nos tenemos que olvidar de fortalecer la sociedad civil y de dar salida a temas que van desde el malestar democrático, la desburocratización de la política, la pasividad de los parlamentos, la oligarquización de los partidos, hasta los problemas de la contaminación y la convivencia e integración de los inmigrantes, el reparto del trabajo con pérdida de la capacidad adquisitiva, el respeto a las normas de circulación, la ayuda y acompañamiento a los ancianos, marginados, etc.

Las normas y sanciones son necesarias, pero sólo ellas no

solucionarán los problemas de responsabilidad y participación que nos desafían. Junto al derecho se necesitan las asociaciones intermedias. No habrá fortalecimiento de la sociedad civil y de la participación ciudadana si no existen catalizadores de iniciativas ciudadanas. Uno de éstos ha sido tradicionalmente el conjunto de redes creadas alrededor de la religión. La religión en sí misma, como foco de atención, ha generado multitud de grupos, asociaciones e iniciativas, y en su vertiente solidaria o caritativa ha desplegado una serie de actividades, comportamientos y valores importantes para la humanización de la sociedad. La condición siempre ha sido que la religión ejerciera de motivador ante las miserias sociales y de catalizador de solidaridades.

¿Serán capaces los creyentes actuales de generar respuestas solidarias a los problemas de nuestros días? Algunas de las iniciativas de voluntariado social vertidas hacia la marginación, el mundo pobre del Sur y los derechos humanos, hacen concebir algunas esperanzas. ¿Por qué no existen más iniciativas y las parábolas de Jesús sobre el buen samaritano o el juicio final no golpean más a los creyentes, impulsando su creatividad solidaria? ¿Por qué la microcaridad o la respuesta asistencial es nuestra preocupación máxima y desconocemos casi por completo las iniciativas tendentes a traducir en realizaciones prácticas la «caridad política»?

Se precisa desarrollar el contexto asociativo solidario y responsable en nuestra sociedad. De él depende el saneamiento político social de los bienes colectivos y de la gestión de la sociedad. Las comunidades cristianas pudieran ser un lugar social donde funcione un catalizador de tal iniciativa. La creación de más y más comunidades animadas de espíritu solidario ya es también una contribución a la tarea de crear contextos asociativos para que engarce la moral de la responsabilidad y la participación. Cristianos dispuestos a laborar en la sociedad civil codo a codo con otros ciudadanos; prestos a «mancharse» para mejorar las condiciones del barrio, el entorno, la ciudad o la nación; capaces de iniciativa y trabajo en equipo en pro de la condición humana.

La realidad actual está esperando trabajadores sociales y catequistas con iniciativas que potencien las *condiciones de uso*

ciación y participación. En principio, el ámbito religioso todavía es una de esas esferas sensibles y privilegiadas para promover la disposición y la capacidad de compromiso moral religioso y ciudadano.

3. Función de búsqueda: la tarea de crear un nuevo estilo de vida

En tiempos de escasa visibilidad social de alternativas hay que sacar los focos antiniebla e intentar mirar más lejos. Vivimos un momento de cierre de horizontes y, sin embargo, de convencimiento generalizado acerca de la necesidad de cambios fundamentales. Existen, por ejemplo, propuestas acerca de la urgencia de cambiar de concepto de trabajo y salario. A. Gorz y otros muchos, han visto la posibilidad de un trabajo y salario sociales, adscritos a cada ser humano por el mero hecho de ser tal. Pero tales visiones futuristas, que dejan de serlo menos ante las circunstancias actuales, supondrían una revolución en el estilo de vida y sociedad. Pero la sociedad es lenta en sus movimientos y más si afecta a hábitos considerados básicos. Se precisa de experimentos ejemplares, controlados y que sirvan como testimonio y acicate. De nuevo el ámbito de las comunidades cristianas —esta vez laicas, no sólo monásticas o religiosas— parecería uno de los lugares aptos para ejercer funciones de búsqueda de modelos de vida futura generalizables.

Habría que conjugar lo profético y lo pragmático; lo provocativo y despertador con lo realmente realizable por muchos. No basta el gesto extravagante, hay que buscar en la dirección de lo factible para muchos. Y discernir entre los brotes existentes: potenciar, con espíritu crítico, las propuestas de los Nuevos Movimientos Sociales (ecopacifismo, feminismo, derechos humanos...) que constituyen la sensibilidad más original y subversiva frente a esta sociedad de relaciones funcionales y mercantiles.

Hay algunas pistas en la línea de la *cultura de la gratuidad* y los valores postmaterialistas de la paz, de la ecología,

igualdad de sexos y razas, aceptación del otro..., que suponen un giro en los valores y en la mirada a la realidad. Experimentos factibles que se están ya realizando a título de Nuevos Movimientos Sociales, voluntariado social, compartir con otros... Propuestas y estilos de vida en esa dirección exploran caminos de futuro para problemas de hoy y de mañana.

En lontananza se avista una utopía que guía esta búsqueda, dice relación con la situación mundial de riesgo estructural y de necesidad de un giro de volante radical: el avance hacia una cultura de la moderación o, como decía drásticamente I. Ellacuría, de la pobreza. Un reparto de los bienes y de las condiciones de realización humana más igualitaria y justa para todos los seres humanos.

4. Función de sentido o la tarea de dar hondura a la vida y adorar al verdadero Dios

Se ha dicho siempre que es la función típica de la religión. Por algo se denomina a ésta el donador universal de sentido. En esta sociedad secularizada donde hasta la religión institucionalizada ha perdido el monopolio de lo religioso, han surgido otros donadores de sentido fuera del campo de la religión. Pero dado que el sentido es un bien escaso, no parece que nuestra sociedad ande sobrada de portadores de sentido. La caída de la polaridad ideológica y el descrédito de las ideologías al uso —lo que la postmodernidad llama grandes relatos— ha propiciado una suerte de relativismo de valores y visiones, una cierta fluidificación del sentido. El resultado se hace sentir en formas de trivialización donde se exalta lo efímero y la vinculación temporal convierte el sentido de la vida en una moda. Por otra parte, la búsqueda compulsiva de seguridad propicia las actitudes fundamentalistas que se agarran a las pretendidas raíces del suelo patrio, de la sangre, la etnia o el dios de nuestros antepasados. Fluctuamos, así, entre la banalidad y la religión étnica.

La religión cristiana, los grupos cristianos ilustrados y solidarios, aunque amenazados por estas convulsiones relativistas y fundamentalistas, debieran estar dotados de suficiente tranquilidad como para ofrecer claridad y sentido acer-

ca de las actitudes fundamentales de la vida, y dejar el margen de reflexión, búsqueda y flexibilidad de quien no tiene apresado el Misterio. Sobre todo, cultivarán el espíritu crítico, ilustrado, suficientemente enraizado en la experiencia, como para dejar en el plano de la seriedad penúltima todo lo que surge de las interpretaciones y proyectos humanos. Vigilantes y defensores del Misterio: con el testimonio y con la agudeza iconoclasta para destruir cualquier pretensión de identificación banal o idolátrica.

Todavía no se terminaron los tiempos de la lucha contra los ídolos. Hoy, me parece, nos enfrentamos con la tarea de afinar la mirada para detectar las prácticas y las propuestas, seculares y religiosas, donde se comercia con los dioses. Existe, poderosa, una religiosidad extendida por todos los rincones del planeta que debiera concitar la furia anti-idolátrica cristiana: la religión del consumo. Abraza todas las clases sociales y es difícil sustraerse a sus encantos. Está en el fondo de la dinámica cuantitativista y funcional de nuestro mundo occidental. Forma el sustrato legitimador de su «progreso» y «eficacia». Se precisará de sutilidad, persistencia y pedagogía para sustraer a gran parte de la población de las redes de este culto.

Otra forma actual de religiosidad escapista camina de la mano de las mil y una variedades de la denominada «nebulosa esotérica». Una forma de gnosis que ha encontrado su difusor en programas televisivos al uso sincrético, interiorista y milagrero de los paladares ávidos de misterio que calme la sed sin pedir demasiado. Frente a estas formas de religiosidad —que, sin duda, denuncian también la pobreza experiencial y cultural del catolicismo predominante— sólo cabe el testimonio robusto de grupos de creyentes que miran de frente los problemas humanos y que, cabe el Misterio, no adoptan ni poses ridículamente dogmáticas y posesivas, ni infantilismos de analfabeto.

5. Función solidaria o la tarea de avanzar en la reivindicación y el compromiso político

Esta función ha quedado ya indicada en las tareas anteriores. Es su presupuesto. Pero la acentuamos por la impor-

tancia llamativa que tiene en nuestra sociedad el ejercicio de la misma y la centralidad que ocupa en el mensaje cristiano. Sabemos que el prójimo en necesidad nos llama y que el acercamiento a él nos constituye realmente en personas. No se puede ser humano y desoír la mirada implorante y exigente del pobre y oprimido.

Impulsa a los creyentes a buscar el lado doliente, marginado de la sociedad. Hace que nuestros ojos paseen por los rincones oscuros de la sociedad y se fijen en el desposeído. Es una tarea permanente, siempre actual para un cristiano y para un ser humano compasivo. Produce tareas asistenciales y desarrolla una generosidad que cura muchas heridas de nuestra sociedad.

Hoy los grupos creyentes están bien representados en las tareas asistenciales de atención a los marginados. Hay que pedir y desear que los creyentes sigamos teniendo ojos para ver la realidad sufriente. Pero el asistencialismo debe profundizarse hacia las raíces estructurales que lo provocan y alimentan. Hay que pasar a la reivindicación de un cambio de circunstancias, de sociedad, que haga menos necesarias las intervenciones asistenciales. Tenemos que desarrollar una sensibilidad más política junto a la asistencial. Este capítulo todavía no está demasiado estudiado por los creyentes compasivos.

La solidaridad a la altura de nuestro tiempo tiene que conjuntar la compasión con la conciencia política, la tarea asistencial y cercana al pobre con la visión lúcida de las determinaciones estructurales. No basta desarrollar un voluntariado generoso, sino que hace falta que el creyente influya conscientemente en la política social. La humanización y reforma del capitalismo, que señalábamos más arriba, no se podrá efectuar sin este tipo de conciencia y actuación. La defensa de un Estado de Bienestar y el avance hacia un Estado social requieren conciencia y capacidad de actuación política.

6. Función profética o la tarea de la provocación simbólica

Del artista esperamos la evocación de lo distinto, que si no cambia la realidad, nos permite mantener la esperanza de

su posibilidad. De las comunidades cristianas cabe esperar, además de su empeño por el cambio de la realidad, el gesto que provoque la conciencia de que lo que existe no debiera proseguir y que es factible otra situación más humana. En tiempos de invierno eclesial y social serían deseables los gestos que dieran luz y abrieran un boquete a la esperanza. De vez en cuando los hay. Los personales, de obispos como Mons. Nicolás Castellanos y Buxarraís, o colectivos, como el reciente del ayuno en pro del 0,7%, y otros muchos, más pequeños y circunscritos al ámbito de cada cual, como la marcha de uno de nuestros miembros de la comunidad a Burkina Faso o a Filipinas. No son posturas o acciones inútiles frente al gigantismo de los problemas o a la dureza estructural de las cuestiones, como decía con gesto adusto C. J. Cela. Más bien hay que pensar lo contrario: son las bocanadas de oxígeno que nos permiten mantener la esperanza y persistir en el empeño del cambio profundo.

¿Cuáles serían los gestos que sacudirían la modorra de nuestra sociedad y de nuestra vida cristiana?

Los gestos proféticos no se programan como una operación de «mercadotecnia», pero no estaría de más que las comunidades nos preguntáramos acerca de qué estilo sería más interpelante para nuestros convecinos creyentes y no creyentes. Seguramente que nos haría vivir más atentos a la función simbólica de la vida misma.

Se podría alargar la lista de funciones y tareas, pero es suficiente para insinuar los desafíos y retos que nos interpelan a los cristianos de hoy. Cada cual puede completar y afinar la lista adecuándola a sus circunstancias y experiencias. Pero no podemos quejarnos por la falta de lugares donde poner nuestras manos, corazón e inteligencia. Más bien, cabe pensar que son excesivas y nos superan. Incluso que el conjunto de ellas es poco realizable por la mayoría de los cristianos de hoy, incluidos los denominados más solidarios, ilustrados y críticos. Necesitamos la colaboración de todo hombre de buena voluntad. Y nos contentaríamos con que alguna de estas funciones cayera bajo la pasión eficaz de los creyentes solidarios. Debieran bastar para sacudir nuestra somnolencia y

ánimo abotagado por la pesada atmósfera de nuestro entorno. ¿No sería el despertar de los creyentes un impulso para los demás ciudadanos? Sería, de todas formas, la respuesta coherente al impulso mesiánico que recorre nuestra fe en el Señor Jesús.

PROCEDENCIA Y SENTIDO DE LA OBRA

Los diversos capítulos de este libro, mirados en su conjunto, ofrecen un panorama suficientemente amplio de los principales aspectos que estructuran y conforman los rasgos de la sociedad moderna capitalista en la que vivimos.

Algunos de ellos, sin embargo, surgieron inicialmente como aportaciones a peticiones ocasionales marcadas por las circunstancias de semanas, ciclos o colaboraciones en revistas.

En concreto, el capítulo segundo, sobre los orígenes culturales del hombre económico, procede del Ciclo «Economía y Ética», de la Cátedra de Teología contemporánea de la Fundación Santa María, publicado en SM (Madrid, 1994)

El capítulo tercero, sobre la razón moderna, apareció en *Razón y Fe*, n. 1113-1114 (julio-agosto 1991) 78-88, y ha sido retocado para esta ocasión.

El capítulo quinto, sobre la razón tecnológica y transcendencia, proviene de una ponencia en el simposio sobre «Las Huellas de la Transcendencia» en Santiago de Compostela con motivo del Año compostelano de 1993.

El capítulo sexto, sobre pluralismo y pertenencia religiosa, apareció publicado en *Teología y Catequesis*, n. 51, 1994, 11-28.

El capítulo séptimo, sobre democracia y ética civil, fue la ponencia de apertura del III Congreso de Sociología Vasco, que tuvo lugar en Deusto, Bilbao, en noviembre de 1994.

El capítulo octavo, sobre ética civil y religión, apareció inicialmente publicado en *Isegoría*, n. 10 (1994), pp. 133-140.

El capítulo nueve, sobre proyectos de realización humana en la sociedad actual, proviene de una ponencia en la Semana de Teología de la Fundación Universitaria San Pablo (CEU, Madrid, 1992).

El capítulo diez, que analiza la religión desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa, fue escrito en

homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta aniversario: M. Fraijó, J. Masiá (ed.), *Cristianismo e Ilustración*, Univ. Comillas, Madrid, 1995.

El capítulo once, sobre cómo vivir el seguimiento de Jesús en una sociedad capitalista fue una ponencia en el Foro de los Laicos (Valencia, abril 1994).

Por fin, el capítulo doce sobre las funciones y tareas para un mesianismo de resistencia y creatividad fue publicado previamente en *Sal Terrae*, Tomo 82/1, (1994), 43-53.

Por esta razón, los diversos capítulos mantienen el carácter de cierta autonomía que les hace comprensibles y usables por el lector como unidades separadas y, a la vez, al mirarlos en su conjunto, ofrecen un breve análisis de las grandes líneas configuradoras de la moderna sociedad capitalista.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Análisis de la sociedad y fe cristiana	5
--	---

I

PÓRTICO.

LA SOCIEDAD MODERNA

1. CRISTIANISMO Y MODERNIDAD CAPITALISTA	13
1. La modernidad	13
1.1. Un concepto oscuro y comodín	14
1.2. ¿Diversas modernidades?	15
1.3. El modelo predominante de modernidad	16
2. Modernidad y capitalismo	18
3. La modernidad reflexiva o hacia la sociedad del riesgo	22
4. La religión en la modernidad capitalista	26
5. Desafíos de la modernidad capitalista al cristianismo	32
6. Condiciones para el diálogo con la cultura de la modernidad capitalista	34

II

ESTRUCTURAS DE LA MODERNIDAD Y FE CRISTIANA

2. ECONOMÍA. EL HOMBRE ECONÓMICO. ORIGENES CULTURALES	41
1. Los orígenes del espíritu del capitalismo	43
1.1. El hombre medieval, un hombre de honor	44

1.2. La ética puritana	48
a) Punto de partida: el deber profesional	49
b) El impulso psicológico: la predestinación ..	50
c) La ética protestante y el espíritu del capita-	
lismo	52
d) Algunos factores del desarrollo capitalista .	54
1.3. El impulso puritano para la ciencia y tecnolo-	
gía	55
1.4. Algunas condiciones para el surgimiento del	
espíritu capitalista	57
2. Las fuentes de legitimación de la mentalidad capi-	
talista	60
2.1. El clima de inseguridad y guerra	60
2.2. El fondo antropológico: ¿qué es lo que motiva	
al hombre a actuar?	61
2.3. El refinamiento humano a través del comercio.	63
2.4. El mejor de los intereses: el económico	64
2.5. La justificación jurídico-política del hombre	
económico	66
3. Lectura actual del hombre económico	68
3.1. El espíritu del capitalismo es democrático	68
3.2. La racionalidad del hombre económico no es	
sólo funcional	69
3.3. La raíz del espíritu del capitalismo: la creati-	
vidad	70
3.4. El individualismo comunitario del hombre ca-	
pitalista	71
3.5. La afinidad judeocristiana capitalista continúa.	71
Conclusión	73
3. LA RACIONALIDAD. LA RAZÓN MODERNA EN-	
TRE LA FRAGMENTACIÓN Y LA COMUNICA-	
CIÓN	75
1. ¿Qué ha pasado con la razón en Occidente?	75
2. Diagnósticos de la modernidad y tipos de ilustra-	
ción	78
2.1. La contra-ilustración de los neoconservadores.	78
2.2. La post-ilustración de los postmodernos	82

2.3. La pro-ilustración de los teóricos críticos	84
2.4. La contra-ilustración sistémica	88
Conclusión	90
4. RACIONALIDAD Y RELIGIÓN EN LA MODERNI-	
DAD. LA ACTUALIDAD DE MAX WEBER COMO	
CRÍTICO CULTURAL	92
1. Las raíces religiosas del proceso de racionalización.	93
2. De la fragmentación cosmovisional al relativismo	
postmoderno	96
3. La dialéctica del desarrollo ciencia/religión o la crí-	
tica de la razón ilustrada universal	102
4. Entre neoconservadores y teóricos críticos	108
Conclusión	114
5. TÉCNICA. RAZÓN TECNOLÓGICA Y TRANSCEN-	
DENCIA	116
1. La razón tecnológica moderna, ¿una hija de la reli-	
gión cristiana?	117
2. De la autonomía de la ciencia a su predominio cul-	
tural	121
3. Rebelión, nostalgia y compensación ante el predo-	
minio de la razón tecnológica	127
3.1. Peligro tecnológico y nostalgia metafísica	128
3.2. La vuelta compensatoria a la religión en la	
edad técnica	132
4. Hacia un nuevo trato con la técnica y con la Trans-	
cendencia	137
4.1. ¿La técnica como camino de divinización del	
hombre?	137
4.2. Cuidar con esmero la textura tecnológica de	
nuestro mundo	139
4.3. ¿Una nueva religión para un mundo tecnolo-	
gizado?	141
a) La religión en el preludeo ecológico	141
b) El nuevo tipo de conciencia: la intuición ..	143
c) El camino del silencio	143
Conclusiones	145

6. PLURALISMO RELIGIOSO. PLURALISMO Y PERTENENCIA RELIGIOSA	147
1. El pluralismo moderno	147
2. Efectos del pluralismo sobre el mundo religioso	151
2.1. La religión en un mundo plural	151
a) Pérdida del monopolio cosmovisional	151
b) Una institución más	153
c) Situación de mercado	154
d) Permanente adaptación	154
2.2. El creyente en un mundo plural	156
a) Condenado a elegir	156
b) Condenado al relativismo	157
c) Condenado a la contaminación	158
3. Los desafíos del pluralismo a la pertenencia a la fe cristiana	160
3.1. Una institución para una época de pluralismo.	160
a) Ofrecer seguridad sin merma de libertad.	160
b) Ofrecer un sano pluralismo interno	161
3.2. Un creyente para una sociedad e Iglesia plurales	162
a) Convicciones más personalizadas	162
b) Búsqueda de la verdad	163
c) Creyente interpretador	164
Conclusión	165
Bibliografía	165
7. POLÍTICA. DEMOCRACIA Y ÉTICA CIVIL	167
1. Las causas sociales de una desmoralización	168
1.1. La crisis moral de la modernidad	169
1.2. La colonización del mundo de la vida por el sistema	171
1.3. Los nuevos escépticos	173
2. Ética civil y cultura democrática	175
2.1. La ética civil	175
2.2. El proyecto comunitarista-republicano de una comunidad ética	176

2.3. El concepto de política deliberativa	177
3. Ética cívica y sociedad civil	179
3.1. Tramas asociativas y sociedad civil	179
3.2. Ser persona y ciudadano	180
3.3. El modelo mundo de la vida y sistemas	183
3.4. El modelo de integración social de B. Peters ..	185
3.5. Un impulso ético civil a la democracia	187
3.6. ¿Indicios esperanzadores?	188
Conclusiones	191
Bibliografía	192
8. ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN	195
1. El desafío de nuestro tiempo	196
2. Fortalecer la sociedad civil	198
3. Funciones de la religión en la sociedad civil	199
4. ¿Cómo dominar la contingencia en la sociedad del riesgo?	203
Conclusión	205
Bibliografía	205
9. UTOPIÍA. PROYECTOS DE REALIZACIÓN HUMANA EN LA SOCIEDAD ACTUAL	207
1. Realización humana y Reino de Dios	208
2. Las utopías o proyectos de realización humana en la sociedad actual	211
2.1. La utopía del «fin de la historia» del capitalismo democrático	211
a) Una utopía gris y realista	214
b) Capitalismo y Transcendencia	216
c) El consumismo, mitología de la tierra	217
2.2. El cambio de civilización	219
2.3. La transcendencia en la nueva civilización	220
2.4. Más allá de la modernidad y sus mitos	221
2.5. Postmodernidad y transcendencia	223
2.6. La utopía entrevista y deseada	225

3. Reflexiones sobre los proyectos de realización humana de nuestra sociedad	227
Bibliografía	229
10. RELIGIÓN. DESDE LA SECULARIZACIÓN A LA DESISTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA	231
1. Datos que dan que pensar	233
2. La indiferencia y la fragmentación doctrinal como síntomas de un proceso de desistitucionalización ..	237
3. La tesis de la desinstitucionalización y la de la secularización	241
3.1. Desde la personalización a la privatización	242
3.2. La «culturalización» de la religión	245
4. La desinstitucionalización como nueva reconfiguración de lo religioso	247
4.1. La pérdida del monopolio religioso	247
4.2. Liberación de un capital simbólico sagrado o religioso	248
4.3. Religiosidad diseminada o difusa	249
4.4. Religión emocional	250
4.5. Reconfiguración postcristiana de la religión moderna	250
5. La desinstitucionalización religiosa y la modernidad.	252
5.1. Las hierofanías o los centros de la configuración religiosa y los riesgos de la modernidad ..	252
5.2. La contramodernidad en la modernidad	256
5.3. ¿Aportación o pacto?	257
6. Desafío al cristianismo	259
Conclusión	261

III SEGUIMIENTO

11. CÓMO VIVIR EL SEGUIMIENTO DE JESÚS EN UNA SOCIEDAD CAPITALISTA	265
1. El horizonte de la utopía en la sociedad del riesgo.	267
1.1. Garantizar mínimos sociales para todos	267

1.2. Una moralización generalizada	269
2. Formar comunidades vivas de resistencia y solidaridad	271
2.1. Tareas de resistencia	271
2.2. Tareas de definición solidaria	275
Conclusión	278
12. FUNCIONES Y TAREAS PARA UN MESIANISMO DE RESISTENCIA Y CREATIVIDAD	279
1. La función de freno y la tarea (utópica) global	279
2. La función catalizadora o la tarea de desarrollar el contexto asociativo y la participación	282
3. Función de búsqueda: la tarea de crear un nuevo estilo de vida	284
4. Función de sentido o la tarea de dar hondura a la vida y adorar al verdadero Dios	285
5. Función solidaria o la tarea de avanzar en la reivindicación y el compromiso político	286
6. Función profética o la tarea de la provocación simbólica	287
Procedencia y sentido de la obra	291