

José María Mardones

Postmodernidad y neoconservadurismo



José María Mardones

Postmodernidad y neoconservadurismo

Reflexiones sobre la fe
y la cultura



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1991

*A la comunidad «Fe y Justicia»
de la Paz (Madrid).*

Cubierta: *Mariano Simués.*

© José María Mardones - © Editorial Verbo Divino, 1991. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, S. L. Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 1.381-1991

ISBN 84 7151 762 0

Contenido

<i>Introducción</i>	9
---------------------------	---

I

PANORAMICA

1. Para un diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo	15
2. El mundo religioso-cultural del cristianismo español actual	37

II

ENTRE LA POSTMODERNIDAD Y EL NEOCONSERVADURISMO

3. La fe cristiana ante la modernidad, la postmodernidad y la cultura neoconservadora	69
4. El reto religioso de la postmodernidad	91
5. Neoconservadurismo y moral. El abuso de la ética por el sistema	113
6. ¿El capitalismo como liberación? La teología política neoconservadora	129

III

EXPECTATIVAS Y RETOS

7. Cristianismo e izquierdas en España. Encuentros y desencuentros	153
--	-----

8.	El Tercer Mundo, y los «Nuevos Movimientos Sociales», un reto a la fe cristiana	181
9.	La sociedad de consumo y el tipo de hombre que produce	189
10.	La desprivatización del catolicismo en los años ochenta	207
11.	Hacia un cristianismo universal y policéntrico ..	233
12.	¿Hacia una nueva minoría de edad? Crear «zonas liberadas»	259

Introducción

Esta colección de ensayos quiere ayudar a comprender la situación de la fe cristiana en el clima cultural actual. El objetivo no deja de ser pretencioso, por cuanto, a la dificultad de discernir lo que está pasando en la cultura actual, se le añade el de la interpelación a la fe cristiana.

Sin embargo, pertenece al talante del diálogo fe/cultura el intentarlo. El cristianismo siempre, con mayor o menor acierto, ha querido ser relevante para su tiempo y le ha interesado su época. Por esta razón, estaba abocado a la búsqueda de los signos de la época que le permitieran entablar una conversación con la sensibilidad y los hombres de cada tiempo. En esta línea quiere inscribirse este libro. Es, por tanto, un intento de dialogar con la época y de discernir ahí los retos y llamadas del Espíritu. Un diálogo de este género no se hace, claro está, ni desde la pura aceptación de la época, ni desde la unilateralidad puramente negativa o de rechazo. Quizá el llamado espíritu crítico es quien preside el esfuerzo de dejarse interpelar y responder a los retos planteados.

Conviene también señalar en esta introducción el alcance del diálogo cultural emprendido. Se trata de apuntar a las corrientes o tendencias predominantes.

Hay una labor de cartografía cultural que siempre tiene mucho de ideal. Se trata de destacar aquellos tipos ideales de tendencias socio-culturales que sobresalen en nuestro panorama. Como todo mapa, tiene mucho de convencional, de lo que entre los estudiosos sociales culturales se va aceptando, no sin polémica, como «hechos sociales». Tras los esfuerzos de delimitar y dibujar el mapa de tendencias, está el afán de introducir un poco de orden y claridad en la realidad siempre más compleja y más unitaria o mezclada que lo que puede ofrecer cualquier esquema. El lector inteligente sabe esto, pero no está mal recordarlo para hacer justicia a la realidad y a las pretensiones del libro.

Los ensayos han ido surgiendo en estos tres últimos años al compás de reuniones, peticiones de personas y grupos o de intentos personales por aclarar algún aspecto acerca de lo que estaba pasando en el mundo socio-cultural en relación con la fe. Pronto comprendí el peligro que existe de que la moda oculte la realidad. Así cuando se dio en hablar profusamente de *postmodernidad*, parecía como si sólo existiese la sensibilidad postmoderna. Quizá ya, o dentro de poco, pueda que sólo exista el *neoconservadurismo* o cualquier otra manifestación que salte al primer plano de la actualidad. Por esta razón, he creído conveniente poner al comienzo un mapa de tendencias socio-culturales. Se evita así el peligro de ver sólo la parte e identificarla con el todo. Como en todo mapa, hay que notar en él más la pretensión de orientación y sugerencia que de descripción total de la realidad.

Quisiera hacer hincapié en otro aspecto muy importante para mis convicciones socio-culturales y para situar bien los diversos ensayos: las diferentes corrientes socio-culturales tienen un núcleo o fuente común. Es el llamado, un tanto libremente, núcleo duro de la

sociedad moderna. De un modo asequible y simplificado pongo al lector ante los elementos más fundamentales de la sociedad moderna y las prácticas sociales predominantes. Vinculadas con estas prácticas sociales hay que ver las corrientes socio-culturales dominantes. Son como el flujo y reflujo de ese mar de la modernidad.

Desde aquí hay que entender la importancia que adquiere en nuestro momento esa diagonal de la moda socio-cultural que se mueve entre la postmodernidad y el neoconservadurismo. Va a constituir la columna vertebral de esta serie de ensayos. Junto a ellos, los demás adquieren un carácter complementario y de matiz para ubicar el alcance de estas tendencias de moda.

Aunque el libro no posee una sistematicidad en el tratamiento de los temas, sí posee unidad y una línea de desarrollo. Parte de una visión general o diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo, que equivale al mapa de tendencias socio-cultural (c. 1) y se concreta en el ámbito español (c. 2); constituye la primera parte o *panorámica* del libro. Se centra, después, en las dos tendencias que dominan la sensibilidad del presente: por ello se titula esta segunda parte *entre la postmodernidad y el neo-conservadurismo*. Consta de un primer ensayo en que se abordan ambas cuestiones (c. 3) y, tras él, los siguientes se dedican a la postmodernidad (c. 4) y el neoconservadurismo (c. 5 y 6).

La tercera parte recoge diversas *expectativas y retos* de nuestro momento: la relación de la izquierda con el cristianismo en el momento presente (c. 7) y, brevemente, se hace referencia al reto del Tercer Mundo y los nuevos movimientos sociales (c. 8). Tras dedicar un ensayo a la sociedad de consumo (c. 9) y al fenómeno de la desprivatización de la religión que impulsan corrientes neoconservadoras eclesiales y sociales (c. 10),

se atiende al fenómeno socio-cultural cristiano que tiende a descentrarlo crecientemente del mundo noratlántico (c. 11), para concluir con una breve propuesta pastoral para esta situación pluralista y de talante neo-conservador (c. 12).

Una visión, en suma, de conjunto de algunos de los más importantes fenómenos culturales que enfrenta el cristianismo de nuestro momento. Sin duda, todos los temas son dignos de mayor atención y desarrollo —a algunos de ellos el mismo autor ha dedicado atención monográfica—, pero su tratamiento aquí puede aproximar al lector a una primera visión panorámica de las tendencias y problemas que hoy tienen mayor repercusión sobre la fe cristiana.

Muchos agentes pastorales y creyentes, sensibles a la situación del hombre y la fe en el mundo de hoy, solicitan esta clase de ayudas, que nunca eximen de la tarea de adecuar estas tendencias generales a la concreción plural y heteromorfa de cada cual. A ellos y a todos los que en nuestra sociedad tienen algún interés por las vicisitudes de la fe en nuestro mundo cultural, va dirigida y dedicada esta obrita.

I

PANORAMICA

Para un diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo

El creyente es un hombre que vive en una sociedad determinada situada en una cultura y momento histórico. Esta situación no es externa ni a él ni a su fe. Forma parte de su vida, de su forma de entender la vida y de comportarse ante ella y en ella. Y porque la situación está encarnada en su vida, afecta a su fe. No se es cristiano de la misma manera en tiempos de san Pablo que de san Pacomio, o en el Renacimiento, en la Revolución Francesa, durante la Revolución Industrial o a finales del s. XX. Las circunstancias cambian y buscan respuestas y estilos adecuados a ella. La tradición cristiana, de una forma cuasi-instintiva, ha ido adaptándose a esas situaciones diferentes. Y, en general, hemos entendido tales cambios y adaptaciones como una respuesta al Espíritu que no sólo aletea, sino atraviesa toda la realidad, gimiendo en busca de la plenitud (Rom 8, 19s). Cuando la respuesta cristiana no ha sido adecuada, o hemos advertido un empecinamiento en actitudes y modos de «otro tiempo» –aunque podamos reconocer la mejor buena voluntad debajo de tales

actitudes—, lo menos que podemos decir es que no hubo un buen discernimiento de la situación y se respondió inadecuadamente, desfasados, respecto a las exigencias del tiempo.

Cada momento histórico tiene su «kairós». Y hay que saber captarlo. Vivir humanamente es vivir enfrentados al discernimiento del tiempo adecuado para cada cosa. Vivir cristianamente equivale a discernir el querer de Dios sobre la realidad que nos circunda.

Hay razones, por tanto, básicas y profundas para cultivar la atención a los «signos de la época», tratando de auscultar ahí los «signos de los tiempos». No se nos concederá jamás la seguridad del acierto, pero sí la de la necesidad e importancia de la tarea.

¿Cuáles son hoy algunos de los «signos de la época» o momento? ¿Nos dicen algo, es decir, nos interpe- lan, desafían, retan nuestra fe?

He aquí algunas indicaciones para construir un mapa de las tendencias o corrientes socio-culturales del momento. A través de ellas podemos aproximarnos mejor a dar una respuesta a las cuestiones anteriores.

1. El núcleo duro de la sociedad actual

Nuestro análisis se sitúa en la sociedad occidental actual. En esta sociedad noratlántica, y concretamente europea y española, hay una serie de elementos que vertebran esta sociedad. Los análisis sociales les dan diferentes nombres, según sus tendencias ideológicas, pero hay una coincidencia fundamental en lo que pudiéramos llamar la estructura o núcleo duro de esta sociedad moderna.

Así, P. Berger dirá que la sociedad moderna está constituida por dos instituciones básicas que marcan

las prácticas sociales dominantes: la *producción científico-técnica* y la *burocracia de la administración del Estado moderno*. Este autor, junto con otros, como D. Bell, añadirá un tercer elemento estructurador de nuestra sociedad moderna: el *pluralismo cultural*. Desde otra tradición sociológica, J. Habermas vendrá a coincidir en señalar los subsistemas, *económico, político y cultural*, como básicos para la comprensión de la sociedad moderna. Forman un entrelazado que caracteriza el *sistema social moderno*. Todas las demás calificaciones de nuestra sociedad moderna son deudoras de este centro. Así el que nuestra sociedad se denomine *industrial, postindustrial* o de *las nuevas tecnologías* son matizaciones que proceden del subsistema tecno-económico. Otros, fijándose en la administración pública del Estado moderno, la denominarán sociedad *burocratizada* e incluso *administrada* (Adorno, Horkheimer), de la *democracia formal*, etc. Si pasamos al mundo cultural, nuestra sociedad moderna se presenta como la sociedad de los *mass-media*, de la *educación generalizada*, o bien, acudiendo a denominaciones más *postmodernas, fragmentada*, de la *diferencia*. Pero captamos que lo determinante no son estos acentos que señalan rasgos peculiares, sino el fondo desde el que surgen y ascienden a la superficie.

Este núcleo duro de la sociedad moderna no debe perderse de vista a la hora de los diagnósticos socio-culturales. Más bien, hay que fijarse atentamente en él a la hora de explicar, y aun percibir, el oleaje y las corrientes que sacuden nuestra sociedad.

Y lo que vale a la hora de apuntar a las tendencias de nuestro momento, sirve también para aclarar fenómenos más o menos puntuales y, sobre todo, para referirse a las matrices de sentido que recorren el fondo de nuestra cultura. Desde el trasfondo de las prácticas

sociales dominantes se detecta el tipo o tipos de mentalidad, de visión de la realidad, en definitiva, de racionalidad, que segrega e impulsa nuestra sociedad.

Por ejemplo, P. Berger insiste en que resulta comprensible que si las prácticas sociales dominantes proceden del mundo tecno-económico y burocrático, termine dominando una suerte de visión de la realidad fragmentada, utilitaria, formal,... que tiene su incidencia en la ética y la visión del mundo (= cosmovisión) predominante. Se comprende así que carezcamos de visiones unitarias y coherentes y que domine el fragmento. Incluso que, cual nuevos fontaneros, los hombres y mujeres de esta sociedad moderna se fabriquen una visión de la realidad u horizonte global de sentido, a base de retazos. Una especie de cosmovisión chapucera y de «bricolaje».

También desde esta fragmentación del sentido (global) se entiende que los valores y orientaciones sufran la sacudida del relativismo. Aunque no se niegue que existen valores absolutos, no se sabe cómo conocerlos ni discernirlos. Entramos así en el *relativismo* como modo de ser y enfrentarse éticamente del hombre moderno. No menos claro queda que un mundo estructurado desde el funcionalismo de la productividad científico-técnica y el actuar según procedimientos de la burocracia administrativa será una sociedad dominada por el *pragmatismo*. No será excesivo llamar *pragmático* al hombre moderno, ya que el fondo de prácticas que le envuelven y donde realiza su vida vienen marcadas con este sello.

Lo que Berger ha descrito analíticamente tan brillantemente para comprender la visión y mentalidad predominantes de nuestro tiempo, otros analistas sociales lo aplican a otros campos y problemas.

D. Bell llegará a explicar la contradicción fundamental de esta sociedad moderna del *capitalismo democrático* a partir de los tres subsistemas u órdenes básicos citados. Analiza la racionalidad y valores predominantes en cada uno y llegará a la conclusión de que, en nuestra sociedad capitalista (a la que corresponde la descripción que venimos haciendo), hay una disyunción o desgarramiento principal. Es el resultado del choque frontal de racionalidades y valores entre el orden *tecno-económico* y el *cultural*. Mientras en el orden tecno-económico priva la racionalidad funcional y los valores del orden, la jerarquía, la eficiencia, la rentabilidad... en el orden cultural moderno domina la búsqueda de autorrealización, el hedonismo, la autoexpresión, el experimentalismo, típicos de una dimensión estético-expresiva de la racionalidad. Este choque se debe, a su juicio, al predominio moderno-postmoderno de la orientación cultural sobre la económica. Un desgarramiento que siempre amenazó a la cultura burguesa, pero que se mantuvo controlado mientras las orientaciones del sistema cultural no fueron socialmente prevalentes y estuvieron sometidas a los valores y orientaciones económicas (ética puritana). Cuando la dirección la han tomado estos nuevos valores, el choque, la crisis, es inevitable. Una crisis que D. Bell, muy consecuentemente, podrá denominar cultural o, mejor, ética y aun *espiritual*, porque, a su juicio, ha sido a partir de la baja de la religión cuando la ética puritana no ha podido controlar la orientación ético-valorativa, espiritual, de la sociedad moderna. Urgirá, por tanto, volver a recuperar las funciones de la religión y de la ética puritana, del trabajo, el orden y la productividad, para estabilizar el sistema.

Claro que con el mismo esquema sistémico social de fondo se pueden hacer diagnósticos distintos. Así, J.

Habermas invertirá la interpretación y dirá que quien traza al sistema social moderno no es la cultura, sino los sistemas técnico-económico y burocrático. La cultura, es decir, las matrices de sentido y significado para el hombre y la sociedad son invadidas por los valores y la racionalidad predominantes, que provienen de los ámbitos económico-técnico y burocrático-administrativo. Nos encontramos así con un predominio colonizador, violento, de lo funcional, lo pragmático, lo utilitario, lo rentable, lo procedimental, lo legal, que invade terrenos que no son ya los de la economía y la burocracia. Penetran en el ámbito de las relaciones personales, de la pareja, la sexualidad, la educación, o las más sociales del estilo de vida y los objetivos y necesidades de una colectividad.

En suma, el depredador social no es la cultura, sino los órdenes económico y político *funcionalmente* concebidos, que extienden sus garras sobre los valores, las tradiciones, la religión, y las desecan.

He ejemplificado, en tres autores muy representativos de los actuales análisis sociales, la concepción estructural de nuestra sociedad, e incluso el diagnóstico que hacen sobre ella. Hay suficiente coincidencia como para –sin mayores precisiones que no vienen al caso– aceptar un cierto consenso sobre el núcleo duro que configura el rostro de la sociedad moderna, aunque difieran en el diagnóstico de su enfermedad.

Por encima y por debajo de las modas socio-culturales que vivimos, hay que captar expresiones y movimientos referidos a este núcleo duro de la sociedad moderna. Hay que sospechar –sostener la hipótesis– que lo que acontece en la superficie social es un reflejo de movimientos más profundos que, aunque invisibles, son los verdaderos causantes o agitadores de estas mareas sociales.

Concluamos, por tanto, este apartado diciendo que la *sociedad moderna del capitalismo democrático se caracteriza por ser un sistema social formado por tres subsistemas, instituciones fundamentales u órdenes, que son: la producción técnico-económica, la burocracia de la administración pública del Estado moderno y una cultura pluralista que señala una cosmovisión fragmentada.*

Según el modo como se conciban las relaciones entre estos tres subsistemas, así se entenderá la integración o contradicciones de nuestra sociedad. Y las diferentes tendencias socio-culturales no serán sino acciones y reacciones derivadas de ese núcleo sistémico. Veámoslo más detenidamente.

2. Las tendencias socio-culturales actuales

Si desde la perspectiva apuntada miramos hacia lo que pasa en nuestra sociedad, nos encontramos con un panorama socio-cultural caracterizado por una serie de reacciones y contrarreacciones respecto a ese núcleo duro de la sociedad moderna.

a) Crítico-sociales

Muchos perciben el predominio de lo funcional y pragmático en nuestra sociedad. Desde un estilo de vida que sólo valora «lo positivo», lo contante y sonante, el dinero y la rentabilidad en las relaciones, hasta el pragmatismo en la política municipal, nacional e internacional. Y no les gusta. Critican y rechazan este estilo de vida. Más aún, la concepción de hombre y de sociedad que se desliza en el fondo. Postulan otro tipo de sociedad, eficaz, desarrollada, pero no tan competitiva

ni centrada en el carrerismo, el consumo, el dinero y el tener. Creen que hay una distorsión o desvío fundamental en la *modernidad*: haber creído que, a través del desarrollo y crecimiento económico, industrial y del dominio cada vez más sofisticado de instrumentos, haríamos una sociedad más libre, justa y humana. No reniegan del proyecto de la modernidad, de crear hombres y sociedades cada vez más autónomos, más ilustrados y racionales como modo de ser más libres, sino que piensan, cada vez más, que se han confundido los términos. Se ha equiparado racional con funcional, libertad con procedimientos formales, justicia con mayor producción y consumo. La solidaridad se va secando, igual que la responsabilidad mutua y los ojos se vuelven hacia la posesión, la autorrealización narcisista. A nivel internacional asistimos impávidos al espectáculo de las grandes mayorías pobres y oprimidas como un fenómeno natural. Justificamos esa situación con «razones» culturales de atraso y subdesarrollo.

Contra este malestar que provoca la *modernidad*, en cuanto expresión ideológica de un proyecto que tiene fuertes lazos con el núcleo duro de nuestra sociedad, se producen una serie de reacciones, que podemos denominar *crítico-sociales*. Históricamente han estado vinculadas con movimientos de izquierda, socialismo, comunismo, anarquismo. Algunas de sus propuestas alternativas, el llamado «socialismo real», ha visto recientemente derrumbarse sus instituciones y proyectos. No así el socialismo democrático o socialdemocracia capitalista, una política que, a decir de R. Dahrendorf, ha sido la representativa de nuestro siglo y que ha marcado, sobre todo, la configuración de las sociedades occidentales después de la II Guerra Mundial (C. Offe). Aunque ha sufrido el cuestionamiento de la crisis de los años setenta, se cuenta como uno de los

modelos sociales (capitalista democrático) con mayor atractivo e incluso logros económicos y político-sociales.

En este mismo tipo ideal que denominamos *tendencias crítico-sociales* hay que incluir a los *nuevos movimientos sociales* (= NMS). Representan una serie de tendencias críticas con el proyecto dominante de la sociedad. Sobre todo cuestionan el estilo de vida centrado en lo económico, funcional y los valores materialistas burgueses de la posesión, consumo, carrerismo. Proponen otra nueva gramática de la vida o estilo de vida. Apuestan por los valores centrados en el *ser* más que el *tener*, en la *realización personal* y la *solidaridad*.

Aunque, como en todo movimiento social, las mezclas y ambigüedades y aun pseudo-formas rodean a este conglomerado de tendencias, sin embargo se puede decir que por los NMS discurren hoy las propuestas más originales y alternativas a la sociedad actual. Incluso han logrado ya una gran sensibilización para muchas de sus propuestas, de tal manera que no se rechazan, sino que se tratan de asumir y manipular pragmáticamente. Hoy ya nadie deja de reconocer el problema ecológico como un problema no sólo regional o nacional, sino mundial; nadie osa negar la igualdad fundamental de los sexos o las razas humanas; ni deja de aceptar como una irracionalidad el dispendio de medios y esfuerzos orientados hacia el armamentismo y la destrucción. Ecopacifismo, feminismo, movimientos en pro de los derechos humanos, del Tercer Mundo, de las minorías, marginados, etc., son un síntoma de una serie de valores postmaterialistas, universales, centrados en la solidaridad, que reaccionan ante el malestar de una cultura dominada por el positivismo funcionalista.

Son minorías y se perciben como tales en el horizonte del futuro, pero su capacidad de sugerencia, de expresar lo que ha llegado a ser y lo que ya no puede seguir manteniéndose, les sitúan en aquellos lugares donde hoy se forja la nueva cultura y la nueva política.

La cercanía de esta sensibilidad postmaterialista a los valores evangélicos hace pensar en que no sólo hay cercanía externa entre estos movimientos (piénsese en el ecopacifismo) y las Iglesias y grupos cristianos, sino una afinidad moral y una familiaridad en los objetivos profundos que miran hacia la defensa del ser humano y su potenciación como persona, sea cual sea su situación, sexo o color.

b) *Postmodernos*

El cuestionamiento a la *modernidad* puede llegar hasta alcanzar a sus «mitos» más queridos. No sólo se critica el funcionalismo perverso, sino aquellos elementos que han encendido la imaginación utópica: el proyecto de emancipación ilustrada a través de la liberación de la superstición; la democracia y el sueño de instaurar una colectividad de hombres libres y responsables que deciden por sí mismos de sus objetivos, necesidades...; la solidaridad y deseo de realizar una sociedad donde los intereses de cada uno miran a los de los demás... Y podríamos seguir enumerando los «grandes relatos» o «metarrelatos», como dirá Lyotard, que marcan la modernidad. Estos proyectos que arrastran palabras tan brillantes como las de razón, libertad, justicia, solidaridad, emancipación, trabajo... son, cuando se les mira de cerca, meros intentos de legitimar las instituciones y las prácticas sociales y

políticas. Una estrategia para que se acepte, perviva y se desarrolle lozana la lógica de ese núcleo duro de la sociedad moderna.

Pero la misma historia se ha encargado de desmentir a los proyectos de la modernidad y de descubrir sus oropeles y mentiras. J. F. Lyotard —uno de los mayores representantes del pensamiento postmoderno— dirá que Auschwitz refuta la emancipación progresiva de la razón y la libertad; las diferentes invasiones rusas de Berlín, Budapest, Praga, Polonia, desmascaran el proyecto del «socialismo real» y su liberación del proletariado; las diversas crisis económicas (1911, 1929, 1974-1979) refutan la doctrina del liberalismo económico y sus enmiendas; la existencia del Tercer y Cuarto Mundo cuestiona el enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnología capitalista. Es decir, el *proyecto moderno* en sus diferentes versiones ideológicas (incluso religioso-cristianas) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado.

Sólo queda agarrarse a los «pequeños relatos», a los proyectos personales o grupales siempre coyunturales, temporales, sujetos a la adecuación, la rescisión y el cambio. Nada de grandes ideales, rebajemos los sueños a su estatura humana; adoptemos una idea de razón, esperanza, deseo, adecuada a las dimensiones de lo real. Todo queda así pequeño, con minúsculas, reducido a la situación transitoria. La razón, los valores, los proyectos se empequeñecen. Hay miedo a ser traicionados por las grandes palabras y relatos. El remedio es el refugio en el rechazo de la utopía y el pegarse al suelo de lo cotidiano con el agrisado sabor de que las mieles de la vida son escasas y hay que libar sus gotitas sin demasiada ansiedad ni fruición. Un minihedonismo, un suave esteticismo presentista es, quizá, la salida

de estos sabios escépticos de la modernidad y sus promesas.

La postmodernidad es así la reacción contestataria de la modernidad. Propugna la desconfianza, la actitud desengañada y la distancia escéptica ante ella.

c) *Neo-conservadores*

La reacción postmoderna es una reacción contra el sistema. Apuradas sus propuestas, lo destruirán. Aunque no lo consigan, inoculan unos ideales esteticistas que buscan en el experimentalismo, la autorrealización y el narcisismo hedonistas sus ideales. Claro, que todo esto en tono menor, nada vanguardista ni furioso. Pero su expansión es peligrosa para la subsistencia del sistema. Ataca a la línea de flotación valorativa y de sentido de la sociedad moderna.

A esta conclusión llegan los denominados neo-conservadores. Y su reacción será la defensa del sistema. Aceptan el sistema social capitalista democrático tal como ha evolucionado. Es decir, no tienen, como los conservadores, nostalgias de un pasado. Como dirá uno de sus representantes, P. Berger, aceptan el funcionalismo y pragmatismo de esta sociedad, su relativismo ético y valorativo. No piensan en esencias o valores absolutos dados de una vez por todas. Lo cual no quiere decir que acepten cualquier cosa o valor, sino que son conscientes de que tales valores, más que descubrirlos o venir dados por la naturaleza o la razón, se eligen.

Los neo-conservadores son modernos. Aceptan la lógica de los sistemas predominantes de esta sociedad: la producción tecno-económica y la administrativa pública. Pero la quisieran combinar con el mantenimiento

comedido, razonable, controlado, del sistema cultural. Nada de estridencias, ni absolutismos, sino serias opciones por aquellos valores que han forjado la sociedad moderna. Y aquí se hallan todos aquellos que se anudan alrededor del orden, el respeto, la disciplina, la jerarquía, el trabajo, el rendimiento, la capacidad de sacrificio hoy en aras de la satisfacción de mañana, etc. El neo-conservadurismo quiere cohonestar la ilustración del capitalismo económico-administrativo con la tradición de la ética puritana. No cuestionar la modernidad de la lógica capitalista y sostener la ética y los valores que ayudan a mantenerla. Casi, casi, quisiera, como dicen algunos teóricos críticos, compaginar la computadora con el jubón medieval. No tocar la racionalidad económica, científica y administradora que seculariza la realidad y la despoja del misterio, con, por otra parte, la tradición religiosa judeo-cristiana que sostiene la ética puritana. Los neo-conservadores son progresistas mirando a la economía, cautos en las cuestiones político-democráticas y conservadores en los valores y la cultura.

No hay que extrañarse que vean en postmodernos y secularistas sus máximos enemigos, destructores de los valores de la sociedad moderna. Y en la tradición socialista y de «izquierda» a un mito muerto, pero peligroso, que despierta vanos deseos colectivistas bajo los rumores de las fantasías de la igualdad, la justicia y la comunidad. Por esta razón, aunque «el socialismo real» se haya desmoronado, hay que proseguir la *lucha cultural*. Sobre todo contra los que continúan el mito socialista. De aquí que sean recelosos de la versión de «izquierdas» capitalista que representa la socialdemocracia o socialismo democrático. Y consideren como enemigos a todos aquellos espíritus liberales que, a sus ojos, son auténticos portavoces de los valores y actitu-

des postmodernas que minan el humus espiritual y moral en el que se enraíza y crece el sistema del capitalismo democrático.

Los neo-conservadores son decididos defensores de la sociedad moderna en su versión del capitalismo democrático según el modelo norteamericano. Llegan hasta ofrecer una cierta «teología de la liberación» norteamericana, que es un propuesta de liberación universal «made in USA». Pero, más allá de las versiones estadounidenses, queda la corriente y sensibilidad neo-conservadora como una de las tendencias culturales más potentes del momento. Una vez alcanzado su triunfo político-económico, quieren redondearlo con un triunfo cultural. Por esta razón, su ofensiva en pro de una sustitución de valores y de una vuelta a la ética puritana. Para esta tarea solicitan los servicios y colaboración de la tradición judeo-cristiana. Postulan una afinidad cristiano-capitalista que quiere atraer hacia sí la legitimidad del cristianismo.

Hay que esperar, por tanto, a corto y medio plazo, un cierto *compromiso cristiano neoconservador* que siga estas propuestas y juegue a estabilizar el sistema capitalista desde los valores y cierta ética con el manto de «cristiana».

d) *Conservadores*

El neo-conservadurismo mira hacia el conservadurismo. Ya hemos dicho en qué consiste su novedad, su «neo»: en la aceptación básica de la modernidad, sobre todo económica y administrativa.

El conservadurismo siempre ha conservado una pátina de elitismo y una melancolía hacia lo antiguo. Vio en el creciente intervencionismo estatal tras la reforma

keynesiana de la postguerra una tergiversación del libre mercado; otras versiones se han fijado más en la decadencia de estilo y valores que ha supuesto la sociedad de las masas, el bienestar de las masas, etc. Una pérdida de altura, un reduccionismo de valores tirando por lo bajo, una carencia de estilo y elevación del espíritu cuando se democratiza en lo plebeyo. El «consenso socialdemocrático» tras la Guerra Mundial les pareció a muchos espíritus la aceptación de una sociedad que perdía humanidad porque perdía altura.

Pero es en el mundo cultural moderno donde los conservadores clavan sus uñas críticas más afiladas. El avance incontenible del relativismo valorativo, que conduce a la postmoderna ética del «depende», tuvo en los conservadores lejanos vigías. Vieron venir la degradación del presente, la pérdida de las verdades atadas a las estrellas, incrustadas en la constitución esencial del ser hombre o de la sociedad humana.

El conservador serio se lamenta de la trivialidad moderna y postmoderna, de los humanismos secularistas, del olvido de los clásicos (A. Bloom), y la educación a partir de ellos, de la sociedad, de sus planteamientos y respuestas. Lo mejor siempre está para el conservador de parte del pasado, de lo ya probado y que dio resultado. Una vez descubierto lo fundamental y constitutivo, no hay que abandonarlo. Y eso sucedió ya con determinadas cumbres del pensamiento, del arte, de la política, la organización de las relaciones humanas, etc. Más aún, en la cultura no hay lugar para las innovaciones ni rápidas ni sustitutorias. Hay como una recurrencia en los problemas de sentido y significado, que hace que ni Aristóteles, ni santo Tomás, ni Bach, ni el románico puedan ser sustituidos por Nietzsche, H. Küng, Boulez o la arquitectura postmoderna. No hay sustituciones de ese género en la cultura. No es

Hoy el conservadurismo está presente en nuestro mundo socio-cultural. Adopta, a veces, tintes religiosos. Sin acudir al contramodernismo fundamentalista islámico, o judío, en el mundo cristiano tiene rasgos fundamentalistas en el protestantismo norteamericano y recorre, en versiones cuasi sectarias, el catolicismo actual. Pero quizá esté presente en el catolicismo más masivamente en posturas intermedias neo-conservadoras y conservadoras que caracterizan la denominada involución de la Iglesia postconciliar.

3. Un mapa de tendencias

Quisiera sintetizar plásticamente esta serie de corrientes a las que acabo de apuntar brevemente en un cuadro que recoge estas cuatro tendencias principales (Ver cuadro 1). Sin duda se puede complejizar más, pero, desde el punto de vista de nuestro objetivo de señalar las más representativas, nos parece suficiente.

Se deben entender como «tipos ideales» (M. Weber), es decir, caracterizaciones que pretenden expresar algo de la realidad socio-cultural con objetividad, pero que nunca, o casi nunca, vienen dados en tal estado puro en la realidad. Esta es más sincrética y ofrece mezclas múltiples y colores grises, alejados de los tonos puros. Pero su capacidad de sugerencia y contras-tación yace en que apuntan a fenómenos que están ahí y que podemos constatar con cierta claridad. El que las líneas divisorias no sean tan nítidas no empece a su capacidad orientativa.

Se puede leer el mapa o cuadro desde el centro o núcleo de la sociedad moderna actual. Frente a ese núcleo moderno (tecno-economía, burocracia del Estado moderno, pluralismo cultural) se posicionan las

tendencias en reacciones y contrarreacciones. A. Touraine insiste en que los movimientos sociales se definen desde sus contrarios u opositores sociales. Una suerte de dialéctica que podemos advertir está sugerida en el mismo posicionamiento de las tendencias en el cuadro.

a) *La diagonal de moda*

Podríamos denominar así a los *postmodernos* y *neoconservadores*. Forman lo que los diversos analistas sociales y ensayistas pudieran denominar la *moda cultural del momento*. Son las tendencias que se reparten el protagonismo social a través de sus representantes ideológicos, políticos, «mediáticos», etc.

Representan el cuestionamiento y la defensa más claras al sistema como tal.

Una cuestión digna de atención es sí, al final, la contraposición, sobre todo postmoderna, no acaba siendo engullida por el sistema. Es decir, si la crítica postmoderna con su relativismo valorativo y huida de la universalidad no nos deja huérfanos y desarmados ante el poder del sistema. Hay teóricos críticos, como J. Habermas, que lo creen así. Y mucho nos tememos que tenga razón tanto respecto a las sofisticadas versiones de los filósofos postmodernos, como a esa otra postmodernidad más callejera de los jóvenes y no tan jóvenes que dicen «pasar» del sistema, pero que viven bajo sus «marcas comerciales». De ello me he ocupado en otros lugares.

b) *La diagonal clásica*

Pudiéramos denominar así lo que en otro tiempo representó la confrontación máxima y la línea que

dividía a los espíritus. Nos referimos a la diagonal *movimientos crítico-sociales/conservadurismo*. Aquí se situaba la clásica lucha izquierdas/conservadores.

Hoy no está de moda. La desorientación de la izquierda, aun democrática, es palpable. La caída del Este ha supuesto el desvelamiento de una corrupción y falta de aceptación social mayor que la que denunciaban los conservadores. Las consecuencias de ese fracaso del «socialismo real», que no era realmente socialista, no deja de tener consecuencias para todo el proyecto de izquierdas. Le ha quitado atractivo a su utopía. El miedo neoconservador a la capacidad mitopoiética del socialismo queda así rebajado por la misma realidad.

Pero no habría que olvidar que, si ha fracasado una respuesta, la pregunta que la originó permanece. Quizá incluso ahora se puedan ver mejor los logros y miserias del sistema capitalista. La soledad del vencedor (B. Shaw) puede ser la ocasión para recuperar lo que en la transición socialista hay de sensibilidad humana y de reacción ante la desigualdad, la injusticia, la insolidaridad, etc. Y tres cuartas partes de nuestro mundo actual siguen clamando por una respuesta.

No olvidemos tampoco que un bulbo de esta corriente crítico-social serían los NMS, uno de los lugares más creativos y originales de las alternativas a la sociedad moderna.

c) *Afinidades y contraposiciones*

El cuadro acepta lecturas en otras direcciones. Por ejemplo, leído en su parte superior, nos encontramos con crítico-sociales y neo-conservadurismo. Tendrían en común una aceptación básica de la modernidad, pero con reparos diferentes por cada una de las partes.

Mientras el diagnóstico neo-conservador centraría el malestar y la crisis moderna en la cultura, los valores y «la gran profanación» (D. Bell) de nuestra sociedad, los crítico-sociales pondrían el dedo en el funcionalismo que segrega los sistemas económico y administrativo. La desecación espiritual tendría ahí su raíz. Y, claro está, la operación quirúrgica tendría que ser efectuada en esta parte del sistema social.

Si nos situamos mirando el cuadro en su mitad inferior, nos encontramos con *postmodernos y conservadores*. Ambos reticentes, si no rechazantes, del proyecto de la modernidad. Y cada tendencia por motivos bien diversos, que los enfrentaría radicalmente entre ellos mismos. Mientras las tendencias superiores son pro-modernas, las inferiores son contra-modernas. Se establecen así cercanías y diferencias dignas de ser más analizadas.

Finalmente, si nos situamos en la izquierda del eje de coordenadas, tenemos a la pareja crítico-sociales/postmodernos. Cercanos culturalmente en algunos aspectos de sus críticas a la modernidad, pero separados en cuanto que para unos es un proyecto inacabado (crítico-sociales), mientras que para los otros está liquidado y hay que abandonarlo (postmodernos).

Desde la derecha nos encontramos con *neoconservadores y conservadores*. Defensores de la cultura y los valores «de siempre», pero con connotaciones tales que los enfrenta. Los neo-conservadores son excesivamente pro-modernos y, de hecho, defienden cierto relativismo inaceptable. Son demasiado blandos para los conservadores. Pudieran incluso ser tachados de colaboracionistas peligrosos con la modernidad y sus valores. O endurecidos, pasar a sostener posturas conservadoras.

Como se ve, el cuadro –aun aceptada su intención predominante pedagógica y de sugerencia– se presta a consideraciones y matizaciones que creemos sirven para analizar la realidad. Si, además de la breve caracterización socio-cultural, entráramos en consideraciones más prolijas de tipo económico, político, religioso, etc., tendríamos realmente un cuadro de la realidad social. Pero tal trabajo queda a la elección y posibilidades de cada cual.

En los capítulos que siguen, se hacen algunas aplicaciones o profundizaciones a esta situación socio-cultural que, a grandes rasgos, hemos tratado de dibujar. Esperamos con ello acompañar al lector interesado en el análisis de algunas de las interpretaciones y retos que estas corrientes presentan al cristianismo. La fe, que mira siempre a la cultura y la sociedad, se ve así en su plástica capacidad de adaptación y ambigüedad, pero también de creatividad y respuesta.

2

El mundo religioso-cultural del cristianismo español actual*

Vivimos la preocupación del presente y el próximo futuro. Un síntoma de nuestra condición humana que se agudiza en momentos de cierta turbación histórico-social. Por esta razón nos empeñamos, una y otra vez, en aclarar las brumas diagnosticando el presente. ¿Qué sucede en el mundo religioso-cultural del cristianismo actual? ¿Son discernibles algunas tendencias en su seno?

La tarea está lejos de ser fácil o de encontrar aquiescencia generalizada. Cada pretendido analista religioso-social está situado y mira la realidad desde una perspectiva. Y por más que se quiera seguir la indicación de K. Mannheim de ampliar la perspectiva mediante síntesis de angulaciones parciales, jamás saldremos del perspectivismo y la selección. Pero precisamente esta condición de todo mirar y de todo análisis humano nos impulsa nuevamente al diagnóstico, incluso con pretensiones totalizantes. Sabemos ya que es un empeño, siempre inacabado, por dar cuenta de la reali-

* Publicado en Iglesia Viva 139 (1989) 33-52.

dad: por introducir un poco de orden y dar sentido al flujo de acontecimientos que, de otro modo, nos anegan en el caos.

Una hipótesis de fondo recorre mi aproximación al diagnóstico: la situación del cristianismo actual no es ajena a la situación socio-cultural de nuestro tiempo. La religión (cristiana) vive y es vivida inmersa en la sociedad aquí y ahora. Es de esperar, por tanto, que sea configurada por los vaivenes de las corrientes que atraviesan la cultura y sociedad de nuestros días. Y también, a su vez, que un fenómeno religioso cultural y social tan persistente como el cristianismo deje su huella en la marcha del tiempo. Hay un influjo mutuo que en cada caso tiene que ser discernido y que posee sus características propias, visto desde el ángulo sociocultural o desde el propiamente religioso. Aquí atendemos más a la incidencia de lo socio-cultural sobre el fenómeno cristiano y trataremos de ver algunos de los rasgos con los que aparece maquillada la faz cristiana. No olvidaremos señalar también algunas de las funciones que tal presencia cristiana provoca en la sociedad.

La ausencia de datos cuantitativos sobre estas cuestiones nos llevan, como observador participante, a explorar más cualitativa y conceptualmente las posibles tendencias.

1. La configuración de tendencias en la década de los ochenta

Hemos oído repetidamente el diagnóstico desde diferentes medios, con voces que acentúan uno u otro aspecto: *nuestro tiempo se mueve entre el neoconservadurismo y la postmodernidad.*

Estas dos parecen ser las tendencias o corrientes

socioculturales de la década de los ochenta y aun de los noventa. Pero no llegaríamos a entender su trasfondo si no comprendiéramos que son como movimientos dentro de la gran corriente de la sociedad moderna con su poderoso dinamismo *funcionalista*, tal como se expresa en la producción científico-técnica y en la extensión del pragmatismo como estilo de vida cotidiano y de la alta política.

¿Cómo se explica el surgimiento de estas dos corrientes sobre las que se polemiza y se airean sus peligros o aportaciones?

La respuesta más rápida sería decir que son flujos y reflujos de la gran corriente que estructura la sociedad y cultura de la modernidad: el denominado *positivismo funcionalista*. Aunque sería muy interesante adentrarse en las posibles hipótesis explicativas del nacimiento de estas corrientes de moda, no es este el momento, que nos exige decir, con todo, una palabra sobre el tema. Tomamos conciencia, de esta manera, del marco histórico-social en el que se juega nuestro cristianismo.

a) *El desafío de la contracultura*

Quando se buscan hoy marcos de referencia para explicar por qué estamos en un momento neoconservador y postmoderno, generalmente volvemos los ojos a la década de los años sesenta. Es una mirada que acentúa los vaivenes culturales. Habría otras que, apuntando más hacia lo político-económico, pondrían sus ojos en la postguerra europea y en el agotamiento del equilibrio socialdemócrata (Offe, Dahrendorf), que se logró mediante el pacto de clase democrático keynesiano. Aquí vamos a seguir más la vía cultural, pero sabiendo que ésta no se puede desvincular de aquel otro proceso más largo y profundo.

La década de los sesenta se ha denominado de muchas maneras: entre otras, como «la década del radicalismo político y cultural» (D. Bell). Hoy el pensamiento neoconservador juzga que ambos planos estaban unidos en el impulso común a la rebelión: se quería un nuevo orden social, como se deseaba una revolución formal en el estilo y la síntesis artística. Y, precisamente, este cambio, que venía empujado por brotes turbulentos e imprecatorios, produjo miedo. De ahí que ante la pretendida sacudida institucional y estética se cerraron las filas de lo ya conocido y vivido. Sobre todo, ante la pretensión de ir más allá del sistema político-económico vigente, éste mostró la dureza de sus muros y la generosidad de sus seguidores. Pronto se vio la necesidad de oponer a la cólera de los rebeldes la osadía de la institución, el sistema y la norma. Nacieron así la mayorías silenciosas con las voces de sus representantes pidiendo legitimación, reconocimiento y apoyo para un sistema que ha logrado no sólo una colosal producción de bienes, sino –según algunos de sus representantes (P. Berger, M. Novak...)– una extraordinaria justicia distributiva, una gran defensa de la libertad individual y colectiva, y hasta ser vínculo y clima propicio a los valores cristianos.

Pero ante el fracaso de profundizar las libertades, de hacer reales los derechos para todos, en definitiva, de empujar hacia la realidad la utopía de la modernidad en su versión política (democracia *real* política y económica) y cultural (ilustración generalizada, creatividad y originalidad), se desencadenó el escepticismo y la post-ilustración. Escepticismo ante las posibilidades reales de cambio de sistema por la vía de la apuesta por la liberación, la emancipación, el sujeto revolucionario y el lenguaje concientizador. Cuestionamiento de los análisis que habían empujado a la revuelta, así como su

misma tradición ilustrada y emancipadora. Y no menos sacudidos quedaban los valores y apelaciones a la universalidad de los conceptos que habían sido banderín de enganche de la revuelta. Ni la libertad ni la justicia ni la solidaridad podían caminar por los caminos transitados.

Una suerte de críticos sociales de la modernidad con sello trágico denunciaba la complejidad de «las estrategias fatales» en las que estamos envueltos (J. Baudrillard), o el engaño y manipulación uniformadora de los pretendidos «grandes relatos» o explicaciones, sean políticas, ideológicas o religiosas (J. F. Lyotard). Se trataría, por tanto, de renunciar a tanta mentira camuflada en sonoras pretensiones y acomodarse a vivir más pegado a la realidad cotidiana local y coyuntural. Una especie de localismo más o menos narcisista, pero, en todo caso, que eleva el pragmatismo a estilo de pensamiento y de vida (R. Rorty). Estamos ante la reacción postmoderna.

Este breve apunte, que mira al neoconservadurismo y a la postmodernidad vinculándolos con el fracaso de los movimientos político-culturales de los años sesenta en occidente y la conmoción que produjeron, simplifica mucho los procesos, pero quiere apuntar a un hecho: cómo ambos se nutren del proyecto de la modernidad capitalista, puesto en crisis en esa década y sacudido posteriormente por la denominada multicrisis energético-laboral, etc., de los años setenta. Desde el punto de vista cultural que embebe nuestra época, señala dónde están los focos de «la guerra cultural» de nuestro tiempo: los valores en disputa y, en último término, el tipo de sociedad y de hombre que se quiere legítimar.

La situación del cristianismo queda enmarcada en este proceso. Hay que sospechar que lo que ocurra

dentro de él no puede ser totalmente ajeno a estos procesos, más bien estará relacionado con ellos.

*b) La peculiaridad española:
el tardo-franquismo y la transición*

Cuando miramos hacia España, si no podemos dejar de considerar los movimientos que agitan la sociedad y cultura occidentales, tampoco podemos perder de vista nuestra peculiaridad. La década de los sesenta fue una época de rebeldía también en España. Pero aquí adquiriría el carácter de búsqueda de un nuevo orden político-social que nos equiparara, al menos, a occidente. Fueron años de agitación y entusiasmo, en los que numerosos cristianos, animados por el Concilio Vaticano II, participaron masivamente en las luchas político-sociales y se abrieron a ideologías políticas de izquierdas.

La revuelta duraba entre nosotros cuando ya el desencanto hacía presa en los corazones de las generaciones europeas de los sesenta.

El estreno de la democracia introdujo entre nosotros el inicio del pluralismo político e ideológico. Esta es una gran novedad para la sociedad y el cristianismo español; tradicionalmente monolítico, se vio, de repente, plural y escorado en varias direcciones. El tremendo impacto del Concilio sobre este cristianismo resquebrajó muchas seguridades y, junto con los vaivenes sociales, produciría sacudidas institucionales y personales.

La utopía democrática también ha conocido entre nosotros su eclipse. Se habló tan esperanzadoramente de la libertad, la autogestión, la justicia..., que la realidad posterior no podía por menos de frustrar tanta

ansia y deseo renovador. Y lo acontecido en el ámbito político-social tiene su paralelismo en el interior de la institución eclesial. El cardenal Tarancón vio lúcida-mente que el cristianismo español no estaba preparado para tamañas conmociones. No es extraño que haya habido unilateralidades; pero, en conjunto, tampoco se puede cargar las tintas sobre lo estentóreo. Más bien llama la atención el relativo equilibrio con el que se ha realizado el tránsito hacia el pluralismo. La penetración occidental había ya acontecido en la sensibilidad española por medio del ansia, pero más objetivamente, a través del turismo, la primera estabilización económica y la salida a Europa de jóvenes clérigos y laicos.

La peculiaridad española añade al análisis anterior una sociedad y un cristianismo que desembocan en el pluralismo. El paso de una relativa uniformidad socio-cultural al pluralismo de visiones ideológicas político-sociales y eclesiales será el desafío mayor con el que tiene que contar el cristianismo español actual.

¿Cómo queda en el marco delineado el mapa de tendencias religioso-sociales del cristianismo español actual?

Vamos a tratar de apresar los rasgos más sobresalientes a través de la siguiente tipología.

c) Tres tendencias fundamentales

Las tendencias socio-culturales del cristianismo español se pueden reducir a tres fundamentalmente. Claro está que esta disección analítica resume y comprime la realidad, además de ofrecerlas en un estado puro que sólo existe sobre el papel. La realidad siempre es más compleja y sincrética. Pero tratamos de resaltar lo más sobresaliente de este momento religioso-cultural espa-

nol. Las podemos denominar: neoconservadora, crítico social y postmoderna.

– *Neoconservadora*

Es, sin duda, la tendencia que colorea la actualidad del cristianismo español. La denominamos así con la clara intención de ponerla en paralelismo e indicar la homología que guarda con lo que se denomina neoconservadurismo en el ámbito político-cultural¹. No se quiere decir que haya una correspondencia total, sino que, observando las características socio-culturales del neoconservadurismo, se percibe un «aire de familia» en el ámbito cristiano.

El rasgo más definitorio del neoconservadurismo cristiano sería el reforzamiento institucional. Defender la institución eclesial frente al criticismo que introduce dudas acerca de la Iglesia, su misión y, lo que es peor, que distorsiona el mismo mensaje cristiano.

De ahí que «quedan muchas cosas por reformar y muchos grupos por acompañarse al Concilio Vaticano II, pero ha llegado ya la hora de no crear escándalos innecesarios, de recomponer la unidad de la Iglesia, de

¹ Personalmente, me he ocupado del tema en J. M. Mardones, *La filosofía política del neo-conservadurismo americano*: Arbor, n. 503-504 (1987) 163-185; Id., *La asunción neo-conservadora de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética neo-conservadora*: Sistema 83 (1988) 25-41. Unos rasgos característicos de esta tendencia serían: 1) el diagnóstico de la sociedad actual sometida a una profunda crisis cultural y espiritual; 2) la actitud de rechazo a «la nueva clase del conocimiento» o críticos del sistema capitalista democrático; 3) el no cuestionamiento de la racionalidad y lógica del sistema económico; 4) la reafirmación de los valores tradicionales de la ética del rendimiento y de la ética puritana comunitaria y conservadora en lo personal; 5) la consideración de la religión (y lo trascendente) para dar sentido y poner límites a la cultura modernista.

suscitar la confianza en el valor de la fe para la vida humana, de afirmar el gozo y la gloria de pertenecer a la Iglesia»².

«Ha llegado ya la hora», por tanto, de centrarse en la defensa de la Iglesia frente a sus críticos internos y externos; de dar seguridades al pueblo sencillo, de centrarse en lo nuclear de la fe cristiana: dejar de rastrear los gritos y susurros del espíritu en la cultura para volverse sobre su presencia masiva en la Iglesia; defender la unidad eclesial, su especificidad y aportación a lo humano en general.

La resonancia de este diagnóstico de situación y sus afinidades con el neoconservadurismo político-cultural son grandes. Sobre todo se advierte una gran reticencia frente a la cultura crítica. Se achaca al criticismo «de la nueva clase del conocimiento», en este caso teólogos de «mentalidad postconciliar», muchos de los desgarramientos, desorientación e inseguridad que padecen los cristianos españoles³.

² Cf. O. González de Cardedal, *Teología en España (1965-1987)*, en J. M. Laboa (ed.), *El postconcilio en España*. Encuentro, Madrid 1988, 176. Todo el artículo va repitiendo como un leitmotiv este diagnóstico de que «ha llegado ya la hora» de devolver la confianza al pueblo cristiano (117, 119); cf. también significativa la entrevista de Pilar Urbano a monseñor Fernando Sebastián: *Epoca* (mayo 1988) 36-44.

³ También sobre este punto es expresivo el citado ensayo de O. González de Cardedal. Junto a observaciones y sugerencias muy dignas de tener en cuenta, uno constata con tristeza una visión unilateral y tergiversadora. Como muestra, indicaré únicamente la referencia a mi persona y uno de mis libros en el contexto de lo que llama «la tesis del acompañamiento» (*Ibid.*, 177). No advertir que también yo quiero «purificar, ensanchar, redimir y santificar» la cultura para orientarla hacia Cristo no sólo es ceguera objetiva, sino falsa acusación.

Esta reafirmación de la Iglesia corre el peligro de hacerse en clima de *Kulturkampf*, es decir, de guerra cultural religiosa contra las tendencias e ideologías extramuros de la Iglesia, que son vistas (caso del socialismo español) como enemigas de la genuina tradición católica y española.

En esta llamada a la reagrupación eclesial, que parece reforzarse cada día, está el peligro neoconservador: entender la llamada de forma estrecha, quizá como reacción a ciertos excesos anteriores, pero con el riesgo de incurrir en sectarismos como los que se denuncian. O. González de Cardedal ha escrito con todo acierto que «el cristianismo es mucho más amplio y rico que lo que cabe en el Concilio Vaticano II, porque ningún concilio, teología, Iglesia o generación abarcan todo lo que es él. La teología debe hacer, como el concilio, otras muchas cosas, que él no hizo y que él no pensó. Una de las características de nuestro tiempo es que es bien distinto del tiempo conciliar; por eso los análisis que él hizo sobre la relación Iglesia-mundo ya nos son insuficientes. Son otros los hombres, otras sus obras y, por consiguiente, otros los signos de los tiempos a los que tenemos que responder, y otras las páginas del evangelio que tenemos que releer para comprenderlos»⁴.

En el diagnóstico de nuestro tiempo y del postconcilio español, a la hora de apuntar a esos nuevos hombres y acontecimientos de hoy y, sobre todo, a la nueva actitud de reagrupación confesional que se solicita, está el rasgo neoconservador y, justamente, lo más problemático y peligroso del mismo. No se mantiene la anchura y profundidad que se le reconoce al cristianismo.

⁴ *Ibid.*, 184.

Otro rasgo de este cristianismo es su búsqueda de relevancia pública. En esto coincide con las tendencias denominadas crítico-sociales, inspiradas en la teología política y la Teología de la liberación. Pero se hace o quiere hacer desde la exclusiva identidad cristiana. Dejar la impronta de lo cristiano en la ética cívica y, en general, en todo el entramado institucional, socio-cultural y político. Se corre el peligro de imponer lo cristiano sin validarlo en el foro de la razón pública. En este sentido, el neoconservadurismo español puede ser una buena reacción contra la privatización de la religión (que le amenazan desde la izquierda y la derecha), pero su apelación a la mayoría o la tradición católica española le hace cultivar actitudes excluyentes, impositivas, no mediadas por la persuasión de la razón ni el respeto a la libertad y el pluralismo democráticos.

Tampoco su «tic» antisocialista es ajeno a la demonización ideológica del contrario, ni se puede ver con neutralidad política su defensa de determinados aspectos de la moral pública. Este neoconservadurismo español —como fue denunciado desde el Consejo Editorial de la revista «Iglesia Viva»— presenta claras proclividades hacia una derecha política que, a su vez, está estrechamente vinculada con un sistema y unos comportamientos económicos y de justicia social muy poco sensibles al drama humano de los pobres y menos favorecidos de nuestra sociedad.

Sin duda, es digno de tenerse en cuenta su llamada de atención a profundizar la fe cristiana. Es una persuasión, que muchos compartimos, que la aportación cristiana a la *salvación* de este hombre y sociedad actuales no se hará diluyendo lo cristiano, sino radicalizándolo. La fidelidad a la experiencia de Dios, la oración, la vivencia de la comunidad cristiana, su unidad, y la compasión y solidaridad con los hombres más

necesitados, la justicia, nos parecen rasgos inequívocos de esa radicalidad evangélica. Pero, a menudo, no los vemos claramente en esta tendencia. Dudamos, además, más allá de sus mejores intenciones, de que la contundencia de su propuesta sea la adecuada aquí y ahora. Sin embargo, está llamada, al menos a corto y medio plazo, a ser la tendencia religioso-cultural predominante y hegemónica.

– *Crítico-social*

Es la tendencia que se fue forjando en el tardo-franquismo, al calor de las luchas por el cambio sociopolítico y animada por toda una sensibilidad cultural que, fuera de la Iglesia (años 60) y dentro (Concilio Vaticano II, Teología política, Teología de la liberación), tomaba conciencia de la inevitable dimensión política de la caridad cristiana. La fe cristiana no existe fuera de la justicia. Creer en el Padre de Jesucristo equivale a descubrir sus entrañas de misericordia, que se hacen predilección por el pobre y oprimido y lleva a escuchar el clamor de los golpeados de este mundo. Y este «oyente de la palabra» lo hace tras haber descubierto la lógica anónima de los sistemas político, económico, cultural. Se cae en la cuenta de que los procesos sociopolíticos y económicos no sólo responden a los giros y deseos de la voluntad humana. Poseen, una vez puestos en marcha, un dinamismo que los autonomiza de sus impulsores. De ahí que para cambiar los procesos sociopolíticos y económicos injustos y opresores haya que atender a la lógica que los preside. No basta la buena voluntad ni la microcaridad, siempre necesaria e importante, que cura las consecuencias de una situación estructural. El empeño de salvar al hombre, a millones de hombres, atrapados en los engranajes de la maquinaria sistémica, se hace es-

fuerzo de análisis crítico y de medidas por transformar el sistema. El cristiano consciente de esta situación desarrollará la tendencia al cambio social de las estructuras opresoras como una exigencia de la caridad, de su amor compasivo y solidario con los «pobres» y «pequeños» (Mt 25, 40 y s.).

Hay que reconocer que este tipo de mentalidad y de estilo de vivir el cristianismo resulta más evidente allí donde el cambio estructural viene exigido por una situación «groseramente» injusta y opresora. El tardo-franquismo, como Latinoamérica hoy, crean un clima donde salta a la vista esta exigencia de cambio social. Pero con la transición democrática y la ganancia de derechos y niveles de justicia, la atmósfera se ha vuelto menos translúcida. El creyente se ha relajado frente a la injusticia estructural o, frustrado en sus expectativas un tanto adolescentes respecto a la democracia, se ha desencantado respecto a las posibilidades reales de cambio. Ahora incluso la obviedad de la injusticia de los millones de españoles en condiciones objetivas de pobreza, paro, etc., deprimen más que movilizan. Hay que tener en cuenta este cambio de sensibilidad en el ámbito social para comprender la pérdida de energía y atractivo de esta tendencia religioso-cultural y situar la peculiaridad hispana en el reflujó occidental posterior al mayo del 68.

Con todo, se constata –el Congreso Nacional sobre «Evangelización y hombre moderno» (Madrid, septiembre 1985) sería un buen test para percibirlo– que la terminología de esta corriente ha penetrado en gran número de sacerdotes, religiosos y agentes de pastoral. Se puede dudar si su alcance estructural ha sido bien asumido. A menudo se puede observar que los conceptos utilizados, incluso fervidamente, esconden un voluntarismo ingenuo y una carencia de análisis y con-

ciencia político-estructural⁵. Anadamos a esto, quizá como una de sus causas, la creciente ausencia de este tipo de creyentes de los compromisos políticos y sindicales concretos, que pudieran proporcionar la experiencia del trabajo por el cambio estructural.

Si acertamos a traducir la situación fundamental de esta tendencia, habrá que concluir que nos hallamos ante una sensibilidad religioso-cultural hija de los deseos transformadores de los sesenta, de la transición política española y de los impulsos conciliares, predominante en los años setenta, pero que hoy se encuentra con una *pérdida de plausibilidad* socio-cultural y eclesial. Quizá quepa aventurar que queda una inerradicable sensibilidad en los creyentes que vivieron experiencialmente la apertura humana, cultural y espiritual de aquellos momentos. Pero ha perdido atractivo y nervio en la situación democrática y de «invierno eclesial». Se recluye en pequeños grupos muy diferentes entre sí, sirve para mantener un rescoldo utópico y el gran recuerdo de que el cristianismo es primeramente un movimiento de liberación integral del hombre, antes que una congregación de celebraciones y ritos.

En la sociedad española actual representa la apuesta por un cristianismo con relevancia social, pero que trata de validar sus propuestas ante la razón pública. No espera de la actitud de contraposición y del trabajo desde «instituciones cristianas» un mayor avance y penetración socio-cultural de los valores y actitudes

⁵ La difusión de la Teología de la liberación en España, con buenos representantes de origen español, ha contribuido mucho a la expansión de su vocabulario y objetivos fundamentales. Pero se ha hecho menos el esfuerzo por traducir en análisis de situación y tareas sociopolíticas y pastorales, lo que, necesariamente, tiene concreciones muy distintas a una y otra parte del Atlántico.

evangélicas, sino del diálogo que no excluye el disenso ni la crítica, y del esfuerzo conjunto con otros hombres de «buena voluntad» por cambiar las situaciones inhumanas e injustas. Pero está lejos de haber aprendido a estar cristianamente en una sociedad democrática y pluralista. Esta desorientación, unido a una achacada escuálida presencia pública, o de «cristianos anónimos», la hace blanco de las críticas y las iras de los «cristianos de la presencia» masiva e institucional.

– *Postmoderna*

Seguimos esta denominación buscando señalar las concomitancias que algunas tendencias cristianas presentan con la sensibilidad socio-cultural que se ha llamado postmoderna.

Si postmoderna es una actitud de escepticismo ante la razón ilustrada que conduce al desencanto ante lo racional y a valorar más la vía de la experiencia y la sensibilidad; si el talante postmoderno propicia la caída de las afirmaciones fuertes, las convicciones firmes y las expectativas de cambio social; si se apunta más al localismo que a la universalidad, a los vínculos interpersonales que a los imperativos éticos, normativos o institucionales⁶, entonces se puede sospechar de la penetración de este tipo de sensibilidad cultural en el cristianismo, sobre todo en el de las jóvenes generaciones.

Es difícil, incluso dudoso, si existe una corriente delimitada o cristalizable en grupos eclesiales determinados. Más detectable es su presencia o influjo como

⁶ Para una descripción más detallada de este talante postmoderno, cf. J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander 1988; D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* Cerf, Paris²1987.

actitud con la que se vive el cristianismo hoy. Algo así como un fenómeno de contaminación cultural que atraviesa la sociedad actual, de la que no escapan el cristianismo ni el creyente de hoy.

Este talante epocal tiene a su favor el énfasis en lo experiencial. De ahí que cuando se vuelve hacia lo religioso acentúe los aspectos vivenciales y emocionales: la oración, en cuanto encuentro «sensible» con Dios; la comunidad o, mejor, el grupo, como lazo emocional que une a los miembros en la participación y búsqueda de lo sagrado. Valora «lo religioso» en sí mismo. Acentúa la dimensión puramente religiosa, de aquí que desconfíe del lenguaje y la presentación de la fe comprometida socio-políticamente y sienta debilidad por los «testimonios de vida directos». Esta *religiosidad emocional*, que estaría penetrando por todo el entramado cristiano, ofrece un gusto por lo sencillo y cotidiano y vuelve a recuperar ciertos rasgos de la manifestación pública de la religión. En los jóvenes se convierte en atractivo por los signos exteriores, medallas, emblemas, imágenes, vestidos... En ellos y en los mayores hay un cierto redescubrimiento y revalorización de las manifestaciones públicas de la piedad popular: procesiones, romerías, celebraciones masivas alrededor de santuarios o *stadiums* o, simplemente, grupos de oración y celebración. En el fondo, quizá se puede percibir un rasgo postmoderno de crítica y rechazo a la modernidad, que ha desembocado en un estilo de vida lleno de contradicciones y absurdos. Esta religiosidad que siente cierta «nostalgia monástica», que está a gusto en retiros, convivencias en casas de oración —*paradisus claustris*—, que redescubre el silencio y la fascinación del misterio rodeándose y latiendo en mí, representa un giro respecto a la sensibilidad predominante en los años setenta, más político-social. Recu-

pera explícita y claramente la religión (cristiana) desde su dimensión de encuentro con Dios y de donador de sentido. Es un correctivo a las unilateralidades celotas de la religión comprometida y al moralismo de la religiosidad tradicional, pero corre el riesgo de perder, justamente, los aspectos verdaderos que estas desviaciones extrapolaban. Olvidar la dimensión de caridad y justicia, aun estructural, que tiene la fe cristiana es quedarse en una «fe espiritualista» para el consumo y la reconciliación individual y narcisista. Desechar la responsabilidad moral es construir una religiosidad cristiana para el sentimentalismo.

No menos peligroso nos parece el antiintelectualismo subyacente a esta sensibilidad. Si aquí se asienta un rechazo ante los excesos del verbalismo abstracto, las explicaciones que no dicen nada y el burocratismo doctrinal, también se corre el riesgo de que la alergia a la doctrina prepare creyentes escasamente ilustrados y prontos a los desvíos.

En el límite, esta sensibilidad religioso-cultural postmoderna propicia experiencias o grupos religiosos al margen de la institución eclesial. El acento en lo emocional, en el comunitarismo afectivo, en el atractivo de lo sagrado por los caminos de lo desconocido u oscuro, el impacto del testimonio directo y de cierta nostalgia por los signos, puede conducir hacia grupos o movimientos religiosos que cultivan estos rasgos mucho más que el cristianismo católico. Nos situamos así cerca de las sectas o de experiencias para-religiosas que, aunque minoritarias, son, a veces, noticias en nuestros días.

Hay que suponer que mientras nuestra sociedad moderna, urbana e industrial, propicie la atomización de las relaciones sociales, ofrezca en su pluralismo una gran pobreza de símbolos integrados y tenga dificulta-

des para introducir a las jóvenes generaciones en el mercado del trabajo/consumo y en un proyecto social y humano fuerte, están dadas las condiciones para el mantenimiento y auge de la religiosidad emocional.

2. Nueva significación social de la religión

Una vez vistos los tipos más importantes del mundo religioso-cultural cristiano, volvemos la vista hacia su significado y funciones sociales. La pregunta nos conduce hacia el análisis de estas tendencias religiosas en el marco social. ¿Cómo se sitúa el cristianismo en esta sociedad española de los años ochenta? Devolvemos así a la doble interrelación entre cultura (sociedad) y religión algo de la atención debida. Es un modo de aproximarse a la cuestión de las funciones de la religión cristiana en una sociedad democrática y pluralista como la española.

a) *La nueva relevancia social de la religiosidad neoconservadora*

Ya lo hemos dicho más arriba: la tendencia que hemos denominado neoconservadora se caracteriza por buscar una clara relevancia social para el cristianismo.

Dos son los presupuestos de esta actitud. El primero, reaccionar contra una de las consecuencias del llamado fenómeno de la secularización: la marginación social de la religión. Al ser desplazada la religión del centro de la producción social de relaciones y legitimación sociales, se la fue arrinconando en los márgenes. Creció con este proceso la interpretación de algunos expertos y de la mayoría de los políticos (de izquierda

y derecha) acerca de la religión como un fenómeno privado. El hecho de que la religión pasara a ser un asunto de libre elección personal supuso para muchos que era una cuestión restringida a la esfera privada. Contra esta privatización reacciona, con razón, la religiosidad neoconservadora.

Para esta tendencia, el cristianismo se tiene que situar en la plaza pública. Incluso también para España valdría la expresión del neoconservador R. J. Neuhaus de que «la plaza pública está vacía»⁷. Tras el tremendo impacto de los fenómenos industrializador, turístico y de las transiciones conciliar y democrática, la sociedad española ha sufrido una sacudida en sus valores. El quebrantamiento moral de las masas ha sido tan grande, que muchos vagan desorientados y sin rumbo. Incluso a nivel social, de conciencia colectiva, roto el universo uniformador tradicional católico, se echa de menos una ética cívica. Aquí, advierten estos creyentes, tiene la Iglesia una tarea imprescindible: colaborar a la reconstrucción de la plaza pública y a llenar su vacío. La oferta es aceptable y valiosa. Lo discutible de la pretensión comienza cuando se observa cómo se quiere colaborar a esa configuración de una ética cívica. Para entender la estrategia neoconservadora, hay que recordar su segundo presupuesto.

En medio de la transición democrática, y cuando aparentemente el tono religioso-cultural estaba más marcado por la tendencia crítico-social, la función del cristianismo en la sociedad española parecía que era la de estar presente en la construcción de la nueva sociedad democrática y pluralista desde el trabajo y la cola-

⁷ Cf. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. Eerdmans, GrandRapids, Michigan²1986.

boración con los demás ciudadanos *desde dentro* de las instituciones civiles. No quiso ser nunca una prestación acrítica, pero el neoconservadurismo español ha leído este tiempo como un proceso de vaciamiento ético-cívico general y como cooperación objetiva en la descristianización de la sociedad española. Ha visto en el socialismo –en cuanto visión del mundo secularista y sin trascendencia– un enemigo de la cultura cristiana, y en los cristianos crítico-sociales, de izquierda, unos colaboracionistas del proceso.

La consecuencia derivada de este diagnóstico neoconservador de la situación sociopolítica y sociorreligiosa es la resuelta actitud de: defender la visión cristiana y los valores cristianos en esta sociedad profundamente perturbada y desorientada; defender al cristianismo de la erosión secular reforzando las «instituciones cristianas» frente a las seculares y secularizantes; rechazar las propuestas crítico-sociales de impregnar la sociedad de valores cristianos mediante la actuación capilar y de presencia individual codo a codo con los demás ciudadanos.

Cuando se observa más pormenorizadamente esta triple actuación, se advierte una serie de énfasis que son característicos del modo de entender y estar neoconservador en la sociedad.

La visión y los valores cristianos se tratan de expandir desde «instituciones cristianas»⁸; de ahí que se refuerce la defensa de la escuela cristiana y se contemple la posibilidad de unos *mass-media* católicos. En la

⁸ Para una visión matizada de esta cuestión y su debate actual en el mundo católico italiano, cf. J. M. Rovira i Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander 1988, 114s.

ética cívica se tiene tendencia a poner el énfasis en las dimensiones de la moralidad pública y la propiedad privada, y menos en las de la justicia social. La reticencia frente a los críticos sociales y el enfrentamiento con la cultura no-cristiana hacen aparecer las propuestas cristianas como venidas de fuera. No se crea, a pesar de que se diga y se desee, un clima de diálogo y cooperación. Más bien resuenan nostalgias de épocas monopolistas y rasgos de lucha e imposición. En suma, no se acepta la relativa autonomía de la política, la cultura, la ética... en la sociedad democrática.

Las funciones sociales de la religión cristiana neoconservadora tienden a ofrecer «afinidades electivas» con el proyecto sociopolítico de los grupos neoconservadores. Tras la religión, guardiana de la moral pública y la propiedad privada, los acentos críticos a los cristianos con veleidades hacia las ideologías de izquierdas, aparece un cristianismo defensor de un orden social democrático-capitalista neoconservador. Un cristianismo beligerante contra la cultura de izquierdas, y con cualquier postura que se considere desviada en el interior de la Iglesia. Un cristianismo ofensivo que llama a constituir un frente común de cara a la permisividad moral, utilizada por el socialismo, materialista, ateo y secularizante, para minar el cristianismo. Un cristianismo deseoso de reganar ámbitos de influencia en la sociedad española.

En último término nos hallamos ante un modo de entender las relaciones Iglesia-sociedad democrática discutible. Pero parece ser el que actualmente tiene el beneplácito de las autoridades más influyentes de la Iglesia española, y aun de la universal. Pero está lejos de ser aceptado sin más por otra gran parte de la Iglesia jerárquica y de los creyentes.

b) *Una búsqueda que todavía
no encuentra su sitio*

La denominada tendencia crítico-social tuvo su reconocida relevancia social en las luchas en pro del cambio social en el tardofranquismo. Este mérito no es negado por nadie con un mínimo de objetividad. Tras ese momento álgido, comenzó para ella, en la transición democrática, un aprendizaje difícil. Tampoco los creyentes críticos sabían cómo actuar en una sociedad pluralista y democrática. Se sabía mejor lo que no se quería repetir: ni imposiciones, ni paternalismo (ya no viables), ni monopolios, aunque fueran restringidos al mundo de la moral pública. El modelo esbozado en las luchas de la clandestinidad parecía factible: trabajar mano a mano con todos los ciudadanos responsables, fuera cual fuera su ideología, por una sociedad más libre, justa y humana.

Quizá tengan razón las críticas neoconservadoras que este modelo de presencia en la sociedad ha hecho muy poco presentes y notorios a los cristianos. Es decir, aparece poco la marca distintiva cristiana. El sello se diluye en un humanismo generalizado, o incluso se lo apropian otras marcas. Ni los «intelectuales cristianos» ni «los obreros cristianos» ni «los jóvenes cristianos» se hacen visibles y audibles en esta sociedad pluralista. Lo cristiano parece disminuir crecientemente, su identidad y distintividad se ocultan.

Esta crítica apunta con claridad —desde su particular punto de vista— a un hecho que ha acontecido en estos años de la transición democrática: la presencia cristiana ha sido menos notoria en la democracia que en el tardofranquismo, y el protagonismo de los cristianos ha sido menos noticiable. Sería muy discutible —contra la crítica neoconservadora— si ha sido mucho

menos eficaz e inadecuado y si no ha habido una real impregnación de valores en numerosos ámbitos. A menudo parece que se mide más la explícita publicidad de «lo cristiano» que el avance o logro real de aspectos humanos y evangélicos en la vía de la libertad, la convivencia social, la justicia, etc. La intransigencia moralista descalifica rápidamente lo que son logros indudables y achaca la permisividad dominante en nuestra sociedad al relajamiento liberal de los cristianos críticos y a la mala voluntad de los «enemigos».

Ahora bien, si hay simplismo en el juicio neoconservador, no por ello dejan de advertir que algo falta en la presencia cristiana crítico-social. Si éstos saben que hay que actuar de acuerdo al modelo de la colaboración crítica, no aciertan con el ejercicio de la crítica en la sociedad pluralista y compleja. Ya no valen los juicios y descalificaciones masivas. Hay que hilar más fino, incluso para los rechazos globales. Y, además, existen unos cauces políticos para ejercer esas críticas. La relevancia de la crítica cristiana, al margen de la estructura política, pierde plausibilidad.

Si añadimos la comprensible «rutinización del carisma» (Weber), la pérdida de atractivo de la política rutinaria y pragmática durante la transición, entenderemos la escasa militancia político-social cristiana y, por consiguiente, la carencia de experiencia en el juego democrático real. Consecuencia: el cristianismo crítico-social, que objetivamente tenía que ser menos visible y noticiable en la democracia, no ha entrado en los cauces que su mismo modelo implica. Aquí está, creo, el principal obstáculo de esta tendencia.

Se comprende también que el cristianismo español viva una confrontación clara a la hora de situarse en la sociedad. Hay dos modelos con dos concepciones, dos actitudes y dos diagnósticos distintos a la hora de estar

en la sociedad democrática. Y es, justamente, la existencia, que se dice fracasada y peligrosa, de este cristianismo crítico-social lo que justifica al neoconservadurismo para su estrategia de concentración de fuerzas, unidad doctrinal y disciplinaria católica y presencia institucional, visible, en la sociedad frente a la *dispersión* cultural y la *diseminación* político-social del cristianismo crítico.

c) *El malestar de la modernidad y la religión*

Las tendencias emocionales que hemos etiquetado como postmodernas capitalizan una gran parte del descontento con la modernidad.

En esta situación sociocultural en la que la modernidad se interroga sobre ella misma, porque palpa sus contradicciones y absurdos, aparecen las promesas religiosas como una alternativa. La religión gana relevancia social y cultural y, sobre todo, atractivo personal y fascinación para la conviabilidad grupal.

Pero es una relevancia ambigua e incluso a menudo peligrosa. Por una parte, la reacción emocional que rechaza el logocentrismo occidental que ha devenido mito (Horkheimer) mortal en la acumulación armamentista, la destrucción del medio ambiente y las enormes diferencias continentales, es canalizada en nuevos movimientos cercanos a la sensibilidad religiosa. Las protestas contra los valores materialistas del consumismo y el carrerismo, el afán de tener y la agitación para huir de sí, que propugnan reganar el silencio, la vida sencilla y los valores en torno al ser, encarnan un estilo de vida crítico con la modernidad y postmodernidad frívola y del esteticismo presentista. La religión aquí, cuando no se extravía en arcaísmos y culto al orden

natural, funciona como vehículo que cuestiona los ideales de la modernidad en función de un futuro mejor de la humanidad. La modernidad es sobrepasada desde la crítica anticipadora de lo mejor de ella misma.

Ahora bien, y es la contrapartida peligrosa que arrastra la religiosidad emocional, cuando este rechazo de la modernidad se centra sobre el individuo y su desgana, la vuelta hacia la religión y la espiritualidad se torna cultivo de nidos de bienestar personal al abrigo del clima social inhóspito. La Iglesia logrará, a través de esta protesta, microrrealizaciones utópicas de carácter comunitario (Hervieu-Léger), pero sin impacto social. Auténticos enclaves de huida de la realidad más que oasis de contagio liberador. La desilusión moderna se alía con la religión para encontrar acomodo personal. La utopía cristiana es rebajada hasta el cómodo bienestar individual. Una tergiversación del evangelio y de la misión de la Iglesia en suave versión de un individualismo postmoderno.

3. Tareas para un pensamiento y acción cristianos

El breve recorrido por las relaciones del cristianismo con la sociedad y culturas democráticas de nuestros días nos muestra, en su tipificado análisis, que hay una serie de cuestiones por pensar y, sobre todo, por solucionar prácticamente. A título de sugerencia, apuntamos algunas que nos han ido acompañando a lo largo de las reflexiones efectuadas más arriba.

a) *¿Cómo decir «Dios» hoy y aquí?*

Esta era la cuestión que se planteaban hace poco los obispos franceses (*Comment dire Dieu aujourd'hui*

dans le respect de ceux qui ne pensent pas comme nous) y que nos puede servir a nosotros como síntesis. Porque el problema que encontramos los creyentes españoles de los años ochenta es este mismo: ¿Cómo hacer nos presentes en una sociedad pluralista y democrática? Porque hay que seguir siendo testigos eficaces del reino de Dios, aquí y ahora, y hay que serlo en las actuales coordenadas del «respeto a los que no piensan como nosotros».

Hemos visto que el catolicismo español, como el europeo, está atravesado por la contraposición de dos modelos en pugna. ¿Presencia fuerte institucional y salvaguardia de la identidad cristiana o diseminación y trabajo sordo y oscuro por transformar desde dentro la masa? ¿Institución o fermento? Aunque sabemos que estamos simplificando, pretendemos apuntar a una confrontación nada baladí que desde hace años atraviesa la Iglesia postconciliar española (y noratlántica) y es manifestación de una serie de prácticas, actitudes y visiones del cristianismo y la fe respecto a la sociedad y la cultura, «el mundo». Precizando un poco más.

b) *El problema de la autonomía (relativa) de la sociedad democrática*

Si enfocamos el malestar o problematicidad de las relaciones fe-cultura, hay una cuestión donde los ánimos y las concepciones chocan: ¿Cómo afrontar la autonomía de la sociedad democrática? Es decir: ¿Cómo comportarse *cristianamente* en una sociedad y cultura donde es ya un logro adquirido por los más la autonomía moral del individuo, la libertad de conciencia y de determinación? ¿Cómo se comporta una Iglesia que ha creído tener, hasta hace poco, derechos privilegiados de intervención en este campo? ¿Dónde

están los límites del respeto a la libertad de los otros y hasta dónde debe llegar la osadía cristiana para no claudicar ante la falsa tolerancia?

Sin peligro de incurrir en unilateralismo, se puede dudar que la comunidad eclesial española haya estado libre de sospechas en este punto. Más bien, hemos dado que pensar mal en este sentido. La creciente orientación neoconservadora hacia una presencia cristiana más declarada e institucional no evita el plantear, con preocupación, lo adecuado de este modo de presencia.

Ya vimos también que, si se ofrece como alternativa el modelo del fermento, hay graves deficiencias de cantidad y calidad en ese elemento transformador cristiano en la sociedad española, que también dan mucho que pensar acerca de la formación y saber estar de los cristianos del fermento.

La tarea de colaborar a la formación no sólo de una ética cívica, sino de la recreación de toda una nueva cultura y sociedad, se ofrece como el horizonte en el que se inscribe la preocupación cristiana por dar cumplida respuesta y presencia a este punto.

c) *¿Cómo ser críticos en una sociedad en crisis?*

La labor de discernimiento es fundamental para el cristiano. Más en la sociedad actual, aquejada de crisis, oscurecimiento de las utopías movilizadoras de la modernidad y de desorientación personal.

La religión cristiana, el catolicismo español concretamente, puede afilar sus armas contra muchos de los contravalores y deshumanizaciones que provoca el estilo moderno de vida. Y, sin duda, encontrará un cierto

auditorio. Pero lo puede hacer con un inconsciente o encubierto afán de revancha: sería la reacción premoderna e integrista, agazapada y mal superada, que se envuelve hoy en los velos de la moda crítica a la racionalidad moderna y la «dialéctica de la ilustración».

Es dudoso que consiga transformaciones socio-culturales fundamentales, y quizá fomente un antimodernismo ramplón y de pequeños grupos.

Peligrosa es también la actitud que se atrincheró en la identidad de la gloria cristiana y ya cree que ha pasado el tiempo de los gritos y susurros del Espíritu. El hermoso convencimiento de la fe y la revelación cristianas se puede tornar orgulloso olvido de que la fe hay que vivirla en el hoy de las concreciones que nos rodean. Despedir con un «¡Se acabó!» transiciones y tanteos es esgrimir una seguridad de comportamiento social que se desvela tan cuestionable como el diagnóstico sobre el que se apoya. Además, esta actitud no integra el diálogo como momento de la crítica. Es una crítica desde la contraposición.

¿Cómo efectuar hoy una crítica a la sociedad y cultura modernas desde el diálogo? ¿Cómo acompañar y corregir, recoger y desechar, distinguir el trigo de la cizaña sin arrancar aquél?

Y ¿cómo volver la crítica constructivamente contra la propia institución eclesial? Porque mientras vayamos de camino, necesitamos conversión también eclesial («Ecclesia semper reformanda»). El momento de la autocritica es necesario para conjurar las caídas ideológicas. La crítica ideológica de las falsas funciones que la Iglesia y el cristianismo realizan, o son solicitados a realizar en nuestro momento histórico, exige una vigilancia sobre las legitimaciones directas o indirectas que ejercen nuestros conceptos religiosos y las prácticas

cristianas. Sin esta autocritica y vigilancia desideologizadora, la crítica será ingenua y el discernimiento estará mal hecho.

d) Al final, ¿cómo ser testigos eficaces del reino?

Todas las preguntas y tareas que nos planteamos desembocan en una sola: ¿Cómo dar testimonio eficaz del reino? Porque ésta es la misión y razón de ser de la Iglesia y de la vocación cristiana. Y en una sociedad moderna atravesada por innumerables miserias, cuando junto a medios ingentes para posibilitar la vida más justa y humana han crecido desproporcionadamente los peligros de su degradación y destrucción, los creyentes y la Iglesia toda se tienen que plantear cuál es el modo y los medios más adecuados y eficaces de este testimonio.

Parece que en la conciencia eclesial actual se va abriendo camino un criterio: una cierta medida de la calidad de nuestro testimonio viene dado por los frutos que obtienen en él los pobres y oprimidos de nuestra sociedad. «La opción preferencial por los pobres» se torna criterio eclesial, grupal y personal de la calidad cristiana del testimonio, es decir, de la presencia cristiana en la cultura y sociedad. Un criterio que está lejos de ser algo sencillo, donde se dan cita numerosos problemas estructurales y microsociales, pero que, frecuentemente, su simple enunciado hace tambalear muchas de nuestras construcciones teológicas, pastorales y prácticas, o de presencia cristiana en la cultura y la sociedad.

II

ENTRE LA POSTMODERNIDAD
Y EL NEOCONSERVADURISMO

La fe cristiana ante la modernidad, la postmodernidad y la cultura neoconservadora*

La confrontación actual entre fe cristiana y cultura parece haber alcanzado un acuerdo acerca de quiénes son los principales dialogantes o interlocutores de tal confrontación: se los denomina *post-modernidad*, *neo-conservadurismo* y *modernidad*.

La disputa se inicia desde el momento mismo en que se trata de definir el alcance, contenido, representantes, etc., que se acogen bajo tales denominaciones. Pero todo diálogo socio-cultural se realiza, quizá inevitablemente, bajo la sombra de tales cuestiones. Esta exposición presupone tales dificultades, pero no podrá abordarlas. Dedicará el esfuerzo a ofrecer los puntos o problemas fundamentales donde surge la relación o la contraposición entre la fe y las tres tendencias socio-culturales señaladas. Es decir, trataré de presentar

* Ponencia en el Congreso de Teología de las Facultades de Teología de Deusto y Vitoria (12-16 febrero 1990), publicada en Facultades de Teología de Vitoria y Deusto, *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*. Mensajero, Bilbao 1990.

aquellas cuestiones que desafían o interrogan más claramente a la fe cristiana desde la sensibilidad de nuestro tiempo. Siempre con la vista puesta en la tarea teológica, en el quehacer reflexivo e iluminador que solicita a la comprensión cristiana desde las inquietudes y problemas que adquieren voz y tonalidad en las tendencias del momento. Como toda tentativa de discernimiento y de diálogo religioso-cultural, estamos ante una tarea abierta que nunca puede darse por concluida. Pero dadas las limitaciones de espacio, adoptará aquí la forma de insinuaciones y de proposiciones o tesis. Son una invitación al diálogo más que un desarrollo de las cuestiones.

Supuesto el consenso existente respecto a las dos tendencias socio-culturales predominantes (*postmodernidad* y *neo-conservadurismo*) como manifestaciones más o menos críticas, superadoras, legitimadoras o aberrantes de la sociedad y cultura *moderna*, trataré de mostrar, al hilo de las reivindicaciones postmodernas y neo-conservadoras, el momento de verdad *moderno* o, mejor, las cuestiones del «proyecto de la modernidad» que muestran su pertinencia para la fe y la cultura.

1. Fe y postmodernidad

Voy a comenzar recogiendo los retos e interrogantes que parecen surgir para la fe de esta sensibilidad del momento que se llama *postmodernidad*. Un concepto huido y elástico, que lo mismo es aplicable a las tendencias postestructuralistas y contextualistas en filosofía —críticas con la razón ilustrada—, que a la actitud desencantada, relativista y desfalleciente respecto a los ideales o convicciones firmes, que parece manifestarse en la atmósfera callejera y cotidiana. ¿Qué retos y tareas nos llegan a través de las voces postmodernas?

a) *La nueva disponibilidad religiosa postmoderna*

El «pensamiento postmoderno» se niega a la fundación última y a los saberes definitivos. Tampoco cree posible dar un sentido objetivo y total a la vida y la historia. Cree poco en la potencia de la razón humana. Brota de aquí una actitud desencantada respecto de la razón ilustrada, sus mitos y expectativas. Esta secularización radical del pensamiento moderno ilustrado puede desembocar en el nihilismo, pero puede dar origen también a una nueva disponibilidad religiosa.

Sintetizo los rasgos más característicos de esta nueva disponibilidad religiosa postmoderna. Sería: respetuosa con el absoluto de la trascendencia, iconoclasta con la idolatría de las fórmulas y ritos, así como con la identificación de lo divino con las instituciones concretas. Inclinada hacia el momento místico y apofático, atisba en la mirada inaugural a las cosas el manantial del ser desde el que la presencia misteriosa comunica gratuitamente el sentido. Religiosidad de la experiencia, cree porque ha degustado de alguna manera la gran presencia ausente; es proclive a la expresión paradójica y a valorar el sentimiento por encima de la lógica¹.

Comento, brevemente, las cuatro sugerencias fundamentales o posibilidades positivas que advierto en la sensibilidad y pensamiento postmoderno respecto a la fe cristiana. En ellas hay recuerdos y tareas para el quehacer teológico.

— El *pensamiento postmoderno pone de relieve la insuficiencia de los planteamientos exclusivamente ra-*

¹ Cf. J. M. Mardones, *El reto religioso de la postmodernidad*. Ponencia en la XVII Semana de Pensamiento cristiano y diálogo, Bilbao 1989: Iglesia Viva (1990). Reproducido aquí, c. 4.

cionales (ilustrados) ante los problemas últimos. Hay, por tanto, una crítica abierta a la dimensión funcional-instrumental o científico-técnica de la razón predominante en la sociedad y cultura modernas. Para percibir (P. Tillich)² la Realidad que late en toda realidad no hay que intentar tanto atraparla o someterla, cuanto «no rehusar someterse a ella» (M. Buber)³. Y este abandonarse («gelassen») supone una actitud anti-objetivista, descosificadora, defundamentadora, abierta y expectante al acontecer de cada cosa en cada instante.

El pensamiento postmoderno, siguiendo a Nietzsche, lo denomina «pensamiento» o «filosofía de la mañana»⁴, y el más próximo a Heidegger insistirá en la «Gelassenheit»⁵.

Habría que rastrear aquí una crítica a la colonización cultural del pensamiento funcionalista (instrumental-estratégico) de la industrialización moderna y un acercamiento a las actitudes místicas, de superación de las divisiones sujeto-objeto, intelecto y voluntad, yo y mundo, donde late toda una percepción religiosa del misterio de la Realidad.

– El *saber sobre el absoluto es débil*. Esta sería otra consecuencia del pensamiento postmoderno. Algo muy sabido por la teología y el teólogo, pero que siempre corre el riesgo, como el olvido de lo obvio, de ser abandonado o perdido de vista.

² P. Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires 1974, 29, donde propone el uso de la categoría *percepción* a fin de evitar las más equívocas de intuición, experiencia y conocimiento.

³ M. Buber, *Eclipse de Dios*. Buenos Aires 1984.

⁴ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*. Barcelona 1986, 450.

⁵ M. Heidegger, *Gelassenheit*. Günter-Neske, P. Fullingen 1959. Trad. cast. de I. Zimmermann, *Serenidad*. Barcelona 1989.

La sensibilidad postmoderna funciona aquí como recordatorio, para todo hablar sobre Dios, del carácter siempre tentativo, aproximativo, coyuntural, de todo discurso sobre el absoluto. Está llamado a ser corregido, sustituido, completado, etc. Siempre vigilante para no incurrir en idolatría, para no blasfemar de lo que dice adorar.

Hay, por tanto, una inclinación hacia el silencio, lo apofático, respecto al absoluto.

Esta sensibilidad no se sentiría a gusto respecto a las pretensiones «científicas» de la teología que recorren el documento de nuestros obispos⁶. Más bien recordaría, siguiendo a Kierkegaard, que Dios se hace presente «kenóticamente», como la humildad de una verdad perseguida, o, como dice Levinas, «como si no osara decir su nombre»⁷.

Para este discurso que sabe lo poco y ambigüamente que sabe, no sólo no hay «ciencia teológica», sino que el hablar sobre lo Último tiene que venir vehiculado por un *lenguaje evocativo y paradójico*⁸. Sólo así se puede apuntar algo acerca del misterio, dejando a éste ser misterio, es decir, Realidad jamás «aclarada».

– *Del absoluto se sabe por experiencia (estética)*. Es una consecuencia de lo anterior: del absoluto se tiene noticia desde la existencia personal total. El pensa-

⁶ Cf. *El teólogo y su función en la Iglesia*. Declaración de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (abril 1989).

⁷ E. Levinas, *Un Dieu-homme?: Exercices de la patience* 1 (1980) 71, citado por J. Rolland, *Les dinosaures transparents*, en G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*. Paris 1988, 139.

⁸ Frente a la búsqueda de coherencia y científicidad características del talante ilustrado, se acentúa este otro momento de verdad del hablar teológico, donde reconoce «la experiencia estética en el modelo de la experiencia de la verdad».

miento postmoderno tiende a recuperar la actitud estética. Con acentos que, en el caso de Vattimo, resultan de sabor místico secularizado, se propone una superación de la concepción «funcionalista» del pensamiento para avanzar por el camino de la fruición. Profundizar en la verdad será una cuestión de experiencia (estética) ⁹. *Estética de lo sublime* (J. F. Lyotard), que en el caso del absoluto es totalmente pertinente, pues se trata de evocar una presencia ausente (o impresentable) por la vía de hacer sentir que hay algo que es impresentable, sin caer en el consuelo de esa misma representación ¹⁰. Quizá se pueda ver aquí una sugerencia para una teología y una espiritualidad centradas en la cruz (la evocación cristiana desconsoladora de la presencia ausente, impotente, entregada, de «la humanidad de Dios») y en la opción por los pobres.

– Ante el fracaso de fundar el sentido objetivo de la vida y el mundo, surge la posibilidad de despertar el sentido gratuitamente recibido. La postmodernidad insiste en el fracaso de los intentos racionales por justificar un sentido del mundo y la historia tras proclamar «la muerte de Dios». Ahora se ve más claro que tales proyectos son grandes relatos legitimadores de lo que se quiere realizar, pero no expresiones del sentido objetivo o de la verdad. Sólo cabe, por tanto, dar *nuestro* sentido a la vida y a la historia, o bien descubrir la posibilidad de recibirlo gratuitamente. Incluso se puede rastrear en algunas posturas postmodernas que el único modo de vivir con sentido es encontrarlo, develarlo en el origen de las cosas mismas ¹¹. La sensibili-

dad postmoderna ofrecería así una predisposición a una actitud religiosa afín con la inconmensurabilidad de la experiencia y el atisbo ahí del sentido trascendente que se da gratuitamente o no se da. Quizá el silencio interrogante, ante el misterio de la Realidad, que no se atreve ni a negar ni a afirmar, sería la mejor expresión de esta religiosidad de la renuncia y la espera ¹².

b) *La invitación al catolicismo cultural de la fe*

La postmodernidad lleva en sus entrañas un impulso hacia el pluralismo cultural, que puede degenerar en un estrecho contextualismo. Pero leída positivamente esta tendencia, empuja hacia el respeto y el reconocimiento del otro en tanto que otro: las otras culturas, los otros estilos de vida, etc. No sólo queda relativizada toda pretendida interpretación hegemónica, sino, sobre todo, occidental, frente a las demás culturas.

En el contexto de la dispersión católica hacia otros continentes y culturas diferentes de la noratlántica, hay en esta sensibilidad postmoderna una llamada a una real y efectiva inculturación de la fe cristiana en esas otras culturas que, sin duda, supondrá «una Iglesia universal culturalmente policéntrica» (J. B. Metz) ¹³. Nos hallamos ante un desafío que el viejo Rahner

Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*, 118-119. En el fondo está Heidegger y la posibilidad de que el «Ge-stell» sea preludeo del «Ereignis» del ser; cf. R. S. Gall, *Beyond Theism and Atheism: Heidegger's significant or Religious Thinking*. Dordrecht 1987, 133s.

¹² R. S. Gall, *Beyond Theism and Atheism*, 145.

¹³ J. B. Metz, *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica* (Cuadernos de Reflexión Teológica n. 12). Universidad Iberoamericana, México 1988.

⁹ Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 20.

¹⁰ J. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona 1987, 25ss.

¹¹ Cf. F. Crespi, *Perte au sens et expérience religieuse*, en G.

calificaba de equiparable al que experimentó el judeo-cristianismo frente a la cultura helénica.

Un desafío eclesial y teológico que no se podrá afrontar sólo con la prudencia defensiva, sino que requerirá una «radicalización» de la fe cristiana. Porque una mala solución postmoderna sería apelar a una mera coexistencia de contextos culturales sin relación alguna. La identidad fundamental de las diversas inculturaciones exige un respeto y reconocimiento mutuos en libertad y justicia, a la vez que un ahondamiento en lo que realmente nos une. Desarrollar las *categorías puente* de esta mediación intercultural, incluso los modos (narrativos y prácticos) para lograrlo, es el desafío ante el que nos sitúa esta asimilación cultural mutua de los diversos pueblos y culturas ¹⁴.

c) *La religiosidad del sistema*

La postmodernidad se puede leer, por tanto, no como una negación o liquidación de lo religioso, sino, quizá, como una nueva oportunidad. Pero no está exenta de ambigüedades y peligros graves. Sería interesante tratar de analizar la presencia de la sensibilidad postmoderna en el cristianismo de hoy. Es decir, tratar de auscultar la contaminación de la sensibilidad postmoderna dentro del cristianismo ¹⁵. Y ver cómo, junto a positivas revalorizaciones de la *experiencia religiosa*

¹⁴ Algunas indicaciones más precisas al respecto en J. M. Mardones, *Fe y religión en la Iglesia, hoy. Hacia un cristianismo universal y policéntrico*: Biblia y Fe 14 (1988) 100-116, ahora c. 11 de esta obra.

¹⁵ Algunas indicaciones más pormenorizadas en J. M. Mardones, *El reto religioso de la postmodernidad* y en Id., *Postmodernidad y cristianismo*. Santander 1988, c. 6.

vía los sentimientos y de lo *estético-simbólico*, asistimos a manifestaciones alérgicas a las dimensiones crítico-sociales e intelectuales. Esta religiosidad cristiana «postmoderna» inclinada a lo emocional, al esteticismo de los signos y poco proclive hacia la racionalidad, puede ayudar a formas o manifestaciones religiosas dogmáticas premodernas y a una espiritualidad blanda, que hace dejación de la confrontación con los retos sociales y con la dimensión política de la fe.

Más aún, el grave peligro de esta religiosidad es su adecuación al sistema o statu quo. Puede ser la religiosidad que proporcione sentido a los hombres y mujeres desencantados por el deshechizamiento científico-técnico y de la racionalidad funcional de la modernidad, pero dejará intocada esta sociedad. Todo lo más, producirá pequeños grupos como mini-oasis en un vasto desierto, pero incapaces de detener el implacable avance de la desecación del sujeto y del sentido de la vida y la historia.

Desde este punto de vista, esta resumida confrontación con la postmodernidad nos conduce, a su contraluz, de vuelta a *la modernidad*. Nos recuerda qué dimensiones del «proyecto de la modernidad» (J. Habermas) no se pueden abandonar fácilmente, so pena de pérdidas y regresiones. Insinúa, con la mirada puesta en la fe, los aspectos de la modernidad que hay que impulsar y desarrollar.

d) *Los recuerdos modernos de una postmodernidad que no satisface*

Desde la insatisfacción que produce la confrontación con la sensibilidad y pensamiento postmoderno,

accedemos a una serie de reivindicaciones modernas, típicas de la modernidad ilustrada crítica.

– *Una defensa y recuperación de la racionalidad crítica*

Hay que aceptar de la postmodernidad la radicalización de la crítica lanzada incluso contra «los maestros de la sospecha», la denominada tradición crítica. Nada debe excluirse de la sospecha. Desde este punto de vista hay que considerar con atención la sospecha arrojada frente al posible carácter legitimador del proyecto de la modernidad por los grandes relatos humanista y cristiano. Pero no hay que dar por sobrepasada la reflexión crítica en una especie de salto más allá, tras el que se puede aparecer detrás de lo que se quiso superar. Sobre todo, esta advertencia es particularmente importante para una Iglesia y una tradición como la católica que acaba de inaugurar el diálogo y confrontación oficiales con la modernidad (Vaticano II). Su olvido, u obstaculización, invocando los peligros del racionalismo teológico, los reduccionismos del racionalismo criticista y un cierto experimentalismo religioso de regusto postmoderno, sería enormemente pernicioso. Supondría la pérdida de ilustración en la religión y de la vigilancia del espíritu crítico que fácilmente conduciría a ser ciegos ante las funciones ideológicas de la religión y a dejar al creyente en manos del devocionismo y del fundamentalismo más o menos dogmático.

De aquí que la crítica postmoderna de la modernidad no puede suponer el abandono del espíritu de confrontación y diálogo con la modernidad y su racionalidad. Menos aún, permitir que encuentre aliados en posturas pre-modernas que no sólo desconfían de la

razón crítica, sino que nunca la conocieron ni aceptaron.

– *Defensa contra el fragmentarismo*

El énfasis postmoderno en lo fragmentario amenaza todo intento de unidad racional. De los abusos de la generalización uniformadora abstracta con fines legitimadores se pasa a la multiplicidad de códigos como estilo de vida ¹⁶. Sólo caben las visiones parciales. Incluso, como ya indicó Max Weber, la razón se divide en sectores o esferas que se autonomizan unas de otras. Cada una forma su sistema específico con su peculiar punto de vista. La razón sustantiva, tal como se expresa en las concepciones religiosas y metafísicas del mundo, salta en pedazos y la racionalidad científico-técnica y productiva extiende su imperio sobre los diversos aspectos de la vida moderna.

¿Qué puede aportar la fe cristiana a esta situación?

Sin duda, no podemos volver a situaciones culturales de cosmovisiones unitarias. Quizás sólo quepa la unión argumentativa procedimental (Habermas). Pero la fe cristiana ilustrada no puede aceptar como sana una sociedad y cultura rota donde no sólo el sentido de la historia, sino el sujeto y la realidad misma están amenazados ¹⁷.

Frente a la pérdida de sentido de la historia sustituida por la postmoderna literatura de la historia, la tradición cristiana debe alzar el recuerdo del dolor e injusticia de las víctimas de la historia («memoria passionis»).

¹⁶ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Madrid 1984.

¹⁷ J. B. Metz, *Wider die Zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum*, en J. Rüsen / E. Lämmert / P. Glotz (ed.), *Die Zukunft der Aufklärung*. Frankfurt 1988.

Es decir, debe reivindicar el *recuerdo*, la *anamnesis*, como un momento constitutivo del espíritu y la razón. Sin memoria no hay unidad de la razón y tampoco se puede defender a la historia de un uso arbitrario¹⁸.

Frente al desfallecimiento del sujeto debilitado, reivindicar su dignidad y responsabilidad ante Dios.

Frente a la remitologización de las muchas y varias historias y sentidos, presentar la promesa de un mundo y una humanidad llamados a la fraternidad, libertad y justicia, y a la esperanza de una vida en y con Dios donde se realice la justicia absoluta.

Frente a las exculpaciones estructurales o míticas de las contradicciones y horrores de la historia humana, la devolución al sujeto del reconocimiento de su culpabilidad como dignidad de su libertad y responsabilidad.

– *La lucha contra la idolatría postmoderna del politeísmo valorativo*

Postmoderno se dice también al politeísmo valorativo. Nace de la aceptación del pluralismo inagotable de la vida y de la impotencia de la razón postmoderna para el juicio moral. La postmodernidad se niega a hacer afirmaciones universales. Sólo vale el contextualismo y los consensos temporales y parciales.

De esta manera se evitan los riesgos totalitarios del universalismo, pero se nos deja desorientados y sin capacidad de resistencia ante la injusticia y los atropellos del más fuerte o más hábil. Hay que repensar la universalidad ilustrada, pero no se puede abandonar so pena de arriesgar la defensa de los más desvalidos.

¹⁸ Id., *Anamnetische Vernunft*, en A. Honneth / T. McCarthy / C. Offe / A. Wellmer, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt 1989, 733-739.

La crítica postmoderna ha encontrado en el *monoteísmo bíblico* a un precursor de las ideas totalitarias que inducen a la dictadura de la praxis indiferenciada y que, naturalmente, elimina al individuo y liquida la multiplicidad y el colorido de la vida. La alternativa postmoderna es el politeísmo mítico con su culto de la increencia, una apoliticidad profunda y la liberación de todos los universales, del pensamiento uniforme de la razón ilustrada.

Pero en esta atmósfera estético-mítica no se ve cómo se puede defender al individuo autónomo, ni cómo se puede profundizar la libertad y justicia para todos. Más bien nos vemos llevados hacia la privacidad de la vida y el pensamiento, que no desembocan –como R. Rorty quisiera– en una natural solidaridad con todo lo existente, sino en el desentendimiento de los hartos (J. Baudrillard), que viven en un experimentalismo frívolo y consumista.

La fe cristiana tiene la tarea y el reto de enfrentarse a esta suspensión de la moral en nombre de la pluralidad inagotable y la inocencia del individuo.

2. Fe y neo-conservadurismo

El neo-conservadurismo (= NC) es la otra tendencia socio-cultural de moda. Según algunos de sus representantes (D. Bell)¹⁹, es una reacción ante la penetración infecciosa del modernismo y la postmodernidad cultural, que amenaza al sistema de valores y socava con su hedonismo, narcisismo y permisividad las estructuras de la modernización del capitalismo demo-

¹⁹ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid 1977.

crático. O, si se prefiere, de la sociedad y cultura burguesas. Si la postmodernidad se presenta a primera vista como anti-modernidad, el NC lo hace como defensor de la modernidad. Pero vamos a ver que es una defensa muy selectiva, peligrosa también para la modernidad ilustrada y para una fe cristiana auténtica y crítica.

a) *El capitalismo democrático y el uso de la religión cristiana*

El NC supone la afirmación de la racionalidad funcional y eficaz en nombre de la creatividad, la libertad y hasta la solidaridad con los pobres ²⁰. Pero termina legitimando el sistema capitalista, utilizando para ello la religión cristiana.

El NC adopta una postura afirmativa con respecto a la modernidad. Realza sus logros: el desarrollo de la ciencia-técnica modernas, el crecimiento económico ingente, superior al de todas las generaciones anteriores, y la racionalización de la administración pública del Estado moderno.

Ve, sobre todo, estos elementos conjuntados en el sistema del *capitalismo democrático*. Y le adscriben al

²⁰ Cf. M. Novak, *Will it Liberate?* Questions about Liberation Theology. Paulist Press, N. Y. / Maliwah 1986, 77, 125; P. Berger, *La revolución capitalista*. Barcelona 1989.

Sobre el NC y la fe, cf. mis artículos: *La asunción NC de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética NC*: Sistema 83 (1988) 25-41; *¿El capitalismo como liberación? La Teología política NC*: Razón y Fe 1093 (1989) 357-369, c. 6 de esta obra.

mismo todos los logros anteriores y sus consecuencias, positivas respecto a la eliminación de opresiones, pobreza, hambre y ampliación de la gama de las alternativas humanas ²¹.

Pero ha surgido un problema ínsito ya en los orígenes mismos de la cultura burguesa y visibles hoy en la época de la postmodernidad cultural: la libertad y creatividad desatadas por este sistema y que ha generado un desarrollo tecno-económico sin precedentes, ha desarrollado también en el ámbito cultural una voluntad de liberación, autorrealización y experimentalismo del yo, sin trabas, que amenaza con destruir todas las relaciones sociales tradicionales ²². Nos hallamos ante la *disyunción* fundamental que recorre la sociedad y cultura actuales y se manifiesta en forma de crisis.

Analizando con algo más de precisión esta crisis, los autores NC llegan a descubrir que la verdadera naturaleza de la misma radica, como hemos visto, en el orden o subsistema cultural, y concretamente en la desorientación ético-moral. Rotos los diques de contención moral del sistema —la ética de características puritanas—, el consumismo hedonista cabalga desbordado. Sólo queda el impulso a la satisfacción, pero sin las bridas de la contención moral.

El problema de la época es, por tanto, no sólo cultural, sino «espiritual». Hay que encontrar las bridas que sometan a este hedonismo, antiautoritarismo e individualismo experimental. Y éstas no pueden ser otras que «el vínculo trascendente» (D. Bell), es decir, necesitamos recuperar la religión, «un ideal trascen-

²¹ M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires ²1984, 11.

²² D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 29ss.

dente», para salirle al paso al nihilismo postmoderno y a la crisis civilizacional de la cultura y sociedad burguesas. Se comprende que tras este diagnóstico surja en el NC la tentación de utilizar la religión judeo-cristiana como una salida a la crisis. Se trata de dejar intocados el fondo de los subsistemas u órdenes económico y político, y adaptar a su funcionamiento el orden cultural. En esta adecuación, la religión debe jugar un papel importante.

Nos hallamos ante una utilización de la religión para devolver la estabilidad al sistema. La religión se funcionaliza al servicio de las exigencias de mantenimiento del orden económico y administrativo. No importa tanto la religión, su razón de ser, como las consecuencias que se derivan de su funcionamiento. De aquí que no sirva cualquier religión, y menos aquellas proclives hacia planteamientos del «evangelio social», sino las que ponen el énfasis en la trascendencia y la ética del rendimiento y la obediencia, condiciones funcionales de una economía eficiente y una administración racional. La vigilancia crítica de la fe tiene que estar alerta ante estos usos terapéutico-sociales y las legitimaciones que se le solicitan.

Además de la legitimación general señalada, hay otros dos elementos a los que debe prestar vigilancia la fe cristiana en su confrontación con el NC.

– En primer lugar, a la justificación de las patologías de la racionalidad funcional-instrumental en nombre de la eficacia y el rendimiento, y sus consecuencias positivas para la redistribución de la riqueza y la eliminación de la pobreza y las desigualdades, así como la exaltación de la libertad y creatividad humanas a través de la competitividad, la libre empresa y el mecanismo del mercado.

De nuevo se trata de legitimar apelando a afinidades religiosas con la idea del pecado, de la «imago Dei» y de la comunitariedad del hombre, lo que puede y debe ser discutido desde análisis y valoraciones más estrictamente económicas o político-sociales ²³.

– En segundo lugar, la recuperación de una ética cívica puritana que haga frente al mundo del hedonismo y a «la moralidad de diversión» (D. Bell), mediante una vocación ocupacional del trabajo y la acumulación, un uso moderado de la libertad y cierta inclinación al sacrificio y la autonegación. Para ello, plantean la recuperación de la religión. Porque la «ingeniería social» no es suficiente para asegurar la integración social. Toda sociedad necesita una cierta capacidad de solidaridad, de compartir y sacrificarse. Y esto no se puede hacer sin un cierto ascetismo. Para los NC, está claro que las fuentes últimas de las tradiciones valorativas y morales son las concepciones religiosas que alientan una sociedad ²⁴.

Desde otros análisis críticos ²⁵ se reconoce también que el déficit motivacional y moral es un grave problema de la sociedad occidental. Pero el diagnóstico es inverso: el vaciamiento moral ha sido provocado por la racionalidad funcional colonizadora de los sistemas económico y burocrático. Y más allá del diagnóstico, se afirma la posibilidad de una ética cívica secular sin referencias religiosas.

²³ Cf. El intento de M. Novak de «hacer una teología de la sociedad liberal» (*Will it Liberate?*, 9), e incluso «una teología del capitalismo democrático» (*El espíritu del capitalismo democrático*, 357ss).

²⁴ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 89.

²⁵ Cf. J. Habermas, *Ensayos políticos*. Barcelona 1988, 269ss.

La recuperación religiosa NC se quiere como una estrategia de vinculación a tradiciones orgánicas que posibiliten identidades claras y den seguridad existencial a los individuos, inmunizando al sistema tecnoproductivo y administrativo ante toda crítica. La religión se convierte así en un mecanismo de inmunización frente a la reflexión crítica. Es una religión que juega roles anti-críticos y anti-ilustrados.

b) *Las llamadas de atención de la modernidad NC*

La importancia que le conceden los NC norteamericanos a la religión en el diagnóstico de la crisis de la cultura y sociedad actuales es tan llamativo como el uso interesado que hacen de ella. Lo que realmente les preocupa es la salud del sistema, una determinada concepción de la modernidad. Pero su intento no deja de plantear una serie de cuestiones relevantes para la existencia de una fe lúcida en el mundo de hoy.

– *El carácter público de la fe cristiana*

Los NC ponen de relieve, de hecho, el alcance socio-cultural de la religión y, concretamente, actualizan la preocupación weberiana por el impacto socio-económico de la religión.

Desde este punto de vista, cuestionan la tesis de la secularización, incluso en su versión débil, que remitía la religión al mundo de la esfera privada. Las funciones sociales de la religión como integrador social, fuente última de la ética cívica y legitimador ideológico, merecen, al menos, la consideración de una teología y un creyente atento a las relaciones religión y sociedad.

Estaríamos entonces ante la necesidad de corregir algunos de los análisis al uso de la religión cristiana en

la sociedad burguesa. La tesis de la privatización de la religión como modo de adecuación funcional a la sociedad burguesa capitalista (J. B. Metz) tendría que ser revisada desde esta nueva sensibilidad desprivatizante de los neo-conservadores.

– Más en general, el NC plantea la pregunta por el modo de presencia de la fe cristiana en las sociedades democráticas y plurales. Una presencia pública que inevitablemente ha de tener consecuencias socio-políticas, legitimadoras y deslegitimadoras.

En concreto, el puesto fontal que el NC asigna a la religión respecto a la ética cívica plantea un problema general interesante y nada fácil: la posibilidad o no de una ética pública, secularizada y democrática. Y además, y supuesto el impacto de la Iglesia en la sociedad, nos interroga acerca del modo más adecuado de proceder a la construcción de tal ética cívica en una sociedad plural y democrática. Quizá sea este «saber estar» en la sociedad plural y democrática, respetando su relativa autonomía y ofreciendo claramente nuestras convicciones y juicios, la cuestión todavía pendiente de la Iglesia española (Mons. Echarren).

– La atención del NC al sistema económico interroga a la teología y los creyentes acerca de la verdad o no del escaso conocimiento y análisis dedicado por los responsables y teólogos a las cuestiones económicas (M. Novak).

Y especialmente plantea la necesidad de una confrontación con las virtudes y pecados del sistema capitalista democrático. Sobre todo con la pretensión NC de su afinidad con el cristianismo²⁶ y de su capacidad

²⁶ M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, 69 s.; cf. J. M. Mardones, *La asunción neo-conservadora de Weber. El espíritu*

no sólo productora, sino distribuidora y creadora de bienestar e igualdad (P. L. Berger).

Todavía más específicamente, nos confronta con la acusación de idealismo y exhortación a toda pretendida teología política y de la liberación que no responda con cierta claridad, desde el análisis económico-político, acerca de *cómo se hace efectiva la opción por los pobres*. No basta decirlo ni proclamar intencionalidades de igualdad, libertad y justicia. Habría también, dentro de las opciones posibles, que ver cómo incrementar la producción, distribuirla menos desigualmente y cómo hacerlo compatible con el crecimiento de instituciones libres²⁷. Responder a estas cuestiones, desvelando, sin duda, la pretensión universalista y legitimadora del capitalismo que recorre a las intenciones NC parece un desafío urgente y necesario en el clima triunfalista neo-liberal que atravesamos en este momento ante el derrumbe del bloque del Este.

– *La afinidad cristiano-capitalista que invocan algunos NC* plantea una cuestión de actualidad a la fe y la Iglesia que vive en la cultura y sociedad noratlántica: tal afinidad ¿existe realmente? ¿Es un producto histórico que hemos heredado y del que tenemos que hacernos cargo lúcida y críticamente, o es una manifestación

del capitalismo y la ética neo-conservadora: Sistema 83 (1988) 35ss.; H. Assmann /F. J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*. Sao Paulo 1989.

²⁷ Cf. Novak, *Will it Liberate?*, 125 s.; Pawlikowski, *Modern Catholic Teaching on the Economy: an Analysis and Evaluation*, en B. Grelle /D. A. Krucyer, *Christianity and Capitalism*. Chicago 1986, 23; J. B. Cobb, *Christianity, Political Theology and the Economic Future*, en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame Press, 1986, 207-223, 209ss.

actual de unas relaciones u homologías socio-culturales que están aconteciendo?

Por ejemplo, el fenómeno de la desprivatización de la religión cristiana ¿no está siendo impulsado actualmente desde la Iglesia oficial y no ofrece ciertas afinidades con las propuestas NC?²⁸ El lenguaje político de lo religioso que predomina en los documentos oficiales ¿no ofrece una presencia eclesial en la vida social que es predominantemente «aseguradora»? (G. Baget-Bozzo)²⁹. El «miedo a la libertad» (E. Fromm) que parece recorrer a la Iglesia, ¿no guarda afinidades con la reacción contra la clase intelectual «de la cultura adversaria» que persiguen los NC?³⁰ El juicio de algunos NC no católicos (R. J. Neuhaus) acerca del «momento católico» actual, para dar contenido ético y liderazgo espiritual a la sociedad americana, ¿no nos lleva a pensar en un «paralelismo de puntos de vista» (Pio Laghi, embajador del Vaticano en Washington) entre el Vaticano y la Casa Blanca?³¹

Cuestiones molestas, quizá, pero que debiera plantearse el creyente y el teólogo al que le toca vivir estos tiempos.

²⁸ Cf. en España la propuesta de «instituciones cristianas» de la ponencia de Blázquez en el Congreso de *Evangelización y hombre cristiano*. Madrid 1984. Diferente la evaluación del Consejo de dirección de Iglesia Viva 109 (1984).

²⁹ G. Baget-Bozzo, *La condition post-sacrée* (Christianisme et Islam), en *L'événement européen: L'usage politique du religieux* 8 (1989) 21-35, 23.

³⁰ Traté más extensamente esta cuestión en J. M. Mardones, *¿Tenemos hoy los cristianos miedo a la libertad?*: Iglesia Viva 114 (1984) 525-544.

³¹ Cf. P. Lernoux, *La Toile d'araignée du Pape*, en *L'événement européen*, 51-71, 67. Más extensamente, el libro del mismo autor, *People of God*. N. Y. 1988.

Conclusión

Al hilo de las dos tendencias socio-culturales reconocidas de máxima actualidad (postmodernidad y neo-conservadurismo), hemos tratado de recoger algunos interrogantes, desafíos y tareas para la fe y su inteligencia (teología). En su trasfondo, nos hemos dado cuenta que de lo que se trata verdaderamente es de comprender la situación de la cultura y sociedad modernas en su referencia a la fe cristiana, o de ésta respecto a dicha situación.

No hemos abordado todas las cuestiones. Aspiramos a poder haber señalado o sugerido por dónde parece que latén los interrogantes más candentes e importantes. Pero la realidad socio-cultural no se agota en la postmodernidad y el neo-conservadurismo. Existen otras tendencias que merecen también atención y que aquí no han sido tocadas, por ejemplo las tendencias que podemos denominar genéricamente «críticas», y que parecen ahora oscurecidas, aunque están lejos de haber desaparecido o agotado sus potencialidades; o «los nuevos movimientos sociales» con su sensibilidad hacia un nuevo estilo de vida, un rechazo de las ideologías del crecimiento y del desarrollo y sus planteamientos igualitarios, ecológicos o pacifistas y de valores postmaterialistas, donde late, sin duda, una de las semillas utópicas, con resonancias evangélicas, de mayor alcance original y transformador para nuestra sociedad; o los movimientos fundamentalistas de raíz religiosa y/o nacionalista, tan perturbadores para la mentalidad funcional racionalista de nuestra época.

Dejo indicadas estas confrontaciones para situar mejor lo expuesto y mostrar las limitaciones de esta ponencia; o dicho en forma de tarea: expresar la amplitud y complejidad de la confrontación de la fe con la cultura y sociedad contemporáneas.

4

El reto religioso de la postmodernidad *

El momento socio-cultural ofrece una serie de síntomas que apuntan hacia la baja cotización de la utopía política o ideológica, la pérdida de credibilidad en la razón y sus productos, el desfallecimiento moral y la apertura de un gran vacío en el sentido de la vida y de la historia, cubierto quizá por toques estéticos y la búsqueda de mini-gozos.

Teorizadores y comentaristas de esta situación la han denominado *postmoderna*. Ofrece versiones intelectuales y legas, de aristocratismo intelectual y de litrona plebeya, de autoconsciencia que se reescribe indefinidamente y de ausencia de escritura que, sin embargo, suda por los poros de la sensibilidad.

¿Qué sucede con los seres humanos tocados de la sensibilidad postmoderna frente a la religión (cristia-

* Ponencia en la XVII Semana de Pensamiento cristiano y diálogo, Bilbao 20-23 noviembre de 1989. Apareció en Iglesia Viva 146 (1990) 189-205.

na)? O, dicho con el título de la conferencia que me han asignado: ¿cómo desafia la postmodernidad a la religión? ¿Cuáles son sus principales retos?

Una primera respuesta global, que voy a desarrollar, respondería sintéticamente con esta tesis: *el reto postmoderno a la religión es el de la secularización radicalizada del pensamiento*¹.

Voy a explicar brevemente por qué la postmodernidad es una versión secularizada del pensamiento, para pasar posteriormente a recoger el reto religioso o desafíos que contiene respecto a la religión cristiana.

1. La postmodernidad como secularización del pensamiento

El pensamiento postmoderno se caracteriza por la pérdida de confianza en la razón. Contrariamente a los denominados «espíritus ilustrados», con una creencia fuerte en las posibilidades de la razón, los postmodernos creen poquito. Son descreídos de la potencia de la razón humana para fundar verdades incontestables, edificios teóricos claros y distintos como rascacielos de cristal y aluminio. No creen ni en cimientos profundos para tan altos proyectos, ni tampoco en tanta transparencia que refleje el brillo del sol de la racionalidad. La historia del pensamiento moderno, de la crítica a la

¹ La formulación me viene sugerida por el libro colectivo dirigido por G. Vattimo, *La sécularisation de la pensée*. Seuil, Paris 1988.

razón, de su dialéctica, que ha visto convertidos proyectos y utopías de racionalidad, libertad y solidaridad en esperpentos macabros de inhumanidad, les ha vuelto escépticos desengañados. No creen que la razón pueda fundar nada seguro ni definido, ni dar sentido objetivo y total a la vida y la historia.

Esta actitud que se ríe con ironía (y con melancolía) de tanta promesa racional les convierte en secularizadores de la razón ilustrada y del proyecto de la modernidad vinculada a ella. Desmitifican la razón ilustrada, los signos y los símbolos con los que se ofician los ritos de la Razón, escrita con mayúscula. Muestran su carácter de ceremonia apta para congregar fieles, pero vacía para cumplir las esperanzas que promete.

Los postmodernos aplican a la razón ilustrada una actitud semejante a la del creyente frío y dudoso respecto a la religión. Desde este punto de vista son unos secularizadores del pensamiento. Incluso, como han apuntado críticos como Habermas, corren el riesgo de debilitar tanto la razón que ésta muera de inanición. La razón postmoderna puede tan poco, es tan chiquita y débil que, al final, se pregunta uno si realmente existe. Se refugian tanto en el disenso, las paradojas, el relativismo respecto a los contextos, tradiciones, subculturas, consensos temporales y rescindibles, etc., que no parece posible afirmar nada con pretensiones de validez universal. Este agnosticismo racional desemboca fácilmente en el *nihilismo*, como ya vio uno de los padres del pensamiento débil y secularizador, F. Nietzsche.

¿A qué desafia este pensamiento flácido y provocativo, secularizador de la razón ilustrada, al creyente en Jesucristo? ¿Es posible que desde este presunto nihilismo surja algo más que pura impotencia creyente, un ateísmo afincado más en la debilidad ante las exigencias

de la confesión que ante la militancia de los derechos del hombre y su razón?

¿Estamos en definitiva ante el final de la religión y la religiosidad, o ante unas nuevas posibilidades? Las ambigüedades que han rodeado a cada movimiento o moda cultural nos fuerza a ser precavidos. El hecho de que en la época de la postmodernidad proliferen los brotes religiosos de carácter fundamentalista y místicoide son un aviso para no dar por cerrada esta relación con la religión, antes bien nos llama a plantear con cuidado esta posible relación en su doble faceta positiva y negativa. Entramos así en el discernimiento de los retos que la postmodernidad plantea a la religión cristiana.

2. La secularización postmoderna como nueva disponibilidad religiosa

La postmodernidad como talante secularizador respecto a la razón ilustrada ofrece una nueva disponibilidad para situarse ante la escucha de lo religioso, que señala una apertura y unas posibilidades positivas respecto a la religión cristiana.

Sintetizo en cuatro estas posibilidades que paso a comentar a continuación.

a) *Racionalidad y experiencia religiosa*

La crítica postmoderna a las pretensiones, a menudo arrogantes, de la razón ilustrada, dejan al ser huma-

no sin respuesta intelectual ante los problemas del sentido de la vida y la historia.

¿Para qué vivimos o existimos? ¿Por qué existe el mundo y no nada? Estos interrogantes, dirán los postmodernos, *no* tienen respuesta *sólo* desde el conocimiento. Este más bien se muestra incapaz de responder a estas cuestiones. Con ello nos situamos ante la posibilidad de desembocar en el nihilismo. Pero ante lo acuciante de los problemas existenciales, quizás se abre una nueva vía.

Aparece lo inadecuado de los planteamientos exclusivamente intelectuales para abordar los problemas últimos. A la razón (y más si ésta es la dimensión científico-técnica de la razón) se le escapa la hondura de la realidad. Sobre todo, de aquella Realidad (con mayúscula) que late en toda realidad. El acceso a *toda* la realidad sin reducciones ni cortapisas es una aventura que implica al hombre entero.

Para descubrir esa Realidad, hay que ir al encuentro de ella o estar abierto, receptivo, a su manifestación. Se solicita del ser humano la atención concreta para descubrir «ahí» la presencia misteriosa y oscura de Alguien/Algo que todo lo abraza, y nos abraza. Y esta presencia no es accesible sólo a la razón, sino a la totalidad del hombre tal como vive su vida concreta. Este es el primer recuerdo postmoderno a la razón moderna. Y la condición para disponer al ser humano con su razón vital y totalidad expectante ante el misterio.

Por tanto, la secularización o desmitificación postmoderna de la razón ilustrada devuelve a los hombres y mujeres de hoy la posibilidad de no dar por concluido el problema de la existencia y la redención atendiendo únicamente a razones o argumentos. Incluso des-

cubre su mal planteamiento racionalista. A tal pensamiento que trata de atrapar o someter al misterio, éste se le escapa. Quien rehusa someterse al misterio, como diría M. Buber, Dios se le eclipsa ².

Pero el talante postmoderno avanza un paso más. En sus afanes anti-metafísicos, antiobjetivistas, descosificadores y desfundamentadores, proponen una actitud expectante, como la del que aguarda el acontecer de cada cosa en cada momento. Es una especie de asistencia al primer momento de la creación.

Inaugura la novedad en cada mirada y trata de sorprender el estreno del ser en cada ente. G. Vattimo lo ha llamado, siguiendo a Nietzsche, el «pensamiento» o «filosofía de la mañana» ³. Y quisiera ser un ejercicio inaugural en cada acto de conocimiento. Supone una actitud no posesiva en el cognoscente; más bien se entrega a lo otro que yace ahí enfrente (*obiectum*) sin defensas, barreras ni intereses controladores o dominadores. Deja a cada cosa, acontecimiento, persona que se nos acerca penetrar tan profundamente como el modo del ser que habita latentemente en ella. Es decir, recordando formulaciones heideggerianas que están en el fondo de estos planteamientos, esta actitud desprendida (*gelassen - Gelassenheit*) encuentra lo previo al pensar, lo que no puede ser pensado en absoluto mientras nos lo queremos representar; lo que clama continuamente para irnos aproximando e introduciendo en sí, a la vez que nos llama a dejarnos comprometer con ella ⁴. Al renunciar a poseer conceptualmente

las cosas, entonces nace la posibilidad de ser acogido por algo totalmente distinto, lo que antes estaba fuera y lejos de nuestra conciencia de repente se muestra «dentro» e introduciéndose en su casa.

De esta manera, «el pensamiento de la mañana» se puede considerar, independientemente de las pretensiones directas de sus proponentes, una auténtica reacción contra la reducción del conocimiento a los límites accesibles a la razón (ilustrada) que ocultan o disimulan el misterio.

b) *Contra la idolatría del absoluto*

A Dios nadie lo ha visto. Nuestras representaciones de Dios son indicaciones necesarias e importantes para nuestra aproximación a él, pero corren siempre el peligro de absolutizarse. Entonces devienen ídolos, espantapájaros de lo divino, que estorban más que ayudan en nuestro camino hacia él. Y casi todos tenemos experiencia personal acerca de cuán fácil es apegarse a nuestras propias representaciones de Dios.

La insistencia desfundamentadora postmoderna nos recuerda la imposibilidad de apresar al absoluto. No podemos decir nada definitivo. Todo hablar sobre lo último tiene un carácter tentativo, aproximativo, coyuntural. Está llamado a ser permanentemente completado, corregido, sustituido. El que habla de Dios debe estar vigilante para no clausurar nunca su discurso. Debe estar dispuesto a criticar y hacer saltar en pedazos sus imágenes de Dios.

La reflexión religiosa, teológica, ha sabido esto desde Dionisio el Areopagita, pasando por santo Tomás,

² M. Buber, *Eclipse de Dios*. Nueva Visión, Buenos Aires 1984.

³ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona 1986, 450.

⁴ M. Heidegger, *Gelassenheit*. Günter Neske, P. Fullingen 1959. Trad. cast. de I. Zimmermann, *Serenidad*. Ed. del Serbal, Barcelona 1989.

el Cusano, hasta Barth y los principales teólogos de nuestros días. La novedad está en que el recuerdo nos viene desde este talante epocal. Y nos recuerda a todos los que hablamos de Dios la tendencia cosificadora de los conceptos y el carácter radicalmente «débil» de nuestro hablar del absoluto.

Más aún, además de vigilancia sobre nuestro hablar idolátrico de Dios, el pensamiento postmoderno insiste en lo poco que sabemos conceptualmente de Dios. Dios no es transparente. Está presente en la ausencia. Ha dejado rastros de su paso por doquier, pero se necesita un entrenamiento especial para reconocer sus huellas y no confundirlas. Como decía Kierkegaard, Dios se hace presente «kenóticamente», como la humildad de una verdad perseguida. O como hoy nos recuerda Levinas: «La fuerza de la verdad trascendente está en su humildad. Se manifiesta como si no osara decir su nombre, no toma puesto en el mundo con el que se confundiera, como si no viniera del más allá»⁵.

Hay una indicación interesante en esta defensa postmoderna del honor del absoluto. Se nos viene a decir —con Levinas— que el modo como tenemos conocimiento de él siempre acontece en la ambigüedad. Hay, por tanto, que disponerse a vivir y cargar con cierta incertidumbre en nuestro habérnoslas con Dios. Y esta limitación, conscientemente asumida, es un don, una gracia que nos defiende contra la transparencia de la idolatría. La fe es saber, conocimiento oscuro, donde habla el misterio sin jamás ser «aclarado».

⁵ E. Levinas, *Un Dieu-homme?: Exercices de la patience* n. 1 (1980) 71, citado por J. Rolland, *Les dinosaures transparents*, en G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*.

c) *La vía de la estética*

Si de Dios siempre sabemos oscuramente, más aún, si toda formulación se torna ambigua, entonces no es extraño que permanentemente se haya luchado contra esta radical ambigüedad de todo decir sobre Dios. La modernidad y su talante ilustrado, confiado en la razón y sus posibilidades, empujó un discurso religioso cada vez más depurado. La crítica ideológica y la crítica científica trataron de descubrir funciones tergiversadoras o veladoras de la realidad, en el hablar religioso, o faltas de coherencia, de lógica, o de consistencia epistemológica. Se quería un hablar lo más cercano posible a los postulados científicos de logicidad, coherencia y controlabilidad⁶. Pero la sensibilidad escéptica de la postmodernidad reivindica otra vía, la de la evocación e incluso la paradoja⁷. Los postmodernos parecen totalmente convencidos por afirmaciones como las de M. Buber: «La comunicación religiosa de un contenido del ser tiene lugar en la *paradoja*. No es una afirmación demostrable, sino un apuntar al escondido dominio del hombre oyente en sí mismo y a aquello que ha de ser experimentado allí y sólo allí»⁸.

Sin duda, la tradición cristiana les avala. La fórmula ternaria de «la afirmación causal, negación y eminencia» para toda afirmación sobre Dios, recogida equili-

⁶ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*. Cristianidad, Madrid 1981, 278, recogiendo la famosa controversia entre Scholz y Barth (1931).

⁷ Cf. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1981.

⁸ M. Buber, *Eclipse de Dios*, 42.

bradamente por santo Tomás bajo el título de *analogía*⁹, es un ejemplo. El despliegue de paradojas del Pseudo-Dionisio y de Nicolás de Cusa, otro.

Con esta reivindicación de la *paradoja* en el hablar teológico no necesariamente se postula la alogicidad y el descontrol reflexivo, sino la incognoscibilidad esencial divina y la inadecuabilidad de toda expresión finita, máxime si es formulada con pretensiones definitivas desde dimensiones unilaterales de la racionalidad¹⁰.

Y se apunta a la dimensión simbólica evocativa del lenguaje y a su valor como acceso a la verdad.

De nuevo nos encontramos no con una originalidad ni novedad, sino con un recuerdo importante, quizá peligrosamente unilateral, por parte de la epistemología postmoderna.

Por este camino entendemos mejor que la denominada *estética de lo sublime*, propuesta por J. F. Lyotard, pueda ser asumida positivamente como una vía de aproximación a la expresión/captación de lo divino.

Lo característico de la *estética de lo sublime* es evocar una presencia ausente (o impresentable) por la vía de hacer sentir que hay algo que es impresentable. Se trata de evocar lo que no se puede representar y que no se quiere representar nostálgicamente para no dar pie a quedarse preso del consuelo de esa misma representación. Se elige, por tanto, la alegación que no aho-

⁹ Cf. J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*. SM, Madrid 1985, 50ss.

¹⁰ Cf. por ejemplo las acusaciones de H. Albert a H. Küng, en *La miseria de la teología*. Alfa, Barcelona 1982, 102; 129-130.

rra el desconuelo para evocar lo apuntado. Busca mostrar «el placer de que la razón exceda toda representación y el dolor de que la imaginación o la sensibilidad no sean a la medida del concepto»¹¹.

Nos podemos preguntar si esta estética de lo sublime no encuentra su versión religiosa en el tema cristiano de la *humanidad de Dios*. El Dios que se abaja hasta tomar forma de siervo y que oscurece su presencia hasta la muerte como un maldito en cruz, es el Dios que muestra la verdad de su divinidad (trascendencia) en su partidismo por la justicia y por los pobres. La representación del Crucificado y del que se revela «a los pequeños» no ofrece consuelo a la sensibilidad acerca de la clase de Dios que es el Dios de Jesucristo. Y sin embargo, por otra parte, se experimenta el placer de que sólo un Dios de este estilo merece ser llamado y adorado como Dios.

Quizá se pudieran sentar las bases en esta estética de lo sublime para una teología y una espiritualidad centradas en la cruz y en la opción por los pobres. Es decir, encontraríamos apoyos en la sensibilidad postmoderna para no eludir el escándalo máximo de la fe cristiana: un tremendo correctivo, siempre actual, frente a toda espiritualidad evasivista del consuelo.

d) *La vía de la gratuidad*

Lo característico de la postmodernidad es la insistencia en el fracaso de los intentos racionales por justificar un sentido del mundo tras proclamar «la muerte de Dios». No hay posibilidad de tal sentido objetivo.

¹¹ J. F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona 1987, 25.

Los grandes relatos (los de la modernidad sobre todo) son intentos de legitimación de un futuro que se ha de realizar, pero no son visiones que conlleven a la verdad. Al contrario, a veces son portadores de uniformismo y de manipulación.

En esta situación de vacío y «fin de la historia» (Vattimo), el hombre vive la posibilidad del nihilismo, trágicamente vivido o, como esperan y desean los postmodernos, creativamente aprovechado y desarrollado.

Y desde el punto de vista religioso, podemos observar, como señalan desde ensayistas hasta maestros espirituales, que nada prepara mejor un renacimiento del hombre con su ser religioso que la lenta asfixia de su centro vital¹². Claro que se corre el peligro de que lo reprimido salga a luz por caminos torcidos y deformados como un rebrote arcaico del fanatismo, el iluminismo o el fundamentalismo religioso.

Pero la posibilidad postmoderna ante el vacío de sentido de la vida y el mundo es el *despertar al sentido recibido*. Es decir, tras el fracaso de dar un sentido a la historia y a la propia vida, el hombre postmoderno descubre la posibilidad de poder recibirlo gratuitamente. Mejor, se convence de que éste es el único modo de poder encontrar sentido: encontrarlo, desvelarlo o que se le desvele y revele en el origen de las cosas mismas e independiente de él¹³. Se accede así a una

¹² Cf. K. Durkheim, *Experiencia y transformación*. Sirio, Málaga 1988, 10. Sobre la correlación entre prohibición y vaciamiento racional de lo religioso en la cultura y «revival postmoderno» de la religión con rasgos emotivos e irracionales, cf. E. Trías, *Dios a la vista*: Magazin «El Mundo», 28-10-1989, 18; A. Cardin, *Por un volterianismo postmoderno*: El País, 8-11-1989, 17.

¹³ Cf. las sugerencias a este respecto de F. Crespi, *Perte au sens*

actitud religiosa de apertura, de escucha a la revelación del misterio y el sentido en el manantial de la vida misma. Se adopta la postura del «oyente de la Palabra» (Rahner) que se siente regalado con el don de la revelación.

La sensibilidad postmoderna ofrecería así una predisposición a una actitud religiosa afin con la inconmensurabilidad de la experiencia y el atisbo ahí del sentido trascendente que se da gratuitamente o no se da. Quizá la proclividad palpable hoy día entre nosotros de personas y grupos que redescubren el silencio y ciertas formas de oración y espiritualidad inclinadas a la expectación y desvelamiento (iluminación) de lo siempre ahí presente misteriosamente, pero deseoso de comunicarse, es un indicador de lo que apunta la postmodernidad intelectual.



Cierro aquí esta primera parte de la nueva disponibilidad religiosa postmoderna, sintetizando los rasgos más característicos. La sensibilidad intelectual postmoderna puede ser ocasión para el surgimiento de una religiosidad respetuosa con el absoluto de la trascendencia, iconoclasta con la idolatría de las fórmulas y ritos, así como con la identificación de lo divino con las instituciones concretas. Inclinada hacia el momento místico y apofático, atisba en la mirada inaugural a las cosas, al manantial del ser desde el que la presencia misteriosa comunica gratuitamente el sentido. Religiosidad de la experiencia, cree porque ha degustado de alguna manera la gran presencia ausente; es proclive a

et expérience religieuse, en G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*, 118-119.

la expresión paradójica y a valorar el sentimiento por encima de la lógica.

3. Las ambigüedades de la religiosidad postmoderna cristiana

¿Qué sucede cuando la sensibilidad postmoderna penetra en el cristianismo?

Vivimos nuestra fe con énfasis diversos que dependen de los condicionamientos socio-culturales. Hay que pensar, en buena lógica, que si la sensibilidad postmoderna está en la calle, también ha traspasado los umbrales de las iglesias. Vamos a atender, con la brevedad que nos exige el espacio, a algunos de los síntomas que presenta la postmodernidad cristiana. Queremos atender así a algunos de los retos que el talante religioso postmoderno presenta en la práctica. Como en la primera parte he acentuado las consideraciones positivas, ahora tomaré más en cuenta los desafíos negativos o la idolatría de la postmodernidad.

a) *Religiosidad emocional postmoderna*

El esteticismo postmoderno se convierte, al generalizarse, en «la hora de los sentimientos» (*feelings*). Vivimos el predominio de los sentimientos. Todo se mide desde el gusto que nos proporcionan las cosas. Este «hedonismo mini», tan perceptible en las jóvenes y no tan jóvenes generaciones, hace del sentimiento el gran criterio discriminador de sus vidas. También en lo religioso. Se acepta la fe, a Dios, las prácticas religiosas, si aportan algo a mi sensibilidad. La religión pasa por la experiencia sensible.

En esta tendencia, groseramente descrita, fácilmente se advierte una llamada de atención positiva: se trata

de la revalorización de la experiencia personal. Este camino conduce al gusto por el silencio, la oración, la profundización en el encuentro con Dios. Se supera la religión de la mera adscripción o costumbre, o la que vive del formalismo ritual cumplidor pero sin resonancia personal. Asimismo la vía del testimonio queda realzada. Es digno de fe, atrae, quien vive lo que predica. Esta vieja verdad toma ahora la forma de credibilidad no por cualquier testimonio, por ejemplo el del compromiso socio-político tan atractivo en la sensibilidad de los 60, sino por el de la *interioridad*. El testimonio de las vivencias interiores, de la experiencia espiritual interior, adquiere preeminencia sobre las demás.

El grupo es el ámbito de este intercambio de testimonios y de contagio mutuo. La experiencia afectiva del grupo («la comunidad») es el intermediario privilegiado de esta religiosidad emocional. Las relaciones afectivas, la cercanía de las personas, la comunicación espiritual entre ellas y el líder del grupo son dimensiones importantes de esta religiosidad.

Se redescubre en este clima cultural de estetización generalizada el gusto por los signos y la estética de las ceremonias. Se vuelve hacia el cuidado del altar, los vestidos, los cantos, el baile, el rito en sí mismo. La celebración y la expresión estético-simbólica es vivida —mucho más que los razonamientos o las llamadas morales— como medio para el encuentro con Dios y la sacudida de la experiencia de lo sagrado. El valor de los símbolos y su carácter necesario en el acercamiento y expresión de lo religioso es, quizá, una de las aportaciones de esta vía.

Si algunos de estos rasgos aciertan a describir algo de la sensibilidad religiosa del momento —sin duda más manifiesta en grupos de jóvenes y en ciertos grupos de adultos—, se nos dan algunas indicaciones a tener en

cuenta para el trabajo pastoral. Pero mi tarea aquí es indicar las ambigüedades que conlleva esta tendencia. Tratamos de explorar las tergiversaciones y patologías a que puede dar origen esta forma de religiosidad. Afirmamos así la necesidad de la atención y la crítica a un fenómeno tan potente y plural como es el religioso.

b) *Fideísmo místico*

La reivindicación del corazón es la fuerza y la debilidad postmodernas. La valoración del sentimiento y del conocimiento experiencial en la religiosidad luchan contra una serie de reduccionismos que han secado el alma de la religión. Tanto el ritualismo formalista, como el moralismo en sus versiones tradicional o de compromiso, corren el peligro de olvidar esta dimensión de la religiosidad. La relación con Dios pasa por el corazón, de ahí obtiene numerosos impulsos y permite hablar al hombre de fe, de una relación en términos amorosos de amistad, de encuentro, de interrelación, incluso de pasión.

Pero la fe no es únicamente un sentimiento aposentado en la emocionalidad. Sin duda que su dinamismo tiende a adentrarse en toda la realidad humana y abarcar la cabeza (intelecto), el corazón (emocionalidad) y las manos (praxis). Pero el peligro postmoderno es cortar ese dinamismo y asentarse en lo emocional. El poco gusto por los argumentos, las razones, parece un síntoma del momento de desconfianza en la razón, perceptible por los pastores y catequistas, y hasta en los estudiantes de teología. Este afecto anti-intelectual pudiera ser un correctivo a un verbalismo excesivo o demasiado pretencioso, pero desemboca a la larga en una fe desvalida y apta para las herejías del corazón. La pérdida de ilustración en la religión, es decir, de espíri-

tu crítico, de aplicar el filo de la razón a la experiencia y las funciones de la religión deja al individuo en manos del experimentalismo místico o/y del fundamentalismo de turno. Una mirada a nuestro entorno nos confirma la necesidad de más y mejor ilustración en la religión para evitar estos peligros.

Nuestra sociedad, no masivamente, pero con suficiente notoriedad, conoce la presencia de personas y grupos que propugnan un cierto experimentalismo religioso, sincretista, lleno de iluminismo y maravillosismo milagroso, pero escaso de formación y crítica religiosa. Es un fenómeno marginal a la Iglesia, sectario, pero que tiene versiones eclesiales en los grupos que acentúan lo emocional y carismático con escaso cultivo de la formación. Por este camino del fideísmo místico cabe esperar entusiasmo, a menudo desbordante, pero escasa ayuda para extender un mensaje cristiano liberador y digno de crédito a la altura de nuestro tiempo.

c) *Fanatismo fundamentalista*

Cercano al misticismo fideísta, y de la misma raíz anti-intelectual y opuesta a toda pretensión de ilustración religiosa, está el fundamentalismo más o menos fanático o dogmático.

Se apoya en la afirmación incondicional en un sustituto carismático que enciende el corazón. Exige del adepto adhesión absoluta a una visión o interpretación tomada como la única y objetiva. Conduce al anonadamiento de la voluntad y al sacrificio de la inteligencia.

En el mundo cristiano, católico, estamos lejos de las versiones fuertes que el fenómeno fundamentalista adopta en el mundo islámico o en el mundo protestante americano. Pero cierto dogmatismo, que viene propiciado hoy por las insistencias de las autoridades ecle-

siásticas en la ortodoxia y objetividad de la fe, puede encontrar campo propicio y expansivo al calor de la sensibilidad postmoderna anti-ilustrada.

Desde este punto de vista, actitudes pre-modernas que no aceptaron nunca en nuestra Iglesia el diálogo con la modernidad propuesto por el Concilio Vaticano II se pueden enmascarar bajo capa de postmodernidad. La crítica postmoderna de la modernidad reencuentra así aliados en las posturas pre-modernas que no sólo desconfían de la razón crítica, sino que nunca la conocieron ni aceptaron.

Este puede ser, sin duda, uno de los «caballos de Troya» de la postmodernidad en su versión eclesial actual. Expande anti-ilustración pre-moderna y dogmatismo envuelta en rechazo a los excesos del racionalismo teológico, de los peligros del criticismo y de desobediencia a la jerarquía, o del olvido de la piedad.

La religiosidad postmoderna, inclinada a lo emocional y poco proclive hacia la racionalidad, puede ayudar a este tipo de formas o manifestaciones religiosas dogmáticas pre-modernas.

d) Fetichismo ritualista

El cuidado de los signos y la mediación simbólica es muy importante en la experiencia religiosa, pero puede degenerar en un esteticismo ritualista próximo a los formalismos rubricistas o a los fetichismos del rito.

El redescubrimiento que hay que saludar con alegría, ya que propicia una crítica de hecho a un desprecio celote por la mediación simbólica y una concentración exclusivista en la palabra como vehículo expresivo, tiene sus propios peligros. Estos yacen concentrados alrededor del ritualismo.

El suave esteticismo postmoderno ayuda a la revalorización de los signos y los símbolos, pero si se queda deleitándose en ellos, los vacía tanto como el que los niega u olvida. El recuerdo de la estética de lo sublime de los postmodernos, como en J. F. Lyotard, tiene su correspondencia religiosa, en cuanto nos previene de quedarnos en el consuelo de las puras representaciones. Quedar presos de un esteticismo de los signos sin pasar o dejarse llevar hacia el escándalo de un Dios humillado en cruz es despojar al cristianismo de su centro y entregarse al consuelo evasivo de las mediaciones estéticas, empleando esta vez la escenografía de las ceremonias.

e) Evasionismo esteticista

Proseguimos el análisis precedente. Una religiosidad tocada de la sensibilidad postmoderna tiende a acentuar, a través de la emocionalidad, una espiritualidad del corazón o una interioridad desentendida de la realidad mundana. Las tendencias religiosas no son sensibles a las dimensiones ético-políticas de la fe. Recelan de tanto compromiso político-social y por la justicia que está al lado de los parados, los marginados, el Tercer Mundo, la paz o el desastre ecológico, pero, dicen, olvida predicar a Dios mismo y el encuentro con él.

Sin duda hay aquí una crítica al compromiso moralista, que será tanto más justa cuanto más se haya incurrido en unilateralidades de ese estilo. Pero el peligro de olvidar las dimensiones éticas y, sobre todo, políticas del evangelio, es un empobrecimiento peligroso de la fe cristiana. Queda reducida a una fe para dar contento al corazón y luchar contra las frustraciones de la vida, pero deja abandonado y yermo el am-

plio campo de las instituciones humanas y de la vida pública, donde se juegan tantas y tantas decisiones que afectan a la forma de la sociedad y al modo como trabajan y viven en ellas millones de seres humanos. Es impensable que la fe no se inquiete por estos problemas, como es inconcebible que la experiencia de Dios no empuje al creyente hacia esos dominios de la macro-caridad.

Si la sensibilidad postmoderna desconfía, desengañada, de las grandes ideologías que han conducido al matadero a millones de hombres en nuestro siglo, y llama, con razón, a la vigilancia crítica frente a los grandes relatos, rechazar o abandonar la plaza pública y el compromiso socio-político sólo puede conducir a reforzar el «statu quo». La sospecha de que la religiosidad, postmoderna o no, que hace dejación del campo de lo estructural y político conduce a un colaboracionismo de hecho con la situación negativa predominante, me lleva al último apartado.

f) Religión del sistema

La religiosidad postmoderna, descrita en sus versiones evasivas de lo socio-político y centrada en un esteticismo de los signos y de la búsqueda del misterio, puede ser un elemento que proporcione sentido a los hombres desencantados por el deshechizamiento técnico-científico y de la racionalidad funcional, pero no afectará casi nada a esta sociedad. Todo lo más, producirá pequeños grupos como minioasis en un vasto desierto, pero incapaces de detener el implacable avance de la desecación del sujeto y del sentido de la vida y de la historia.

Esta clase de religiosidad no favorece la transformación de la sociedad moderna, antes bien resulta

adecuada a sus disfuncionalidades y problemas. Termina siendo lubricante del sistema.

Aquí está el máximo peligro de la religiosidad postmoderna: ser inconscientemente, y contra sus ideales intelectuales, un instrumento del sistema o de la pervivencia y reproducción de las cosas tal como están. El escarceo postmoderno sería, de esta manera, poco más que el síntoma de un malestar, pero acabaría siendo el placebo que recibe el enfermo para engañarse momentáneamente respecto a su dolencia. La religiosidad postmoderna terminaría siendo un elemento más de las religiosidades burguesas, segregadas por las culturas ricas y plurales de un occidente que no puede por menos que legitimar su situación; es decir, ocultar el verdadero rostro de su estado y la auténtica gravedad de su enfermedad. Desde este punto de vista, estaríamos ante una peligrosa tergiversación del cristianismo, que instrumentaliza el mensaje cristiano en pro de las necesidades del individuo y el sistema.

Epílogo:

La verdadera religiosidad cristiana

El planteamiento de algunos de los retos de la sensibilidad postmoderna a la religión cristiana nos puede servir para, a su contraluz, destacar las tensiones que acompañan a la auténtica religiosidad.

Tiene que conjugar la experiencia de Dios con la lucha por la justicia. Rastrear la presencia, siempre ausente y oscura de Dios, por los caminos de la interioridad y la atención a lo originario de cada cosa, como por su clamor en las estructuras socio-políticas injustas y en el dolor que producen en los hombres. Gozar ya de la luminosidad de esta oscura presencia sin quedar

preso de sus resplandores. Estar dispuesto a una búsqueda permanente y a matar cada día a los propios dioses, a la vez que se sabe acompañado por alguien que no falla nunca. Tiene que integrar el abba y el reino, la cruz y la resurrección, la mística y la política.

5

Neoconservadurismo y moral

El abuso de la ética por el sistema*

Hay sociólogos como A. Touraine que, tras los últimos sucesos de la «revolución del Este», declaran terminado el siglo XX. Iniciamos una nueva época. Abrimos el siglo XXI.

En este nuevo horizonte, sin embargo, una relativamente vieja visión de la cultura, los valores y la moral parece predominante. Se trata del diagnóstico y propuestas neoconservadoras. Una visión de las contradicciones de nuestra sociedad que tienen su origen en la «malaise» de la cultura. Alrededor de esa matriz de significados y orientaciones que denominamos «cultura» se anudan, dicen, los males que aquejan a nuestro tiempo. Superada esta enfermedad cultural mediante la recuperación de valores y actitudes morales que acompañaron siempre a la sociedad moderna, habremos sobrepasado «la crisis de la modernidad». Instauraremos

* Publicado en *Sal Terrae* 7 (1990) 513-524.

las bases de una sociedad integrada bajo la suave brisa humanizadora del triunfante capitalismo democrático.

¿Cuál es esa visión neoconservadora de nuestro momento? ¿Y cuáles son sus propuestas morales?

1. La sensibilidad neoconservadora (NC)

Lo característico del NC es una visión de la sociedad moderna. Los NC se posicionan ante esta forma de organizarse la sociedad actual que tiene raíces de, al menos, doscientos años.

Ven esta sociedad moderna o burguesa atravesada por un afán de libertad y autonomía. Se trata de ser uno mismo. Y serlo desde una postura erecta que alza la cabeza sobre cualquier imposición de tradición, costumbre o poder. Hay que ser mayor de edad y, para ello, sacudir todas las dependencias. La modernidad, impulsada por este viento de libertad, recorrió los caminos de la producción, la política y la cultura. Proporcionó hombres emprendedores que querían dejar la impronta de su capacidad sobre la naturaleza y la sociedad. Se forjó así la raza de empresarios capaces de buscar tenaz y sistemáticamente el máximo rendimiento con el mínimo coste. Un modo de organizar la producción de bienes, la economía, que no quería ninguna traba a su fiebre emprendedora y libre. El «laissez-faire» fue la culminación de esta tendencia de libertad económica y de ímpetu empresarial. En la política se forjó un modo de organizarse dependiente de los participantes. La democracia hacía su aparición.

Por el lado de la cultura, la búsqueda de libertad condujo a la autonomización creciente del arte y del artista. La creación cultural tampoco conocía límites. El objetivo máximo era la autoexpresión y autorreali-

zación propias. Todo lo que la fantasía concebía podía ser expresado. Un arrebatado furor iconoclasta con los valores dominantes parecía recorrer la libertad en la cultura. Era la apoteosis de una creatividad sin ligaduras que hacía de la originalidad su mito, y del escándalo su patrón.

¿Cómo se pudo mantener esta doble corriente de libertad con orientaciones tan opuestas? Todo funcionó –dirán NC tan representativos como I. Kristol, D. Bell y P. Berger– mientras la ética puritana de raíz cristiano-calvinista pudo controlar las bridas del caballo cultural modernista. Pero éste se desbocaba por momentos. Llegamos así a los años sesenta con una contracultura totalmente salida de todo posible cauce. Pero esta búsqueda de novedad, de transgresión de límites y tabúes, en marcha hacia la libertad plena, se iba agotando. En vez de conducir al horizonte sin restricciones, amaneció fatigada en un valle estrecho y angosto, cada vez con menos fuerzas para nada nuevo ni creativo.

Lo verdaderamente interesante de esta visión de la sociedad moderna es la contradicción fundamental que la atraviesa: el choque entre las dos dinámicas de la libertad moderna, la económica y la cultural.

Como nos habremos dado cuenta, la economía moderna impulsa un empeño racional y sistemático por producir cada vez más, mejor y a menos costo. La eficiencia, la productividad y la búsqueda de las condiciones mejores para conseguir tal objetivo están en su punto de mira. Es una tendencia funcional, instrumental y estratégica. Necesita hombres emprendedores, racionales, disciplinados para perseguir perseverantemente una planificación adecuada, una gestión eficaz y una rentabilidad elevada.

Por su parte, la modernidad cultural mira hacia la expresión de sí mismo, la realización propia, la originalidad. Pone en el centro al individuo, la subjetividad y su realización. En el límite, conduce al ensimismamiento, al narcisismo y a la búsqueda del hedonismo como justificación de la vida.

Dos dinámicas contrapuestas que estaban llamadas a chocar frontalmente. Lo grave de este proceso divergente para los NC es que una, la lógica cultural, no sólo marcha en dirección opuesta a la económica, sino que mina los valores con los que funciona la economía. A la larga, es una amenaza peligrosísima, porque socava los fundamentos sobre los que se alza la producción técnico-científica de nuestra sociedad. Le quita los valores y actitudes morales sobre los que se ha cimentado durante estos dos siglos el sistema capitalista.

Ya vemos dónde está centrada la preocupación NC: en la liquidación de la ética puritana; en la eliminación o desaparición de los valores que sustentan la economía capitalista. El enemigo declarado de esta posibilidad es el modernismo cultural y todos aquellos movimientos y agentes que lo defiendan, animen y extiendan.

Antes de seguir, digamos que estamos ante un problema socio-cultural hondo. Se trata de un diagnóstico de la modernidad, es decir, de nuestra atmósfera cultural y social. Desde aquí nos orientamos en una dirección u otra. Aquí está el interés de los NC: plantean problemas de gran calado. Sus visiones y soluciones son hoy las predominantes en occidente, en su política y cultura. Incluso podemos sospechar que dominan en el mundo religioso. Por esta razón merecen interés y atención. Nos indican por dónde se mueve la tendencia socio-cultural predominante en nuestro momento y

que seguirá, previsiblemente, dominando en el próximo futuro.

2. La «verdad» del diagnóstico NC

He tratado de caracterizar el núcleo del diagnóstico NC. La preocupación por la pérdida de valores, por la moral puritana, sería lo fundamental. Nos hallamos, por tanto, ante una crisis cultural, mejor dicho, *moral* o, todavía con más precisión, *espiritual*. Y a pesar del triunfo actual del capitalismo democrático, aquí está su debilidad. Los NC son intelectuales serios, rigurosos. Lejos de cantar victoria, avisan de los agujeros que pueden erosionar el sistema. Es una atención sobria en servicio de un mayor fortalecimiento de un modo de configurar la sociedad moderna. Pues bien, el diagnóstico NC se ha difundido más allá de la academia intelectual. Hay un convencimiento extendido acerca de «la verdad» NC. Es la sensibilidad NC

a) *Desencanto moral*

La sensibilidad neoconservadora es una generalización de esta visión intelectual NC. Pone también su preocupación en la *crisis moral de nuestro tiempo*, apunta hacia la desorientación normativa que padecen muchos de nuestros contemporáneos. Parece como si asistiéramos a una pérdida de rumbo moral. Tras las esperanzas excesivas de la «nueva izquierda» y, como diríamos desde España, de las enormes expectativas utópicas de la transición democrática, el desencanto moral se ha clavado en la yugular ética. Nada es digno de ser defendido con pasión. Los aires postmodernos expanden un relativismo que se agarra al situacionismo trivial del «depende». Todo depende de los contextos,

de las circunstancias, de los momentos y, claro está, del humor y los humores del instante. Las palabras que tratan de mantener unos valores que suenan fuerte y se oigan en todas partes (universales) se tornan huidizas y quedas. No tienen resonancia ni alcance. Sólo el pragmatismo del poder que utilice el «depende» de una forma más férrea parece lo único fuerte y seguro.

b) Vacío en la plaza pública

La consecuencia es que no sólo los individuos andan con valores de corto alcance y duración, sino, sobre todo, los individuos en cuanto interrelacionados en un proyecto social común. La ética cívica decae. Los valores que orientan la colectividad de los ciudadanos se vuelven más opacos y confusos. Las necesidades comunes objetivas se defienden desde los intereses de los grupos que los quieren capitalizar, más que desde la movilización en pro de valores universales favorecedores de todos, especialmente de los peor situados en la recta de salida social. La plaza pública se vacía (J. R. Neuhaus). El pragmatismo del poder o de los intereses corporativistas sienta sus reales sobre cualquier regeneracionismo moral.

c) Esteticismo ético

El sustitutivo de los valores universales y fuertes es el esteticismo ético. La entronización de las modas, las marcas, «lo que se lleva», como elemento orientador de nuestros contemporáneos. Una suerte de ética de lo efímero impuesta por la publicidad y el consumismo reinante que norma la vida de multitudes. El norte orientador del consumismo en sus facetas cambiantes y con los trinos de la felicidad en migajas pagada a pla-

zos. Una suerte de narcisismo dirigido; un individualismo que tiene como centro la propia satisfacción, aunque se repita clónicamente en la masa.

d) Vacío espiritual

La sensibilidad NC terminará siendo un hedonismo consumista como legitimación de la vida de la mayoría de nuestros contemporáneos. Una generalización atractiva de la tesis de D. Bell. El valor predominante y orientador es el placer que proporciona la posesión/consumo. Así se justifica el sistema frente a sus miembros, y éstos ante sí mismos. Pero cuando falla, o la sensibilidad se afina y pide algo más, no encuentra nada consistente. En el fondo está el vacío. La carencia de orientación moral denuncia, a juicio NC, otra más grave: el vacío espiritual. No hay nada que produzca fascinación, respeto sumo, sustracción de lo cotidiano y profano. No hay experiencia de lo sagrado. Los límites, por tanto, de lo prohibido y lo permitido se desvanecen.

La mirada de la sensibilidad NC detecta muchos síntomas que avalan la tesis de la *crisis moral* de nuestro tiempo. El predominio de un relativismo moral que se mueve al son de las modas suavemente hedonistas les confirma sus temores. Lo que se ha dado en llamar «postmodernidad» sería la expresión justa de lo que los NC temen y aborrecen más.

¿Cómo se puede luchar contra esta infección de debilidad moral, desfallecimiento normativo y flaccidez valorativa?

Esta es la cuestión que se plantean los NC intelectuales y de la calle. Veamos por dónde van sus propuestas. Asistiremos a la reacción de la moral NC,

neopuritana y afianzadora –dirán– del capitalismo democrático y de su trasfondo religioso judeo-cristiano. (M. Novak)

3. El abuso político de la ética

Los NC proponen la reconstrucción de un espacio moral donde puedan crecer y desarrollarse aquellas actitudes, valores y virtudes que permitan la existencia de hombres y mujeres con una orientación que dé solidez al sistema.

¿Qué necesita, por tanto, el sistema desde un punto de vista moral?

a) *El sistema necesita de la «ética puritana»*

La preocupación NC es atajar la contradicción que brota de la cultura: ese afán de probarlo todo sin respetar barreras y que parece moverse sólo a la señal del propio provecho y placer. No es esta ética la que producirá personas trabajadoras, disciplinadas y amantes del orden. Al contrario, tendremos individuos nada productivos y bastante hedonistas, justo lo contrario de lo que pide el sistema. Hay, por tanto, que detener esta enfermedad hedonista y recuperar la «ética de la productividad», el orden y la disciplina. Los pensadores NC son conscientes de que en el trasfondo del funcionamiento económico capitalista, como ya vio A. Smith, late una serie de valores sin los cuales el sistema no funciona. Hay una lealtad a las normas del sistema, cumplimiento de pactos, además de las actitudes señaladas, sin las que es impensable que pueda funcionar la sociedad del capitalismo democrático. Incluso, como

acentúa D. Bell, se requiere capacidad de sacrificio por los otros, solidaridad para poder mantener una comunidad democrática.

Pero ¿no ha minado el mismo sistema del capitalismo del consumo de masas dichas virtudes?; ¿no ha favorecido el hedonismo, las miras alicortas hacia el propio gusto y satisfacción, la publicidad y fiebre consumistas?

D. Bell parece aceptarlo por momentos. Pero no sigue esta lógica, sino que mira fuera del sistema económico, hacia el modernismo cultural, la sensibilidad descreída de «izquierdas» y la nueva «clase» del conocimiento, como los causantes de tanta desorientación, narcisismo e incapacidad para el sacrificio.

Están, por tanto, claros los enemigos a batir. Pero los NC hacen algo más que defenderse y atacar a los enemigos. Proponen una recuperación de esa ética que ayudó y sirvió al sistema. El problema será cómo hacerlo sin caer en un verbalismo vacío ni en puros deseos arcaizantes.

b) *Hay que fortalecer las «estructuras intermedias»*

La solución NC camina por el desarrollo de instituciones que puedan ayudar a recuperar los valores de la ética puritana: orden, disciplina, trabajo, capacidad de sacrificio... Para ello, dirán P. Berger y J. R. Neuhaus, no hay otra salida que la vuelta atrás moral cultural. Es decir, hay que recuperar los valores de los tiempos anteriores propios del capitalismo. Pero sin anacronismos. Hay que reforzar las *instituciones intermedias compensadoras*. Es decir, aquellas instituciones que siempre, antes y ahora, han asegurado en toda la

sociedad la integración del individuo. Estas son las estructuras intermedias de la familia, la religión, el vecindario y las asociaciones de libre formación. Aquí encuentra valor la persona y se impulsa a los individuos a comportamientos solidarios. A través de la participación en estas estructuras, los individuos obtienen compensación frente a la racionalidad calculadora del mercado y la superficial exploración de un presentismo hedonista. Son, pues, instituciones equilibradoras en una sociedad que inevitablemente presenta contradicciones, disfuncionalidades y abusos.

Démonos cuenta de la estrategia NC: se vuelve hacia la familia y la religión, buscando el ámbito donde el individuo pueda compensar las contradicciones del sistema y ser educado en las «viejas» virtudes de siempre que precisa el sistema. ¿Una estrategia poco inteligente y llamada a ser rechazada por los hechos?

Quizá. Pero tengamos en cuenta que ha funcionado largamente en la sociedad burguesa y que hoy, como S. Martin Lipset nos recuerda, no han desaparecido las condiciones para revitalizar una ética del trabajo. Mirando el mundo desde Norteamérica, Japón y Europa, nos recordará este autor que el debilitamiento de tal ética no es alarmante. Se mantiene e incluso, ante la situación económica y de empleo actual, se refuerza. No parece que esta estrategia deje de dar resultado en amplios sectores de la población.

c) *El subsuelo de la ética puritana:
la religión*

Los NC no apelan sólo a las instituciones intermedias. Saben que sin un subsuelo religioso la planta de la ética productiva y sacrificada se seca. Hay un consenso

generalizado en el diagnóstico NC acerca de la necesidad de la religión para recuperar la ética. Sin religión (judeo-cristiana) no hay garantías de mantener a la larga el espíritu de trabajo, renuncia, orden, etc. Los NC no creen que haya manipulación de ingeniería social capaz de sustituir a la religión. Por esta razón, apelan a una recuperación de la religión como modo de sostener vivo y firme el sistema. Un modo de llegar a la necesidad de la religión que no deja de levantar la sospecha de la utilización. Es una revitalización de la religión al servicio del sistema. Se la quiere como acuífero para que las virtudes necesarias al sistema no decaigan y mueran. Se busca la religión, aunque no negarán los servicios «existenciales» que presta, como generador social de actitudes: como propulsor de instituciones (parroquias, escuelas, catequesis, comunidades...) donde los individuos aprenden las virtudes adecuadas al sistema, a la vez que tienen un paraguas protector contra sus inclemencias.

Y no olvidemos que la preocupación por la crisis moral de nuestro tiempo se presenta, más al fondo, como preocupación por la *crisis moral del sistema*. Son las contradicciones de la lógica y los valores de la modernidad –tal como los NC los ven incidir negativamente sobre el sistema democrático capitalista– las que tratan de atajar. Es, por tanto, una manipulación política (o sistémica) de la ética. No es la ética, los valores por sí mismos, por su atractivo o fuerza humanizadora, sino en cuanto sirven al sistema, que así parece adornado de todas las virtudes de racionalidad y humanismo. La ética es una criada que no tiene que dudar en mancharse las manos en bien del sistema. La ética, creemos, nunca ha perdido su dignidad por mancharse las manos, sino por ser abusivamente utilizada para limpiar los servicios de sus clientes.

4. El abuso religioso NC

La ética NC es una ética del sistema capitalista democrático. Y es una ética que se presenta, en último término, como *religiosa*. Tiene raíces en la tradición bíblica. Se ofrece así una afinidad cristiano-capitalista que, al menos, debe ser mirada con ojos críticos. Las manipulaciones han sido frecuentemente el verdadero contenido que se ocultaba tras tales afinidades.

Pero todavía peor es que, más o menos inconscientemente, se solicite de la religión cristiana entrar en el juego de esta proximidad y aun relaciones de familiaridad y vínculos de sangre con el sistema. Se usa la religión para justificar, más o menos directamente, al sistema. Nos tememos que éste es hoy uno de los peligros socio-culturales de nuestro momento. Subido en la cresta de la ola del triunfo inapelable, el sistema, además de presentarse sin alternativa, se presenta racional, humanizador y religioso. Por supuesto, en principio no hay que descalificar ningún sistema; pero tampoco legitimarlo sin más. Quizá un buen servicio actual de la religión cristiana sería agudizar su sensibilidad y ojo crítico ante las bondades del sistema capitalista democrático. Aceptar, sí, sus logros, capacidades y posibilidades; pero no bajar la guardia ante sus contradicciones y deshumanizaciones. En esta línea ofrecemos las siguientes sugerencias de un posible *compromiso cristiano NC* peligroso.

a) *La llamada a la claridad y seguridad, que termina en autoritarismo*

La sensibilidad NC, como hemos visto, convive mal con la falta de orientación moral. La queja ante el relativismo y trivialización ética avanza hacia la necesidad de orientaciones claras, de principios que no con-

fundan y de opciones serias. Se produce así una tendencia hacia la recuperación de la tradición y los autores «seguros», a la vez que el recelo, cuando no rechazo, de esa «nueva clase» de teólogos, moralistas, etc., diletantes del equívoco, la inseguridad y la desorientación.

Es decir, el peligro de la contaminación NC es que su honesta preocupación por la orientación y la claridad degeneren en actitudes de vigilancia, ataque al «enemigo» y autoritarismo.

b) *La religión cristiana, garante de las virtudes públicas del sistema*

El peligro NC puede introducirse también por su propósito principal: garantizar la salud moral del sistema. Los creyentes, y aun gran parte de la institución eclesial, pueden caer en tomarse muy a pecho la afinidad cristiano-capitalista. Sucede entonces que asistimos a un reforzamiento eclesial de, sobre todo, aquellas virtudes sociales y morales que necesita el sistema. El ataque al hedonismo, la incapacidad para el sacrificio, etc., formarán el telón de fondo de propuestas positivas de insistir y socializar a los creyentes en las virtudes de la ética puritana. Se enfatizan las cuestiones del sexo, propiedad, trabajo, tradición y, mucho menos, las de la igualdad, justicia, corrupción social, política y económica a nivel personal e institucional. Es un cristianismo afín al capitalismo. Actúa como garante de las virtudes públicas del mismo.

c) *Los énfasis NC*

Además de la preocupación por la claridad, el orden y la seguridad doctrinal, la sensibilidad NC apunta

al afianzamiento de la *identidad*. Basta ya de actitudes defensivas frente a los pretendidos progresismos. Es hora de declarar la propia posición. Estar orgulloso de ser lo que se es. Traducido al mundo religioso, indica una recuperación de la propia identidad de creyentes.

Paralela a este énfasis en la identidad, corre la recuperación de la sana tradición y la llamada a afianzar la propia comunidad. Suena en el trasfondo una llamada a la defensa de la institución, frente a sus críticos y enemigos, que puede impulsar a sustituir la actitud de diálogo con la cultura moderna por la oferta de nuevas soluciones.

d) *La religión del capitalismo democrático*

El último paso que se puede prever, incoado en los anteriores, es que la sensibilidad NC se adueñe de la religión cristiana y se presente como su auténtica interpretación no sólo socio-política, sino como tal. Entonces asistiríamos a una verdadera colonización NC de la religión. Es difícil de prever este paso generalizado en la Iglesia. Pero sí se podría dar en grupos y tendencias importantes. Se aceptaría el cristianismo como «espíritu» del capitalismo democrático, funcionando como su «alma» cultural, su fuerza de coherencia y humanización última. Pueden amanecer propuestas de evangelización y recuperación, incluso de lo más auténtico del sistema, despojadas de sus inevitables adherencias negativas, históricas, etc.

Y al revés, el sistema buscará cobijo bajo el palio sagrado de la religión. La relevancia sociopolítica de la religión se conseguirá al precio de legitimar el sistema.

Propuestas intelectuales como las del católico norteamericano M. Novak me parecen marchar por este

camino. Pero Novak, sin duda, teoriza algo que no está únicamente en su cabeza y en su corazón.

Conclusión

Hemos analizado brevemente un aspecto de una de las tendencias socio-culturales llamadas a tener, de hecho y más allá de las modas, más fuerza en el hoy y próximo futuro.

El tema de la moral es particularmente querido al NC. Constituye su preocupación, porque ve en la *crisis moral* de nuestra época el indicador de su *crisis espiritual*.

Pero sus propuestas de revitalización de la religión no dejan de despertar las sospechas de manipulación. Se quiere una ética y una religión al servicio de la salud y funcionamiento del sistema.

Las propuestas y diagnósticos NC arrastran consigo muchas cuestiones graves y difíciles de nuestro tiempo. La cultura y sociedad modernas ofrecen muchos síntomas de enfermedad que apuntan bien los NC. Pero su propuesta adolece de un sesgo: no cuestionan en ningún momento la modernidad capitalista. Ni el sistema económico capitalista ni la burocracia de la administración pública –su lógica y valores– son puestos en entredicho. Buscan el chivo expiatorio en la cultura modernista y en los intelectuales de «izquierdas». Un reduccionismo excesivo.

La peligrosidad para el cristianismo es hasta qué punto le contamina y el poder del triunfador de la época arrastra a buena parte de grupos y corrientes hacia sus planteamientos y sensibilidad. Nos tememos que tal contaminación existe y que puede incluso reforzarse. La atención a los síntomas que indicábamos

puede servir para detectar esta penetración. A todos los seguidores de Cristo nos interesa que las necesarias *mediaciones* socio-culturales y económicas sean lo más adecuadas posible para traducir la buena noticia del reino. Esta debe ser nuestra preocupación. Por eso nos interesa el fenómeno NC.

6

¿El capitalismo como liberación?

La teología política neoconservadora^{*}

En los años ochenta asistimos a la aparición y revitalización de una nueva teología política: la *neoconservadora* (= NC). Procede, visto desde Europa, del otro lado del Atlántico, de la América rica y desarrollada del Norte. Sus representantes, más que estrictos teólogos, se reclutan entre los sociólogos y politólogos de renombradas universidades norteamericanas. Algunos de ellos, como M. Novak (católico), J. R. Neuhaus y R. Benne (luteranos), poseen también formación teológica y acompañan a nombres tan conocidos dentro del mundo de las ciencias sociales como D. Bell, P. Berger, S. Lipset, N. Glazer, I. Kristol.

El objetivo fundamental de la teología política neoconservadora es presentarnos la concepción del *capitalismo democrático*, tal como ellos la entienden, como el sistema más humano, racional y justo. Es decir, como

^{*} Aparecido en Razón y Fe 1093 (1989) 357-369.

el sistema que merece la aceptación, el reconocimiento y la colaboración de la tradición judeo-cristiana.

Frente a la pretensión NC se halla una realidad que discrepa de su visión: son los teólogos políticos centroeuropeos y norteamericanos, los teólogos de la liberación y, en fin, los intelectuales proclives hacia la tradición socialista democrática y aun los teólogos más tradicionales, por ejemplo católicos, que no acaban de fiarse ni de entregarse a las extraordinarias aportaciones y virtualidades del capitalismo. Todos éstos son los destinatarios de la argumentación (a menudo polémica) de los pensadores NC. Es una lucha cultural por apoderarse de las mentes, a fin de ganar el corazón y las manos de sus destinatarios. Un auténtica guerra ideológica en la que se dilucida la legitimación, es decir, el ser o no ser del reconocimiento social de una forma de estructurar la sociedad, su gobierno, la producción y la cultura.

Vamos a presentar los rasgos más sobresalientes de la teorización NC del capitalismo democrático desde la angulación religiosa que la convierte en una teología política. Intentaremos señalar también algunos de los interrogantes que nos suscita este proyecto.

1. El capitalismo como liberación

Comencemos describiendo los logros y virtudes que hacen del capitalismo democrático, a los ojos NC, el sistema social más propio para la liberación. La historia y la lógica interna le avalan.

a) *Las aportaciones históricas del capitalismo*

Los autores NC citan con gusto «el himno casi hiperbólico a la burguesía» (Bell, 1977, 29) creadora de la revolución capitalista (Novak, 1984, 11; Berger, 1986, 35) de *El manifiesto comunista*: «Durante su dominación de apenas cien años, la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas que todas las generaciones anteriores». Pero si Marx y Engels, junto a «esta revolución constante de los instrumentos de producción», veían otra de las relaciones de producción y de las relaciones sociales que disolvían en el aire no sólo anticuadas y opresoras relaciones, sino, incluso, elementos positivos de la tradición y la vida humana, Novak, y de modo parecido P. Berger, continúan el canto viendo casi exclusivamente las aportaciones del capitalismo. Porque «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*» (Novak, 1984, 11; 1986, 36). Berger (1986, 43) resumirá sus ideas diciendo que «el capitalismo industrial avanzado ha generado y continúa generando el standard de vida material más elevado y para las más amplias masas del pueblo de toda la historia humana». Novak no tendrá empacho en asumir como logros del capitalismo todos los éxitos que desde 1800 se han efectuado en el mundo occidental en lo referente a la lucha contra la pobreza, el analfabetismo, la enfermedad, la mortalidad, etc. Incluso recuerda, al contraluz de la denuncia de Juan Pablo II sobre la existencia de 800 millones de hambrientos en este planeta, la existencia de 4.000 millones

de no hambrientos como una realización capitalista (Novak 1986, 36).

Vista e interpretada la historia de la sociedad moderna de este modo, no cabe la menor duda acerca de la capacidad liberadora ejercitada históricamente por el capitalismo.

b) *El capitalismo democrático
y sus principios fundamentales*

Por capitalismo democrático entienden estos autores un sistema social con «tres sistemas dinámicos y convergentes que funcionan como uno: un sistema democrático, un sistema económico basado en los mercados e incentivos y un sistema moral cultural pluralista y, en el más amplio sentido de la palabra, liberal» (Novak, 1984, 12; 1986, 38, 123-124; Bell, 1977, 23s). Es decir, se están refiriendo a un modo de estructurar la sociedad de la que es ejemplo máximo hoy Estados Unidos. Aunque aceptan que fundamentalmente la Europa democrática caería bajo la misma denominación, sin embargo verán el auténtico canon en la realización USA y no en la europea. Las proclividades europeas hacia el socialismo democrático les hacen ver ahí un enemigo camuflado que se orienta sutilmente hacia el colectivismo.

Nos damos cuenta ya de una serie de énfasis a los que van a ser muy sensibles los NC:

– El capitalismo en cuanto sistema de producción basado en el mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la libre empresa individual con el propósito de obtener beneficio (Berger, 1986, 19; Benne, 1986, 68).

– La autonomía individual y su potenciación me-

dante la competitividad, que hace sospechosa toda injerencia estatal o énfasis en las actividades e instituciones públicas (Berger, 1986, 90s; Benne, 1986, 70; Novak, 1986).

– La política cultural que propicie los valores y motivaciones de una sociedad que favorezca el desarrollo capitalista (ética puritana, innovación racional, teología de la creación...) (Berger, 1986, 109; Novak, 1986, 119; Benne, 1986, 69).

Se nos dirá que sólo un sistema social que garantice tales aspectos puede asegurar: *eficiencia económica* para luchar contra la pobreza y promover la justicia: *descentralización* que haga la democracia necesaria y evite los peligros de la concentración del poder; *fundamentación ético-religiosa* para dar sentido y sostener las necesarias renunciaciones, la capacidad de compartir y sacrificarse, que haga posible una sociedad solidaria y justa (Benne, 1986, 71; Bell, 1977, 88).

c) *Las virtudes del capitalismo*

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) (Benne, 1986, 71s; Novak, 1984, 1986, 75s; L. Beltrán, 1986, 20).

La eficiencia y crecimiento que proporciona el capitalismo están vinculados, como hacen notar repetidamente los NC, a las enormes ventajas de la economía de mercado. El sistema competitivo de mercado es el que proporciona las condiciones y el estímulo para una revolución constante de los medios de producción por-

que desata la creatividad y la invención. Schumpeter, nos dirán estos autores, ya notó esta cualidad del capitalismo avalada históricamente por sus logros. La denominó «destrucción creativa». Consiste en la continua sustitución de la producción y métodos menos eficientes por los más.

Eficiencia y crecimiento están enraizados, como vemos, en una serie de virtudes que Novak pone en el corazón del espíritu capitalista: la creatividad humana y el espíritu de empresa (Novak, 1986, 77, 86, ...). Sin fantasía creadora no hay inventiva ni crecimiento eficaz. Y junto a la imaginación creativa está el trabajo en equipo y la coordinación racional y humana que conlleva la gestión empresarial. Contra la crítica weberiana de la unilateralidad de la racionalidad económico-capitalista, Novak ofrece una visión más compleja, que hace justicia a otras dimensiones de la razón humana (Novak, 1984, 47s).

La economía de mercado, al propugnar la separación de poderes permite también –y no sólo porque a través del crecimiento favorece el bienestar y con él la libertad– el ejercicio de la democracia. Permite la distinción entre poder económico y poder político (Benne, 1986, 73; Bell, 1977, 188; Berger, 1986, 82; Novak, 1986, 84s). Como dirá Berger (1986, 81), con su pretendida punta de contrastación empírica y, por tanto, de afirmaciones susceptibles de ser falseadas, «el capitalismo es una condición necesaria, aunque no suficiente, de la democracia». Pero se constata que «todas las democracias son capitalistas; no hay democracias en el socialismo real; y muchas sociedades capitalistas no son democráticas» (Berger, 1986, 76). 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

está a salvo de la tiranía política o económica. Los NC no son tan ingenuos como para garantizar a través del capitalismo la ausencia de corrupción o de injusticias (Novak, 1986, 61-62; Benne, 1986, 67).

Ahora bien, las virtudes anteriores de la economía de mercado conducen a crear las condiciones que favorecen la libertad y la justicia. Posibilitan un pluralismo social y con él el ejercicio de la libertad y solidaridad. La potenciación de las estructuras y grupos intermedios (visto en América desde Tocqueville) es una potenciación de la dimensión solidaria y comunitaria del capitalismo democrático. Contra la acusación de favorecer el individualismo y los intereses de grupo, la lógica del capitalismo democrático tiende, más bien, a favorecer lo contrario (Novak, 1984, 1986; Benne, 1986, 74s).

El clímax de esta espiral de virtudes del capitalismo se alcanza mediante sus capacidades distributivas. La economía de mercado distribuye mejor que cualquier otro sistema. Por supuesto mejor que la planificación estatal, e incluso mejor que con ciertas medidas de la lucha contra la pobreza del Estado de Bienestar. Berger se esfuerza en mostrar cómo esta capacidad distributiva del capitalismo está fundada en análisis empíricos contrastables. La llamada curva de Kuznets (Berger, 1986, 43s; Benne, 1986, 72) viene a decir que «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». La experiencia del capitalismo asiático 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 suma,

el capitalismo mejora el destino de todos. Ricos y pobres por igual obtienen más con el capitalismo.

Un sistema económico y social con estas virtualidades no cabe duda que será el más liberador, dentro de la ambigüedad en que inevitablemente están presos todos los sistemas sociales. Es la consecuencia que no se hace esperar y que van a sacar los NC.

d) *Las posibilidades liberadoras del capitalismo*

La revolución capitalista es el proceso económico-político más liberador que ha existido. No hace falta más que analizar los datos con objetividad para convencerse de ello, nos dirán de una u otra manera nuestros autores. Es una liberación económica y política; una liberación de la miseria y la tiranía (Novak, 1986, 77)

Esta liberación tiene un lugar donde se ha contrastado con éxito: Norteamérica. Por eso su símbolo (como lo fue para los abuelos de Novak) es la estatua de la libertad (Novak, 1986, 1). Sus liberaciones no están escritas en libros, ni siquiera en teología, sino «enterradas en instituciones, prácticas y hábitos; existe mucho más potentemente en la realidad que en los libros» (Novak, 1986, 3).

Participa con la teología de la liberación latinoamericana en su «opción por el pobre» (Novak, 1986, 6; Berger, 1986, 218), en la lucha por la justicia (Novak, 1986, 30) y el cambio estructural (Novak, 1986, 5). Pero avanza más allá de los deseos: trata de realizar prácticamente esta opción. De ahí que el primado descanse sobre la asistencia práctica al pobre. Desde este punto de vista hay radicales diferencias entre «la teolo-

gía de la liberación norteamericana» (Novak, 1986, 3) y la teología de la liberación latino-americana: mientras ésta es exhortativa y desiderativa y se mueve en el campo ideológico (teológico y político-ideológico), la teología de la liberación NC discute más los problemas económicos que los teológicos (Novak, 1986, 30). Es decir, la liberación que quiere producir la teorización NC es práctica, real, y por ello centra su interés en la economía política. Es una liberación que se puede someter al test empírico (Novak, 1986, 8, 9). La teología de la liberación latino-americana, por el contrario, es utópica, y, por tanto, preteórica. Dicho de otro modo, no es todavía *política*, sino meramente exhortativa (Novak, 1986, 34).

No tiene nada de extraño que Novak, Berger y otros recomienden insistentemente «la revolución capitalista» como el mejor camino de liberación para el Tercer Mundo y, especialmente, para Latinoamérica (Novak, 1986, 5, 26, 31...; Berger, 1986, 218s). Novak dirá, con el convencimiento de los que exportan el mejor producto, que «la teología de la liberación dice que América Latina es capitalista y necesita una revolución. Su sistema actual es mercantilista y cuasi-feudal no capitalista, y la revolución que necesita es *liberal y católica*» (Novak, 1986, 5).

El fallo fundamental del Tercer Mundo, ejemplificado vivamente en Latinoamérica, es no ser sociedades capitalistas. Si lo fueran de verdad, habrían alcanzado la liberación. La estructuración económico-política capitalista es quien trae la liberación real a las sociedades.

Esta pretendida *legitimación por los hechos* de la capacidad liberadora del capitalismo democrático se encuentra, sin embargo, con el muro de la incompreensión. ¿A qué se deben, tras tanto éxito liberador, las

reticencias, cuando no el franco rechazo, que suscita el capitalismo?

e) *La mala prensa del capitalismo*

El sentimiento anticapitalista está ampliamente extendido. Ha penetrado profundamente entre los intelectuales, sobre todo los representantes de las Ciencias Humanas y «mass-media» (Lipset, 1988, 31), e incluso entre teólogos y obispos (Novak recoge la opinión de López Trujillo al respecto: «El capitalismo es un fallo humano», 1986, 23, 24, 134), aunque a juicio de otros NC estaríamos ante un creciente atractivo del capitalismo (Podhoretz, 1981, 59; J. Muller, 1988, 23). La razón que encuentran los NC para esta desafección intelectual es varia y se enraíza en el atractivo que la utopía socialista provoca con su capacidad mítica (Berger, 1986, 196) procedente de la tradición gnóstico-apocalíptica (Kristol, 1986, 361s), a la que son proclives los intelectuales y su espíritu de oposición o de «cultura adversaria» (L. Trilling). Pero estaría generada también por el espíritu sobrio del sistema mismo: el capitalismo no tiene capacidad mitopoiética (Berger, 1986, 206), genera una forma de vida poco romántica e insulsa, «la existencia burguesa» y, por tanto, no satisface el anhelo espiritual de algo más grande, heroico y exaltado que el mejoramiento de las condiciones de vida (Podhoretz, 1981, 62). De esta forma, como ya vio Schumpeter, el capitalismo, conforme crea más y más prosperidad y mejores condiciones de vida, produce y subsidia más y más a sus propios críticos.

De aquí se deduce la necesidad para los NC de un esfuerzo ideológico y publicístico a fin de dar a conocer los logros y virtualidades del capitalismo. Llevado al terreno teológico, se traducirá en un intento de

«hacer una teología de la sociedad liberal» (Novak, 1986, 9) o, mejor aún, una teología de la liberación norteamericana (Novak, 1986, 3), que será, como ya propuso este autor hace años, un intento de mostrar los presupuestos teológicos (Novak, 1984, 11) de «una teología del capitalismo democrático» (Novak, 1984, 357s).

Vamos a indicar brevemente los rasgos más importantes de esta teología del capitalismo democrático.

2. Teología del capitalismo democrático

Desde el comienzo es importante resaltar la *afinidad* que estos autores advierten entre capitalismo democrático y tradición judeo-cristiana (Novak, 1984, 358, Berger, 1986, 218s; Bell, 197, 88s; Benne, 1986, 71). Es curioso señalar que las «reverberaciones» judeo-cristianas que advierten en el capitalismo democrático pueden servir, desde otra óptica, para apuntar hacia el socialismo democrático y los planteamientos de la teología de la liberación. Nociones como las de «*imago Dei*», la igualdad fundamental de todos los hombres ante Dios, la compasión por los oprimidos y la de co-creadores con Dios (Benne, 1986, 71; Novak, 1984, 360s; 1986, 77s) son utilizadas por nuestros autores para indicar la familiaridad cristiano-capitalista. Resaltemos, con todo, los acentos de esta teología del capitalismo democrático.

a) *Una antropología fundada en la libertad*

Una antropología que se quiere relacional (Benne, 1986, 78), cuya raíz teológica la encontrará Novak en

la doctrina cristiana de la Trinidad (Novak, 1984, 361-364), apunta a la interacción armónica del yo consigo mismo, con los demás y con el medio ambiente. Señala la libertad como su objetivo predominante, aunque sea en sus realizaciones parciales. Por esta vía se llega al reconocimiento de la libertad religiosa como «la primera libertad» (Berger, 1988, 64s) llena de aplicaciones político-sociales y religiosas. Se funda aquí la institucionalización de los límites al poder estatal (antitotalitarismo), como la tolerancia religiosa que rechaza cualquier fundamentalismo y fanatismo (Berger, 1988, 65-66).

Una libertad relacional que promueve la vinculación comunitaria y la igualdad, siempre atenta a no deslizarse por mor de esta igualdad en la pérdida de la libertad.

Sobre este fondo, la teología política NC acentuará tres ideas bíblicas en su inspiración y enormemente afines, e históricamente influyentes, en el «novus ordo» capitalista americano.

*b) Una teología realista
que sabe del pecado del hombre*

El NC acentúa esta condición pecadora del hombre. Funda aquí una desconfianza crítica en el hombre y sus realizaciones. Para Novak (1986, 39), subyace a esta noción judeo-cristiana la división de sistemas en la sociedad, la división de poderes dentro de cada sistema y una generalizada actitud que busca siempre comprobar lo que se afirma y equilibrar toda relación de poder. Incluso llegará a ver en esta tradición bíblico-republicana la desconfianza acerca del poder político sobre las instituciones económicas (Novak, 1986, 40).

La tradición calvinista y republicana americana es quien mejor ha sacado las consecuencias político-sociales del dogma del pecado. Las «precauciones auxiliares» que se deben tomar frente a todo poder y gobernante, según Madison, señalan esta tradición sensible al centralismo y al crecimiento de todo poder. «El lema será 'In God we Trust'». Esto es, «Nobody else». «Los hombres son pecadores» (Novak, 1986, 40).

El realismo, la sobriedad, el rechazo de la utopía, la búsqueda de un meliorismo continuo, pero alejado de ensueños, será familiar a esta tradición democrático-capitalista.

c) El hombre, imagen del Dios creador

«El concepto judeo-cristiano, que se halla al comienzo del Génesis, acerca de la condición de imagen del Dios creador que tiene todo hombre, enseñó a los primeros americanos que la vocación de los cristianos, judíos y humanistas, no puede ser la de ser pasivos, resignados y reconciliados con la historia, sino, por el contrario, la de cambiar la historia, ser creadores, pioneros, y perseverar en la invención de un nuevo orden» (Novak, 1986, 40). Así sintetiza este autor una idea que cada vez ocupa un puesto más central en su intento de hacer «una teología del capitalismo democrático».

En continuidad con A. Smith, verá una nueva moralidad que impregna al sistema económico que encarne este espíritu de creatividad, inventiva y marcha hacia adelante. Estamos ante el auténtico «espíritu del capitalismo». Una concepción del mundo que termina, como decía A. Lincoln, «mejorando las condiciones de todos» (Novak, 1986, 42).

d) *El hombre, individuo comunitario libre*

Es una idea distintiva también de la tradición judeo-cristiana. Está basada en la libertad, no en el nacimiento ni el color de la piel, el territorio o la unidad religiosa. Condujo en Norteamérica al asociacionismo voluntario, que tanto le llamó la atención a Tocqueville.

Novak nos dirá que el sistema de mercado es una encarnación de este libre asociacionismo. Su práctica del «egoísmo ilustrado» se torna, a través del mecanismo del mercado, atención al otro (Novak, 1986, 42).

En un arrebató teológico-económico, Novak verá el impulso creativo hermanarse con esta orientación solidaria del mercado. El resultado serán millones de pequeños empresarios en la base de la actividad económica que llamará «comunidades de base» (Novak, 1986, 80), impulsando una actividad asociativa de millones de pequeñas asociaciones.

3. Algunas cuestiones a la teología política NC

El intento NC suscita una serie de interrogantes y sospechas. Quisiera plantear las principales objeciones que a mi juicio (y el de otros críticos) presenta esta teología política NC.

a) *Interpretación discutible*

La primera reacción que produce la lectura de los logros y liberaciones del capitalismo según el NC es sorpresa e incredulidad. Sorpresa, porque nunca había leído tantos y tan diferentes éxitos aplicados exclusiva-

mente al sistema capitalista. El que exista una interrelación entre la nueva ciencia moderna por ejemplo, y el capitalismo, no quiere decir que se puedan hacer interpretaciones históricas tan masivas como las de Novak con la impresión de que estamos ante *efectos* producidos por el sistema capitalista. Cuando llegamos al caso de logros sociales como reducción de la jornada laboral, mejora de las condiciones de trabajo y salario y otras mejoras sociales y de distribución más igualitaria, desconocer la importancia de las luchas sociales, del movimiento obrero y de los partidos políticos de izquierdas, es cegarse a la realidad histórica. Pero si algo nos enseña el NC es a ser conscientes del carácter interpretado y aun distorsionado, jamás desnudo, de los hechos histórico-sociales. Estamos ante una guerra ideológica. Los NC no parecen dispuestos en esta refriega a conceder que, aunque «el socialismo sea una idea muerta» (Kristol, 1986, 19), sin embargo sirvió para humanizar el capitalismo.

Hay que seguir el consejo de Berger (1989, 5) y practicar «el arte de la desconfianza» nietzscheana que ubica a los actores y sus ideas dentro de la sociedad y trata en el mismo proceso de descubrir sus intereses creados.

b) *Aportaciones ambiguas*

Han sido varios los críticos que reconocen que los autores NC tienen el mérito de plantear con realismo cuestiones que la teología política y la teología de la liberación no han abordado con claridad. Se trata de *cómo se hace efectiva la opción por los pobres*. Porque «no es el que dice: ¡el pobre, el pobre! el que entrará en el reino de los cielos, sino aquel que actualmente pone en acción un sistema económico que ayude al pobre a

no serlo más» (Novak, 1986, 125). La cuestión, por tanto, no es de retórica, sino de análisis económico-político. Cómo incrementar la producción, distribuirla menos desigualmente y cómo hacerlo compatible con el crecimiento de instituciones libres (Pawlikowski, 1986, 24; Cobb, 1986, 209s). Hay que reconocer que la teología política y la de la liberación progresiva no han abordado ni contestado (quizá porque no pueden) a todo lo que suponen estas cuestiones. Hombres como J. L. Segundo son plenamente conscientes de este déficit de la teología de la liberación. Pero la solución «capitalista democrática», que a menudo se quiere imponer en regiones como Centroamérica, parece tener eco en el NC. Están demasiado seguros de la bondad y éxito de «su» sistema.

Llama también poderosamente la atención que se rechace el llamado «socialismo democrático» (Novak, 1986; Podhoretz, 1981, 61). El temor a que el control del mercado degenera en centralismo y las injerencias estatales se deslicen hacia el colectivismo no son razones suficientes ni convincentes en un momento en el que no hay economía sin intervencionismo estatal y el libre mercado es un modelo que existe únicamente en los libros de texto.

Incluso el realismo del «siglo de la política económica socialdemócrata» (Dahrendorf, 1983, 14s) y las críticas al desarrollismo hechas por los nuevos movimientos sociales no dejan de plantear una serie de peligros del capitalismo aun democrático. Berger y Benne reconocen que el capitalismo puede ser «rapaz y explotador» y sus beneficios pocas veces se reparten conforme al valor moral de los individuos que los reciben. Hay, asimismo, una tendencia imperialista a «comercializar» la sociedad y la cultura (Podhoretz, 1981, 62; Benne, 1986, 67). Estos aspectos no son

sopesados, a la hora de las alternativas. Parece que la ideología (y tradición etnocéntrica) pesa definitivamente. La libertad se traga a la solidaridad. Los NC no equilibran estos dos principios.

c) *Afinidades cristiano-capitalistas*

Al intento de «una teología del capitalismo democrático», que tiene en Novak su máximo representante, hay que agradecer la claridad y rotundidad de su pretensión. Nos evita el andar con imputaciones: su objetivo, repetido como leit-motiv, es justificar teológicamente «el capitalismo democrático» frente a «la nueva clase» de «la cultura adversaria», presente en la teología política centroeuropea (Moltmann, Metz) y la teología de la liberación.

Sin referirme al uso, que roza lo peregrino, de la interpretación que Novak hace de los principales dogmas cristianos en su obra más famosa y extendida (*El espíritu del capitalismo democrático*, c. 20), plantearé algunas cuestiones a «las tres ideas bíblicas» fundamentales donde ve justificado el capitalismo democrático con su economía de mercado.

Lo menos que cabe decir es que tanto la idea del pecado, de la *imago Dei* y de la comunitariedad del hombre, se puede aplicar también a las pretensiones del socialismo democrático. Realismo, control de los poderes, respeto de la libertad, valoración del trabajo creador y búsqueda de la solidaridad en la justicia, convienen más a los ideales socialistas que a los capitalistas. En principio no se ve cómo se puede deducir una aplicación exclusivista y acaparadora de estas ideas bí-

blicas para un sistema específico, si no es tras las mediaciones de múltiples interpretaciones que, como hemos insinuado, tienen más de opción ideológica que de análisis objetivo.

Hay momentos donde tales mediaciones ideológicas se advierten. Por ejemplo, cuando Novak ve en el concepto del hombre imagen del Dios creador a través del trabajo creativo una afinidad con las propuestas del capitalismo democrático. Y ¿por qué no con el socialismo? Su énfasis en la base individual de la vida económica no concuerda del todo, a pesar de sus esfuerzos, con la solidaridad acentuada por *Laborem exercens* (Novak, 1984, 158s). Resulta una interpretación, al menos muy discutible, el que el mecanismo de mercado transforme «el egoísmo ilustrado» en comunitariedad y no en corporativismo. Aquí sí que la desconfianza en la pecaminosidad del hombre se transmuta en confianza acrítica liberal en la estructura (Y. Calvez, 1987, 25). Uno sospecha que se trata de encubrir uno de los puntos flacos del capitalismo (I. Camacho, 1989, 82). El canto a «la ética de la cooperación» capitalista (Novak, 1984, 135s), los orígenes premodernos del individualismo occidental asociado posteriormente con el capitalismo (Berger, 1986, 96), la concepción tradicional, emotiva y nostálgica de la comunidad del catolicismo y socialismo (Novak, 1984, 135, 144s; 1984b, 195s), tienen sin duda su punta de verdad; pero deducir el «individualismo comunitario» (Novak, 1984b) de la práctica económica del mercado y sus virtudes es una simplificación ética y real. Sólo se puede entender como un intento loable de obtener esa *solidaridad* que, como ha visto Bell (1977, 88), constituye una necesidad para el funcionamiento justo de una sociedad y su legitimación. Pero, que sea deducible del asociacionismo económico voluntario, es otro cantar.

Apena más que, para conseguir su objetivo justificador del capitalismo, Novak tenga que denigrar a sus contrarios. Reconozco un gran avance en los últimos escritos de este autor respecto a su famosa obra anterior (*El espíritu del capitalismo democrático*). Ahora parece que sabe más y matiza más respecto a los teólogos de la liberación. Ensalza la espiritualidad de Gustavo Gutiérrez y no es tan masiva la imputación marxista a la teología de la liberación, pero la estrategia descalificadora se vuelve a utilizar a menudo. Así, cuando se insiste en el marxismo, a menudo vulgar, de la teología de la liberación (Novak, 1986, 27s, 148-149s), su concepción histórica de la lucha de clases (Novak, 1986, 151-152) o de los pobres como detentadores de la verdad (Novak, 1986, 148). Simplificaciones y estereotipos que son usados para reducir al contrario a la inanidad y mostrar lo pelagroso de sus intereses.

Epílogo:

La ofensiva neo-conservadora

El intento NC de una teología del capitalismo democrático hay que incluirlo dentro de un proyecto más amplio de lucha ideológica (Berger) por hacerse con la mente de los americanos y de todo el mundo, si fuera posible. «El corazón americano es conservador», dice un estudioso del NC, P. Steinfels, pero ahora se trata de conquistar sus ideas. Sobre todo, de apoderarse de la tradición liberal. La ofensiva neo-conservadora es toda una reconstrucción de la tradición liberal. Tiene como máximos enemigos a sus más próximos rivales, los socialistas democráticos. De ahí el interés por reducir la influencia donde vean un atisbo de sus ideas, incluidos los teólogos políticos y de la liberación. La teología política del capitalismo democrático es su al-

ternativa. Tratan de asegurar así el control de uno de los elementos, el religioso, que sigue siendo influyente a la hora de motivar a los espíritus y de movilizar en pro o en contra de una forma de estructura social. Un proceso de legitimación para el que no se puede dejar de contar con la tradición judeo-cristiana.

Bibliografía

D. Bell (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid.

L. Beltrán (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 (1986), *The Capitalist Revolution*. Basic Books. (Trad. cast.: *La revolución capitalista*. Ed. 62-Península, Barcelona 1989).

– *The First Freedom: Commentary*, n. 6, 64-67.

– (1989), *Juicio moral y acción política: Facetas*, n. 2, 2-7.

Y. Calvez (1987), *Capitalisme démocratique?*: Choisir 329 (mai) 23-25.

I. Camacho (1989), *El capitalismo y la justicia internacional: Revista de Fomento Social*, n. 73, 21-43.

I. B. Cobb (1986), *Christianity, Political Theology and The Economic Future*, en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame Press, 207-223.

R. Dahrendorf (1983), *Al final del siglo socialdemócrata, en La oportunidad de las cosas*. Madrid.

A. Guillén (1989), *Los valores de la economía de mercado. Las tesis de M. Novak: Revista de Fomento Social*, n. 173, 7-20.

I. Kristol (1986), *Reflexiones de un neoconservador*. Grupo E. latinoamericano, Buenos Aires.

S. Martin Lipset (1988), *Neoconservatism: Myth and Reality: Society* (julio y agosto) 29-37.

J. Z. Muller, *Capitalism: The Wawe of the Future: Commentary*, n. 6, 21-26.

M. Novak (1984), *El espíritu del capitalismo democrático*. Tres Tiempos, Buenos Aires.

– (1984b) *Freedom, with Justice*. Harper & Row, S. Francisco.

– (1986) *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*. Paulist Press, N. T./Maliwah.

F. Shacffer (ed.) (1986), *Is Capitalism Christian?* Crossway Books, Westchester, Illinois.

J. I. Pawlikowski, *Modern Catholic Teaching on the Economy: an Analysis and Evaluation*, en B. Grelle/D. A. Krueger, *Christianity and Capitalism*, 1, 3-25.

III

EXPECTATIVAS
Y RETOS

Cristianismo e izquierdas en España

Encuentros y desencuentros*

El título del capítulo delimita claramente el marco de este diálogo o breve historia de encuentros y desencuentros entre cristianismo e izquierdas en España. Se trata de recordar sucintamente el pasado cercano, a fin de hacernos cargo de la situación presente.

Inevitablemente es esta una tarea de diagnóstico donde, a pesar de que se haga referencia a datos e interpretaciones aceptadas o consolidadas, hay margen para las acentuaciones diversas, los matices y aun las visiones divergentes. Abordamos esta cuestión en un mal momento para la izquierda. En el tiempo del afianzamiento y aparente legitimación de la reacción neoconservadora y conservadora y del desmoronamiento del socialismo real; desde la conciencia actual de pérdida de utopía generalizada en nuestra sociedad y de

* Ponencia presentada en el Encuentro sobre *Euroizquierda y cristianismo*, patrocinado por la Fundación F. Ebert, el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto de Filosofía-CSIC, en Madrid, 11-13 de diciembre de 1990.

desfalleciente y desorientado caminar de la denominada izquierda sin más, e izquierda cristiana.

Se podría pensar que se trata de buscar ayuda mutua entre dos enfermos. Pero quizá cabe pensar que, justamente en este momento, podemos mirar sin miedo ni coacciones la situación, aprender de los propios errores y descubrir la necesidad de revitalizar la utopía, el talante ético y las prácticas sociales que movilizaron lo mejor de muchos espíritus en tiempos cercanos.

Trataré el tema recordando, en primer lugar, una situación, bien distinta, de auge de la sensibilidad de izquierdas y de aproximación cristiano-marxista. El segundo apartado se centrará en algunas de las vicisitudes de la transición que explican la pérdida de relevancia social del cristianismo de izquierdas y la persistencia de una serie de desencuentros entre la izquierda y el cristianismo (aun el afín o proclive hacia la izquierda). Finalmente, la tercera parte estará dedicada a la situación más actual y cercana a nuestros días de predominio neoconservador, tanto socio-político como religioso.

1. Del anatema al diálogo

La historia cercana de los encuentros entre cristianos e izquierda españoles hay que situarla en los años cincuenta. Hacia mediados de la época de los cincuenta, los militantes católicos de la HOAC y de la JOC comienzan a encontrarse en las luchas obreras y populares de la época con sus colegas de la izquierda, especialmente el PCE (Díaz Salazar, 1988, 82).

Al principio estuvo la vida, el encuentro en la realidad práctica de la defensa de los intereses de los trabajadores y la justicia. El encuentro cristiano-marxista

fue inicialmente, como decía Alfonso C. Comín, «un encuentro ético» o, como se decía entonces, un encuentro en el *compromiso*, es decir, en la lucha por los derechos humanos, contra la tortura, por las libertades democráticas y nacionales. En este espacio encontraron convergencias profundas en el período franquista comunistas, socialistas y cristianos.

Posteriormente, este encuentro colaborador vino favorecido desde el mundo creyente por todo el cambio acontecido alrededor del concilio Vaticano II. Juan XXIII con la *Pacem in terris* reconocía la razón de ser de esa colaboración práctica entre creyentes y no creyentes (PT 157). Y el concilio sancionaría en la constitución sobre «La Iglesia en el mundo actual» la colaboración gustosa «con quienes buscan idénticos fines» (GS 43). Más explícito fue el Sínodo de obispos de 1971, que en *La justicia en el mundo* recomienda la colaboración «con aquellos que no reconocen al autor del mundo, pero que, estimando los valores humanos, buscan la justicia sincera y honestamente» (III, 4)

Estos breves recuerdos son necesarios para situar unas relaciones no fáciles y que habían encontrado fuertes rechazos en la Iglesia. Baste recordar los ecos de la *Quadragesimo anno* (Pío XI, 1931) y la afirmación acerca de que la «contraposición entre concepción cristiana de la sociedad y la socialista es insuperable» (n. 117). Por lo que, se deducía, que «es imposible ser, al mismo tiempo, un buen católico y un verdadero socialista» (n. 120) ¹.

¹ Habrá que añadir que el arzobispo de Westminster, cardenal F. Bourne, declaraba en 1931 que dicha encíclica y la cláusula de incompatibilidad con el socialismo no afectaba al «Labour Party» (Mantl, 1980, 2617). Y W. Eichler, el presidente de la comisión redactora del programa de Godesberg, tampoco se veía reflejado en la encíclica, más bien creía que tal descripción e incompatibilidad se

Era el tiempo del anatema. Los años posteriores al concilio conocerían el tiempo del diálogo, aunque ya antes la tradición del socialismo democrático había dado en Europa pasos decididos hacia una reconciliación con la religión. El denominado programa de Godesberg (1959) del Partido Socialista Alemán adopta, respecto a la religión, el cristianismo y la Iglesia, una postura positiva: «El socialismo no es ningún sustitutivo de la religión. El socialismo democrático respeta a las Iglesias y comunidades religiosas en el sentido de una relación libre y amistosa. Saluda el que los hombres afirmen, a partir de sus lazos religiosos, el deber de la acción social y la responsabilidad en la sociedad» (Mardones, 1988, 183).

Era la época en la que la intelectualidad europea del marxismo cálido y los teólogos cristianos entraban en contacto. Se comenzaban a destruir estereotipos mutuos y a penetrar críticamente en presupuestos a menudo no demasiado reflexionados. El resultado es que se va pasando de «la recomendada colaboración» a la posibilidad de afirmarse cristiano-socialista y cristiano-marxista.

En España, la situación de la dictadura franquista hacía que todo este debate llegase en cuentagotas y clandestinamente, pero ya hubo a finales de los años sesenta suficientes signos como para afirmar que también hasta el cristianismo español llegaban los problemas y ecos del otro lado de los Pirineos. También hasta el socialismo español llegaba la fuerza de los vientos. En agosto de 1967, en el X Congreso del PSOE en

ajustaba al capitalismo (Nell-Breuning, 1972, 89). Una postura que sigue interpretando y divulgando la incompatibilidad cristiano/marxista/socialista (V. Cárcel Ortí, *La Iglesia y la opción socialista de los católicos*: Vida Nueva 1764 [1990] 23-70).

Toulouse, la declaración final afirma que «el socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo trascendente, pero no es antirreligioso» (...).

Socialismo y religión no implican contradicción. Las Iglesias cristianas reconocen la necesidad de reformas sociales. No es verdad que exista una escisión maniquea entre un mundo ateo y materialista y un mundo religioso y espiritualista.

No hay conflicto entre la fe y la falta de fe, sino entre explotadores y explotados. Socialismo y cristianismo, en tanto que religión de amor al prójimo, son absolutamente conciliables. No puede ni debe haber conflictos entre el socialismo democrático, que aspira a la total dignificación del hombre, y la Iglesia, sobre todo la Iglesia postconciliar (*El PSOE en sus documentos [1879-1977]*, 28).

El PSOE se sumaba así, a finales de los sesenta, a la postura predominante en el socialismo democrático respecto a la religión: se declaraba un partido laico y no antirreligioso; veía una gran cercanía entre la religión católica postconciliar y las propuestas socialistas.

Con todo, hay que afirmar rápidamente que, tras este reconocimiento de afinidades, no ha habido en el PSOE una correspondiente profundización. Tampoco hay que negar una serie de consecuencias que abarcan aspectos tan importantes como: a) la revisión de la crítica marxista de la religión; b) el carácter no privado («colocada en el cuarto trasero de lo ideológico e idealista») de la religión y su consiguiente estímulo a la militancia; c) el reforzamiento de la laicidad del partido a través del reconocimiento de una «pluralidad de culturas revolucionarias existentes en su seno»².

² AA. VV., *Por un partido laico*: Pastoral Misionera 7 (1979)

Corresponde al PCE el haber planteado con mayor insistencia el tema de las relaciones con el cristianismo. La abundancia de sus documentos, análisis, jornadas de reflexión y la presencia en su seno de hombres como A. Carlos Comín³, prueban su supremacía respecto a otros partidos de izquierda en este punto. El PCE llegó a proponerse como objetivo, a mediados de los años setenta, la asunción del potencial revolucionario que suponían entonces amplios sectores de cristianos en pro de una sociedad socialista. Nada menos que, en poco más de un año (febrero 1975 y septiembre 1976), el PCE, el PC de Euskadi y el PSUC emitieron tres declaraciones programáticas bajo el título *La militancia de cristianos en el partido*. Se abandonaba la estrategia leninista y se expresaba claramente la opción de admitir a los cristianos con su fe. Se reconocía, además, la función liberadora que un cristianismo no alienante pudiera tener en la futura sociedad socialista. Más tarde, Santiago Carrillo llegaría a escribir en su *Eurocomunismo y Estado* que «estamos ante la crisis de la Iglesia como aparato ideológico del capitalismo».

¿Qué había pasado para semejantes afirmaciones y avances?

Había acontecido todo un proceso de acercamiento y diálogo entre izquierda y cristianismo.

618-619; AA. VV., *El PSOE y el hecho cristiano: Misión Abierta* 4/5 (1982) 165.

³ A. C. Comín, *Sobre la militancia de cristianos en el Partido: hacia un estado de la cuestión*: Fomento Social 125 (1977) 9-33; Id., *Obras completas*, I, II y III. Barcelona 1986.

La presencia de Alfonso C. Comín en el PSUC (1974) supondrá un gran aliciente para los debates cristiano-marxistas en dicho partido. Funcionó una comisión específica sobre «Militancia comunista y cristianismo», que organizó unas jornadas abiertas sobre «Cristianismo y socialismo en libertad» (cf. AA. VV., *Cristianismo y socialismo en libertad*. Laia, Barcelona 1979).

Hemos apuntado los grandes hitos que tanto desde la Iglesia como desde la izquierda facilitaron el encuentro. Añadamos, una vez más, que este diálogo acontecía en un clima socio-cultural de predominio y auge de «la izquierda»: es decir, podríamos afirmar que, visto desde el ángulo cristiano, el diálogo venía impuesto por el prestigio de que gozaba la mentalidad y estilo de «izquierdas». Había que dialogar con la izquierda si se quería asumir la modernidad y, sobre todo, estar a la altura de las circunstancias socio-culturales. Desde la izquierda –y tras la reacción postconciliar que dio origen a las teologías políticas, de la revolución y la liberación– no se podía por menos que emprender un diálogo y revisión de presupuestos, al mismo tiempo que se avistaba la posibilidad histórica de penetrar en el bloque católico y asumir muchos de sus contingentes.

Los resultados reales, por encima de los condicionamientos socio-históricos y los cálculos de cada parte, fueron, a juicio de bastantes analistas sociales, muy importantes, no solamente para el encuentro cristiano-izquierdista, sino para la sociedad y política española, y el puesto de la religión en ella.

Supuso, en primer lugar, este diálogo cristiano-marxista (o con la izquierda en general) un ejercicio real de *práctica democrática*. El campo religioso se convirtió en lugar preferente de diálogo entre las diferentes Españas (Pérez Vilariño, 1990, 452). La reconciliación, la tolerancia y el encuentro de libertades se ejercitó en no escasa medida en uno de los espacios tradicionalmente más conflictivos y que señala hasta hoy una de las líneas de demarcación ideológica (Foesa, 1981, 56-57 y 299-300). El diálogo cristiano/izquierdas representó, de hecho, una vía de socialización compartida que supieron ver y aprovechar los líderes de «la transición democrática pactada». Desde este diá-

logo, se aceptaba la nueva cultura pluralista y se sentaban las bases para una colaboración social en la España democrática.

Producto de este diálogo –iniciado antes en Francia, Italia y más tarde en Latinoamérica– es la aparición de un tipo nuevo de cristianos (católicos): los denominados «cristianos de izquierda», más amplio que los denominados «cristianos por el socialismo» (CPS), que se originan también en estas fechas (1974). La novedad de estos cristianos de izquierda es reivindicar un espacio propio dentro de la Iglesia. No quieren ser sólo tolerados, sino que pretenden presentar su concepción y praxis religioso-social como la más auténtica. Ser cristiano y militante de izquierdas era coherente con el evangelio, con un intento de no mistificar la realidad y comprometerse en la liberación de los pobres y oprimidos. De esta sensibilidad nace el movimiento de comunidades de base y grupos cristianos que, con su actitud y protesta: a) ponen en tela de juicio el modelo predominante en la dictadura franquista de *nacional catolicismo* o adaptación de la Iglesia española al régimen franquista; b) colaboran a la legitimación de una superación del franquismo y al tránsito a una sociedad democrática; c) rompen con la identificación tradicional del creyente católico con la opción ideológica de derechas; d) colaboran en la formación de una conciencia crítica que constituye una potenciación de la democracia y del socialismo en España.

Este encuentro cristiano/izquierdas, además de deslegitimar al franquismo y colaborar eficazmente en su superación, tuvo dos consecuencias positivas para cada uno de los participantes. Supuso para la Iglesia un acercamiento al mundo obrero y la recuperación de un prestigio perdido en ese campo, e incluso un momento de influjo social-real: el modelo del cristianismo de

izquierdas tuvo su relevancia en sus versiones obreras (Hermet, 1985) y, como hemos dicho, reactivó el movimiento obrero y la formación de sindicatos como USO y CC. OO. (V. Pérez Díaz, 1987, 440).

Para la izquierda española representó un momento de autocrítica y reconversión doctrinal. Fue la ocasión para que penetraran los estudios críticos sobre el marxismo y desbloquearan el doctrinarismo dominante. La crítica marxista de la religión fue actualizada y tuvo su reflejo en la señalada revisión de la militancia de los cristianos y una concepción más laica y plural de los partidos. Esto sucedía fundamentalmente en el eurocomunismo y la socialdemocracia. Otras tendencias más rígidas seguían manteniendo la incompatibilidad cristiano-marxista y aprovechaban todas las oportunidades para liberar a sus militantes cristianos del viejo fardo de la fe.

No en último lugar, hay que señalar la asunción de la crítica marxista de la religión en la reflexión cristiana. La asimilación de la crítica ideológica en la teología (Mardones, 1988) tendrá como efecto el reconocimiento de las funciones ideológicas de la religión en el sistema capitalista. Y marcará el inicio de una reflexión teológica atenta a las funciones sociales que desempeña el cristianismo en la sociedad de su tiempo.

Destaco, a modo de conclusiones de este apartado, los elementos más significativos de este primer encuentro cristiano/izquierdas:

– El encuentro se efectúa en un momento de auge de la sensibilidad de izquierdas y del aperturismo católico postconciliar.

– Supuso para ambos un desbloqueo de las respectivas tradiciones y del mutuo rechazo como incompatibles. Se avanza desde la colaboración hasta la franca

aceptación. Pero permanecerá el peso de la tradición descalificadora y de las reticencias en ambas tradiciones.

– Visto este encuentro en el marco socio-político del tardo-franquismo, representó una auténtica socialización democrática y la formación de un espacio de diálogo entre las Españas en conflicto. Fue una importante preparación para la transición democrática.

– Representa históricamente la ruptura ideológica de los cristianos con la derecha y la reconversión del marxismo doctrinario español.

– La izquierda más proclive al diálogo con los cristianos fue la del PCE.

2. La transición democrática: hacia la privatización de la izquierda cristiana

El paso a la democracia va a señalar un momento de cambio en el encuentro cristiano/izquierda. En los primeros años supuso una cierta euforia, que venía refrendada por el triunfo sobre el franquismo. De hecho, los diálogos cristiano/marxistas más abiertos y renovadores para ambas partes acontecen en estos primeros años de la transición democrática.

Pero, lentamente, se advierte un cambio, del que no es ajeno el escenario internacional, tanto socio-político como religioso, pero que vendrá matizado por los propios avatares de la situación española. Esquematisando mi interpretación, lo denominaré el *proceso de privatización del cristianismo de izquierdas español*. He aquí, brevemente, su justificación.

a) *La pérdida de relevancia socio-política de la religión*

En el caminar hacia un oscurecimiento del rol movilizador de la religión hay que poner, sin duda, un dato objetivo: la pérdida de relevancia política del factor religioso en una sociedad democrática.

Así como en el tardo franquismo hay que reconocer una elevada relevancia pública a la religión, hasta el punto, como hemos dicho, que el ámbito religioso se constituye en lugar de experimentación y aprendizaje democrático, con el tránsito a la democracia esta relevancia socio-política va disminuyendo.

Las consecuencias no se hacen esperar y afectan tanto a la religión cristiana como a su percepción por los partidos de izquierda.

A la religión la alivia de la «sobrecarga política» (Pérez Vilarino, 1982) que experimentó el campo religioso en el tardo franquismo. Lo religioso dejó de ser lugar preferente de diálogo entre las diferentes Españas, al constituirse un marco propiamente político que lo posibilitaba. Inmediatamente, este cambio de situación política desplazó los intereses y preocupaciones, como era lógico, hacia la construcción de la sociedad democrática y su organización legal, política, etc.

El resultado es una pérdida real de funciones de lo religioso. Los mismos creyentes de izquierda están ocupados en la construcción de la sociedad democrática con sus compañeros de partido.

Es un momento para resituar la presencia de las comunidades y grupos cristianos con sensibilidad de izquierdas en la nueva sociedad democrática española. Se necesita reinterpretar el compromiso en esta situación que va perdiendo el halo mesiánico a cada paso que se da por el camino del «realismo político».

Hay que poner aquí los esfuerzos reflexivos de CPS y muchos grupos por resituarse *lo político* en la nueva situación «no-martirial» (A. Fierro), crecientemente anti-utópica, que se va experimentando en esos años de finales de los setenta. El redescubrimiento de la importancia y centralidad de lo político para la fe, pero no su absorción ni acaparamiento, devolverá a la experiencia religiosa sus dimensiones más gratuitas y «purementemente» religiosas. Pero supondrá también una pérdida de incentivo y estímulo para el compromiso.

La transición democrática enseña a todos, creyentes y no creyentes, un modo distinto de *hacer política* y de concebir el compromiso político. Se pasa desde las expectativas desmesuradas —algunos han recordado frecuentemente que en aquellos años el realismo político y la sensatez estaba más de parte de los obispos que de la izquierda, cristiana o no, que, en su mayoría, se declaraba *autogestionaria* (S. Giner, 1990)— al aprendizaje del posibilismo. Se descubre que la acción política es lenta, exige numerosas mediaciones y la paciencia perseverante de hacer avanzar los objetivos políticos en el juego de los medios técnicos y el contraste de opiniones. No sólo los creyentes, pero sí bastantes de ellos experimentan el «desencanto político» y la nostalgia de la política revolucionaria del espíritu del 68 y del tardío-franquismo. Esta vivencia psico-social explica cierta reticencia de los cristianos de izquierda más concientizados o radicales a vincularse en la militancia política con la socialdemocracia o política del PSOE, que se les presenta como más contaminada por el realismo pragmático (González Faus, 1987). Pero su descontento no sabe, a menudo, más que ejercitar un rechazo que viene atemperado, por otra parte, por la necesidad de asentar la democracia (caso Tejero) y no dar bazas a la derecha. El cristianismo de izquierda queda así en una situación

de cierta perplejidad, a la búsqueda de su modo de estar en la sociedad democrática gobernada por la socialdemocracia española.

b) *La práctica de la izquierda socialista:
la religión, un asunto privado*

La transición y el realismo impuesto por las circunstancias económicas, sociales y políticas, también va a incidir sobre la izquierda. Sobre todo sobre la izquierda mayoritaria del PSOE.

Recordamos que este partido logra su triunfo gracias al voto católico. La mayoría de sus votantes se declaran católicos. Por ejemplo, en las elecciones de 1979 el 36% se declararon católicos practicantes y un 55% católicos no practicantes. En 1982 (Data, 1982), sus votantes se distribuían así: 5% muy buenos católicos, 27% católicos practicantes, 29% no muy practicantes, 27% no practicantes, 15% indiferentes y 4% ateos. En 1987, el 78,7% del electorado del PSOE son católicos: 28% practicantes y 50,7% no practicantes (Díaz Salazar, 1990). Estos datos justifican que se pueda afirmar que «la influencia del factor religioso afecta al PSOE de forma más amplia y generalizada que al PCE» (Díaz Salazar, 1988, 84). Y que el informe Foessa de 1981 señalaba ya «las dificultades que el liderazgo del PSOE puede encontrar al emprender cualquier política que le llevase a una confrontación con la Iglesia» (Foessa, 1981, 434). Con todo, habrá que notar que el hecho de que la mayoría de sus votantes católicos sean poco practicantes y no practicantes disminuye tal peligro.

Añadamos, además, la tantas veces señalada discrepancia de representatividad religiosa en el aparato del PSOE. La gran mayoría son no creyentes (62,5%). No

hay correlación entre sus votantes y los líderes del partido (Tezanos, 1983, 148).

Esta configuración del PSOE como partido puede explicar, además de las circunstancias de la transición, su tendencia a *tratar burocráticamente y privatísticamente las cuestiones religiosas*.

Hay una tendencia en el comportamiento político del PSOE a abordar las cuestiones religiosas de un modo burocrático-institucional, es decir, con la jerarquía de la Iglesia, y dentro del esquema legal de juego.

La religión aparece, sobre todo, como una institución con poder (excesivo) que hay que tener en cuenta, pero que hay que intentar limitar y circunscribir dentro de sus muros, que son, evidentemente, los estrictamente religiosos.

Aparece, de fondo, el anticlericalismo español, que de forma tan notoria asumió el PSOE en el período anterior a la guerra (Arbeloa/R. Mate, 1979, 97), y que todavía está presente en sus cuadros y líderes.

A esta sensibilidad no le han calado, en la práctica, las declaraciones sobre la religión de los años sesenta, ni la revisión de la crítica marxista de la religión. Siguen concibiendo la religión como una *cuestión privada* que no debe tener influencia ni relevancia extramuros de las iglesias. Las reacciones del PSOE ante la postura episcopal en las elecciones de 1982, calificada de «una actitud irresponsable al introducirse en temas políticos», corrobora esta afirmación. Frente a la especie de monopolio ideológico sobre la moral –que tienta continuamente al episcopado español– se alza continuamente el no reconocimiento socialista (e incluso de la derecha española también) a la intervención de la Iglesia en los asuntos políticos. Por ejemplo, ante los di-

versos documentos de los obispos vascos respecto a la presencia militar en Euskadi o la LOAPA, el PSOE ha declarado la intromisión «inadmisible e intolerable en un sistema democrático» en cuestiones que sólo corresponde valorar al Parlamento (Ecclesia 2018 [1981, 24]).

El socialismo democrático español ha carecido también de auténtico interés por la temática religiosa. No ha habido creyentes capaces de suscitar el debate interno. Y las pocas voces que se elevan, de vez en cuando, son en la práctica inaudibles. El escaso espacio y análisis dedicado en el «Programa 2000» hace pensar a uno de sus militantes y críticos que no sólo se ha perdido una gran ocasión, sino que hay algo más que indicios de que *no hay lugar* para la religión en la ideología del partido. Siempre que se habla de religión, se hace en «términos negativos» (Arbeloa, 1989, 103). Se llega a repetir en varios lugares del «Programa 2000» (Evolución y crisis de la ideología de izquierda, c. VIII) que el historicismo determinista, fruto típico de la tradición hegeliano-marxista, «es más deudora de formas de pensamiento mítico-religioso que de esquemas de pensamiento racional» Y se insiste: «La izquierda no acaba de asumir todas las consecuencias de una actitud intelectual contrapuesta a toda concepción religiosa, metafísica de la realidad y a una epistemología autoritaria». No tiene nada de extraño que se concluya que, por tanto, «hay que liberar a la ideología de izquierda de las adherencias místicas y prejuicios religiosos».

La religión y lo religioso se presentan aquí con una connotación negativa e irracional. El socialismo es presentado en estos párrafos, más que como un *partido laico*, como un partido *laicista*. Tales afirmaciones dan pábulo a las reacciones de obispos como García Gasco,

Fernando Sebastián o A. Suquía, que ven en el partido socialista el gran laicizador de la sociedad española ⁴.

En suma, la transición democrática ha supuesto para el socialismo democrático español una vuelta a sus atavismos respecto a la religión. De hecho, lo considera un fenómeno *privado*. Anuncia que «el socialismo es un movimiento político laico que deja la cuestión religiosa en una esfera personal absolutamente respetable» (Programa 2000). Pero, como comenta V. M. Arbeloa (1989, 106), es una «ilusión». Se detenta una concepción que no dista en absoluto del marxismo puro y duro de finales del s. XIX y principios del XX. Estamos lejos del socialismo europeo (Arbeloa, 1989, 103). Hay una gran distancia entre la sensibilidad que muestra, por ejemplo, el «Nuevo Programa Básico» del Partido Socialdemócrata alemán (F. Ebert, 1989, 7) y el «Manifiesto del Programa 2000» (borrador, enero, 1990), donde ni siquiera se nombra al cristianismo en las raíces históricas del socialismo democrático. Queda aún más lejos del intercambio epistolar entre Willy Brandt, Olof Palme y Bruno Kreisky cuando se preguntaban sobre el fundamento para un socialismo democrático, una vez periclitada la ilusión del «socialismo científico». Las respuestas de los tres coinciden en el *fundamento ético*. Fundamento moral que remite a

⁴ Cf. R. Díaz Salazar, *El capital simbólico*, 89s, 118; cf. declaraciones de monseñor García Gasco a P. Urbano: *Epoca*, n. 289, 17-9-1990; F. Sebastián, *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española*: *Iglesia Viva* 109 (1984) 57-59; Id., *Entrevista de P. Urbano*: *Epoca*, n. 166, 16-5-1988, 44s; V. M. Arbeloa, *Un socialista cristià davant el «Programa 2000»*: *Foc Nou* (1989) 106s.

Es probable que un logro de este «proceso de modernización» promovido por el PSOE y que ha tenido especial énfasis en la racionalización económica y la ética secular haya dado como fruto «un sistema institucional más secularizado y menos radical de lo previsible» (Pérez Vilarino, 1989).

rasgos de la ética cristiana de la fraternidad, el amor al prójimo; es decir, como afirma Claudio Martinelli, a elementos que «en diversa medida y según las circunstancias tienen un fundamento de naturaleza religiosa» (Arbeloa 1989, 107; Reyes Mate, 1990, 43s) ⁵.

c) *Eurocomunismo y cristianismo*

Ya hemos indicado cómo en la primera etapa de la transición el PCE tuvo una actitud muy positiva respecto al cristianismo. Sus análisis eran matizados respecto a la Iglesia: distinguía una pluralidad de tendencias. Y valoraba aquellas propias de la sensibilidad cristiana de izquierda. Esta postura no era ajena a la numerosa militancia de cristianos en dicho partido, algunos de los cuales, como Alfonso C. Comín, jugaron un rol destacado en el diálogo cristianismo/eurocomunismo.

Posteriormente, y tras la pérdida de relevancia del mismo PCE, la desaparición de Comín, y el giro neoconservador sociocultural de la Iglesia, el PCE ha mostrado una postura más crítica con la Iglesia. Sobre todo, ha denunciado el no respeto a la cultura democrática pluralista y el enquistarse en «guerras de religión» a propósito de la enseñanza y la ética sexual (divorcio, aborto, etc...). El diálogo cristiano/marxista ha perdido peso y también probablemente la presencia de la militancia cristiana dentro del partido.

A partir del documento episcopal con motivo de las elecciones de octubre de 1982, el PCE denuncia la

⁵ Quizá una excepción dentro del PSOE sea el PSC, que en recientes conclusiones presentadas a la opinión pública por Obiols hacía una llamada para acercarse y asumir la cultura cristiana de izquierdas.

intención de orientar el voto hacia opciones conservadoras y parece detentar una concepción menos matizada de los cristianos en la Iglesia. El grupo denominado CPS es, sin duda, el más próximo al eurocomunismo. Ha sido este grupo el más activo durante toda la transición, y casi ha quedado como la voz que sostiene y continúa los ideales de una izquierda cristiana. Aunque ha tratado de pensar el nuevo papel del cristiano de izquierdas en la sociedad democrática española –con iluminaciones importantes tanto para la espiritualidad (1980, 33s) como para la militancia en una sociedad democrática gobernada por un partido socialdemócrata–, sin embargo la respuesta ha ido disminuyendo en entusiasmo y número.

d) *El comunismo
como referente político*

En el trasfondo de la pérdida creciente de atractivo de la utopía de izquierdas hay un fenómeno que no podemos obviar: el fracaso del referente político de este diálogo cristiano/izquierda.

Reconocíamos más arriba que el diálogo vino empujado por la presión que ejercía en los años sesenta la cultura y política de izquierda. Nadie podía situarse al margen de lo que representaba mundialmente. Y menos de las expectativas que llegó a crear con el ascenso de Allende y las posibilidades de un triunfo revolucionario en Centroamérica.

Es decir, el encuentro venía propiciado por el prestigio que adquirió la cultura de izquierdas, y ésta no podía eludir, aunque guardase cierta distancia crítica respecto al socialismo real, la referencia al mundo polí-

tico real de la izquierda. No se concebía emancipación fuera de ese marco político. Era, de hecho, imposible zafarse de este peso político y sus posibilidades.

Comprenderemos así que el deterioro continuo de este ámbito de referencia político –desde la primavera de Praga de 1968, la caída de Allende, hasta el fracaso de los socialistas mediterráneos y el desmoronamiento del Este– haya incidido negativamente en el encuentro y prosecución del diálogo cristiano/izquierda.

Quizá sea ésta la única verdad intuida bajo la serie de artículos que, desde la derecha anticomunista cristiana –el otro polo del encuentro cristiano/izquierda–, se vienen felicitando por el desmoronamiento del bloque del Este. Para ellos representa el derrumbamiento de las posibilidades del encuentro cristiano/izquierda. Equiparan el fracaso político con la carencia de futuro del encuentro y diálogo cristiano/marxista y, en general, cristiano/izquierda. Para la derecha, lo realmente determinante en este encuentro es la realidad política.

Hay que reconocer que la crisis política del marxismo y socialismo le ha quitado impulso y atractivo al encuentro cristiano/izquierda. Se corre el riesgo de pasar lentamente del encuentro a la tolerancia indiferente o, peor, a la resignación y al lamento.

Quizá todavía es muy pronto para plantearse el encuentro cristiano/izquierda desinteresadamente, al margen de sus consecuencias políticas. Sin embargo, en un momento del proclamado «no más allá» del sistema capitalista (F. Fukuyama), sería muy necesario colaborar conjuntamente a abrir el horizonte valorativo, cultural y político. Trabajar por la nueva cultura política que realmente libere al hombre y construya una sociedad libre, justa y solidaria, continúa siendo el gran reto

en este momento de pretendido cierre del horizonte histórico.

Quisiera, antes de terminar, sugerir brevemente la importancia de este encuentro cristiano/izquierda y por dónde hoy se puede proseguir con provecho para ambas partes. Pero antes resumamos las principales ideas del encuentro cristiano/izquierda en la transición democrática.

Avanzamos hacia un proceso de privatización del cristianismo de izquierdas:

– Merced a la pérdida objetiva de relevancia político-social de la religión durante la transición, al ser asumido su papel por las instancias propiamente políticas y sociales.

– Debido a cierta vuelta –(o no superación real) de los partidos de izquierda (socialista sobre todo)– a una concepción privatista de la religión.

De hecho, se quiere una religión institucionalizada (Iglesia) que se mantenga en el estricto campo religioso.

– El PCE, aunque no ha mostrado tan claramente esta concepción privatista, sin embargo, de hecho, dadas sus vicisitudes como partido, ha perdido tensión en su encuentro con la cultura cristiana de izquierda.

– Los grupos cristianos de izquierda también han experimentado cierta desorientación al ubicarse en la cultura democrática. Bastantes han sufrido el desencanto ante el pragmatismo político y los condicionamientos o efectos concomitantes de la administración del poder por el socialismo democrático.

– Un efecto decisivo sobre el encuentro cristiano/izquierda ha tenido la pérdida de atractivo de la utopía de izquierdas ante un creciente desmorona-

miento de su referente político (comunismo y socialdemocracia). A lo que hay que añadir el agresivo ascenso socio-cultural neo-conservador.

– En este contexto neo-conservador se avista, sin embargo, más necesaria que nunca, una revitalización del encuentro cristiano/izquierda.

3. Ante la desprivatización neo-conservadora de la religión

Vivimos un momento que desde el punto de vista socio-cultural podemos calificar de neo-conservador. En este clima predominante en la década que estamos cerrando han crecido en todo occidente las tentativas de encuentro cristiano/derecha (Mardones, 1991). Se pretende utilizar la religión cristiana como legitimador indirecto y como elemento terapéutico-social de «las contradicciones culturales» del capitalismo (A. Bell, 1977).

A nuestra sociedad española también le ha alcanzado el momento neoconservador. Y desde el punto de vista de la religión, asistimos a la desprivatización neo-conservadora de la religión. Es decir, hay todo un diagnóstico negativo de lo que se considera un silencio e invisibilidad crecientes de la religión en la sociedad española, fruto del pacto colaboracionista cristiano/izquierda (Mardones, 1990, 129s; L. González Carvajal 1989, 20). Como alternativa se propone una actitud más declaradamente cristiana en la sociedad y la cultura. De hecho, significa una posición de enfrentamiento «contra el laicismo dominante» que adscriben a las tendencias de izquierda, concretamente al socialismo gobernante, y una actitud propositiva respecto a los valores de una ética cívica, con claros acentos en la

tríada moral-sexualidad, enseñanza-tradición y propiedad (Redacción de Iglesia Viva, 198).

En esta situación, que el neoconservadurismo norteamericano califica de «guerra cultural» (Kulturkampf), se pretende una reinterpretación de la tradición y de los valores acorde con la concepción capitalista democrática propia del «american way of life». Asistimos, por tanto, a un enfrentamiento con «la cultura socialista», que quisieran borrar del mapa. Y, para ello, consideran muy importante la cooperación de la religión cristiana.

Podríamos invertir el diagnóstico desde una perspectiva de izquierdas. Si la cultura socialista, en un mundo cada vez más «americanizado», quiere resistir los embates del individualismo posesivo, del consumismo y carrerismo, es decir, de «las virtudes materialistas», tendrá que capitalizar aquellos poderes simbólicos⁶ capaces de hacerles frente. Y no hay duda que uno de los acervos de valores postmaterialistas discurre por la vía de la tradición religiosa. La religión cristiana católica española posee todavía un alto grado de sensibilidad hacia los planteamientos solidarios. No hay más que echar mano de estadísticas y grupos para darse cuenta de que la movilización cristiana en pro de la marginación, la pobreza, el paro, el Tercer Mundo, el antimilitarismo, la paz y la ecología, es elevada. Todavía se da en los medios cristianos una gran capacidad de atractivo por la cultura de la solidaridad y la justicia. Hay una sensibilidad cultural y unos valores que pue-

⁶ La crítica marxista de la religión es sobre todo una crítica ideológica. Pero no tiene en cuenta al cristianismo como simbólico, de aquí que, como señala A. Fierro, *Sobre la Religión*. Taurus, Madrid 1979, 177s, se le escape la práctica y, quizá, el secreto profundo, de su capacidad de movilización.

den encontrar gran afinidad con lo mejor del ethos socialista.

¿Quién utilizará este capital simbólico y de sensibilidad? ¿Será capaz la izquierda de ofrecer puentes de contacto con esta sensibilidad para reconstruir la tradición socialista y, en general, una nueva cultura política distinta de la fracasada?

Aquí está el desafío. Estamos llamados a rehacer la cultura pre-política para sentar las bases de una práctica política nueva. El encuentro cristiano/izquierda tendría que atender, a mi juicio, a estos aspectos radicales de la cultura, la racionalidad y los valores. Occidente sólo puede rehacer una cultura socialista de la solidaridad si echa mano de una profundización democrática real y recupera estas tradiciones de la solidaridad y el universalismo que, como el cristianismo, son capaces, en su ambigüedad, de suscitar y renovar esperanzas mesiánicas (Fierro, 1979, 108, 110; J. Habermas, 1987, 10).

Para ello, claro está, habría que eliminar bastantes reticencias en el mundo de la izquierda y también en el mundo cristiano.

Superar en las visiones de izquierda los análisis monolíticos y simplistas de la Iglesia y el cristianismo. Atender al pluralismo eclesial y de grupos. Y ser sensibles a la capacidad y poder simbólico movilizador de la religión. Finalmente, abandonar la concepción liberal de la religión como asunto privado.

De los cristianos de tendencia de izquierda habría que esperar que su capacidad de compasión y entusiasmo no les haga perder capacidad para discurrir, con realismo, las mediaciones adecuadas para traducirlo en la práctica. Y que su sensibilidad moral no les conduz-

ca a visiones puras y de principios que se orienten más a la queja y el desencanto político que a la militancia, produciendo, al final, una suerte de resignación teórica que se da la mano con la despolitización práctica.

Cabría pensar y esperar que, con más objetividad y voluntad por ambas partes, se pudieran sentar las bases para un encuentro en los valores y la solidaridad que revitalizara el ámbito cultural de donde naciese un nuevo proyecto político. Una nueva política que hiciera justicia al hombre y al mundo del siglo XXI, a los desafíos de justicia por el que claman miles de millones de nuestro mundo y a las voces más lúcidas que piden en nuestra sociedad otro estilo de vida y de relaciones humanas.

Para avanzar en esta línea, parece ineludible, todavía hoy, el encuentro cristiano/izquierda.

Concluamos diciendo que el encuentro cristiano/izquierda viene solicitado en este momento neo-conservador y de declarado triunfo del capitalismo por la necesidad de responder a las cuestiones que acercaron a cristianos y hombres/mujeres de izquierda: colaborar en la construcción de una sociedad verdaderamente humana por libre, solidaria, justa y racional. Para ello será necesario apropiarse críticamente de la situación y del derrumbe del «socialismo real», lo cual supone:

– Esforzarse ambos (cristianos e izquierda) en un encuentro en el ámbito prepolítico o de la nueva cultura política: en el espacio de los valores postmaterialistas y la cultura de la solidaridad (ecopacifismo, feminismo, defensa derechos humanos, Tercer Mundo, voluntariado social, trabajo por eliminación de la marginación social...).

– Acentuar la *profundización-democrática* mediante el apoyo y facilitación del espíritu crítico y la defensa de intereses universalizables.

La sensibilidad ética debe ser asumida en este encuentro cristiano/izquierda frente a las contradicciones de la sociedad capitalista (Habermas, 1990, 14s).

– Asumir los creyentes en su esperanza el realismo no desencantado ni resignado de la complejidad de las mediaciones, y no caer la izquierda en la trampa de la religión privatizada o de la visión unitaria e indiferenciada del cristianismo eclesial español, ni olvidar el poder simbólico de la religión.

– Sería deseable, sobre todo, que la pretendida «casa común de la izquierda» (PSOE) fuera más sensible a la potencialidad que tanto sus votantes creyentes como otros ofrecen para la profundización de una cultura de la solidaridad.

Bibliografía

- AA. VV. (1979), *Por un partido laico: Pastoral Misionera*, n. 7, 618.
- AA. VV. (1982), *El PSOE y el hecho cristiano: Misión Abierta* 415, 165s.
- V. M. Arbeloa (1973), *Orígenes del Partido Socialista Obrero Español (1873-1880)*. Madrid.
- Id. (con Reyes Mate) (1979), *La crítica de la religión en el socialismo español: Sistema*, n. 31, 85-104.
- Id. (1989), *Un socialista cristià davant el «Programa 2000»: Foc Nou*, 102-107.
- A. Bell (1977), *Las contradicciones del capitalismo*. Alianza, Madrid.
- A. C. Comín (1977), *Sobre la militancia de cristianos en el Partido; hacia un estado de la cuestión: Fomento Social*, n. 125, 9-33.

- V. Cárcel Ortí (1990), *La iglesia y la «opción socialista» de los católicos*: Vida Nueva, n. 1764, 23-30.
- *Cristianos por el Socialismo en 1980*. Laia, Barcelona.
- R. Díaz-Salazar (1988), *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. HOAC, Madrid.
- Id. (1990) (con J. L. Recio/O. Uña), *Para comprender la transición española: religión y política*. EVD, Estella.
- Id. (1990), *Sociología socialista de la Iglesia*: Noticias obreras, separata n. 15, 1-16.
- EDIS (1982), *Elecciones de 1982*. Fundación Ebert, Madrid.
- A. Fierro (1982), *Teoría de los cristianismos*. EVD, Estella.
- Fundación FOESSA (1981), *Informe sociológico sobre el cambio político en España (1975-1981)*. Euramérica, Madrid.
- S. Giner (1990), *Supervivencia del Socialismo*: El País 25-9.
- J. I. González Faus (1987), *Carta al Partido Socialista*. «Parábola de P. Iglesias», en *Vivir cada día la liberación*, I y II, Zaragoza: Cuadernos de EL DIA, n. 718, 47-52 y 45-50.
- L. González Carvajal (1990), *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*. Sal Terrae, Santander.
- J. Habermas (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, I y II. Taurus, Madrid.
- Id. (1990), *The Rectifying Revolution*: New Left Review, n. 183, 3-23.
- W. Mantl (1980), *Sozialdemokratie*, en A. Klose/W. Mantl/V. Zsfkovits, *Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck, 2601-2628.
- J. M. Mardones (1981), *La asunción de la crítica ideológica en la teología*: Estudios Eclesiásticos vol. 56, n. 216-217, 545-574.
- J. M. Mardones (1988), *Cristianismo y Socialismo*, en *Enciclopedia Fe cristiana y Sociedad moderna*, vol. 19, 173-210.
- Id. (1990), *La desprivatización del catolicismo en los años ochenta*: Sistema, n. 27, 123-136 (c. 10 de esta obra).
- Id. (1991), *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Sal Terrae, Santander.
- Reyes Mate (1990), *Mística y política*. EVD, Estella.
- O. Nell-Breuning (1972), *Wie Sozialist ist die Kirche?* Düsseldorf.
- V. Pérez Díaz (1987), *El retorno de la sociedad civil*. Instituto de Estudios Económicos, Madrid.

- J. Pérez Vilarino/R. A. Schoenherr (1990), *La religión organizada en España*, en S. Giner, *España. Sociedad y Política*, I. Espasa-Calpe, Madrid, 449-469.
- F. Sebastián (1984), *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española*: Iglesia Viva, n. 109, 57s.
- Id. (1984), *Carta abierta a los amigos de Iglesia Viva*: Iglesia Viva, n. 110-111, 242.
- Entrevista de P. Urbano (1988): Epoca, n. 166, 16 mayo.
- J. F. Tezanos (1983), *Sociología del Socialismo español*. Madrid.

**El Tercer Mundo, y los
«Nuevos Movimientos Sociales»,
un reto a la fe cristiana**

Carta a Jon Sobrino

Querido Jon:

Permíteme que, en un libro de ensayos dedicado a las corrientes socio-culturales de eso que vosotros llamáis Primer Mundo, me dirija a ti. Es para hacer llegar al lector algo en lo que tú me insistías continuamente en nuestras conversaciones nocturnas en Santa Tecla (El Salvador): «El problema de nuestro mundo es todavía la pobreza y la opresión de las grandes mayorías de nuestro mundo».

Porque nuestro mundo no es sólo Europa ni Norteamérica, como solía repetir también machaconamente I. Ellacuría. El Noratlántico rico es casi una isla en medio del mar de la miseria, la carencia de libertades, la opresión y la muerte de la que disfrutaban la mayoría de los hombres y mujeres de este planeta azul. Esta es, solías repetir, la experiencia primaria que puede hacer todo ser humano con los ojos abiertos en nuestro mundo. Pero también, conveníamos, es el dato cuya

obviedad mejor se oculta y tergiversa. Te confesaré que he hecho personalmente esta experiencia. Tras el impacto de «la impresión de realidad» que me produjo la estancia en El Salvador, vuelves a España, y la vida cotidiana, la TV y la prensa te recuerdan continuamente que no existe aquella realidad. Tampoco los que te rodean, ni siquiera la teología ni la espiritualidad, te ayudan a recordar *el problema principal*. Todo parece una coalición para silenciar algo obsceno.

Tiene razón P. Berger cuando dice que lo pornográfico y tabú en nuestro mundo no es lo sexual —tan exhibido—, sino lo religioso. Sólo que habría que introducir una pequeña corrección crítico-liberadora en la expresión de este brillante sociólogo neoconservador de la religión: lo tabuizado en nuestro mundo occidental no es lo religioso sin más, sino lo que tú llamas la experiencia de lo sagrado. Es decir, la experiencia del lugar donde Dios se manifiesta hoy con el máximo de nitidez y turbación. Lo fascinante y tremendo del misterio aparece hoy en las situaciones de opresión y miseria de los pueblos del Tercer Mundo. Y esta experiencia es la que se oculta y ciega. Lo obvio queda reducido a lo invisible. Los hombres y mujeres del Primer Mundo podemos así disfrutar con mejor conciencia de las numerosas oportunidades de «nuestro mundo». Pero en vez de tener experiencia de lo sagrado, del misterio, la tenemos de «cultos de compensación» y de entronizaciones del consumo.

Pero sería falso y demagógico decir que la sensibilidad para la búsqueda de lo sagrado se ha embotado hasta tal punto que ya no hay posibilidad de su percepción. Tú sabes que el Espíritu no cesa de clamar y que no hay quien lo acalle. Precisamente en este Primer Mundo surgen brotes continuos de esa realidad sacra, que se hace presente en el clamor de los pueblos cruci-

ficados. Son minorías adscritas casi siempre a la joven generación o a los idealismos de transformar la sociedad que atraviesan, a menudo, por las clases medias burguesas. Es una reacción de malestar ante la propia cultura y sociedad occidental. Los analistas de ese fenómeno lo denominan *nuevos movimientos sociales* (= NMS), porque se expresa en rechazo hacia los hábitos, comportamientos e ideas, en suma, ante el estilo de vida predominante en los diversos campos de la vida y las relaciones humanas. Ponen en cuestión que las relaciones hombre-mujer tengan que seguir teniendo la carga machista o patriarcalista que las ha caracterizado. Rechazan la idea de que la única forma de relacionarse con la naturaleza sea la expoliadora. No aceptan que haya superioridad de unas razas sobre otras, sino diversas vicisitudes históricas que han colocado a unos pueblos en ventaja o desventaja frente a los otros. Menos aún es aceptable que unas minorías disfruten unos privilegios que no puedan ser generalizables a todos. En fin, crece una sensibilidad que se cuestiona lo que es un problema, por carencia, para la mayoría del género humano.

Estos nuevos movimientos sociales, que manifiestan con sus reacciones que algo anda mal en el estilo de vida de las naciones y sociedades ricas y opulentas, son una esperanza para nuestra civilización occidental.

Significa que no todo está aún perdido ni todos los corazones han sido apresados por el estilo de vida consumista. Al contrario, expresan el deseo de una sociedad diferente construida sobre la igualdad y la solidaridad. Denuncian la enfermedad de occidente, su búsqueda de realización por los caminos del tener. Prosiguen, quizá sin saberlo, el gran rechazo de todos los espíritus que se sintieron encadenados y reducidos por la revolución de la producción, la rentabilidad y el

consumo. En este sentido, son tendencias que desde aquí, desde esta parte del Atlántico norte, sintonizan con tu propuesta de una civilización de la austeridad. No llegan a propugnar la civilización de la pobreza de I. Ellacuría, pero caminan en esa dirección cuando denuncian la búsqueda alocada de felicidad por los caminos de la abundancia y la acumulación de posesiones de cosas. No es la hinchazón de las cosas, de más y más cosas, la que nos proporcionará el contento, sino unas relaciones humanas diferentes. El problema no es cuantitativo, sino cualitativo. Se trata de otra clase de vida, de un estilo de vida diferente, cualitativamente distinta.

Son minorías, pero están ahí. Son como representantes de otra posibilidad. Son una esperanza frente al malestar de esta cultura. Algún profesor de una prestigiosa universidad norteamericana ha denominado a esta denuncia que quiere cambiar la vida de las sociedades occidentales «la revolución silenciosa» (R. Inglehart). Una revolución que apunta a cambiar las relaciones de la vida predominantes en nuestra cultura, dominadas por el núcleo duro de la revolución capitalista. Desde este punto de vista, es una revolución que difiere de la proletaria: no se sitúa al nivel de la justicia distributiva, sino de la gramática de la vida. Es una revolución *cultural*, como la denomina A. Touraine.

Ya sé que tales revoluciones del estilo de vida despertarán en ti inmediatamente el recelo y la puesta en guardia. Son, dirás, cosas bonitas e interesantes para el Primer Mundo, pero aquí lo que necesitamos es atender primariamente a *la revolución de la justicia*. No pienso discutirlo. Sólo quisiera que concedieras un poco de atención y vieras que quizá no hay tanta contradicción como aparenta una primera impresión.

Una revolución en las actitudes y valores de esta cultura occidental significaría inmediatamente el cuestionamiento de un estilo de vida enraizado en un modo de producir, distribuir lo producido y entender las relaciones entre los seres humanos. Sin duda, un cambio profundo de nuestro mundo lleva parejo un cambio en las actitudes y valores que lo animan. La propuesta de los nuevos movimientos sociales se orienta hacia ese cambio que supondría el trastrueque de esta sociedad. Su propuesta es por tanto realmente revolucionaria. No deja intocado el sistema. Le quita sus fundamentos que, como ya dijera A. Smith, y repiten hoy los neoconservadores, es de carácter moral. Cambiar la ética de la productividad, asentar unos valores postmaterialistas, sería cambiar la civilización burguesa en aquellos elementos que se han mostrado patógenos. De ahí la importancia de que aparezcan estos movimientos en el Primer Mundo. Son un síntoma de salud en medio de «la malaise» de la cultura y de sus contradicciones (D. Bell). Y un signo de esperanza para esta sociedad y para todas las sociedades de este mundo, incluido el Tercer Mundo.

Repito, son una minoría los que se adscriben a esta sensibilidad, pero su capacidad de despertar conciencias y suscitar cuestiones es indudable. No hay programa político en nuestras latitudes que no se haga eco de los planteamientos de los NMS. Han conseguido que amplias mayorías se declaren ambientalistas, si no ecologistas, y que nadie pueda sostener sin rubor las preeminencias de un sexo o una raza sobre otra. En su seno se reclutan los defensores, de hecho, de unos valores y una ética universalista en estos tiempos de un postmodernismo relativista y desfalleciente. La utopía de una cultura de la solidaridad y la compasión atraviesa estos espíritus. No es raro encontrarse entre los defen-

sores de estas posturas a las personas dispuestas a gastar un tiempo de su vida en pro de los menos favorecidos de este mundo. La situación de necesidad provoca en ellos la necesidad de una respuesta. Son sensibles al «clamor» de la realidad sufriente. Un síntoma de su apertura a lo sagrado que grita en el gesto del oprimido.

A menudo, esta sensibilidad anida en muchos espíritus que no necesariamente militan en grupos más o menos institucionalizados de los NMS, pero que sí presentan afinidad con sus planteamientos. Son muchos los que sienten de forma semejante, aunque no deambulen por los mismos carriles. Pero lo importante es que estos movimientos y estas personas existen. Son, creo que estarás de acuerdo conmigo, los lazos de unión de unos mundos con otros, la demostración palpable de que son posibles, además de necesarias, otro tipo de relaciones y de actitudes.

Te he recordado estas tendencias de nuestro mundo para insistir, finalmente, en el carácter de llamada que tiene el Tercer Mundo para los corazones más generosos de nuestras sociedades. Es, como tú dices, el lugar donde más claramente nos habla Dios hoy. Si la realidad histórica es el lugar del encuentro con Dios, como prueba toda la historia de la salvación, es la realidad pobre y oprimida donde su manifestación es más clara y potente. Y, sobre todo, aquella masiva realidad que grita y muestra la opresión sin posibilidad de poder ocultarla o confinarla a unas determinadas reservas o bolsas de miseria.

Ante lo estentóreo de este grito sólo cabe la huida o el disimulo. Quien adopte una postura más humana, terminará sintiendo la orla de lo sagrado rozando su vida y preguntándole por su hermano. Quizá lo denominemos de manera distinta, pero en el fondo habre-

mos participado de una vivencia semejante del misterio. Por esta razón, estoy de acuerdo contigo en que «los pueblos crucificados» son hoy, en su mera existencia, el reto y la llamada más desafiante de Dios a nuestro mundo. Tomar contacto con ellos es sentir la cercanía de lo divino hecho pregunta; sentir compasivamente con su situación es acoger la misericordia divina, y comprometerse en la eliminación de esa opresión equivale a seguir a Jesucristo.

Estoy cada vez más convencido de que estas expresiones de vuestra teología de la liberación señalan lo nuclear del evangelio. Son, por consiguiente, «buena noticia» para todos, para vosotros y para nosotros, aunque lo sea de forma distinta. Por esta razón encuentro una satisfacción especial en comunicarte que algo de vuestra experiencia está aconteciendo entre nosotros. Hay como una corriente pequeña, formada de numerosos hilos, que se hace eco de vuestros sentires. Y esto creo verlo no sólo dentro de nuestras comunidades cristianas, afines con vuestra preocupación de unir la fe con la justicia y mostrar que son como dos caras de una misma moneda, sino fuera del marco cristiano. Es como una tendencia que se hiciera cargo de una gruesa deficiencia de nuestra sociedad primermundista: no ver dónde está el verdadero problema de nuestro tiempo y de nuestro mundo. Una reacción ante una ceguera generalizada o ante una huida por conveniencia.

Tú ya sabes que en todas estas tendencias hay bastante mezcolanza de cosas. Los movimientos y corrientes nunca se dan en estado puro, arrastran bastante lodo, sobre todo en los primeros momentos. Pero con el tiempo vienen la depuración y el aquilatamiento de su valor. Y ya estamos percibiendo que no habrá alternativa para esta sociedad que no pase, de alguna

manera, por la asunción de esta nueva cultura de los NMS. Quiero decir, que vuestras propuestas de un nuevo orden económico, social y cultural, no las veo realizables si no se insertan en el dinamismo que esta corriente impulsa. Sin duda, que es mirando desde esta parte del primer Mundo desde donde hago estas afirmaciones. No sé qué equivalentes pueden existir en el Tercer Mundo desde una perspectiva socio-cultural, pero, no me cabe la menor duda, que, de existir, sintonizarán con lo mejor de estas propuestas.

En un mundo desafiado por tan enormes problemas, quizá avistar estas pequeñas tendencias no significa mucho, pero me acuerdo de tu esperanzada expresión, que acabó gustándome: «Todo esto no cambiará radicalmente la situación, pero engorda la salsa del reino de Dios». Confío que, a través de estas tendencias, el Espíritu empuja a la humanidad y nos interpela a los cristianos, es decir, está «engordando la salsa del reino de Dios». Y esto es una buena noticia.

Permíteme que te escriba esta carta abierta para comunicártelo.

9

La sociedad de consumo y el tipo de hombre que produce*

La fiebre de nuestro tiempo se llama «consumismo». Atraviesa la lógica íntima de la producción, nos hace guiños desde la publicidad que nos espía por doquier y acaba anidando como un culto de salvación en el fondo del corazón.

El consumismo, que para algunos autores es el modo como el sistema compra la lealtad de los ciudadanos y la pacificación del mundo del trabajo (Habermas), termina siendo, en su versión hedonista, la justificación del capitalismo (D. Bell).

Un fenómeno de este calibre no deja de incidir sobre los sentidos, la mente y el corazón de los individuos. Tampoco deja indiferente a un hecho tan pegado a la realidad humana, interna y externa, como es la religión. Vamos a detenernos en sus orígenes dentro de

* Apareció en Sal Terrae 4 (1988) 251-263.

la sociedad occidental y en sus efectos o tipo de hombre que tiende a configurar, siempre desde la preocupación de nuestra fe en el Dios de Jesucristo.

1. El consumismo, enfermedad del capitalismo

El consumismo es una enfermedad del sistema capitalista. Le acompaña desde sus orígenes, porque desde muy pronto, como ya vieron reformadores religiosos como Wesley, al acumulador de capital le amenaza el hedonismo. No tiene nada de extraño que hoy un analista social de los denominados neoconservadores, como D. Bell, diga que el propio capitalismo socavó los muros de contención del hedonismo y el consumismo.

a) *El hedonismo burgués, o la lógica del enfriamiento puritano*

En la tesis clásica de Weber, el «espíritu del capitalismo» vive ligado a un sistema de valores de raíz religiosa, donde la capacidad de empresa, el ahorro y la austeridad de vida eran primordiales. Pero ¿qué pasa cuando sobreviene «la acción secularizadora de la riqueza» (Weber)?

En forma de aforismo, la respuesta de J. Wesley suena así: «Donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica». Es decir, al ascetismo trabajador y austero que está en la base de la acumulación del capital, le espera, al doblar el cuerno de la abundancia, la tentación de la vida confortable y la pendiente hedonista.

Después de haber triunfado este espíritu de empresa y producción, de haber «creado fuerzas productivas

más masivas que todas las generaciones anteriores» (Marx), al capitalismo le amenaza su propia lógica imparable: termina quedando vacío de espíritu y desbocado en su afán de tener y consumir.

Weber veía una línea que conducía, con la racionalidad centrada crecientemente en los medios, a un orden económico moderno cada vez más mecanicista. Esta visión instrumental de la sociedad no tiene sensibilidad para lo sagrado. El mundo queda despojado del misterio, «desencantado». Pero el efecto sobre el sistema no se deja esperar: queda sin raíces morales donde sustentar las restricciones que ponen coto a la acumulación suntuaria. Sin ética puritana, el capitalismo gira enloquecido en la producción y sólo puede ofrecer el consumo como justificación. El placer como modo de vida es «la religión» secularizada del crecimiento capitalista.

Este encuadre socio-cultural del fenómeno del consumismo se podría completar con otra tendencia que recorre el ámbito cultural moderno. El ideal de empresa y autonomía, que terminó generando una gran movilidad económica, se corresponde, en el mundo cultural, con un gran énfasis en el yo. Era el camino de la liberación de la expresión del individuo. Baudelaire y Rimbaud son figuras e impulsores de una estética autónoma. La experiencia es ahora el valor supremo. No hay límites para la experimentación que busca la autorrealización. Un viento de *autenticidad* arranca máscaras y convenciones, pero también amenaza no conocer sus límites. Sobre todo, puede degenerar en una exaltación narcisista que es fácilmente manipulada desde las ofertas de gratificación inmediata.

Vemos que la lógica misma del desarrollo de la sociedad burguesa capitalista empuja hacia el consumismo. Pero, llegados a la altura de los años veinte de

nuestro siglo, esta dinámica va a recibir una aceleración sin precedentes.

b) *El «nuevo capitalismo» y la revolución consumista*

En la sociedad moderna occidental, los años veinte señalan un cambio fundamental: se accede al consumismo masivo. Lo que hasta ese momento quedaba reservado como un lujo y, por consiguiente, era accesible sólo a las clases altas, se difunde masivamente. Con la entrada a raudales de objetos que se hacen ordinarios y necesarios para todos, acontece un cambio social y cultural.

La causa hay que buscarla en las innovaciones tecnológicas, que llevan la electricidad y los aparatos ligados a ella al hogar. Frigoríficos, lavadoras, etc., se convierten en muebles del hogar. Pero había algo más que tecnología y aplicación técnica.

La producción masiva de objetos exige líneas de montaje que abaraten la producción en serie de automóviles o aspiradoras. Pero requiere también desarrollar el apetito de sus compradores hasta estabilizar grandes colectivos de clientes. Esta función la va a cumplir la publicidad. La propaganda del consumo de objetos se desata en el decenio de 1920.

Estimular los apetitos del consumidor supone introducir un giro en el sistema de valores. Ahora se presentan el tener y el placer de consumir como objetivos deseables de la vida. Una vida sin los objetos que nos ofrece la publicidad es manca, chata y sin alicientes.

Y para que el engranaje economía/nueva cultura del consumo no chirriara, se introduce una innovación

económica: la venta a plazos. El crédito generalizado para la compra supone la posibilidad real del consumo masivo. Ya están dadas las condiciones para introducir «un cambio histórico extraordinario en la sociedad humana» (D. Bell). Se ha pasado, sencillamente, de una economía de subsistencia a una economía del deseo. De la satisfacción de necesidades hemos pasado a la insaciabilidad de las necesidades. Hemos entrado en la era del estímulo interminable. Un nuevo sistema de valores, un nuevo estilo de vida, penetra en la sociedad occidental: estamos en la era de la abundancia y el consumo.

Pero esta revolución económica y cultural no se hizo sin costes. Hoy los pensadores neo-conservadores denuncian la liquidación de la ética del trabajo, el ahorro y la austeridad como un producto de la revolución consumista. Con ella cae el sistema moral de la restricción y el autocontrol, para deslizarnos crecientemente hacia una moral de la abundancia material que tiene como objetivo el hedonismo materialista. Se secan no sólo las fuentes del temperamento puritano, como vio M. Weber, sino que se inicia la sacralización de la religión consumista del «nuevo capitalismo». Una especie de «cargo cult» del Primer Mundo que bien podría llamarse «milenarismo consumista» (B. Wilson). Los neo-conservadores lamentan hoy la pérdida de las virtudes, sin las que creen difícil mantener el sistema. Por eso quisieran revitalizar la religión como modo de recuperar los valores que necesita el funcionamiento del sistema. Una visión religioso-moral al servicio del capitalismo. Pero el creyente interesado seriamente en el reino de Dios también tiene que considerar con preocupación esta revolución consumista. No sólo las virtudes puritanas quedan mustias en el exceso consumista, sino que la fe cristiana queda defor-

mada y la persona terriblemente mutilada por las patologías del tener.

2. Las patologías de la sociedad consumista

Ya hemos insinuado que el cambio introducido por el consumo masivo no sólo incide sobre el mundo económico, sino sobre el cultural y, por tanto, alcanza a la configuración de un estilo de hombre, de vida y de relaciones sociales.

La fe cristiana, en cuanto estilo de relacionarse con Dios y los hombres, de ver la realidad y de posicionarse ante ella, queda profundamente afectada por la revolución consumista.

a) *El sistema de valores consumista*

El consumo vive del estímulo a la posesión y al tener. Desata el afán de rodearse de aquellos objetos que la publicidad presenta como la realización de una vida humana plena. La propaganda nos ofrece la posibilidad de ser como los arquetipos del hombre/mujer feliz de nuestra sociedad. En general, personas famosas (aristócratas, actrices, deportistas...) que poseen muchas cosas: chalets, coches deportivos, vestidos, viajes, acompañantes... Detrás del estímulo al consumo se juega un modelo de vida y de persona. La «vida buena» (Aristóteles), digna de ser vivida, es la vida llena de cosas, hinchada de objetos. En el límite, se nos frece un cielo de opulencia. Y la realización humana caminará por la posesión y la tenencia de tales objetos. «Sin posesión, no hay persona», sería el slogan subyacente a esta cultura del tener.

El consumo representa el éxito en la sociedad actual. Puede tener y consumir el que se ha aupado al techo de esta sociedad. La publicidad sabe de este vínculo estrecho entre tener y poseer y poder tener éxito. Por esta razón, los modelos ofrecidos tras el señuelo de los anuncios tienen éxito con tal perfume, tal desodorante o tal limpiavajillas. También aquí se deslizan modos de entender la vida y la realización humana. El consumo sirve al objetivo de la autoafirmación individualista. Es un instrumento para demostrar el status social y, más allá, para afirmar mi poder. Exito y poder son los secretos motores que estimulan el consumo. Como ya vio Veblen, el impulso a trepar en la escala social es mucho más fuerte que los meros motivos económicos. El consumo en nuestra sociedad está lleno de referencias al status social. De ahí que esté plagado de competición psicológica por el nivel de vida. Desde este punto de vista, la sociedad de consumo «es la institucionalización de la envidia» (D. Bell).

Coherentes con la competición en pro de la elevación en la escala social, el éxito y la mostración del privilegio poseído, están *la apariencia y el disimulo*. La sociedad consumista propicia la cosmetería, real y simbólica, del ocultamiento de las arrugas y la fealdad decretadas por esta misma sociedad. Se alza así la apariencia por encima de la realidad. Algunos postmodernos, como G. Vattimo, nos quieren hacer creer que la publicidad de los «mass-media» modernos ha generalizado un «buen ver», una estética de la vida que sería el preámbulo a una nueva época postmoderna. Más bien, tiene razón Baudrillard cuando ve detrás de la ingente manipulación de la era electrónica la apoteosis del simulacro. La sociedad del consumo, del incentivo publicitario a la posesión y a no ser menos que el otro, nos introduce en la sociedad de la simulación. Una

sociedad donde la ostentación y la seducción son armas cruzadas continuamente en el juego social de la astucia.

El consumismo promueve una forma hedonista de vida. Tener más para disfrutar más; ganar más para poder más y poder gozar más. La felicidad del consumo desemboca en el hedonismo materialista. Una demanda de placer que no tiene término, porque nunca satisface lo que promete. Juega con la estimulación del deseo y aboca a la sed indefinida de más cosas y más goce. Tener, poseer, disfrutar, ganar, alcanzar éxito, deslumbrar a los que me rodean, son los valores que se enroscan en el eje axiológico de la sociedad consumista. Hay un hombre y una realidad correspondiente a este sistema de valores. Expresado en forma de slogan: es un «nacido para consumir» en el «gran almacén» de la sociedad occidental.

b) La visión del mundo consumista

A una vida orientada a la posesión y al goce le es congruente un determinado interés en el conocimiento (Habermas). El deseo de tener genera una actitud cognoscitiva. La realidad es vista desde el punto de vista del interés posesivo; de ahí que, fundamentalmente, se vean «cosas», «objetos», para conseguir, manipular, usar, disfrutar. Es una visión cosista y cosificadora de la realidad. Todo queda referido al mundo de utilidades del sujeto. Este se constituye en el centro, a cuyos intereses, deseos o caprichos se debe supeditar todo.

No tiene nada de extraño que el sujeto consumista sea un sujeto explotador y expoliador de la naturaleza, de su ambiente social y de aquellas naciones o colectivos que le proporcionan las materias primas o la mano de obra barata. Desconoce el valor del otro en cuanto

tal. Sólo lo ve a través de la utilidad o satisfacción que le puede reportar. Las otras personas son valiosas en cuanto poseedoras de «cosas» (sexo, riquezas, belleza, influencia...) que le pueden proporcionar un placer o un aumento de satisfacción.

Cuando estas actitudes están generalizadas en la sociedad, se expanden las relaciones interesadas, estratégicas, orientadas a la consecución de los intereses propios. Y, por supuesto, es compatible con cierto refinamiento de formas, de educación agradable, que a menudo forma parte de la aproximación calculada al otro.

El mundo consumista es un mundo «positivo», donde cuenta «lo contante y sonante», lo que puede ofrecer alguna utilidad o satisfacción a la avidez poseedora y al deseo indefinido del goce irrestricto. Un mundo donde se glorifica la opulencia y donde la restricción es un mal. La tacañería de la naturaleza o la sobriedad social chocan frontalmente con la prodigalidad material con la que sueña el hombre consumista.

Esta visión cosista y posesiva del mundo queda inscrita en la lógica interna del funcionamiento de la sociedad consumista. Tiene, por ello, algo de neutro y necesario. Es el modo «natural» de ver y relacionarse en esta sociedad. Se suele aplicar al conjunto de sujetos donde es predominante. Se habla entonces del norte consumista y el sur expoliado. Porque el anhelo de bienes para el uso inmediato de los individuos del norte supone la necesidad de obtenerlos, con la mejor rentabilidad, de donde sea. Surge el mercado transnacional de materias primas y de mano de obra. Nace así la moderna empresa transnacional o multinacional, «un dispositivo casi ineludible» para la necesidad mundial de bienes de consumo (J. K. Galbraith).

En suma, la visión cosista y posesiva del mundo consumista no sólo funcionaliza su entorno social, sino que coloniza el mundo existente según sus intereses. La cosificación cognoscitiva encuentra su paralelismo en la colonización económico-política del mundo. A la instrumentalización de las cosas y personas le corresponde la supeditación del mundo subdesarrollado al desarrollado.

c) *El hombre consumista:*
«consumo, luego existo»

El tipo de hombre o mujer consumista es una persona que se mueve con comodidad en el ambiente que estamos describiendo. Es un hijo de su sociedad. Desde este punto de vista, todos los que vivimos en esta sociedad de consumo estamos tocados por este «tipo de hombre consumista»¹.

La persona consumista está movida por un deseo ilimitado de posesión y disfrute. Un deseo que recorre el abanico de la cantidad y la calidad; por eso es indefinido. Quiere siempre algo más y más refinado.

El hombre/mujer consumista está centrado en sí. Su egocentrismo construye un mundo referido a sus deseos. Por eso, esta persona tiene una apertura calculada que termina construyendo un mundo estrecho, con una comunicación estratégica. Las relaciones que

¹ Según el sociólogo de la Universidad de Maryland, J. Robinson, el «ir de compras» (*shopping*) es, junto con la TV, la mejor distracción de los norteamericanos. Dedicán a esta actividad un promedio de seis horas semanales. Compárese con los diez minutos que emplean en jugar al golf o con los cuarenta minutos que dedican a jugar con sus hijos. El «shopping», dirá Robinson, es una droga para los norteamericanos.

se generan desde este centro son limitadas, unidireccionales: buscan la rentabilidad que les puede proporcionar, no el encuentro o la mutua donación.

Solicitado por los valores dominantes, el hombre/mujer consumista justifica su vida desde la consecución del mundo de cosas que, según la publicidad y el estilo de vida, realizan a la persona y proporcionan la felicidad, de ahí que valorará la abundancia material, el éxito social y, por ello, la ostentación, la apariencia y la astucia disimuladora y seductora que sirve para alcanzar tales objetivos.

d) *Ceguera consumista e*
incompatibilidad cristiana

El entrelazado entre sociedad y hombre consumista, entre sistema y actor social configura, como hemos sugerido, un modo de ver la realidad y a las personas y de situarse ante ellas. A este modo predominante de ver le corresponden espacios opacos. El hombre consumista es ciego e insensible para una gama de realidades de nuestro mundo. Considerados desde el punto de vista cristiano, tales puntos ciegos son verdaderas incompatibilidades con la fe en el Señor Jesús.

– *Ceguera para la solidaridad*

La sociedad consumista crea personas atrincheradas en su mundo de deseos y necesidades. No levantan la vista más allá del círculo de sus intereses. Y cuando caminan por la vida, sólo advierten las personas y situaciones capaces de saciar su fiebre poseedora o de ostentación. No perciben los rincones oscuros de la sociedad (B. Brecht), allí donde no hay el brillo de la abundancia ni las personas pueden disimular la tacañería con que les ha tratado la vida. La ceguera para las

situaciones miserables se troca en ceguera para el otro ser humano desvalido, oprimido, marginado, pobre.

Es la consecuencia de una vida vuelta hacia sí mismo. La ceguera general para el otro hombre como tal, como ser valioso en sí, se vuelve opacidad profunda cuando se descende a la necesidad, la carencia y la pobreza. El hombre consumista es un ser insolidario.

Hay un dinamismo en esta lógica insolidaria de la sociedad y el hombre consumistas que se opone al cristianismo. Se sitúa en el polo opuesto del reconocimiento del otro, de todo ser humano, como hermano. No sintoniza en absoluto con la compasión de Jesús para con el hombre y las masas pobres que le parecían «ovejas sin pastor» (Mt 9, 37). No descubre en los ojos de los demás, sobre todo de los pobres, la solicitud de ayuda (Levinas), porque su mirada pasa cosificando y atrapando posesivamente al prójimo. Al no saber de la solidaridad ni de la compasión, carece de la capacidad para entender la fraternidad cristiana y desconoce, por tanto, al Dios Padre que tanto quiere a los hombres (Lc 2, 14).

– *Ceguera para la gratuidad*

La sociedad de consumo es una sociedad profundamente mercantilista. Sabe que para obtener el goce que la publicidad pregona hay que comprar y pagar. Tenemos introyectada la compra-venta como la ley de la posesión y el consumo en esta sociedad. No se da nada sin contrapartida. Incluso los regalos tienen su finalidad interesada. Es un reconocimiento de otras compensaciones dadas o que se espera conseguir.

Esta atmósfera no es traslúcida para la entrega o la donación personal. Es algo extraño, sin sentido, que acaso despierte la sospecha de una estrategia dilatoria que persigue un interés oculto. Tampoco en este am-

biente se comprende lo que no proporcione utilidad o rentabilidad ni sirva para obtener algo «positivo». De ahí que dedicarse a tareas o personas sin posibilidad de ofertar compensaciones produzca extrañeza.

Nos hallamos en las antípodas del evangelio. Difícil y duro el lenguaje que proclama que «hay más alegría en dar que en recibir»; mal negociante el Padre, que «hace salir el sol sobre justos y pecadores»; e incomprendible la llamada de Jesús a los jóvenes y adultos consumistas: «Si quieres ser un hombre logrado, vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que Dios será tu riqueza; y anda, sígueme a mí» (Mt 19, 21).

La sociedad y el hombre consumistas entenderían una relación mercantilista de intercambio con Dios: doy para que me des. Doy misas, oraciones, mortificaciones, para ganar, tener, poseer el cielo. Pero, si se plantea una relación de filiación, de aceptación gratuita y amorosa de Dios al hombre, ya no se comprende ni a este Dios ni a esta clase de fe.

La tremenda distorsión de la sociedad de consumo sobre la fe cristiana es convertirla en un juego de relaciones mercantilistas. Esta ceguera para la gratuidad taponan el puente de acceso al Dios de Jesucristo. Se desconoce a este Dios del amor gratuito.

Más lejano aparecerá todavía el Dios que «tanto amó al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3, 16). El «Dios crucificado» por amor al hombre es incognoscible para el hombre consumista, ciego a los cromatismos ultrafuertes de la entrega. La cruz es, más que escándalo y necedad, una desviación ridícula en un mundo tolerante con las rarezas.

Advertimos la profunda incompatibilidad que anida en la sociedad y talante consumista frente a la fe cristiana. Es ciega para los aspectos más centrales del

cristianismo, por lo que distorsiona radicalmente la comprensión de Dios y la relación con los otros hombres. Bien podría hablarse de una estructura demoníaca que impide el conocimiento de Dios y del hombre en su autenticidad.

En el límite, el consumismo termina entronizándose como absoluto, ya que es el deseo que se apodera de los corazones. Un ídolo competidor del Dios verdadero, Moloch de las sociedades noratlánticas, en cuyos altares se inmolan los sacrificios de incontables víctimas humanas.

3. El consumismo en la época de crisis

Quizá cabría esperar que el consumismo y su ideología cesaran en época de crisis. Cuando se advierten las grietas del sistema, se podría imaginar un repliegue hacia la austeridad. Esto es lo que hoy esperan los pensadores neo-conservadores. Al menos desearían recuperar aquel temperamento puritano que, en nuestros días, pondría límites a las desmesuradas expectativas sociales de los ciudadanos (la versión pública del consumismo privado). Pero se quiere curar el sistema sin extirpar su tumor maligno. Se pretende recuperar un comportamiento ascético para ponerlo al servicio de la productividad. Para ello se carga todo el énfasis en el cambio cultural. Se postula una vuelta a la religión cristiana, a fin de poseer una instancia trascendente que sirva como elemento de control al hedonismo desatado por la incentivación consumista.

Más allá e independientemente de lo problemático de la propuesta desde planteamientos puramente económico-políticos o culturales, hay aquí una manipula-

ción religiosa frente a la cual el creyente debe manifestar su desacuerdo y repulsa.

a) *El neo-ascetismo neo-conservador y la funcionalización de la religión*

No vale, por tanto, una simple llamada a la austeridad frente a la sociedad consumista. Detrás de la recuperación de un cierto ascetismo de vida, de vuelta a reivindicar la disciplina, el trabajo y la negación del despilfarro, no se halla necesariamente la solidaridad. M. Novak, uno de los ideólogos católicos del neo-conservadurismo americano, insiste repetidamente en que, tras el ahorro y la inversión a la búsqueda de rentabilidad, está inscrita, quiérase o no, una ética de la solidaridad. La lógica del sistema conduce a la preocupación por los otros. Es difícil creer que las relaciones de intercambio impulsadas por el interés propio calculado produzcan una «solidaridad» que exceda los intereses de grupo o clan. Más que ética de la solidaridad, se produce una ética corporativista y gremial.

Tampoco la llamada neo-conservadora al ascetismo y la austeridad de vida supone un cambio de orientación en la lógica de la producción, la rentabilidad y las relaciones mercantiles. Y sin un giro en la orientación del dinamismo productivo, podremos, todo lo más, colaborar a la recuperación del sistema, pero no detener su marcha hacia la explotación de los deseos humanos. La austeridad neo-conservadora es una terapia coyuntural para el sistema, pero no un remedio. Por esta razón, este ascetismo no se hace en nombre de la solidaridad y la justicia, sino del mantenimiento del sistema. Y no genera solidaridad, sino corporativismo.

Utilizar motivaciones religiosas para extender y legitimar esta recuperación de la austeridad es funcionalizar la fe al servicio del sistema.

b) El consumismo que no cesa

A juicio de destacados analistas sociales (Offe, O'Connor, Habermas), no estamos ante propuestas que conduzcan a un estilo de vida austero generalizado. Tales propuestas proceden de algunos «nuevos movimientos sociales» que querrían que el aumento de austeridad en el Primer Mundo condujera a una mayor justicia y solidaridad con los pobres de este Primer Mundo y los demás mundos. Pero la perspectiva dominante es la búsqueda de un crecimiento inmediato, como modo, se dice, de paliar el desempleo y la inflación.

Pero detrás de la búsqueda de estos objetivos, se tiende al crecimiento, a la producción y al consumo, porque éste es el modo de aquietar a las masas. Es decir, se sigue comprando la lealtad de las masas mediante aumentos en el consumo. Así se sigue legitimando el sistema. Se nos tiene contentos si la capacidad de comprar, tener y consumir más no cesa².

No estamos ante la detención del consumo. El sistema lleva en su propia justificación el impulso al

² Detrás del consumo actual ve Lipovetsky una tendencia a la personalización. Me parece que tiene más razón A. Touraine cuando ve en ello un cinismo que nos animaliza. Basta leer la propaganda comercial en los autobuses de París, que hace «slogans» publicitarios hasta del desencanto actual: «En un mundo totalmente cínico, una sola causa merece que usted se movilice por ella: sus vacaciones» (cf. A. Touraine, *La historia despreciada: El País*, 19-11-88). En España ofrecemos «credi-vuelos» para ponerse «al sol que más calienta».

consumismo. Y con él, perduran los efectos sobre el sistema de valores y las relaciones humanas. Incluso cabe pensar que, en un momento de recesión económica, esta lógica del consumo muestra mejor su rostro insolidario e injusto. Cuando los muñones de la pobreza arrastran su miseria por las calles de nuestras ciudades, el consumismo desaforado a que se nos invita desde fiestas, rebajas, campañas publicitarias, grandes almacenes, etc., adquiere caracteres de un contraste insultante.

**Conclusión:
Austeridad por la justicia
y la solidaridad**

Desde una perspectiva cristiana y una ética solidaria no es sostenible una sociedad y cultura consumistas. Hay que promover una cultura de la austeridad. Pero no un ascetismo para garantizar la salud del sistema, sino para que todos los hombres puedan vivir mejor y toda persona pueda ser más humana.

La cultura de la moderación en el consumo tiene que estar al servicio de una mayor humanización. Vamos viendo los frutos del consumismo, el tipo de hombre y de sociedad que genera. No es cristiano ni humano.

La solidaridad humana y cristiana nos debe empujar a una resistencia declarada frente a las propuestas consumistas. Y nos debe abrir los ojos frente a las añagazas del sistema. Junto a las necesarias prácticas asistenciales que no admiten dilación, el creyente debe sentirse llamado a colaborar con todos aquellos que impulsan un cambio estructural que posibilite una sociedad más justa y humana, es decir, menos consumista.

La desprivatización del catolicismo en los años ochenta *

La religión ha influido en la política. Se puede discutir si su impacto ha sido beneficioso o perjudicial, pero no se discute una relación que preocupó a filósofos políticos como Platón y Rousseau, Maquiavelo y Tocqueville. Incluso a partir de Rousseau, la sociología de la religión americana por medio de R. Bellah ¹ aireó un término para expresar la profundidad y problemática de la religión y la democracia en Norteamérica: *la*

* Ponencia en el III Congreso Nacional de Sociología (Sección Sociología de la Religión). San Sebastián 1989. Publicado en *Sistema* 97 (1990) 123-136.

¹ Cf. R. Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus*. Vinter, 1967, ahora en *Beyond Belief*. Harper & Row, Nueva York 1970, 1976, 168-193. También y prosiguiendo la problemática: Id., *The Broken Covenant. American Civil Religion in time of Trial*. Crossroad Book, Nueva York 1975; Id., *Religion and The Legitimation of the American Republic Society*, 1978, 15 b.º 4, 16-23; Id., *Public Philosophy and Public Theology in America Today*, en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*. Univ. Notre Dame Pres, Notre Dame, Indiana 1986; Id. (con P. Hammond), *Varieties of civil Religion*. Harper & Row, San Francisco 1980.

*religión civil*². En esta línea se quiere situar esta modesta contribución. El objetivo perseguido quisiera arrojar alguna luz sobre la situación actual de las relaciones entre religión (cristiana) y cultura democrática en España. Es un trabajo interpretativo de lo que ha ocurrido en este campo en nuestro pasado más cercano y lo que una serie de síntomas parece indicar está ocurriendo ahora y quizá en un próximo futuro. Nuestra pretensión sólo podrá tratar de alcanzar algunos de los rasgos más generales de la relación entre moralidad, religión, legitimación y crítica social, pero quisiera también indicar algunos de los cambios más importantes acontecidos en ella. Quizá obtengamos, de esta manera, una aclaración de ciertos fenómenos religiosos actuales, como el de la *desprivatización* en su funcionamiento en el marco de la sociedad española.

1. La religión en el tardo-franquismo

A fin de observar con una ligera perspectiva las relaciones entre religión (cristiana) y democracia en

² Habría que añadir que el mismo creador del término parece haberlo abandonado y lo ha sustituido por el de «Public Philosophy»; cf. R. Bellah, *Public Philosophy and Public Theology in America*, o. c.; Id., *Habits of The Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Univ. Calif. Press, Berkeley 1985, sobre todo *Appendix: Social Science as Public Philosophy*. Crítico también con el término y, sin embargo, muy preocupado por las relaciones entre religión y democracia en América, Richard J. Neuhaus, *The Naked Public Square*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1986; Id., *From civil Religion to Public Philosophy*, en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, o. c., 99-110. También A. M. Greeley, *Religious Change in America*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Ma./Londres 1989, 112ss.; Robin W. Lovin (ed.), *Religion and American Public Life*. Paulist Press, Nueva York/Mahwah 1986.

España, conviene tener en cuenta la situación religioso-social en los últimos años del franquismo. No por repetido deja de ser cierto que la religión jugó un papel importante en la deslegitimación del régimen franquista. La religión cristiana había funcionado como «religión civil» o, mejor, como legitimación eclesiástica de dicho régimen. No sólo había generado y expandido lo que con Durkheim llamaríamos la base moral común de la comprensión individual y social de lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, sino que proporcionó, además de la cosmovisión en la que tal ética cívica tenía sentido, la interpretación religiosa de un hecho tan traumático como fue la guerra civil sobre la que se asentaba la legitimación del franquismo.

Por esta razón fue de particular importancia la crítica deslegitimadora que efectuaron ciertos sectores de la Iglesia católica (predominantemente el clero bajo y el laicado comprometido con los problemas socio-políticos) del sistema político social franquista. No es el momento de analizar los factores que influyeron en este giro en «la conciencia colectiva» de la Iglesia católica. Recordamos, además de los resabios dejados en la misma Iglesia católica por la denominada cruzada (recuérdense los casos de las «Iglesias» vasca y catalana), el cambio generacional, el notorio incremento económico y educacional, la salida al extranjero de jóvenes clérigos y las aperturas religioso-culturales que propició el Concilio Vaticano II, el *boom* del turismo y el clima cultural y político de los años sesenta y primeros setenta³. La mayoría de los obispos sintonizaban con

³ Cf. las interpretaciones sobre el tema de J. M. Laboa y O. González de Cardedal, en J. M. Laboa (ed.), *El postconcilio en España*. Encuentro, Madrid 1988; A. Alvarez Bolado, *¿Tentación nacionalcatólica en la Iglesia española actual?»: Iglesia viva 94 (1981); Cardenal Tarancón, Entrevista: Noticias Obreras 990 (1988).*

el proyecto de «sociedad cristiana», que parecía pro-pugnar el franquismo. Pero se abría ya una brecha entre sacerdotes y laicos –legitimada doctrinalmente por el Concilio y el clima cultural internacional– que apuntaba hacia la democracia y el pluralismo. Se suele citar la Asamblea conjunta de sacerdotes y obispos como el lugar donde claramente se expresa esta nueva sensibilidad. Se inicia de esta manera un giro claro en el modo de entender la relación de la religión cristiana con la política. De legitimadora del sistema, pasa a ser crecientemente legitimadora del cambio del sistema. Este paso –que siempre cabe interpretarlo motivado además de por los factores socio-culturales y políticos externos, por el deseo de continuar siendo «la religión de España», aunque de otra manera y en otras circunstancias– iba a producir, más allá de toda maquiavélica estrategia, *la menor relevancia político-social de la Iglesia y la religión en la sociedad española*. Eran los costes estructurales y funcionales de la nueva relación religio-social.

En los umbrales de la transición democrática se veía ya claramente que las relaciones de la religión con la cultura democrática tenían que ser otras muy distintas. Esto iba a suponer todo un cambio, tanto en las conciencias de los individuos, como en el modo de situarse las instituciones en la sociedad. Un cambio de funciones y roles, que ha acompañado y sigue acompañando al asentamiento de la cultura democrática en España y la religión dentro de ella.

Vamos a detenernos en estas nuevas relaciones de la religión en la incipiente cultura democrática española.

2. La privatización de la religión en la transición democrática

Las nuevas funciones sociales de la religión en la transición democrática (1976-1986) ⁴ se pueden sintetizar a través de la conocida versión «suave» de la teoría de la secularización. Es decir, *la religión durante la transición democrática se privatiza*.

Tampoco se quiere decir que sea un fenómeno que irrumpe en este momento. Observadores extranjeros como P. Berger lo advertían o sospechaban en la década de los años sesenta a través de la penetración del turismo ⁵. Pero el fenómeno del tránsito a la sociedad y comportamientos democráticos lo van a hacer perceptible. Resumimos los principales indicadores de esta pérdida de relevancia político-social de la religión y su creciente reclusión en la esfera privada:

a) *La desfuncionalización político-ideológica de la deslegitimación religiosa*

Durante la transición se fue haciendo cada vez más palpable la pérdida de relevancia política de las instituciones, movimientos e incluso de la motivación religiosa.

Aquello que fue considerado como una aportación al cambio de régimen: la crítica de los sacerdotes en las

⁴ El problema de datar la transición a la democracia tiene sus innegables matices ideológicos y subjetivos. Pero se va creando un cierto consenso de que, en torno al segundo período de gobierno del PSOE, se puede dar por concluida la transición; cf. J. A. Santemas, *La transición política en perspectiva: Sistema 78* (1987).

⁵ P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona 1972, 184s.

homilías, la movilización e impulso de los movimientos obrero y sindical a través de organizaciones cristianas como la HOAC, JOC, AC, VOC, los espacios eclesiales como lugares de reunión y expresión de la oposición al régimen franquista, fueron perdiendo su razón de ser al llegar la democracia; la aparición de partidos y sindicatos que ofrecían espacio y funciones expresas para ejercitar lo que se ansiaba en el tardo-franquismo les quitó, obviamente, tales roles a las organizaciones religiosas. Más aún, la disolución de algunos de ellos, por su politización contraria al régimen, condujo a muchos de sus militantes a ir perdiendo su motivación e incluso referencia religiosa. Esto ocurrió, a menudo, con el contacto con algunos grupos de izquierda especialmente dogmáticos en su rechazo de la religión.

Si la militancia política de raíz religiosa perdió su plausibilidad con la entrada en la democracia, la misma institución religioso-eclesial también perdió relevancia política a través de la *neutralidad política* que fundamentalmente adoptó. Esta neutralidad política –rota única y oficialmente por algún pequeño y poco influyente grupo de obispos– ayudó, sin duda, al tránsito pacífico hacia la normalización política democrática. Pero señalaba un giro muy importante en la historia reciente de las relaciones de la religión con la política en España: suponía la desvinculación de la religión de los partidos de derechas. Algo que no había acontecido desde el siglo XIX. El abandono a su suerte del denominado proyecto de «democracia cristiana» por parte del episcopado español frustró el intento de lanzar un partido político oficiosamente representante de la confesión católica, pero permitió con ello que, por primera vez en la historia de España, los creyentes se estructuraran políticamente de forma plural y se rompiera,

oficialmente, con la vinculación de los católicos a los partidos de derechas ⁶.

Esta neutralidad político-partidista del episcopado representó un retraimiento institucional de la religión respecto de la política, que favoreció lo que venimos denominando la *privatización religiosa católica*. Si a ello se une el predominio de la estrategia de la «mediación» o el «fermento» por parte del laicado católico en su presencia socio-política, se explica la escasa visibilidad social de los católicos, en cuanto tales, en los problemas políticos de la transición. Y tenemos un factor más que explica la creciente privatización de la religión durante la transición (y la contra-reacción a la que asistimos actualmente).

b) *El costoso pero efectivo retraimiento de la religión en la redefinición normativa*

La democracia suponía la aceptación del pluralismo. El pluralismo ideológico fue favorecido y ayudado por la fundamental neutralidad oficial de la Iglesia y la real apertura de los creyentes a dicho pluralismo. Pero el pluralismo ideológico trae consigo el pluralismo valorativo y ético-moral. Aquí sí se pueden constatar mayores reticencias en la institución eclesial a la hora de abandonar lo que se puede calificar como el monopolio de la moral cívica detentado por el catolicismo. En cuanto el catolicismo funcionó en el franquismo como el generador y el divulgador de una concepción

⁶ Habría que recordar aquí las declaraciones del presidente de la Conferencia Episcopal, G. Merchán, afirmando la posibilidad y libertad de los creyentes para votar socialista; cf. también Orientaciones sobre apostolado seglar, n. 14 (1972).

cívico-cristiana de la vida individual y social, ejercía un monopolio de la moral cívica en el que incluso el mismo Estado aparecía como garante de ese orden normativo. Esta situación desaparece con la entrada en la democracia. La Iglesia pasa a ser, aunque sea considerada especialmente, una voz más entre otras en el ágora pública. A este cambio estructural corresponde un cambio radical en la legitimación de los valores cívicos que amasan la solidaridad común, básica para el funcionamiento y sostén de una sociedad. Ahora será, en principio, la libre discusión y la capacidad persuasiva de las razones acerca de las aportaciones de una u otra solución las que diriman los problemas en el campo de la ética cívica y los valores. La tradición cristiana, es innegable, ofrecerá masivamente los elementos máximos de referencia, pero también entrarán explícitamente en juego otras visiones y tradiciones que contradicen a la tradición cristiana o, al menos, a alguna de sus interpretaciones oficiales.

La contrastación aparecerá claramente en aquellos momentos y ante aquellos temas que predominantemente han sido considerados muy sensibles por la tradición cristiana. Así, ante la ley de divorcio, de aborto, la LODE y, en general, ante la mayor permisividad pública en materia sexual, la Iglesia manifestó, en algunos casos, sus acostumbrados «tics» monopolistas. Pero parece justo reconocer —comparando con las dificultades que otros episcopados han puesto a estas leyes en países europeos de mayor raigambre democrática— que tampoco ha sido dura la lucha por una ética pública más plural. Sea cual sea la valoración de estas confrontaciones, lo que sí se puede admitir como un hecho alcanzado es la existencia real de un pluralismo ético y valorativo cosmovisional, que supone la reducción de la religión católica a una tradición (sin duda muy calificada por su peso socio-cultural) entre otras diversas.

También desde este importante campo de las relaciones de la religión y la ética cívica se advierte un retraimiento de la religión que supone su creciente privatización en este punto. Las encuestas del comportamiento de los creyentes practicantes en temas como el uso de anticonceptivos, etc., sería un pequeño indicador que muestra la escasa diferencia de comportamiento del creyente con el no creyente, con lo que, más que a una privatización de la moral en este punto, estaríamos asistiendo, quizá, a una contaminación de los comportamientos seculares observada en la generalización de los mismos.

La *privatización de la religión* en las cuestiones normativas ha alcanzado, curiosamente, su punto álgido al serle discutida a la Iglesia oficial (obispos) la capacidad para intervenir públicamente en cuestiones consideradas «puramente políticas». Las repetidas descalificaciones de los obispos vascos por sus presuntas injerencias en la política interior, señalan el reverso de la situación monopolista anterior: se interpreta, y esto tanto por la izquierda como por la derecha, por Guerra como por Fraga, que la función de la religión es estrictamente religiosa y debe quedar circunscrita a los muros de las iglesias. Es decir, las instituciones políticas manifiestan claramente su deseo de una *religión privatizada* en la sociedad democrática, sobre todo en aquellas cuestiones que suponen una *crítica religiosa de la política*. Es decir, la religión aparece sólo como religión y, por tanto, se la quiere despolitizada y fuera de la plaza pública. Bastaría una utilización simbólico-social de las fiestas y celebraciones cristianas (cosa ya aceptada sin problema por Tierno Galván) para hacer de la religión cristiana una religión privatizada, es decir, un asunto de elección y sentido puramente personal y de cierto ornato público y tradicional.

Expresado con terminología de la sociología americana, el *excepcionalismo español* ha terminado.

c) *La incipiente situación de mercado religioso*

Tomamos la socorrida expresión de Berger para referirnos a un fenómeno que se ha consolidado durante la transición democrática: el *pluralismo religioso*. Tampoco es un fenómeno exclusivo de estos años, pero sí aparece mucho más claramente ante el reconocimiento oficial y social que reciben otros cultos. Su peso social en comparación con el catolicismo es muy pequeño, pero su valor simbólico para el pluralismo religioso se acrecienta, cuando se consideran los porcentajes a la luz de una situación histórica casi monolítica hasta nuestros días. Sobre todo adquiere particular relevancia la presencia no sólo de otras Iglesias cristianas (protestantes), no bien vistas por la tradición católica española, por despertar lejanas y gloriosas luchas por la pureza y la autenticidad del cristianismo, sino la aparición en las calles de cultos no bíblicos, ni siquiera abrahámicos. La introducción de cultos de raíz oriental y su expansión generalizada a través de lo que pudiéramos denominar la sensibilidad de la *New Age* por medio del cultivo del zen, yoga, tai-chin, etc., son un hecho todavía escasamente reflexionado y que señala la ruptura de la cosmovisión religioso-cultural cristiano-occidental⁷. Entramos más claramente en una situación de mercado religioso. Las ofertas se pluralizan. Y

⁷ Sería deseable investigar más los indicadores de esta ruptura o cuarteamiento cosmovisional. La expansión de la creencia en la reencarnación, por ejemplo, señala la introducción de un tipo de cosmovisión diferente y alejada de la predominante en la cultura cristiana-occidental.

hasta se hace posible cierto *experimentalismo religioso* con símbolos y tradiciones distintas.

El fenómeno del pluralismo religioso, además de relativizar el catolicismo como oferta religiosa, presenta un reforzamiento de las tendencias privatizantes. En una situación de mercado, la opción personal queda cada vez más referida al individuo y sus gustos o personales opciones.

Cabe pensar también que el pluralismo de normas y visiones que supone la cultura democrática queda reforzado mediante el pluralismo religioso.

Llegados a esta altura de la reflexión, podemos observar panorámicamente el enorme cambio acontecido desde «la religión civil» en el franquismo a su apoyo a la transición democrática. Hemos sugerido también algunos de los problemas y tensiones que ha creado a la religión católica española la nueva situación democrática. Y hemos subsumido el cambio de funciones en la relación religión y cultura (democrática) bajo la tesis de una creciente *privatización de la religión*. Pero al acercarnos más al momento presente, tenemos que hacer más complejo el análisis y cambiar de tesis. Expresaría mi punto de vista sobre lo que acontece en el catolicismo español actual afirmando que *asistimos a un intento de desprivatización de la religión católica*. Voy a tratar de explicar el alcance de esta afirmación en lo que sigue a continuación.

3. La desprivatización del catolicismo

La situación actual del catolicismo está marcada por el intento de recuperar crecientemente el rol público que se oscureció o perdió durante la transición. Lo pudiéramos expresar con una formulación fuerte en

una *repolitización de la religión y la esfera de la moral privada* y una *remoralización de la cultura y la esfera pública*. De nuevo no intentamos precisar tanto las causas de este movimiento, quizá universal ⁸, cuanto las modulaciones que adquiere en nuestro contexto. Sin duda, no son ajenos a esta desprivatización fenómenos socio-culturales como el (neo) conservadurismo, un cierto fundamentalismo religioso-cultural y los estímulos que desde las instituciones reciben estas tendencias, en el caso del catolicismo español desde el Vaticano y su modo de concebir hoy la religión católica en la sociedad.

Si atendemos a la realidad española, es perceptible desde los años ochenta, y más claramente en estos tres últimos años, una serie de hechos indicadores de la nueva sensibilidad desprivatizadora que recorre a la Iglesia oficial y a las tendencias más notorias del catolicismo español de los años ochenta.

a) *La nueva interpretación de la privatización de la religión*

El fenómeno de la secularización, tal como lo veíamos en la transición democrática como una creciente privatización, recibió desde su comienzo interpretaciones diversas. Una de ellas, que ha visto reforzada su credibilidad en los últimos años, ha sido la denominada

⁸ Cf. José Casanova, *The De-Privatization of Catholicism: Church, Nation, Civil Society and State in Poland* (Manuscrito de 13 de noviembre de 1988, amablemente cedido por el autor en la New School de Nueva York, fruto de su intervención en el ciclo de conferencias sobre «Marxism and Religion in Eastern Europe at the University of Michigan»). El ensayo es parte de un capítulo de un libro sobre el tema de la *desprivatización de la religión* vista desde Norteamérica, Polonia y Latinoamérica.

de las «dos culturas» ⁹. En resumen, el marginamiento político y social de la religión en la sociedad española habría sido fruto, más que de un complejo proceso de cambio estructural y cultural, de una programada voluntad de debilitar su influencia ¹⁰. Y esta lucha por marginar a la Iglesia tendría en la izquierda y, concretamente, en el socialismo español, a sus máximos representantes. En formulación querida y repetida por O. González de Cardedal, se trata de la confrontación entre dos culturas: la de la trascendencia con la de la negación de la misma. La cultura de la trascendencia es la cultura católica, tradicionalmente española. La de la negación de la trascendencia sería la marxista y socialista ¹¹, foránea culturalmente y que pretendería un monopolio estatal de la ética cívica.

Detrás del diagnóstico está la llamada que advierte no sólo de la confrontación existente, sino de la necesidad de contrarrestar. La evaluación negativa que para el

⁹ Cf. las obras de Olegario González de Cardedal, *España por pensar*. Univ. de Salamanca 1984; Id., *El poder y la conciencia*. Espasa-Calpe, Madrid 1985; Id., *La gloria del hombre*. Ed. Católica, Madrid 1985. Asimismo, F. Sebastián en sus últimas entrevistas refuerza esta interpretación; cf. la entrevista de Pilar Urbano a F. Sebastián: *Epoca* (junio 1988) 36-44; Martín Descalzo, desde sus artículos en *ABC*, mantiene posiciones cercanas a las anteriores. Crítico con esta interpretación es M. Reyes Mate, *Modernidad, Religión, Razón*. Anthropos, Barcelona 1986.

¹⁰ Esta visión se puede detectar en escritos oficiales del Episcopado, como el de la 38.ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 1983, n. 11.

¹¹ Además de ser discutibles estos cortes tan tajantes, no se tendría en cuenta en esta interpretación el hecho de que un 78,7% (28% católicos practicantes y un 50,7% católicos no practicantes) del electorado del PSOE en 1987 son creyentes; cf. R. Díaz Salazar, *Transición política, factor religioso y lucha por la hegemonía*, en AA. VV., *Para comprender la transición española*. Verbo Divino, Estella 1989.

cristianismo de la transición ha significado esta «época de diálogo» con la izquierda no creyente según Fernando Sebastián, Olegario González, etc.¹², significa que «ha llegado el momento»¹³ de utilizar otra estrategia en la que se afirme la fe de forma más visible. Es decir, que se recuperen espacios públicos para la religión católica.

b) *Rechazo de la estrategia del «fermento» o la mediación*

El diagnóstico anterior conlleva, como hemos sugerido, el rechazo del estilo de presencia pública que los cristianos más comprometidos con el cambio de régimen instauraron en la democracia. Un trabajo mano a mano con todos, creyentes o no creyentes, a fin de construir una sociedad más libre, justa e igualitaria. Se trataba de aportar a la corriente democrática la sensibilidad y capacidades cristianas, sin presentar manifiesta y separadamente las señas de identidad cristiana.

Esta presencia socio-política, cultural, que en el reciente debate español (y eclesial) se ha denominado de «la mediación»¹⁴, ya que busca mediar los impulsos de la fe en las instituciones, obras, etc., de la sociedad

¹² Cf. Entrevista con F. Sebastián, *l. c.*

¹³ Cf. O. González de Cardedal, *Teología en España (1965-1987)*, en J. M. Laboa (ed.), *El postconcilio en España*, 117 y 119, usa repetidamente, como un *leit-motiv* de su diagnóstico, esta expresión.

¹⁴ Cf. para una visión panorámica de este debate, J. M. Rovira i Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander 1988, 105 y ss.; García Roca, *¿Presencia o mediación?:* Sal Terrae 9 (1986) 597-609; Id., *La dimensión pública de la fe* (Cuadernos FS). Sal Terrae, Santander 1989; L. González Carvajal, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*. Sal Terrae, Santander 1990.

en toda su amplitud —conscientes de que el creyente no sabe ni tiene mejores soluciones para la organización y funcionamiento de la sociedad que el no creyente—, se considera fracasada. Más aún, se la juzga colaboradora de la situación de arrinconamiento y marginación de la fe católica en la sociedad española actual. No ha sabido hacer visible la fe, tampoco ha sido capaz de mostrar la aportación cristiana a los diferentes problemas. En suma, ha colaborado al creciente anonimato cristiano y a su disolución en un secularismo.

Frente a la estrategia del fermento mediador, el cristianismo oficial actual busca una mayor presencia social. Será esta denominación, «presencia», aireada por el movimiento cristiano de procedencia italiana «Comunión y Liberación», la que exprese esta nueva sensibilidad *desprivatizadora* de la religión. Desde la solicitud de capillas en los recintos universitarios hasta la presencia más agresiva en los medios de comunicación de masas, en las festividades públicas (caso de la Inmaculada), y en las instituciones, se quisiera, y se busca en esta tendencia, una mayor, más clara y más explícita presencia de lo religioso católico.

c) *Revitalizar las «instituciones cristianas»*

La *presencia social* se quiere impulsar reforzando la presencia institucional cristiana. No se trata, por tanto, de una cuestión meramente personal ni testimonial, ni siquiera de mayor explicitud de las manifestaciones propiamente religiosas (celebraciones, etc.). Se desea y busca una mayor influencia social a través de «instituciones cristianas». La propuesta saltó oficialmente en el «Congreso Nacional de evangelización y hombre mo-

dermo» de 1984¹⁵. Allí mismo se pudo palpar cómo se desearía una mayor presencia institucional cristiana en el ámbito de los mass-media (televisión concretamente) y de la universidad. Se llegó a proponer algo que posteriormente ha sido objeto de repetidas especulaciones: una cadena de TV católica y una «universidad católica»¹⁶. La aceptación suave, pero claramente sugerida, de la posibilidad de sindicatos de orientación cristiana en el documento sobre *La presencia pública de los católicos en la sociedad española* marca otro de los hitos de esta nueva sensibilidad. No tiene nada de extraño que la prensa se haya hecho eco, en repetidas ocasiones, de actuaciones episcopales tendentes a reconstruir la democracia cristiana (con Rupérez) o a fortalecer la derecha española (última reunificación de la derecha a través del PP de Fraga Iribarne).

Esta revitalización de las instituciones cristianas, que señala el intento de recristianizar la cultura y sociedad españolas choca con el obstáculo objetivo de una baja de efectivos humanos (clero y religiosos, sobre todo) y económicos para acometer la tarea. Además de con la resistencia de una gran parte de los cristianos (y del clero y religiosos) tocados por las tendencias crítico-sociales y marcados por la estrategia de la mediación. Se comprenderá que en esta situación la revitalización institucional se juegue más en la defensa de las obras (colegios) que la Iglesia posee en el marco de la enseñanza que en cualquier otro lugar. Y que sean particularmente apoyados grupos cristianos que propugnan o sintonizan con esta sensibilidad de la presen-

¹⁵ Cf. la ponencia de Blázquez en el congreso de «Evangelización y hombre moderno».

¹⁶ Sobre esto último, cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *Iglesia y cultura*, en J. M. Laboa, *El postconcilio en España*, 353-375, 373.

cia explícita católica. Así, la revalorización oficial de los nuevos movimientos eclesiales como «Comunión y Liberación», «Comunidades neo-catecumenales» y «Opus Dei» es una manifestación más de esta tendencia a recuperar espacio y presencia pública católica. Al mismo tiempo, el palpable retroceso de los grupos y sensibilidad de izquierda católica (CPS, Comunidades de base) deja más libre el campo eclesial y social para expresiones de los «cristianos de la presencia».

d) *El énfasis en la unidad*

La llamada a una mayor militancia católica en una sociedad española paganizada tiene su paralelismo en la llamada a la reagrupación de todos los creyentes en el interior de la organización eclesial. Es una apelación a la unidad doctrinal¹⁷ como medida para alcanzar una unidad de presencia y acción.

Las medidas de la Iglesia española para alcanzar esta unidad doctrinal, teológica (ideológica) cristiana han sido cada vez más claras y contundentes en sintonía con las desarrolladas por organismos vaticanos como la «Congregación para la Doctrina de la Fe»: advertencias a profesores y posterior retiro del permiso para enseñar en las facultades de Teología; sustitución de equipos de redacción de revistas (Misión Abierta, Vida Nueva); presión sobre los organizadores de congresos de Teología (ej.: Asociación de Teólogos Juan XXIII), expresivos de una sensibilidad doctrinal y de una presencia religioso-social crítica y propia del «evangelio social» (teología política, teología de la libe-

¹⁷ Cf. el documento episcopal que considera el problema de la unidad doctrinal como uno de los más graves de la actual Iglesia española, *Situación de la Iglesia en España*, 1988.

ración); advertencias y descalificación de grupos cristianos (comunidades de base) que se apartan en algunos puntos de las prácticas doctrinales y culturales oficiales; llamadas de atención censora a las revistas y editoriales de publicaciones religiosas sobre autores y contenidos; control sobre profesores y enseñanza en los seminarios...

De mayor calado estructural dentro de la organización eclesial están las medidas denunciadas por el «Manifiesto de Colonia», y aquí por sus adherentes españoles¹⁸, acerca del nombramiento de obispos con clara adhesión a esta política vaticana. Nos hallaríamos, por tanto, ante un proceso de sustitución de los dirigentes eclesiales en todos aquellos puestos desde los que se puede ejercer un control administrativo y doctrinal, a fin de obtener la denominada unidad doctrinal y de acción de los creyentes.

A esta estrategia pertenece una clara acentuación de la identidad cristiana a través del énfasis en la pertenencia a la Iglesia, el orgullo de ser cristiano («gloria de la fe») y la distintividad de lo cristiano¹⁹. Se advierten rasgos del «tipo secta» (Weber, Troeltsch) en esta llamada a la reagrupación unitaria católica y a la distintividad creyente (católica). La desprivatización religiosa va acompañada de este reforzamiento confesional.

¹⁸ Cf. «Declaración de Colonia». Para una visión panorámica de su eco en España, cf. Servicio de Documentación de Iglesia Viva, n. 12 y 14 (1989).

¹⁹ Cf. Olegario González de Cardedal, *Teología en España*, o. c., 117 y 178.

e) *La remoralización de la cultura y la esfera pública*

El costoso abandono del monopolio de la ética cívica por la religión católica durante la transición hace de la Iglesia católica una instancia sensible a aquellos cambios en los comportamientos y actitudes que muestran una independencia (contradicen) a las enseñanzas morales de la Iglesia. Las intervenciones denunciando la permisividad sexual en la sociedad y mass media²⁰ se han recrudecido, así como las denuncias contra la ley de aborto (que sutilmente se quisiera alargar en una interpretación más laxa de la ley vigente).

Otro lugar donde acontece la denuncia eclesial contra lo que se considera un avance programado de la descristianización es en el ámbito de la enseñanza religiosa en la escuela. Lo que estaría en juego tras el recorte de tal enseñanza es la expulsión de la religión y los valores cristianos de la enseñanza y su sustitución por una visión secularista de la vida. La actual ley de reforma de la enseñanza secundaria ha encendido las sospechas y las denuncias.

En esta remoralización social no han faltado referencias al incremento generalizado de afán de riqueza y de hedonismo que recorre la sociedad española más ostensiblemente en estos últimos años 80; la opinión eclesial se da aquí la mano con la de otros críticos sociales no necesariamente creyentes. Las manifestaciones exaltadoras del *yuppismo* español en la prensa «rosa» y diaria, así como los *affaires* poco ejemplares

²⁰ Estas denuncias encuentran en la reciente intervención vaticana acerca de la violencia y la permisividad sexual (pornografía) en los filmes y los mass media su respaldo oficial y universal.

de miembros del partido socialista y el grave problema de la droga serían las corroboraciones ejemplares de este materialismo y hedonismo sociales.

Con todo, como ha indicado algún grupo de teólogos y pensadores cristianos ²¹, habría en esta remoralización una concentración excesiva en la tríada sexualidad, propiedad, escuela, que apunta a los peligros procedentes de abusos y desorientaciones de la izquierda, pero que observa menos las raíces de tales males en la derecha y olvida, en general, su enraizamiento en los valores del sistema capitalista. Incluso aspectos como los del fraude fiscal –aceptado masivamente en nuestra sociedad española– encontraría menos apoyo en las denuncias eclesiales. Desde aquí se desprende la sospecha de que esta remoralización de la cultura y la sociedad muestra afinidades con las propuestas actuales de las tendencias socio-culturales conservadoras y neoconservadoras desde una determinada acentuación del cristianismo ²². Estaría ligada a la recuperación de valores tradicionales (ética puritana) y menos con los valores o propuestas morales, por ejemplo de los nuevos movimientos sociales y sus tendencias «postmaterialistas».

También en este punto los intentos remoralizadores cristianos chocan con aspectos objetivos de gran alcance que son palpables en nuestro momento (y que no hacemos más que citar): el avance de un relativismo moral que, en cuanto sensibilidad socio-cultural, se ha denominado «postmodernismo» ²³, y el cambio en los

valores y roles de la mujer en la sociedad española. En este clima fragmentario, relativista y antiutópico, y perdido o debilitado en gran manera uno de los portadores sociales de los valores tradicionales cristianos (la mujer), es muy difícil que el intento de remoralización alcance más allá del grupo de los creyentes practicantes.



En suma, estamos asistiendo a un cambio de las relaciones de la religión (católica) con la sociedad en estos últimos años de la década de los ochenta. Comparándola con lo ocurrido durante la década de la transición democrática, lo denominamos la *desprivatización del catolicismo*. Se caracteriza por una búsqueda de mayor relevancia social, que supone una *repolitización de la religión* con afinidades hacia las tendencias neoconservadoras y una remoralización de la cultura y la esfera pública del mismo signo.

Traducida esta *desprivatización* a funciones sociales de la religión, ¿cuáles serían las principales consecuencias de estas funciones? Equivale a observar los posibles cambios de funciones de la religión en la sociedad democrática española de la década de los noventa.

4. Las funciones de la religión en la sociedad democrática

Si el diagnóstico que antecede expresa la realidad de, al menos, el sector preponderante de la religión católica actual, entonces nos podemos preguntar acerca de las consecuencias de este giro *desprivatizador* para las relaciones entre religión y democracia en España.

²¹ Cf. Consejo de dirección de Iglesia Viva: Iglesia Viva 109 (1984).

²² Cf. J. M. Mardones, *El mundo religioso-cultural del cristianismo español actual*: Iglesia Viva 139 (1989) 35-52.

²³ Id., *Postmodernidad y cristianismo*. Sal Terrac, Santander 1988.

Sintetizando los efectos más importantes que tiene la desprivatización para aspectos tan importantes como la *legitimación* socio-política y la *crítica* de los valores, tendríamos este resultado:

a) *Religión y legitimación socio-política*

La repolitización actual de la religión veíamos que presentaba afinidades con los valores y tendencias de la derecha española. No se cuestiona la democracia. Más aún, queda legitimada en cuanto sistema político-social global, pero la interpretación que se hace de la misma pasaría por la que efectúan los partidos de derechas. Lo que hemos calificado como afinidad con la sensibilidad neoconservadora quiere expresar esta visión de la cultura democrática desde los valores y énfasis de estos partidos. Quedaría caracterizada en sus rasgos más generales por: un ejercicio de la *democracia representativa*, y un recelo hacia las propuestas más participativas; una desconfianza hacia el intervencionismo estatal y un énfasis en la iniciativa privada; aceptación del pluralismo, pero clara predilección por los valores y normas de la tradición cristiana.

Cabe pensar con realismo que la situación fundamental de *legitimación indirecta* que supone este modo de actuación de la religión en la democracia no va a cambiar. Refuerza las tendencias neoconservadoras de la sociedad y cultura actuales, pero no cambia sustancialmente la función de la religión en la cultura democrática. En un escenario de gobierno de derechas, el rol de la religión funcionaría legitimando más claramente el fondo común de valores al que suele apelar esta ideología. Es decir, el «humanismo cristiano» sería utilizado de nuevo como religión civil garante de la ética cívica neoconservadora. Aunque no habría que

olvidar que las reticencias eclesiales, crecientemente expresadas por el Magisterio, sobre el capitalismo y sus tendencias liberal-individualistas y consumistas encontrarían resistencia y rechazo en la sensibilidad católica. Desde este punto de vista, hay en la sensibilidad católica una proclividad al proyecto más comunitario e igualitario del socialismo que han visto claro los autores neoconservadores ²⁴.

b) *El rol crítico moral*

Repolitización de la religión supone en la España de hoy crítica del proyecto socialista: de su pretendido intervencionismo estatal excesivo y, sobre todo, de su sospechado proyecto secularizador tras sus ideas modernizadoras. Crítica de su, a veces alardeado, anticlericalismo y afecto antirreligioso. Rechazo de la concepción privatista de la religión (no exclusiva del socialismo). Oposición frontal al achacado relativismo moral difundido por la erosión de los valores religiosos y, especialmente, a sus consecuencias sobre la moral sexual, el matrimonio, el aborto y la escuela. Es previsible que la apelación a la trascendencia como elemento diferenciador siga jugando un rol de identificación y separación importante. Desde este punto de vista, la teoría de las «dos culturas» podrá seguir siendo usada con éxito para deslegitimar a las tendencias de izquierda.

No hay duda que la desprivatización de la religión hará más conflictivos algunos puntos, como los que acabamos de señalar, en la convivencia normativa española. La Iglesia oficialmente será más beligerante. Qui-

²⁴ Cf., por ejemplo, M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*. Tres Tiempos, Buenos Aires 1984.

zá otros sectores crítico-sociales de la Iglesia se sumen a la remoralización y a la crítica, pero con un sesgo diferente: como rechazo de una sociedad individualista y consumista, escasamente transformada por el proyecto socialista y alejada de la afinidad solidaria y de justicia del evangelio.

Cabe interpretar la oposición de la religión a la secularización de los valores como una labor de resistencia a la erosión y liquidación de las tradiciones. Desde aquí, aunque sus acusaciones sean erradas, hay una positiva aportación al mantenimiento del «mundo de la vida» (Habermas), a aquellos valores y cosmovisión que suponen un obstáculo a la racionalización homogénea de la modernización, a la liquidación de la razón práctica y la sensibilización en pro de unos valores postmaterialistas. Claro que la ambigüedad de la reacción puede conducir hacia actitudes premodernas y nostalgias de sociedades confesionales incompatibles con el pluralismo democrático y de escaso futuro en el mundo de mañana.

Tampoco hay que descartar las contra-reacciones secularizantes: la afirmación del pluralismo moral y de sentido y el carácter voluntario y privado de la opción religiosa. La clase media educada y los «intelectuales» cercanos al mundo de las humanidades, medios de comunicación y ocupaciones burocráticas, donde parece más asentada la secularización, serán probablemente los portadores sociales de estas reacciones ²⁵.

²⁵ Es lo que los autores neoconservadores americanos han llamado «la nueva clase del conocimiento» proclive hacia «la cultura adversaria» de los valores tradicionales; cf. P. Berger, *From the crisis of Religion to the of Secularity*, en M. Douglas y S. M. Tipton (ed.), *Religion and America*. Beacon Press, Boston 1983, 14-24 y 23; R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, o. c.

Conclusión

Hemos intentado describir algo de lo que está pasando en la realidad socio-religiosa del catolicismo español. Nuestra tesis fundamental apunta a que, tras el abandono del rol de una «religión civil» en el franquismo, el catolicismo adopta la forma de una *privatización* creciente con la entrada en la transición democrática. A este proceso le ha sucedido en este momento una *desprivatización* que supone una repolitización de la religión católica y una remoralización de la cultura y de la esfera pública. Este cambio hay que entenderlo como:

– Un correctivo a la tesis fuerte de la secularización que afirmaría la correspondencia entre mayor modernización y menor religión.

– La existencia de una reacción religiosa actual, con afinidades hacia la tendencia socio-cultural denominada conservadora y neoconservadora, para ganar relevancia social.

– La persistencia de la afirmación de la cultura democrática, el pluralismo y la fundamental concepción privatizada de la religión en la incipiente situación de mercado español, es decir, su carácter voluntario e inicialmente competitivo frente a otras ofertas religiosas y de sentido.

– La presencia con más fuerza de la crítica religiosa –deslegitimadora del pretendido proyecto socialista secularizador, negador de la trascendencia– y la remoralización del espacio público de acuerdo a la moral católica.

La presencia, en definitiva, de una corriente que marca la sensibilidad predominante en el catolicismo español (y mundial) actual en pro de la desprivatización de la religión en la sociedad democrática.

Hay que tener en cuenta, con todo, que esta tendencia desprivatizadora no es la única dentro del catolicismo español. A pesar de ser la más notoria, y quizá preponderante en este momento, coexiste junto a ella la tendencia crítico-social, afín a las tendencias político-sociales de izquierda, oscurecida tras la transición democrática, pero en absoluto desaparecida. Y no habría que olvidar la presencia de «la religiosidad emocional» (Weber), al socaire de la denominada postmodernidad, que tendría rasgos y connotaciones políticas y culturales no coincidentes con el análisis efectuado. Asimismo, cierta sensibilidad de los nuevos movimientos sociales encuentra eco y apoyo en el catolicismo. Pero todas estas tendencias han quedado fuera de nuestra consideración.

11

Hacia un cristianismo universal y policéntrico*

Nos hallamos en un momento en el que las corrientes socio-culturales empujan hacia una relativización general de la cultura. La moda postmoderna acentúa el perspectivismo, el subjetivismo y la diferencia. Quizá hasta sea éste un rasgo del pensamiento del siglo XX. En esta situación, el pluralismo se asienta como un dato. Tampoco falta la reacción. Los que añoran tiempos de unidad y claridad, o los que, más críticamente, y sin negar los valores del pluralismo, avisan frente a los peligros de una tolerancia superficial.

¿Qué desafíos ofrece esta situación a la fe cristiana? La relativización cultural ¿no puede ser una gran oportunidad para depurar la fe de la ganga religioso-cultural que lleva adherida? Y, más allá de nuestro cada vez más estrecho occidente cristiano, ¿no salta la oportunidad de ser auténticamente católicos, es decir, universales culturalmente? En este artículo queremos abordar estas cuestiones con el ánimo de aportar alguna luz a la relación fe y religión en la Iglesia, hoy. Para ello hare-

* Publicado en Biblia y Fe XIV, n. 40 (1988) 100-117.

mos un breve diagnóstico de la sensibilidad socio-cultural actual y de la situación cristiana en occidente, para después plantear algunos de los problemas que suscita a la relación fe y religión; finalizaremos con unas breves conclusiones.

El convencimiento o hipótesis de fondo que guía este modo de reflexionar es aquel que subyace al mandato conciliar (GS 4) de «escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio» y que, en versión de la sociología de la religión, nos remite a que los cambios en la religión y en la sociedad y cultura hay que verlos mutuamente implicados.

1. La fe cristiana en una cultura heterogénea

El peso cuantitativo del cristianismo de occidente ha descendido en relación con el del Tercer Mundo. Este hecho supone un desplazamiento geográfico y cultural del cristianismo que va a tener graves consecuencias teológicas o de formulación de la fe. La cultura occidental ha experimentado con el proceso de modernización un descentramiento cosmovisional. De una imagen del mundo (*Weltbild*) bastante uniforme desde lo religioso cristiano, hemos pasado a una visión más plural y policéntrica. Diferentes propuestas ideológicas pugnan con la religión por proporcionar a los individuos y grupos ese sentido y unidad que los defiende contra la insania del sinsentido.

Estos dos hechos clavados en el corazón de la realidad socio-cultural están grávidos de consecuencias para la fe cristiana.

a) *El desplazamiento geográfico de los cristianos*

Hay un dato que, en la dureza de su inevitabilidad, tiene que estar hoy en la consideración del problema fe-religión. El cristianismo está dejando de ser una religión europea y norteamericana. El noratlantismo cristiano se desplaza hacia el sur y hacia el Tercer Mundo. Las estadísticas testimonian este corrimiento, que tiene todas las manifestaciones de un proceso indetenible. A finales del siglo XIX vivía en occidente el 77% de todos los católicos y sólo un 23% en los llamados países del Tercer Mundo. Pero ya en 1980 se había verificado un cambio espacial: el 58% vivía en el Tercer Mundo, mientras el 42% lo hacía en Europa o Norteamérica. Para finales de siglo, los porcentajes habrán invertido la situación de 1900. Se espera que el 70% vivirá en los países en vías de desarrollo, y sólo el 30% en el norte desarrollado. La Iglesia católica será «una Iglesia del Tercer Mundo con unos orígenes históricos en el occidente europeo»¹.

Están dadas las condiciones objetivas para que el desplazamiento espacial y demográfico fuerce un desplazamiento cultural. La cercanía (a pesar del peso latinoamericano) a otras raíces culturales plantea inmediatamente el problema de la relatividad cultural de las formulaciones de la fe o, al menos, de la necesidad de su trasvase a otros moldes culturales. El contacto, sobre todo, con las ricas culturas asiáticas plantea agudamente este problema.

¹ J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturellpolyzentrischen Weltkirche*, en F. X. Kaufmann / J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*. Freiburg-Basel-Wien 1987, 94.

El desafío es enorme. Y, como sucede en estos casos, las pérdidas y ganancias pueden ser también grandes. Se puede correr el riesgo de una disolución del cristianismo si el trasvase es precipitado e incorrecto, pero también se puede perder la ocasión de su revitalización y verdadero universalismo. Nos encontramos ante la gran ocasión para que la misión apostólica de Hch 1, 8 («seréis mis testigos hasta los confines de la tierra») se cumpla verdaderamente, y la fe y seguimiento de Jesucristo sea de todos los hombres de toda raza y cultura. También puede ocurrir un encapsulamiento en la cultura occidental que prosiga tristes etapas colonizadoras o ahogue el impulso universalista. El cristianismo habrá perdido la ocasión de salir del ghetto occidental y ser oferta universal de salvación.

b) *Una época anunciada
y legitimada conciliarmente*

El impulso universalista cristiano hizo salir a los primeros cristianos del útero judío y, a pesar del vértigo y el miedo, iniciar su vaciado en la cultura helenista-occidental. Esta marcha hacia el paganismo fue un desafío de universalidad. Hoy estamos ante un trance parecido, aunque de mayor alcance. Pero *in nuce* estaba ya latente en la salida de Pablo y Bernabé de la comunidad de Antioquía hacia el mundo griego². Entonces se iniciaba una larga andadura cultural que se puede denominar, con K. Rahner, la segunda época de

² Cf. R. Aguirre, *La Iglesia cristiana en Antioquía de Siria*: Revista Latinoamericana de Teología 10 (1987) 63-88, 85.

la Iglesia. Hoy avistamos la tercera época: un cristianismo y una Iglesia culturalmente policéntricos.

El Concilio Vaticano II ha sido ya el comienzo de esta época. No sólo el pluralismo lingüístico y racial de los obispos daba cuenta de ello, sino que las enseñanzas conciliares eran su refrendo. En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas se adopta una postura de reconocimiento «de lo que en las religiones hay de verdadero y santo» (n. 2). Por eso, el Decreto de misiones dirá en el n. 18 que hay que «considerar atentamente la manera de incorporar (*assumi*) a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas ha esparcido Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del evangelio».

Estamos llamados por el Concilio, en esta hora actual, para salir al encuentro y aceptación de las otras culturas y religiones. Un encuentro que para que sea real sólo puede ser realizado en el respeto a la dignidad y libertad del otro. El Concilio, en la Declaración sobre la libertad religiosa, insiste repetidamente en «el derecho supremo del hombre a desarrollar libremente su vida religiosa» (n. 15). Y para que no quedara duda de la irrenunciable vocación cristiana al universalismo, el mismo Concilio relativiza la vinculación de la fe cristiana con la cultura occidental: «La Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, o algún sistema particular de vida, a costumbre alguna o reciente (...); puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura» (GS 58).

El Concilio Vaticano II ya avistó el desafío ante el que cada día la fuerza de los hechos nos confrontan con mayor nitidez. Pero en esta situación se plantean una serie de cuestiones acerca de lo esencial y lo acce-

sorio, del grano y la paja, de lo propio de la fe y lo debido a los moldes culturales, que emplaza tanto al cristianismo como a las demás religiones.

c) *El relativismo cultural occidental*

De dos maneras el relativismo ha mordido en la cultura occidental. La primera, a través de la pérdida de su peso groseramente colonizador. Occidente va dándose cuenta de que no es la única cultura, y quizá tampoco la mejor. La segunda, que engarza con la primera, es la creciente autoconciencia de las miserias y contradicciones de la propia cultura.

Esta autocrítica cultural, propia de un pensamiento narcisista, pero que no se ha detenido ante el doloroso espectáculo de sus repugnantes rasgos, es lo que desde hace tiempo se suele denominar «la dialéctica de la Ilustración»³. Ha sido, sobre todo, el pensamiento moderno el que ha mostrado las contradicciones de la racionalidad predominante, de sus productos científico-técnicos y de las necesidades y motivaciones vertidas en las prácticas sociales de las masas.

La autocrítica ha penetrado hasta las llamadas raíces de la cultura. Ha mostrado la unilateralidad del estilo de pensamiento dominante en occidente y hasta su peligrosidad deshumanizante. Pero ha desvelado también la ruptura acontecida en las diversas dimensiones de la razón y su marcha autónoma. Mientras se

³ Aunque la referencia directa sea la obra de M. Horkheimer / T. W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires 1979, sin embargo cabe aquí toda una corriente de autocrítica cultural desde Nietzsche a los postmodernos actuales, pasando por críticos y neo-conservadores (cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt 1985).

discute la posibilidad o no de alcanzar unos criterios normativos desde donde criticar y unificar las prácticas sociales, la queja en occidente acerca de un despiste normativo crece. El relativismo del sistema de valores es vivido como algo adquirido por la mayoría. El pluralismo de creencias, valores y conductas se ha asentado en nuestro derredor como la normalidad. Hoy, lo extraño para nosotros occidentales sería una cultura donde se diera una cierta uniformidad.

Los llamados postmodernos son los pensadores que han sacado, o tratan de sacar, las consecuencias positivas de esta situación cultural y social. Para ellos, el adiós a las visiones unitarias de la cultura y la historia son definitivas. Ya no hay posibilidad de tales conceptualizaciones o metarrelatos (J. F. Lyotard)⁴. Amanece la ocasión de vivir determinando nosotros nuestro propio sistema de valores y nuestro sentido de la vida (Vattimo)⁵. ¿Esperanza nietzscheana del nacimiento del superhombre o refugio verborreico ante el vértigo del relativismo vivido?

Quizá el debate actual modernos-postmodernos sirva sólo para ilustrar el desafío ante el que se encuentra una colectividad, la occidental, que dice haber alcanzado un pluralismo cultural sin vía de retorno. En el trasfondo, estaría confrontándose con una serie de cuestiones no tan alejadas de una fe que tiene o se sabe potencialmente vertida en moldes culturalmente diferentes. Porque en el fondo de los diversos pluralismos occidentales late una matriz común, más cercana que la que nos conduce al diálogo con otra cultura.

⁴ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Madrid 1984, 10.

⁵ G. Vattimo, *Adiós a la modernidad*. Barcelona 1986, 150; Id., *Ermeneutica e società della comunicazione*: Aut-aut 217-218 (1987) 213-223, 223.

Pero el pluralismo, sea intra-cultural o inter-cultural, plantea los problemas de la comunicabilidad, la comparabilidad y la conmensurabilidad de las diversas tendencias ⁶. Con ellos se las tiene que ver la fe cristiana actual que quiera hacerse inteligible a las diversas sensibilidades de la cultura occidental, y todavía, con mayor razón, si desea entrar en diálogo con otras culturas y religiones.

Ahora bien, ¿desea la fe cristiana de la Iglesia actual este diálogo? Una respuesta desde las tendencias que atraviesan e influyen a la Iglesia y los cristianos no puede dejar de considerar otra sensibilidad que recorre nuestro momento.

d) *Neo-conservadurismo y deseos de reunificación cultural*

Una tendencia socio-cultural que también es particularmente activa en nuestro tiempo es la denominada neo-conservadora. Surge como defensa de la sociedad occidental capitalista democrática y del sistema de valores que, según sus defensores, le acompaña, si quiere subsistir. Tal sistema de valores y motivaciones procede de la ética protestante (Weber) que, a su vez, hunde sus raíces y se alimenta de la tradición judeo-cristiana ⁷. A tal sistema valorativo que acentúa el trabajo, el

⁶ Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford 1984.

⁷ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid 1977, 78, 88: cf. también Concilium 161, monográfico sobre neo-conservadurismo.

rendimiento, la disciplina, el ahorro/consumo, en suma, un cierto ascetismo de vida orientado a potenciar su impulso emprendedor y dominador de la naturaleza, se le opone la tendencia «modernista», que lleva al pluralismo de valores y visiones de la realidad.

El diagnóstico neo-conservador ve amenazados con el relativismo moderno y postmoderno los fundamentos mismos de la moral, la religión y la sociedad. La imbricación entre estos tres elementos es tal que socavar uno de ellos conlleva la caída de los otros. Y al revés, fortalecer el sistema de valores sólo es posible desde una moral cívica que propugne la solidaridad, la renuncia a las propias tendencias y egoísmos, fundada en una tradición o *humus* religioso que favorezca tal tipo de moral. La tradición judeo-cristiana es una clase de religión apta para efectuar la propuesta de una moral de la solidaridad, de la creatividad y del espíritu de empresa. La «gran profanización» que ha procurado, según D. Bell, la cultura moderna ⁸, destruye la referencia de la cultura occidental a la tradición religiosa cristiana y deja al aire, como ya vio Weber, a la moral puritana.

La recuperación de la salud del sistema corre paralela con la revitalización de esta herencia religiosa judeo-cristiana y la renovación de una visión de la realidad unificada desde el único lugar donde puede tener carácter totalizante y estar al abrigo de los embates de la temporalidad: desde la trascendencia religiosa (judeo-cristiana) ⁹. Vemos cómo frente a los datos del pluralismo cultural que vivimos en occidente, con una marcada lectura relativista que quiere ver, en los post-

⁸ Id., *Winding Passage*. New York 1982, 334.

⁹ Id., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 39 y s.

modernos, la cesura que marca el nacimiento de una gran posibilidad cultural y social, se yergue la denuncia neo-conservadora de una liquidación cultural y social.

No hay duda que, frente al optimismo superficial con el que ven el relativismo cultural los postmodernos, el neo-conservadurismo plantea una serie de graves cuestiones. Al menos, las preguntas son serias, aunque las soluciones que propongan nos parezcan reductoras y peligrosas. De nuevo volvemos por esta vía a tropezarnos con las cuestiones que veíamos planteaba el pluralismo a todo dialogante que quiere tomarse en serio la comunicación y encuentro con el otro, respetándole en su alteridad, pero también sabiendo que no puede diluirse en un exceso de acogida o tolerancia, que siempre sería falsa al traicionar su propia identidad. Es decir, nos vemos confrontados con la pregunta acerca del comportamiento de la fe cristiana en una sociedad pluralista. ¿Cómo puede la fe cristiana responder a su tendencia universalista sin perderse en la variedad de la heterogeneidad cultural? ¿Como puede ser de todos, decirse a todos en su lenguaje y sensibilidad y, al mismo tiempo, no vaciarse en adaptaciones a la moda o al mercado cultural? Creemos que estos interrogantes agudizan el planteamiento de las relaciones fe y religión, fe y expresión socio-cultural.

2. Fe y religión ante el pluralismo y la relativización cultural

Nos encontramos de hecho con una cultura cristiana occidental confrontada inevitablemente con otras culturas y religiones, y con una situación interna a la misma cultura occidental donde el pluralismo, si no el fragmento, es un dato de la sociedad moderna. Ambos hechos desafían al cristianismo como modo de conce-

birse en su ya casi dos veces milenaria historia unificada desde la cultura helenista occidental. ¿Como se ve el cristianismo en esta situación? La distinción entre fe y religión ¿le puede ayudar a comprenderse en ella?

a) *Falsos planteamientos de la relación fe-religión*

Hay que comenzar por deshacer las falsas soluciones que un planteamiento demasiado simplista de las relaciones fe-religión puede dar al desafío de la heterogeneidad intra e inter-cultural. No se puede abogar por una universalización real del cristianismo solamente pidiendo un abandono de las pieles culturales de occidente que envuelven a la fe cristiana, dejándolas de lado como «cáscaras religiosas». Detrás de estas propuestas de apertura e inculturación existen graves problemas que hay que dilucidar (o, al menos, tomar conciencia) si no se quiere ser reductoramente ingenuo y superficial. Expresaré la problemática a través de unas cuantas afirmaciones, que trataré de justificar brevemente.

– *No hay fe cristiana pura*

La buena y rápida intención de inculturar el cristianismo en subculturas nuevas o fuera del ámbito occidental suele ir guiada por la concepción implícita de una fe cristiana pura. Se imagina un cristianismo basado en una fe o núcleo puro, que estaría arropado o envuelto por los diversos colores de los ropajes culturales. Bastaría, por tanto, despojar a la fe cristiana de estos aditamentos culturales occidentales, para tener a la fe cristiana en su desnudez y pureza. Quizá se llegara a aceptar que desvestir la fe es vestirla *ipso facto* de otros ropajes culturales. Pero, de todas maneras, sub-

yace la concepción de un cierto y posible desvestimiento religioso-cultural de la fe cristiana. Esta idea es una ficción alimentada por el indemostrado discurso metafórico sobre los «hechos desnudos» o la «verdad al desnudo»¹⁰.

– *La inevitabilidad cultural de la fe*

Hay que aceptar que a la fe nunca tenemos acceso en su pureza. Siempre está mediada culturalmente. En la experiencia y en la expresión de esa fe siempre hay que contar con una cultura determinada. Lo contrario conduce a un apofatismo radical que no puede dar cuenta de nada. Pues en el solo inicio de una insinuación ya nos hemos asentado en una cultura para expresarnos y para interpretar el gesto.

Las culturas o, mejor, los elementos culturales no son pues, para la fe una suerte de vestidos o, peor, una clase de roña o herrumbre de la que nos podemos desprender para mostrar el oro reluciente de la fe. Las culturas no son herrumbre ni ropajes, son la manera peculiar de entender, vivir y expresar esa fe.

Sin cultura no hay fe, como sin palabra no hay significado. Es inútil perseguir el significado puro de los diversos conceptos, eliminando las palabras que los expresan. Nos quedaríamos en el vacío, no en la abstracción pura, ni en la fe pura. La cultura es algo más que una escalera que nos permite el acceso al lugar de la fe y donde una vez instalados desechamos el instrumen-

¹⁰ J. B. Metz, *La teología en el contexto de las actuales culturas y condiciones sociales*. Conferencia pronunciada en el Instituto Alemán, el 28 de noviembre de 1986. Cf. Instituto Fe y Secularidad / Instituto Alemán de Cultura, *Teología política y responsabilidad por la paz*. Madrid 1987, 17-27, 19. Texto muy semejante al citado en alemán más arriba.

to. No hay tal posibilidad instrumentalista. La fe va ligada a una expresión cultural.

El diálogo o la inculturación tiene que pasar, por tanto, por las mediaciones culturales. La fe cristiana que dialoga con aspectos o sensibilidades nuevas o diferentes de la cultura occidental, lo hará necesariamente desde otra mediación o sensibilidad cultural. Y lo mismo ocurrirá cuando quiera dialogar con otras religiones, o inculturarse en otras tradiciones distintas de la occidental. Nos enfrentamos siempre a una fe inscrita en una cultura, encarnada en unas formas culturales que se dirige a otras formas culturales.

– *Aceptar las cargas de la cultura*

La conclusión a que nos conducen las reflexiones anteriores es a la aceptación de la mediación cultural de la fe, a la imposibilidad de diseccionar fe (pura) y religión (fe con las cáscaras culturales particulares). La fe se vive en una determinada forma religiosa, si por ella entendemos la peculiar manera de celebrarla, orarla, decirla, cantarla, expresarla conceptualmente, organizativamente, etc.

Para la fe cristiana quiere decir esto «que no puede arrancarse del cuerpo la cultura europeo-occidental surgida de la asimilación de las tradiciones judeo-palestinas y griego-helenistas»¹¹. Tiene que cargar con esta cultura, que es lo mismo que cargar con su historia de logros y culpas. No hay un cristianismo desnudo. Y si hay un cristianismo que fundamentalmente es occidental, con él tenemos que cargar al encuentro de los demás. Está bien que tratemos de evitar etnocentrismos o imperialismos culturales y que nos abramos a las

¹¹ *Ibid.*, 19.

otras culturas en su ser otro, es decir, con respeto de su alteridad. Pero no podemos evitar ir con la joroba de nuestra cultura, que también es, como las otras, una rica oferta de la experiencia humana limitada.

Si aceptamos la crítica de lo que considero son falsos planteamientos de la relación fe-religión, el problema ahora es «cómo puede haber un cristianismo universal culturalmente policéntrico y una inculturación que no sea meramente una expansión occidental disimulada por razones tácticas»¹².

b) *Hacia un cristianismo universal y policéntrico*

El desafío ante el que se encuentra el cristianismo europeo-occidental queda ahora más claro: estamos emplazados al diálogo real, a la universalidad; y esto en un momento en el que están dadas las condiciones objetivas del pluralismo intra e inter-cultural. ¿Cómo se puede ejercitar tal diálogo y avanzar hacia la universalidad? Vamos a indicar cuáles son las condiciones de posibilidad de tal diálogo y las líneas orientadoras de su ejercicio. Será equivalente a complejizar la distinción fe-religión, de tal manera que nos interrogaremos acerca de su adecuación.

– *La condición fundamental: la desabsolutización*

El diálogo real entre visiones heterogéneas intra-culturales, y más inter-culturales, supone la apertura verdadera al otro en su ser otro. Es decir, el encuentro sólo tiene caracteres de realidad si, como en cualquier

¹² *Ibid.*, 19.

encuentro humano, se deja a cada uno de los interlocutores ser él mismo y se acepta la posibilidad del enriquecimiento por el otro.

Para ello se postula la eliminación de las actitudes absolutistas. «El absolutismo torpe, imaginario, que asienta la propia verdad «absolutamente», esto es, «des-ligada» de la verdad de los otros»¹³. Se requiere la aceptación de un relativismo cultural que no propugne ni un punto de vista de exclusividad, que condena globalmente al otro y su verdad, ni un punto de vista de *superioridad*, que antepone la religión propia, o la interpreta, como la mejor por principio¹⁴. En vez de este dogmatismo que cree de antemano poseer la verdad entera, se pide la disposición abierta que acepta la posibilidad de verdad y aprendizaje del otro.

La fe cristiana avala esta concepción que ve en los otros los representantes de la revelación de Dios, del *logos spermatikós*, que no se niega a ningún hombre ni colectivo humano¹⁵. Y la misma racionalidad humana acepta esta *comunicabilidad intercultural* (con mayor razón intra-cultural), dado que, en el fondo, nos vemos confrontados con una serie de cuestiones existenciales recurrentes, es decir, culturalmente universales, que se encuentran en todas las culturas donde el hombre ha llegado a tener conciencia de la finitud de su existencia. Para P. Winch, es en los «conceptos límite» que se anudan alrededor del sentido, las relaciones sexuales y

¹³ H. Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*. Cristianidad, Madrid 1987, 14; Id., *Theologie im Aufbruch*. München 1987, 218 y ss.

¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹⁵ Cf. las citas del Vaticano II ya efectuadas. Sobre esta cuestión, A. Torres Queiruga, *Revelación de Dios y realización del hombre*. Cristiandad, Madrid 1987.

la muerte¹⁶, donde la religión precisamente juega un rol fundamental. J. B. Metz, teniendo a W. Benjamin en el trasfondo, dirá que es el recuerdo de la historia del sufrimiento humano injusto el que nos vincula y hermana a todos los hombres y culturas. Las respuestas, como sabemos, son distintas, pero en principio no se puede excluir la posibilidad de encontrar en la experiencia del otro una respuesta enriquecedora para nosotros.

– *El punto de partida:
el desasimiento y la confianza básica*

Con una actitud abierta ante el otro, ¿cómo iniciar el diálogo en una situación de pluralismo cultural y heterogeneidad de «juegos de lenguaje y formas de vida»? (Wittgenstein). Ya hemos tratado de justificar la *comunicabilidad* que aceptamos, a pesar de tal heterogeneidad cultural. Las posturas radicales no pueden dar cuenta ni del hecho de que nos confrontamos e intentamos dialogar. La misma pluralidad es un acicate, y no un rechazo, para tal encuentro mutuo¹⁷. Supuesta la comunicabilidad, ¿cómo iniciar tal comunicación entre las diversas religiones, por ejemplo?

¹⁶ P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, en B. Wilson (ed.), *Rationality*. Blackwell, Oxford 1970, ⁴1981, 110-111; D. Bell, *The Return of the Sacred?*, en Id., *The Winding Passage*. Basic Book, New York, 19, 333.

¹⁷ No seguimos desarrollando la problemática de la posibilidad o no de la comunicabilidad intercultural; la discusión en la sociología y antropología sajona es ejemplar en este punto: cf. B. Wilson (ed.), *Rationality, o. c.*; M. Hollis / S. Lukes, *Rationality and Relativism*. Blackwell, Oxford 1982. Para la polémica modernos/postmodernos, cf. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, 117 s.; Id., *El entusiasmo*. Gedisa, Barcelona 1987, 128, donde matiza mucho posturas anteriores: A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Suhrkamp, Frankfurt 1985, 83, 108.

No podemos, a menudo (piénsese en el caso del diálogo con el budismo), ni presuponer que conceptos fundamentales como Dios, verdad, realidad, religión, son participados en común. La mera introducción de uno de tales conceptos definidos desde una determinada tradición cultural presupone tanto, que su aceptación ya eliminaría la mayoría de las cuestiones. Precisamente el diálogo, y la seriedad del mismo, en el caso de las diversas religiones, consiste en no poder presuponer tales puntos de partida. Hay que desasirse de tales instrumentos conceptuales para ir al encuentro del otro desde «más abajo». Este despojo de todo un cuadro conceptual o, mejor, su *epojé*, para fraguar un entramado comprensible y aceptable por todos los interlocutores, es un desasimiento cultural que pone a prueba la verdad de nuestra aceptada desabsolutización.

R. Panikkar, que ha reflexionado seriamente sobre las condiciones de posibilidad del diálogo inter-religiones, denomina «metateología» a la actitud humana que describe el esfuerzo religioso por comprender la relacionabilidad primordial que percibimos cuando tratamos los problemas últimos¹⁸. Se trata de encontrarse en la apertura radical y la búsqueda conjunta de la verdad. Supone «una confianza en la verdad que ya es una categoría religiosa fundamental»¹⁹. No está lejos, pensamos, de esa confianza básica que H. Küng encuentra en la raíz de toda vida y actividad humanas y que es ya un atisbo del absoluto²⁰. Ejercerla en el diálogo inter-religioso es encontrarse, no en la «fe pura» o humana, trasfondo de todas las religiones, sino

¹⁸ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*. ATC, Bangalore 1983, 331.

¹⁹ *Ibid.*, 331.

²⁰ H. Küng, *¿Existe Dios? Cristiandad*, Madrid 1979, 607s.

en aquella condición que se descubre en todo lo humano cuando lo aceptamos desde su raíz. Aquí tocamos la base de todo diálogo que no posee justificaciones apriorísticas ni teológicas ni conceptuales.

– *La responsabilidad recíproca*

Entrar en el diálogo con esta radicalidad no quiere decir vender las propias convicciones en una suerte de relativismo escéptico o arbitrario. El diálogo solicita tomar en serio al otro, y para ello debo tomarme yo mismo con idéntica seriedad. La relativización cultural y el desabsolutismo no tienen que conducir al relativismo en versiones de pluralismo arbitrario o del indiferentismo, donde al final todo vale y las cuestiones se decapitan en un amable entendimiento que es una mutua liquidación²¹. Al revés, cada interlocutor debe mantener la seriedad de su fe con toda entereza y sin ceder un ápice allí donde entran en liza las cuestiones fundamentales. Esto requiere no encastillarse en cuestiones de formulación, sino ir al fondo de las mismas. El diálogo así concebido no relativiza, en el sentido escéptico o indiferentista, la propia fe, sino que solicita una profundización en la misma. J. B. Metz ha acentuado que la apertura cultural y el diálogo interreligioso conducen a una «radicalización de la vida cristiana»²². Tenemos que encararnos con el núcleo duro de nuestra propia fe, con aquel conjunto de actitudes y modos de entender la vida humana y las relaciones con Dios que tienen que ser retomados, de una forma u otra, en cualquier tradición cultural.

²¹ Id., *El cristianismo y las grandes religiones*, 14-15; Id., *Theologie im Aufbruch*, 285.

²² J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturellpolyzentrischen Weltkirche*, 98.

Este estilo de diálogo, como todo encuentro humano profundo, no puede dejar igual a los participantes. Supondrá un cambio, no sólo en nuestras concepciones de Dios, del mundo y de nosotros mismos, sino también en nuestras preguntas y comportamientos. Una auténtica «metanoia». La conversión también nos espera en el camino del pluralismo cultural. Un enorme desafío actual que no dejará ni a la teología²³ ni a la Iglesia igual que son hoy. Pero por esta vía alcanzaremos un cristianismo verdaderamente universal. Estará centrado en las diversas culturas y comportará, por tanto, un policentrismo cultural y eclesial.

– *Las «cabezas de puente» del diálogo*

El ejercicio del diálogo, supuestas las condiciones anteriores, requiere encontrar temas o cuestiones comunes. Ya hemos indicado cómo estos ricos depósitos de experiencia humana, que son las religiones, se pueden encontrar en ese núcleo de cuestiones límite que funcionan recurrentemente en toda cultura. Expresado más dramáticamente, como hacen Metz y los teólogos de la liberación²⁴, el punto de enlace de las religiones es la historia del sufrimiento de los hombres. Desde la mirada a las realidades humanas estremecedoras brota una comunidad de humanismo y compasión²⁵ apta

²³ La consciencia de este cambio está muy presente en todos los autores que han abordado esta problemática. H. Küng habla de un «nuevo paradigma teológico» (*Theologie im Aufbruch*, 208s); J. B. Metz, de una nueva religiosidad cosmoteándrica (cf. *La religión del futuro*: *Anthropos* 53-54 [1985] 42-48, 48).

²⁴ I. Ellacuría, *Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y positivismismo*: *Rev. Latinoamericana de Teología* 10 (1987) 3-29.

²⁵ «La compasión por el dolor de los otros» es el fundamento de una teoría crítica de la sociedad, decía H. Marcuse en el lecho de muerte (cf. J. Habermas, *Perfiles político-filosóficos*. Taurus, Ma-

para sentar las bases de un diálogo interreligioso e intelectual. Hay en esa historia algo de ineludible que nos emplaza a todos frente al dolor, el clamor de la justicia y la esperanza para los derrotados de la historia.

Quizá desde este punto de encuentro haya que desabstractizar las formulaciones religiosas y volver a expresarlas en «pequeños relatos» (Metz, J. F. Lyotard) que permitan recoger y transmitir esa herencia de sufrimiento y clamor de la humanidad. En este sentido, los relatos bíblicos tendrían más capacidad de comunicación que las argumentaciones filosóficas, aunque no se puede dejar nunca de lado el espíritu crítico y la experiencia ganada en occidente a través del impulso crítico-ilustrado que recorre su historia desde Grecia a nuestros días ²⁶.

Hay que respetar los diversos modos y sensibilidades como este recuerdo anamnético de la historia de la pasión humana se expresa en las diversas culturas y religiones. En este punto conviene aclarar que no hay commensurabilidad «palabra a palabra», elemento a elemento, entre las culturas. Existen los «homeomorfismos», las constelaciones de elementos, conceptos, expresiones, etc., que realizan funciones equivalentes a las de otros conjuntos en otras culturas y religiones ²⁷. El tener en cuenta este funcionamiento de la cultura y la sociedad humana es muy importante para el diálogo religioso intercultural. No se solicitará un uniformismo verbal, de fórmulas, que puede ser, además de

drid). ¿No habría que decir otro tanto del diálogo religioso? Por esta vía accedemos al Dios compasivo, partidario de los pobres.

²⁶ Cf. la insistencia en este punto de H. Küng, *Theologie im Aufbruch*, 246.

²⁷ R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*. Aubier, Paris 1985.

impositivo, totalmente falso o ininteligible, sino un homeomorfismo funcional de significados y elementos de vida, una suerte de «analogía existencial funcional» (R. Panikkar). Sólo a este precio que, no se me escapa, tiene un alto coste y también sus peligros, se ejercitará el diálogo auténticamente intercultural. Será verdadero encuentro mutuamente respetuoso, no invasor ni colonizador, y fecundo para ambos. No se pide que cada uno quede intocado, sino que cada interlocutor desde su matriz cultural asuma las experiencias fundamentales del otro. La comparabilidad cultural y la commensurabilidad pueden avanzar por esta vía, no por pretendidas traducciones imposibles. La verdad de la tesis de la incommensurabilidad intercultural (o de diversos juegos de lenguaje y vida) radica en negar la correspondencia biunívoca de cada elemento. Detrás está la sombra de la imposición de una de las partes. Pero tiene salida la pretendida aporía cuando se entiende la comparabilidad desde aspectos sociales y culturales homeomorfos, es decir, de equivalencia de funciones.

c) *El objetivo del diálogo: la gloria de Dios y el honor del hombre pobre*

No se puede perder de vista el fin del diálogo intercultural o intracultural para el cristianismo: es su ser mismo, la razón de ser de la fe cristiana. Formulado con una vieja fórmula rica en resonancias hasta nuestros días: la gloria de Dios. Permitir que Dios sea Dios en la realidad de nuestro mundo y en cada persona. Esto es equivalente, como sabe la tradición, a permitir y ayudar a que las cosas y los hombres sean ellos mismos, puedan alcanzar el máximo de su eclosión. De aquí que todo obstáculo que lo impide deba ser allanado. Por este camino podemos llegar hoy a reformular

la expresión de Ireneo de que «la gloria de Dios es que el hombre viva», por la más pregnante, urgente y evangélica, de que «la gloria de Dios es que viva el hombre pobre» (Mons. Oscar Romero).

Si las religiones se unen ante la común historia de dolor de los hombres, parece consecuente que también les aúne el objetivo en pro de ese hombre humillado y sufriente que, desde la tradición bíblica, se denomina «pobre». La *humanización del hombre* es el tema del diálogo intercultural e interreligioso. Este es el mutuo interés. El interés que moviliza la inteligencia compasiva de los hombres, donde está ya actuante la presencia compasiva de Dios frente a su presencia impotente y desolada en el «pobre».

Si este objetivo, que encontraría eco en lo mejor del pensamiento filosófico occidental, está orientado, entonces el principio con el que se mide toda fe religiosa, y la comparabilidad entre ellas, es la promoción de lo humano²⁸: su dignidad, libertad, justicia, felicidad. Tema de encuentro de todas las grandes religiones o fe inculcadas. Y cuestión que presenta sus exigencias para las mismas religiones. Las llama a una crítica mutua y a un ejercicio de autocrítica, para liberarse de lo inhumano que las inficciona. Porque también la ambigüedad y el mal atraviesa las religiones, el ejercicio concreto de una fe determinada.

Incluso cabe pensar si no sería esta liberación religiosa el primer fruto de un diálogo interreligioso que abordara los problemas del hombre «pobre» de nuestro tiempo. Avanzar en la superación de aquellos elementos doctrinales, institucionales y actitudinales que están en la base de los fanatismos y los conflictos

²⁸ H. Küng, *Theologie im Aufbruch*, 288s.

humanos, desde las guerras de religión a la intolerancia y discriminación personal. Asumir y reforzar en la conciencia de los creyentes aquellos elementos que la ética humana universal reconoce como condición del respeto y la realización de lo humano (por ejemplo los derechos humanos, respeto a la integridad, libertad, vida, justicia, paz... de los individuos y los pueblos).

Únicamente en la prosecución de este objetivo tiene sentido el diálogo religioso e intercultural.

Conclusión: Dialogar en tiempos de reclusión

Hoy el cristianismo está llamado a dialogar, urgido a salir de la cultura occidental y confrontarse con otros modos de vivir y expresar lo humano y la fe en un absoluto amoroso y positivo. Son tiempos de pluralismo *ad intra* y *ad extra*. Son momentos en los que sentimos desafiadas nuestras rutinas y comodidades culturales. Es comprensible que el disgusto, el miedo y el vértigo hagan presa en nosotros. Y cuanto mayor es el desafío y el riesgo, mayor es el miedo y la tentación a no acometer la empresa universalista.

La situación socio-cultural de occidente, decíamos al comienzo, está atravesada por la experiencia de una crisis que, más allá de lo energético, financiero o laboral, algunos denominan cultural, «espiritual»²⁹. Frente a este hecho, hay al menos dos tendencias opuestas: mientras para unos, los postmodernos, la solución sólo vendrá de una radicalización de la crisis, en el sentido de abandonar, de una vez por todas, cualquier pretensión unificadora y asentarse, de una vez por todas, sin

²⁹ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 39.

melancolías en el pluralismo, el fragmento y la heterogeneidad, para otros, los neo-conservadores, urge recuperar la unidad del sistema de valores y un sentido trascendente unificado desde la tradición judeo-cristiana.

A partir de las denominadas propuestas neo-conservadora y conservadora, se ha expandido una sensibilidad de autodefensa del sistema y de las instituciones básicas de la sociedad. Esta atmósfera la respiran los creyentes, porque es la de la sociedad donde viven. No tiene nada de extraño que sus resonancias se puedan percibir en la institución eclesial.

Desde aquí se comprende (sin que hayamos querido dar una explicación completa, sino apuntar a una homología de sensibilidades o ambientes entre la sociedad y la Iglesia) que en la Iglesia católica actual haya una mayor proclividad hacia actitudes de defensa de la institución, de la recta doctrina y costumbres, que una disposición a salir al encuentro de lo otro y de los otros. Aunque tampoco faltan hechos tan significativos como el encuentro de Asís o la visita y oración de Juan Pablo II a la sinagoga romana ³⁰. Según diversos intérpretes, son pasos que van más allá de la letra del Vaticano II. Pero, junto a estos signos de diálogo y apertura ecuménica interreligiosa, hay otros, dentro de la misma teología católica, que manifiestan grandes reticencias al pluralismo teológico, litúrgico, etc. La discusión sobre la teología latino-americana de la liberación y de la teología africana serían dos ejemplos.

La disposición al pluralismo no es muy grande. Pero la presión y resistencia de los hechos sociales

(Durkheim) posee una cabezonería más fuerte que la de los individuos y, sobre todo, su persistencia es más larga. Por aquí vendrá, sin duda, el convencimiento de la necesidad de abordar los problemas de la fe cristiana en un mundo de relativización cultural y pluralismo.

³⁰ G. Baum, *La visita de Juan Pablo II a la sinagoga: Concilio 213* (1987) 165-167.

¿Hacia una nueva minoría de edad?

Crear «zonas liberadas»*

Vivimos uno de los momentos mundiales en los que parece que se aclaran las cosas: la democracia liberal occidental es la forma deseada de gobierno, y el capitalismo, con retoques, el sistema económico. Ambos determinan la organización sociopolítica y económica predominante y deseable. La *paz* entre los bloques y en numerosas partes del mundo señala una de las mejores épocas de la historia.

Juan J. Linz, prestigioso sociólogo español en Yale, me hacía este diagnóstico de la situación en el Congreso de Sociología en San Sebastián (1989). F. Fukuyama, en un artículo mundialmente famoso (*¿El fin de la historia?*), defiende la misma tesis.

Estamos a la altura de los mejores tiempos de la historia y, sin embargo, «el fin de la historia –pronostica Fukuyama– será un tiempo muy triste». Las razones radican en que, en el triunfante liberalismo democrático-

* Apareció en *Sal Terrae* 1 (1990) 3-15.

co capitalista, «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».

Tenemos el marco general, al nivel del último diagnóstico de moda, donde situar nuestro problema: el extrañamiento del hombre moderno en el mejor de los mundos alcanzado.

El hombre moderno está triste; el español de la democracia estabilizada y de la sociedad de consumo liberal está vacío; la generación postmoderna vive resignada la era posthistórica que le ha tocado.

¿Qué le pasa a este ser humano, hombre y mujer, de nuestro momento?

1. ¿Hacia una nueva minoría de edad?

¿Nos emancipamos o aumenta la dependencia?

Hay una polémica casi interminable a la hora de responder a esta cuestión. Y depende de la imagen de hombre que se esgrima como modelo, aparte del diagnóstico de la situación. Pero es llamativo que críticos y neo-conservadores coincidan en ver al hombre vacío. No parece llenarlo el gran bazar occidental ni la superación aparente de las contradicciones del sistema. Esta casa/mundo —de lo más rico y mejor organizado de la historia, si creemos a los comentaristas citados— está fría, sin atractivo para sus moradores. No se sienten a gusto en ella. Son como extraños en un hermoso chalet o en un balneario.

Veamos los extrañamientos más característicos que produce.

a) *Un extraño en la vanguardia de la post-historia*

El sujeto humano desaparece en esta sociedad. Los teóricos críticos procedentes de la filosofía social (Habermas) o de la teología (J. B. Metz, J. Moltmann) lo repiten: el ser humano corre el riesgo de infantilizarse. No avanzamos hacia el ideal occidental ilustrado, con hombres y mujeres autónomos que se independizaban, racional y críticamente, a la par que de las cadenas de la naturaleza, de las institucionales, ideológicas o supersticiosas. Cada vez la persona individual se siente menos capaz de dominar la complejidad de la sociedad que vive. El torrente de acontecimientos, los numerosos y sofisticados engranajes sociales, burocráticos y del derecho parecen sólo accesibles a una supercomputadora. La pobre mente humana, individual y flaca, capitula. El ideal ilustrado de usar la razón críticamente en todos los contextos (Kant) se viene abajo.

No hacemos nuestra propia vida, nos la hacen. No construimos nuestro mundo, es hecho por los sistemas anónimos que nos apresan. Cada vez tendemos más a expresarnos a través de impersonales. Es la forma de indicar nuestra alienación en un mundo que nos fabrica. Al final, todos los occidentales, españoles incluidos, somos un tanto postestructuralistas, postmodernos o teóricos de sistemas: algo anónimo y con manifestaciones de mecanismo neutro nos determina, nos empuja, nos envuelve y nos modela. ¡Adiós al sujeto que erguía su cabeza sobre sus construcciones! El hombre moderno de este final de siglo, estructuralmente esperanzador, se encoge y achica ante sus propios productos. Le sobrepasan y le dominan. Quizá sólo queda como salida adaptarse lo mejor que pueda a ellos. Elegir un pequeño nicho y adecentar una vidita tranquila y sin preocupaciones, reducida al entorno «humano» de los

«cuatro buenos amigos», la mujer, los hijos, y «para de contar».

b) *Extraño en su actividad*

En una sociedad del liberalismo capitalista como la española, en plan de estabilización, es decir, de acumulación de capital que ponga a las empresas españolas en niveles de competitividad, hay que ajustar para reactivar y poder, después, distribuir.

La realidad percibida y sentida por muchos compatriotas tras ese diagnóstico del proyecto económico español es de extrañamiento ante su propio trabajo. No está en sus manos. Depende de la coyuntura económica mundial. Y de la adaptación regional europea y española del caso.

En una sociedad donde todavía la mayor parte de la identidad personal y del sentido social le viene al individuo a través del trabajo asalariado, que éste se sienta a merced de mecanismos incontrolables hoy por ninguna nación es una fuente de extrañamiento. Y donde más débil sea la economía, mayor será la zozobra. Y cuanto más desprotegida esté la persona por su cualificación, cultura, sexo, edad..., más puede crecer la alienación frente a su propia actividad y ante sí misma.

Un tema excesivamente conocido para insistir sobre él o añadir la última estadística que actualice un tremendo drama que acogota a millones de españoles. Ajenos y extraños aparecen el mundo y la vida..., y uno mismo, cuando siente que no tiene nada que hacer en esta sociedad. Ser inservible en la propia casa es una experiencia de muerte prematura. La vida se escurre porque no tiene consistencia ni peso.

c) *Extraño en medio de la muchedumbre*

Cada vez hay más casos de enfermedad a causa de la soledad en una sociedad donde es casi imposible estar solo. Una paradoja que nos explican los psicólogos y nos corroboran las crónicas de sucesos.

Ancianos que mueren totalmente solos y sólo les denuncia el olfato herido de sus convecinos. Anonimato en nuestras grandes ciudades, tan natural que lo raro es que alguien se atreva a romperlo. Cada uno viaja en el metro, el autobús o el tren rodeado hasta el estrujamiento, pero aislado en su periódico, en sus tristezas o sus ensueños.

Vivimos aislados en la masa. Extraños unos para otros. Ajenos al prójimo, inalcanzable en su cercanía tan cerrada. En esta sociedad es de mal gusto, cuando no provocativo e hiriente, mirar a las personas. Se pasa sin mirar, sin ver la interpelación en los ojos de los otros, sin notar la carga del deber del otro (Levinas). No hay demandas, no hay obligaciones para con los que me rodean, pero el yo gime en su soledad y se neurotiza en el aislamiento.

Los costes de la insolidaridad en que se traduce nuestro comportamiento «normal» y cotidiano con los otros es el aumento de las patologías de la soledad. Todavía no vemos a muchos compatriotas hablar o murmurar solos en autobuses o metros, como se ve en Nueva York, pero es cuestión de tiempo. Las bases sociales están sentadas para avanzar hacia el extrañamiento respecto a los demás. Y no sólo en las cuestiones económicas y políticas, sino en nuestro comportamiento cotidiano, la vida del urbanita occidental y desarrollado —que cada vez más es la muestra— puede describirse como crecientemente anónima, aislada, enajenada respecto a la multitud que nos rodea.

d) *Extraño en el supermercado
consumista*

El mercado es el genial hallazgo del sistema liberal capitalista. En un momento en que se derrumba espectacularmente el supuesto sistema alternativo, asistimos a los conciertos verbales neoconservadores dedicados a este mecanismo que reduce complejidad y racionaliza la economía de acuerdo a espíritus competitivos como los humanos. Gracias a él, se nos dice, occidente está repleto de mercancías y cachivaches que hacen nuestras delicias. Es un instrumento que se alarga hasta penetrar en los corazones de los individuos. Inocula la sed de poseer, de tener más sin término. Siempre ofrece variantes nuevas a través de ligeros retoques en el producto o en las necesidades de los consumidores. Se va creando una sociedad e individuos cuyo divertimento y placer está puesto en la compra, posesión, acaparamiento, exhibición del tener. Un enorme escaparate, un gigantesco supermercado donde los individuos sueñan la felicidad del consumo.

Pero el diagnóstico final no acompaña a las expectativas: los individuos se sienten vacíos. Llenos de cosas y ofertas, actividades y planes, de proyectos de carrerismo y de posesión futura que no colman la oquedad interior. El «yuppismo» como meta oculta una gran frustración estilizada por la moda y los toques estetizantes. Para la mayoría, que sólo vive del reclamo de lo que aquéllos disfrutaban, la enajenación no sólo es interior: se hace envidiosa frustración de una sociedad que promete el cielo del tener, pero del cual sólo se pueden obtener algunas imitaciones.

La alienación es aquí la sujeción a un mecanismo, a un sistema que destila un ansia de tener y poseer ilimitadamente. Muchos, a pesar de la fiebre insatisfecha,

caen presos de este ídolo. Incluso cabe pensar si la insistencia socialista en el «progreso», la «modernización», la «racionalización», el «ajuste»,... no muestra únicamente la enajenación colectiva de una ideología, sino de todo el país. Habríamos enajenado algo de nuestra herencia colectiva ante la fascinación del Club de ricos mercaderes y nuevos consumidores.

e) *Extraño en el recital
de la postmodernidad*

Vivimos tiempos propicios para la narración. Todo se vuelve relato. Grandes relatos y pequeños relatos. Todos peligrosos —se nos advierte— cuando se les adjudica la verdad y la objetividad.

Sobre todo, hay que recelar de los grandes relatos. Son estrategias encubridoras para movilizar a los individuos en pro de falsos ideales, dogmatismos y fanatismos. Ahí está la macabra experiencia de stanilismos, nazismos, franquismos...

Estas ideas, expandidas en la moda del pensamiento, favorecen una nueva mitología. Volvemos a los mitos, a los mil y un relatos para explicar la vida, el amor y el dolor. No podía ser menos. Cuando liquidamos las visiones universales, nos asalta la necesidad de la respuesta y echamos mano de retazos, sincretismos, importamos viejas sabidurías, esoterismos...

La sensibilidad crítica postmoderna a los grandes relatos (modernidad, socialismo, democracia, cristianismo...) ha generado una remitologización o «reencantamiento». Pero esta vez predomina el principio del «todo vale». Socavados los cimientos de la fe en la razón, o al menos de su uso como vigilante o discernidora (Habermas), la razón sin protección (R. Rorty) va entregándose al mejor postor.

El peligro postmoderno –aceptados sus buenos avisos– es que nos deja desprotegidos de indicadores de rutas. Todos parecen igualmente válidos. Así asistimos al despiste ético y valorativo generalizado, al descrédito de las ideologías y la política, y al sincretismo o experimentalismo religioso. Un sarpullido debido a la relativización generalizada, que produce escepticismo, incapacidad para el compromiso y una especie de cansancio generalizado frente a la realidad.

La sensibilidad cultural predominante de nuestra sociedad va adoptando crecientes rasgos de la cultura cansada y abúlica postmoderna. La anorexia espiritual es su enfermedad (Baudrillard). El hombre asimilado por esta sensibilidad sufre el extrañamiento de la desorientación. Sin brújula, sin norte ni sentido, deambula buscando huellas o, abandonado a los vientos del momento, mira lo que acontece a su alrededor. Es la alienación del «hombre espectador», del «voyeur»: asiste pasivamente al «show» que se desarrolla al otro lado de sí mismo.

Quizá este enajenamiento «voyeurista» resume la pérdida del sujeto, el desfallecimiento racional y moral de nuestro momento ante la pluralidad de mitos y el anonimato duro de los subsistemas. También la sociedad española ofrece rasgos de cansancio de los sujetos, de pérdida de sentido, de falta de tensión ideológica y moral, de adaptación consumista al mercado y de actitud generalizada «voyeurista».

En esta situación –que deliberadamente ha quedado descrita en sus rasgos generales alienantes, pero que no es toda la realidad que vivimos–, la fe es desafiada; la comunidad de creyentes, Iglesia, es interpelada y retada.

Esto sería lo primero y deseable: sentir en cada momento sociocultural la sacudida del clamor de nuestros prójimos. Ver la situación del hombre de hoy esclavizado por estas alienaciones e intentar la liberación.

¿Qué podría hacer la Iglesia hoy para iniciar el éxodo liberador de estas esclavitudes?

2. Una Iglesia creadora de «zonas liberadas»

La comunidad de los creyentes no tiene soluciones secretas que estén fuera del alcance de nuestros contemporáneos. No sabemos más que otros hombres de «buena voluntad». A menudo sentimos que nos equivocamos tanto o más que ellos. Tenemos, eso sí, la conciencia de la misión, el impulso del Espíritu de Jesús a transformar las situaciones opresoras del hombre y crear solidaridad, fraternidad, justicia, amor y paz. Quizá debiéramos tener, pero no es seguro, un instinto afinado para ver lo alienante e inhumano de nuestro alrededor. Una especie de discernimiento de lo negativo que indicaría las antenas sensibles y preocupadas por la suerte de nuestros prójimos.

Con estas limitaciones aceptadas, que se multiplican en cada individuo, podemos osar apuntar alguna estrategia eclesial para la sociedad española actual.

Unificaría mi propuesta desde la sugerencia global de que la Iglesia debiera responder a los desafíos de la sociedad española tratando de crear «zonas liberadas», espacios donde las personas, individual y colectiva-

mente, fueran testigos provocativos de otro estilo de vida: el de Jesús.

Aclaro brevemente lo que entiendo por esta estrategia eclesial, que supone:

– Unos actores sociales: comunidades vivas de pequeños «profetas» laicos.

– Una actitud institucional de diálogo y ofensiva pastoral.

– Una tarea de recuperación de un espacio socio-cultural donde se muestren las personas como sujetos, con memoria histórica y militancia en pro de una cultura de la austeridad y la justicia.

a) Tiempo de pequeños profetas laicos

Vivimos la necesidad de profetas. En esta sociedad del desfallecimiento de la utopía y de las propuestas universales y fuertes, sólo cabe vencer con el testimonio. Hay que contagiar con la vida.

Pero, como repiten J. B. Metz y otros muchos, no es el tiempo de los grandes profetas. Necesitamos más bien muchos, numerosos profetas, testigos molestos, discernidores de las alienaciones de nuestra sociedad, incrustados en los intersticios de esta sociedad. Para ello necesitamos, más que Jeremías –aunque tampoco sean desechables–, muchos pequeños profetas. Gente, hombres y mujeres corrientes desde el punto de vista profesional y de situación social, pero fuera de lo común desde la perspectiva del Espíritu, que despierten preguntas e interrogantes a sus coetáneos.

Para ello es necesario que la Iglesia española haga un esfuerzo por crear estos grupos de pequeños profetas laicos en nuestra sociedad. Hombres y mujeres,

seguidores de Jesús, con fuerte experiencia de él y amantes de su tiempo y sociedad, sin dejar de ser testigos críticos que conjuguen la experiencia evangélica con la capacidad de acercamiento y diálogo al hombre de nuestros días. Una tensión que exige, como quería el Concilio Vaticano II, una fe cálida e ilustrada con una gran sensibilidad para las esperanzas y tristezas de nuestra sociedad.

El mayor desafío de todo tiempo a la Iglesia es tener esta clase de creyentes. Hoy día, tras los rápidos cambios experimentados en la sensibilidad socio-cultural, la urgencia es mayor. Una tarea nada fácil, que requiere que la comunidad de creyentes, sobre todo sus responsables y agentes pastorales, concentre sus fuerzas en esta tarea, lo cual exigirá esa misma conversión en ellos.

b) Actitud dialogante y ofensiva

La sociedad actual pide una comunidad creyente que le salga al camino. Hay que recobrar capacidad de oferta, de interpelación. Recluyéndonos en nuestros muros, no ganaremos nada. Y ante la frialdad con la que esta sociedad de sujetos «débiles» recibe los mensajes, ante la displicencia con que contempla a los que mantienen posturas honestas y coherentes, surge la tentación de amurallarse entre los que piensan y sienten igual. Se crean así grupos, comunidades-refugio, que proporcionarán seguridad, pero no contagiarán nada.

Desde la separación, además, la ofensiva siempre será sentida como una agresión, y las respuestas no acordes con nuestros principios supondrán un ataque. Es necesario acercarse, dialogar, no para aceptar el modo de vida minihedonista y consumeril de nuestro

tiempo, sino para, desde la cercanía, ofrecer nuestro desacuerdo, crítica y estilo de vida diverso, junto con la comprensión del otro y la amistad. De ese modo seremos interpelantes, un agujijón en la plácida atmósfera relativista del «casi todo es lo mismo».

Esta actitud requiere comunidades creyentes vivas, sin problemas de identidad, convencidas de su seguimiento de Jesús, a la vez que en búsqueda permanente de su adecuación al medio socio-cultural, en discernimiento continuo acerca de cómo expresar en la sensibilidad del momento la Buena Noticia del Señor Jesús y cómo plantar cara a sus trampas deshumanizadoras. Pero requiere también dirigentes y pastores convencidos de que el lugar de la Iglesia no es el «ghetto», sino el ancho espacio de la sociedad abierta. Exige espíritu misionero; laicos que son cultivados no para quedarse alrededor de obras e instituciones eclesiales, sino para ser lanzados como presencia creyente, fermento, en medio de las tareas e instituciones civiles.

c) *Crear espacios de valores postmaterialistas*

La tarea que nos desafía consiste, justamente, en crear «espacios verdes» de otro estilo de vida. Se trata de ir formando nichos ecológicos de una nueva sociedad, y aun cultura y civilización. Una alternativa cultural y de valores a esta sociedad del tener.

Frente al carrerismo, la competitividad, el consumo, el afán de dinero, el exhibicionismo y la banalidad del yuppismo neo-conservador, hay que presentar el atractivo de la vida sencilla, austera, centrada en el ser uno mismo radicalmente, en el encuentro con los otros y la solidaridad con los dolientes y menos favorecidos de nuestro tiempo.

El evangelio de Jesús, en definitiva, frente al Mamón de esta sociedad, tocada sólo de un pretendido «humanismo cristiano», pero profundamente materialista en sus valores y actitudes.

En concreto, cuatro tareas urgen a la Iglesia y a los creyentes españoles en esta hora postmoderna y neo-conservadora.

– *Recuperar sujetos capaces de responsabilidad y compromiso*

Esto es lo que exactamente supone ser sujeto, persona autónoma, capaz de decidir por sí misma con libertad y juicio crítico.

La Iglesia debiera esforzarse en formar creyentes con estatura de sujetos para que sirvieran como símbolos y testigos en esta sociedad amenazada con la minoría de edad. Desde este punto de vista, la esperanza cristiana puede constituirse en un muro de resistencia frente a la banalidad que se despidе de toda actitud utópica y toda mirada más allá de lo que me afecta. La vivencia entusiasta de la cercanía de Dios vacuna contra la evasión privatista y la insolidaridad frente a los otros. De ahí que cabría esperar de un cristianismo vivo unos creyentes solidarios y comprometidos, símbolo de una cultura de la gratuidad.

– *Mantener la memoria histórica*

Frente al vacío de la historia y la vida (Vattimo) y al peligro de pérdida de la memoria –y de pasado y futuro– por vivir en el presente del aquí y ahora consumista, urge defender el recuerdo. La Iglesia como comunidad del recuerdo. En este momento socio-cultural cobra una dimensión nueva, subversiva, el «haced esto en memoria mía». No el mero recuerdo ritual, sino la memoria de la historia de una vida que ha sido

impulso para otros, motivo de seguimiento. Este «recuerdo peligroso» de la vida de Jesús obra como despertador de otras vidas que, siguiendo su ejemplo, actuaron como él. Es una memoria que encadena «historias de vida», sobre todo de vidas dolientes y oprimidas y de vidas que se opusieron a esa situación.

La comunidad creyente donde se celebra y se vive este recuerdo ejercita una labor de oposición a la liquidación actual del sentido de la vida y de trivialización consumista del presente. Ofrece sentido. Ofrece un recuerdo para crear utopías de vida más solidaria, justa y libre. Muestra, a través del recuerdo, el vínculo inseparable que nos une a las generaciones sufrientes anteriores.

– *Militancia por la justicia y la libertad*

No se terminó la injusticia en nuestra sociedad española. Se han acrecentado las situaciones de pobreza, pérdida de capacidad adquisitiva, marginalidad... en nuestra sociedad del ajuste económico. La comunidad creyente no puede cerrar los ojos a estas situaciones. Tiene que seguir denunciándolas. E incluso disparar la imaginación para aliviarlas. Es bueno que el informe sobre la pobreza en España a la CE reconozca la labor de la Iglesia y sus instituciones en este campo. Quizá quepa dar un paso más: hacerse oír allí donde se fraguan las decisiones estructurales que afectan a la política de «ajuste», «reactivación» y «distribución». Para ello sería necesario que los creyentes estuvieran presentes con su militancia en sindicatos y partidos. Urge recuperar la militancia político-social entre los creyentes para que la lucha en pro de la justicia y la libertad sea no sólo asistencial.

– *Trabajar por una cultura de la austeridad*

Se acepta como algo dado que la legitimación de la sociedad capitalista actual se ejerce a través del hedonismo consumista (D. Bell). Y parece fundada la sospecha de que, a través del consumismo, la enajenación crece en nuestra sociedad.

Un modo de luchar contra esta alienación del tener es mediante un giro de perspectiva: apoyar una cultura de la austeridad. Reclamar que la realización humana, aunque necesita de los bienes materiales, no tiene su centro en ellos. Al contrario, como estamos viendo, es necesario descentrarse de ellos para alcanzar el núcleo esencial de lo humano. Y cuando la posesión y disfrute de tantos bienes contrasta con la situación de hambre y necesidad de dos tercios de la humanidad, y casi un tercio de nuestros compatriotas, el dispendio consumista es un expolio de los otros.

Ante nuestra imparable entrada en la corriente de la sociedad occidental de consumo, la Iglesia, los creyentes, tienen que recordar estas realidades y oponerse al individualismo posesivo (Mcpherson). Dar ejemplo de vida sencilla y de solidaridad, compartiendo los bienes con el tercio necesitado de su nación y con los más de otras naciones. Urge, por tanto, sensibilizar y mostrar, mediante comunidades de creyentes, que la cultura del consumo no es el mejor modo de ser persona. El cristianismo y el auténtico humanismo se asfixian en esa atmósfera. Ser persona pide ponerse del lado de los perdedores de esta carrera en pro de la riqueza, el poder y el consumo.

Conclusión:

El poder / impotencia simbólico de la Iglesia

¿Qué poder tiene la comunidad de creyentes para intentar la alternativa cultural que sugerimos? ¿No es demasiado utópico, es decir, iluso, pensar en tamañas «grandezas»?

No hay duda de que desde la dureza de la situación objetiva puede haber mucho de «propuesta homilética» en nuestras sugerencias. Pero también hay que recordar, aparte de invocar la fuerza del Espíritu, la peligrosidad de los símbolos y su capacidad evocativa.

Partimos de un sujeto seriamente alienado, pero nunca taponado en todas sus fisuras imaginativas, utópicas. El ser humano, los hombres y mujeres de nuestros días, siguen siendo seres imaginativos (Spinoza), soñadores, no totalmente asentados y ajustados a su finitud. Por este boquete se cuele siempre el poder evocador de lo distinto por cualitativamente diferente. Y aquí está la posibilidad que tiene de despertar la llamada del creyente. Será Buena Noticia si sabe simtonizar en expresión y adecuación a la situación necesitada de liberación/salvación de estos hombres y mujeres.

Hay indicios para pensar que no sólo el creyente es sensible a la situación alienada del hombre de nuestra sociedad. Otras voces se alzan también con parecidas denuncias e invocan la necesidad de un cambio radical de estilo de vida, de cultura. Diversos «movimientos sociales» acusan a esta sociedad de alienante y proponen un giro hacia los valores postmaterialistas. Detrás de lo mejor del movimiento eco-pacifista y del feminismo, o de los grupos pro derechos humanos, o en favor

del Tercer Mundo, laten estas expectativas. Son manifestaciones de que no estamos solos.

¿Lograrán hacerse oír y despertar los impulsos utópicos dormidos?

No tenemos garantías de éxito y triunfo. Podemos, razonable y fundadamente, augurar un largo y duradero futuro a nuestras propuestas. Sin ellas no parece posible que exista sociedad humana. El evangelio está enraizado en lo más nuclear y profundo de las ansias humanas. Con esto nos basta para tensar las fuerzas y poner nuestras capacidades al servicio de lo que parece es una llamada seria del Espíritu a la comunidad de creyentes de nuestros días. Cabe incluso pensar que toda esta situación de «escisión» o alienación constituye una condición de posibilidad para la libertad –individual y social– en el mundo moderno (Hegel). El Espíritu clama en las situaciones de esclavitud y pugna por un hombre y una humanidad nuevos.