

progresiva del *corpus Aristotelicum* y sus comentadores. Y finalmente la aparición del *corpus Platonium* y del *corpus Hermeticum*.

Las críticas de los humanistas en pos de una pureza de la lengua latina no afectaron al latín medieval que ya se había convertido en lengua universal del saber. Esos sus neologismos y transcripciones o, en términos humanistas, barbarismos y helenismos, conformaron un vocabulario técnico con el que se escribirá filosofía y ciencias hasta por lo menos el s. XVII (Fattori, 1997: 255). Ese vocabulario, finalmente, es el que heredarán las lenguas romances (de Libera, 1997: 3-4), y las germánicas crearán, tomándolo como modelo, otro vocabulario paralelo al latín cuando sus posibilidades lo permitan, y cuando no, transcribirán directamente el término latino.

Bibliografía citada

- Dionisotti, A.C., "Philosophie grecque et tradition latine", J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1997, 41-57.
- Fattori, M., "La survivance du latin comme langue philosophique jusqu'au XVIIe siècle", J. Hamesse (ed.), *op. cit.*, 255-285.
- García González, M., "Tres traducciones de la Epístola ad Pammachium: análisis comparativo", *Faventia*, 22/2 (2000), 67-83.
- García Yebra, V., "Un curioso error en la historia de la traducción", *Traducción: historia y teoría*, Madrid, Gredos, 1992, 48-64.
- Libera, A. de, "Le latin, véritable langue de la philosophie?", J. Hamesse (ed.), *op. cit.*, 1-22.
- Hadot, P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1971.
- Jeuneau, E., "L'influence des traductions érigeniennes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age: simples remarques", J. Hamesse & C. Steel (eds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2000, 157-169.
- Lévy, C., "Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance", AA. VV. *La langue latine langue de la Philosophie*, Roma, Ecole Française de Rome, 1992, 91-106.
- Pérez González, M., "Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*", *Cuadernos de Filología clásica. Estudios Latinos*, 8 (1995), 193-234.
- Poncelet, R., *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, E. de Boccard, 1957.
- Tursi, A.D., "Los criterios de traducción en Roma antigua, IaC.-VIc.", *Versiones*, 3, 3 (2001), 3-17.
- Vega, M.A., *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994.

Ethos religioso y modernidad en América Latina

por Gustavo Ortiz
Conicet

En su interesante, y por momentos, apasionante libro *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Alain Touraine analiza la sociedad postindustrial contemporánea, habla del proceso de objetivación sufrido a lo largo de la modernidad, del consiguiente olvido del sujeto y de su trabajosa emergencia y recuperación¹. Confiesa que en los años ochenta, cuando escribe *La Crítica de la modernidad*, se percató que su intención fue siempre reemplazar una sociología del sistema social (presente en los dos paradigmas dominantes en la sociología occidental, el estructural-funcionalismo y el marxismo) por una sociología del actor social. Hace, después, un esbozo inicial de lo que sería un largo proceso de afinamiento y sustitución teórica. Así, recuerda que, quince años atrás, escribía un libro al que titulaba *Production de la société*, y en el que definía la acción "no como determinada por normas y formas de autoridad", sino "en su relación con el sujeto, es decir, con la producción del actor por sí mismo"². Un sujeto que es tal porque actúa, pero que se distingue, por un lado, del actor social, y por el otro, del individuo concreto "manejo de gustos, normas, conocimientos, recuerdos". Se trata de un sujeto que se vuelve capaz de individuarse, "reconociendo a los demás como sujetos, en la misma medida que también ellos realizan un esfuerzo de individuación análogo"³.

A lo largo de un diálogo en el que se pone de manifiesto su notable competencia sociológica para armar y desarmar tramas sociales y construir y reconstruir urdimbres históricas, descubriendo nuevas conformaciones y divisando la aparición de fenómenos y acontecimientos

¹ Alain Touraine - Farhad Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, ed. Paidós, Bs. As. 2002. El libro tiene el formato de un largo diálogo -tal como lo indica el subtítulo- entre el autor y Khosrokhavar. En la madurez de su vida y de su producción intelectual, el texto reconstruye la biografía personal e intelectual de Touraine,

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p.12. Las mismas ideas aparecen en otras obras de Touraine, por ejemplo, en *Crítica de la modernidad*, ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As. 1994, p. 201 y ss., pero sin lograr disipar una ambigüedad de fondo con respecto al sujeto.

todavía por venir, Touraine va tejiendo, con trabajosas puntadas, lo que significa este esfuerzo de individuación que conduce al sujeto "a la búsqueda de sí mismo"⁴.

Pero no es mi objetivo concentrarme en el tema del libro, aunque reaparecerá en las conclusiones a este texto. Si lo traje a colación, es porque Touraine, que ha tenido prolongadas estadías en América Latina, continente al que lo unen afectos personales e intereses teóricos, lo introduce en una parte de sus conversaciones, en las que contesta acerca del lugar del sujeto en esta parte del continente⁵. A este propósito, reconoce que en los últimos treinta o cuarenta años no ha habido tal lugar para el sujeto, ni en la teoría ni en las prácticas sociales. La ausencia de gravitación la adjudica, en el ámbito de la producción intelectual, a la fuerte y prolongada presencia de la teoría de la dependencia. Influidos por el marxismo, los dependentistas, dice, achacan la situación de explotación y de injusticia de la región a las relaciones estructurales asimétricas con los países centrales; en este contexto político y cultural, la preocupación por el sujeto aparece como netamente pequeño-burguesa.

Pero habría excepciones; éstas, todavía borrosamente anticipadas en la práctica social, las descubre en dos registros: el primero, en la actividad de mujeres pertenecientes a las barriadas populares de las grandes ciudades latinoamericanas, obligadas, por ausencia del varón, a criar solas a sus hijos y a construirse como sujetos autónomos, precisamente a causa de la difícil lucha por la sobrevivencia.

El segundo, que es el que me interesa retener, en los movimientos religiosos protestantes. Touraine introduce, de esta manera, el tema de la función de lo religioso en el proceso de liberación en América Latina. Inicialmente, aclara que se está refiriendo a los grupos religiosos a los que se denomina "cultos" -parece distinguirlos de las Iglesias que nacieron de la Reforma Protestante- y que se reúnen en torno a un predicador; en ellos, la conversión, la posesión y el profetismo, son los indicadores de un fuerte proceso religioso de individuación y las claves de su expansión.

Por el contrario, piensa que el catolicismo, fuertemente institucionalizado y atado a formas rurales tradicionales, no ha sabido o no ha podido adaptarse a los contextos urbanos, en donde el anonimato de las grandes ciudades exige experiencias religiosas de individualización, con características de aventura religiosa y moral personales y en el contexto

⁴ La expresión "a la búsqueda de sí mismo", indica una tarea y una ocupación del sujeto. Tanto la expresión como sus significados, tienen una cierta semejanza con el "cuidado de sí mismo" del que habla Foucault, autor por el que Touraine manifiesta simpatía.

⁵ Touraine, *A la búsqueda de sí mismo...*, pp. 77 y ss.

de pequeñas comunidades, mejor interpretadas por los cultos protestantes⁶. Ni siquiera el catolicismo popular, que ha conocido fuertes procesos sincretistas, habría superado este escollo. Sus comunidades se mantendrían ligadas a formas de organización institucional y eclesiástica tradicionales, que se han disuelto y se han hecho añicos, hasta llegar a la anomia, al instalarse en las grandes ciudades. Sus "sobrevivientes" fueron captados por los "cultos", en donde las relaciones entre los integrantes, como se ha dicho, son directas, y la autoridad y la heteronomía muy fuertes, favoreciendo procesos profundos de individuación.

La intensidad de la expansión tampoco está relacionada con el testimonio de vida de sus representantes o con la sensibilidad que muestren respecto a los problemas sociales y políticos. Así, por ejemplo, en los "cultos" hay, con frecuencia, un enriquecimiento personal de los pastores y una ideología francamente conservadora. Por el contrario, la Iglesia Católica Latinoamericana, que tiene -al menos, en amplios sectores del continente- una presencia claramente progresista y un compromiso real con los sectores más carenciados, ha perdido influencia; esto se haría patente, según nuestro autor, en la teología de la liberación. Touraine confiesa su "gran admiración por el Padre Gutiérrez" y reconoce la amistad que se profesan, pero piensa que la reflexión y la práctica que la teología de la liberación propone, en realidad, "camina en dirección opuesta a la liberación"⁷; es claro que la liberación a la que Touraine se refiere, es sinónimo de individuación.

En otros capítulos, reconoce que en su producción teórica no le concedió importancia a lo religioso, interesado como estaba en estudiar las relaciones entre lo social y lo político, en América Latina, entre 1950 y 1990. En su descargo, afirma que la incidencia de lo religioso en lo socio-político fue irrelevante; "el mundo político latinoamericano ha sido un mundo laico", dice⁸.

El tema de lo religioso aparece, pues, a lo largo del libro de Touraine, de manera, asistemática y fragmentaria, propias del género literario adoptado, con intuiciones notables y debilidades evidentes; no es mi propósito discutir la totalidad de sus opiniones. Si a pesar de estos condicionamientos, lo he comentado, es porque alude a un problema que me interesa analizar y confrontar: el del lugar de lo religioso -con una referencia especial a la Iglesia Católica- en los procesos sociales latinoamericanos, más específicamente, el de sus relaciones con la modernidad. En su descripción y en su pronóstico de la situación,

⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷ *Ibidem*, p. 81. La referencia, por cierto, es a Gustavo Gutiérrez, autor de *La teología de la liberación*, obra pionera y paradigmática en la renovación teológica y pastoral de la Iglesia Católica Latinoamericana.

⁸ *Ibidem*, p. 82.

Touraine sugiere un futuro posible: sólo sobrevivirán los movimientos religiosos que se "liberen" de las "objetivaciones" propias de la modernidad y apuesten por el individuo, tal como él lo entiende; yo pienso de otra manera, aunque valore aspectos subrayados en sus opiniones.

A continuación voy a explicitar la perspectiva desde la que trabajaré la cuestión, compleja y polifacética; inevitablemente, me veré compelido a tomar ciertas decisiones metodológicas conducentes a definir el problema. Esto significa que hay aspectos importantes objetivamente (es decir, al margen de mi personal reconstrucción del asunto) que no trataré y ni siquiera mencionaré. Significa también que tendré que explicitar supuestos subyacentes, definir una terminología básica y apuntar directamente al objetivo, en la medida de mis posibilidades. Primero, pues, quisiera enunciar la perspectiva y los alcances de mi posición.

Lo mío no es una apreciación teológica o pastoral de la Iglesia Católica Latinoamericana o de otras confesiones religiosas, aunque en mi exposición aparezcan elementos de ese tipo. Si tuviera que borrar mi forma de tratamiento del problema, diría que lo hago desde una teoría de la racionalidad. Al formularlo de esta manera, estoy suponiendo una noción práctica de racionalidad, diciendo que la misma se predica de las creencias y acciones de los sujetos y de las instituciones, de sus formas de relacionarse y de la manera como enfrentan la resolución de las situaciones y conflictos con los que se encuentran. Más todavía: estoy postulando, porque la encuentro convincente y adecuada, una teoría de la racionalidad que se articule comunicativamente⁹ y que, en consecuencia, otorgue, un lugar central a los sujetos de la acción, a los que denominaré "personas", en un sentido que se aclarará más adelante. Y estoy adelantando que una teoría de la racionalidad, así, torpemente esbozada, puede ser aplicada, metodológicamente, también a las comunidades e instituciones religiosas, a sus creencias, acciones y lenguaje, y entre otras, por cierto, a la Iglesia Católica y a su modo de presencia en América Latina. Y además, estoy sosteniendo que una teoría semejante recupera críticamente la modernidad y estoy suponiendo que la Iglesia Latinoamericana procedería con racionalidad si resuelve acertadamente esta confrontación, largamente negada o postergada y para lo cual, reúne condiciones necesarias y suficientes. De esta manera, mis conclusiones diferirán con las de Touraine: según mi opinión, sólo resolverían exitosamente los desafíos y contradicciones de la modernidad, las comunidades religiosas que valoren a las personas -no exactamente, a los individuos- y a sus relaciones intersubjetivas o interpersonales, comunicativamente articula-

⁹ Es claro que al expresarme en estos términos, muestro mi simpatía por la perspectiva de J. Habermas, con la cual, de todas maneras, difiero en algunos aspectos, especialmente, en esa fuerte dosis de optimismo ilustrado que se detecta en su teoría de la comunicación.

das, y en consecuencia y a partir de esta valoración, recuperen la importancia de las instituciones en cuanto sedimentación de valores como los de la fraternidad, la justicia y la libertad.

1. Cuando las creencias adquieren eficacia histórica

Dicho lo anterior, me parece importante aclarar el marco teórico desde el que, metodológicamente, voy a encarar el problema de la relación entre religión y sociedad en el contexto de la modernidad. Al respecto, Max Weber es un clásico; para enmarcar el tratamiento de la cuestión, lo voy a tomar como referencia primera. Hay muchas razones que podrían respaldar esta decisión; me importa remarcar las siguientes.

En primer lugar, porque Weber considera lo religioso, por lo menos hasta la modernidad, como uno de los núcleos de la cultura, y a la cultura como el factor decisivo en la orientación de las acciones humanas, finalmente, generadoras de lo que llamamos sociedad¹⁰. En segundo lugar, porque lo religioso, específicamente, el calvinismo, habría jugado un papel fundamental en el surgimiento de la sociedad moderna capitalista europea¹¹. En tercer lugar, porque lo religioso, en la perspectiva weberiana, es una de las instancias dadora de sentido, de identidad y de pertenencia en la vida de los hombres, que sufre un vaciamiento (pareciera que inevitable) durante el proceso de secularización, agudizado hasta el límite de lo insoportable en la modernidad; y que en la modernidad tardía, -o postmodernidad, esta vez, más allá de Weber y según quienes parecieran inspirarse en esta forma de mirar las cosas-, dispararía y alimentaría expresiones distintas de nihilismo¹², que amenazarían

¹⁰ Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. Amorrortu, Bs. As., p. 70. Los valores subjetivos cumplen una función trascendental en la constitución de las ciencias de la cultura. Somos seres creadores de sentido y de valores; éstos no poseen una validez ontológica independiente (Rickert), sino que son irremediamente subjetivos, a lo sumo, basados en el consenso de una o más generaciones de investigadores.

¹¹ La relación entre fe religiosa y conducta económica no es una intuición originariamente weberiana. Había sido señalada ya por Montesquieu y Sombart y era un lugar común en la literatura, como el mismo Weber lo subraya; véase *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. Península, Barcelona 1975, p.40; *Ensayos sobre sociología de la religión*, ed. Taurus, Madrid 1984, vol. 1, p. 26 y ss.

¹² La relación entre Nietzsche y Weber se puede constatar en citas puntuales y también en posiciones de fondo compartidas; véase Mariana Farinetti, "Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida humana", en Francisco Naishtat, (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*,

radicalmente las experiencias religiosas. Todo lo cual autorizaría a preguntarse, situando la cuestión en el contexto latinoamericano, acerca de si no hay alternativas de articulación posible entre ethos religioso y modernidad. A continuación, voy a ampliar los aspectos enunciados.

1.1. Weber y la religión

Desde una perspectiva que caracteriza como sociológica, interpretable en el marco de la disputa por el método que sacude a las ciencias socio-históricas en la tradición alemana de la segunda mitad del siglo 19 y primeros años del siglo 20, Weber intenta comprender, para explicar, la función de la religión en la historia de la humanidad. La postula, en un claro gesto kantiano, como la primera condición de posibilidad o de inteligibilidad de las imágenes que los hombres se construyen para conocer la realidad y orientar sus acciones. Dentro de la misma tradición, no oculta tampoco que el sociólogo construye su objeto de conocimiento a partir de valoraciones, y éstas, dirá Weber con un marcado tinte nietzscheano, son irremediamente subjetivas. De todas maneras, la sociología, valiéndose de este acceso "valorativo" (*Wertbeziehung*) procede respetando la especificidad e individualidad de los fenómenos históricos, pero no emprende fugas idealistas ni se permite juicios encubiertos de valor, sino que se aferra, con rigor empírico y salvaguardas metodológicas, a lo que la realidad -valorativamente constituida-, es, o a lo sumo, a lo que los actores sociales quisieran que fuera¹³. Así pues, ateniéndose a los hechos, supone que lo religioso puede comprenderse y explicarse, genéticamente, como el primer intento racional por dar cuenta de las asimetrías, evidentes, en la distribución de bienes entre los hombres. Esos bienes son, inicialmente, la salud, el alimento y todo lo que el hombre necesita para vivir, marcados por una escasez insuperable; pero, más radicalmente, son la libertad, la fraternidad y en definitiva, la vida, amenazados por las contingencias de la existencia humana, en especial, por la muerte¹⁴.

ed. Gedisa, Barcelona 2002, p. 121. La primacía del valor en el conocimiento de lo que se tiene por realidad, el perspectivismo que se deriva de ella y que desemboca en el nihilismo nietzscheano y en la secularización weberiana, son vistos como expresiones críticas del universalismo y de la objetividad modernas, y como preludios de actitudes postmodernas. Por último, no necesariamente el nihilismo y la secularización provocan la desaparición del fenómeno religioso, sin más. En la modernidad tardía o postmodernidad, la religiosidad asume formas diferentes, pero se mantiene; véase José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, ed. Sal Terrae, Santander 1988.

¹³ Max Weber, "La objetividad cognoscitiva...", op. cit., pp. 99-100.

¹⁴ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., v. 1, p., 556.

En realidad, revisando el pasado, Weber encuentra que el mito ha sido el primer amago de respuesta a estas indigencias inerradicables de los hombres. Pero el mito arrojaba una imagen confusa de lo real, mezclando indebidamente niveles ontológicos: el mundo de los dioses, el de la naturaleza y el de los hombres. La aparición de la religión, tendería a la sustitución progresiva de esta representación primera y enmarañada de la realidad¹⁵.

En efecto, con el surgimiento de las religiones, especialmente las monoteístas y soteriológicas, como la judeo-cristiana, comienza el proceso de *desencantamiento*, que conlleva una distinción de niveles y un ajuste y reajuste progresivos de las percepciones de la realidad, proyectadas en imágenes con un creciente alcance cognitivo y normativo. En otras palabras, las imágenes religiosas, por un lado, presumen conocimiento, al imputar existencia a determinadas entidades que pasan a constituir la realidad; por el otro, en función de ese conocimiento acerca de la naturaleza de la realidad, deducen normas de comportamiento para los sujetos. El proceso de desencantamiento se configura, pues, gracias a una sustitución de las imágenes y representaciones míticas por símbolos y conceptos cada vez más rigurosamente definidos; esto se logra por medio de una articulación entre la imagen religiosa y la imagen metafísica, tal como se da durante el período medieval, lo que conduce, consecuentemente, a una conceptualización creciente de la realidad¹⁶.

En este sentido, Weber piensa que el carácter cognitivo de la ciencia empírica moderna, estaba ya presente en las imágenes religiosas y metafísicas medievales, aunque supone una secuencia conformada por registros diferenciados y por rupturas entre los niveles, a saber, el religioso, el metafísico y el científico. La diferencia residiría en lo que cada una de estas representaciones dicen acerca de la realidad y sobre todo, en el modo como lo dicen, en definitiva, en la forma como validan sus presuntos conocimientos, es decir, en la racionalidad con la que operan. Todo lo cual, a su vez, se configura como un proceso creciente de racionalización, o en otras palabras, va reforzando la convicción según la cual, lo existente es cognoscible y dominable racional o conceptualmente. La reconstrucción que lleva a cabo Weber del proceso de racionalización moderna, está enraizado, pues, en el proceso de "desencantamiento" que se descubre en las imágenes religiosas y que actúa como su condición interna de posibilidad.

Ahora bien, se trata de una representación conceptual o racionalización que implica niveles cada vez más crecientes de formalización. El de la formalización es un fenómeno directamente vinculado a la

¹⁵ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, ed. FCE, México 1984, p. 331.

¹⁶ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit. v. 1, p., 247.

conceptualización, pero que a partir de la modernidad, conoce una peculiar inflexión que lo instala en el ámbito del conocimiento práctico. Este giro tiene que ver con el proceso de desfundamentación, propio de la modernidad; la pérdida de una fundamentación única conduce, en el ámbito del conocimiento práctico, al pluralismo valorativo, y lo que se demanda, dado ese pluralismo valorativo, no son tanto los contenidos, cuanto las formas de validarlos. Precisamente, el formalismo se relaciona con los procedimientos para validar las distintas orientaciones prácticas, o en otras palabras, las distintas valoraciones, propias de la modernidad. El formalismo de la modernidad, a su vez, viene acoplado al esquema de la racionalidad teleológica en su concreción instrumental y estratégica, propio de la ciencia moderna, lo que agudiza la secularización. En efecto, los valores son formalizados, vaciados de sus contenidos, y transferidos a operaciones de cálculo, en las que el criterio exclusivo es el del rendimiento¹⁷.

Decía, al momento de introducirlo, que utilizaría a Weber como referencia en el abordaje al problema de lo religioso y la modernidad en América Latina; voy a explicitar algunas cuestiones que surgen, al plantear el asunto de esta manera. La primera de todas se refiere a la aceptabilidad que merece la posición weberiana. Al respecto, más allá del reconocimiento que concita en la comunidad de especialistas, donde se lo tiene, merecidamente, como un clásico, sus escritos sobre el tema cuentan con adhesiones y disensos, parciales o totales, como es de esperar¹⁸. Pero lo interesante de Weber es su posición metodológica, que lo aleja de todo dogmatismo y convierte a sus teorías, en las que juegan un papel central los valores subjetivos, en construcciones conjeturales necesitadas de validación. Una validez, por otra parte, que suministrará un conocimiento probable acerca de posibles conexiones causales o nexos significativos entre hechos, lo que otorgaría inteligibilidad a los procesos sociales

¹⁷ Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, ed. Trota, Madrid 1996, pp. 100 y ss.

¹⁸ Ya en la última edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada como parte introductoria de *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., tomo 1, nota 115, p. 202, Weber responde algunas críticas suscitadas por la publicación de su obra. En América Latina, Weber tuvo un ingreso notablemente rápido: Medina Echeverría tradujo *Economía y sociedad* en 1940, aun antes que aparecieran las traducciones inglesa y francesa, véase Nikolaus Werz, *El pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, ed. Nueva Sociedad, Caracas 1995, p. 110. Muchos lo conocieron a través de Germani y de sus planteos de la modernización en América Latina, y le imputaron un evolucionismo con alcances universales que, en mi opinión, es una lectura parcial y descontextualizada de Weber. Véase Ignacio Sotelo, *Sociología de América Latina. Estructuras y problemas*, ed. Tecnos, Madrid 1975, p.23.

conformados por aquéllos. Así, pues, mi suposición inicial es que la metodología es acertada, y la relación que Weber encuentra entre la ética protestante y el ethos del capitalismo, convincente.

Pero habría una segunda cuestión, ya que mi ámbito de análisis y de reflexión es América Latina: el que en la región se haya dado, también, el proceso de modernidad capitalista que en Europa y en los Estados Unidos conoció un desarrollo sostenido. Ateniéndome a la conceptualización weberiana, diría que el proceso de modernidad quedó afincado en Europa y en Estados Unidos; en otras palabras, la modernidad es un hecho histórico, que se produce por convergencia, a veces casual, de innumerables factores, y con alcances espacio-temporales limitados.

Lo que algunos piensan, sin embargo, es que la reconstrucción weberiana permite apreciar niveles crecientes de racionalización, especialmente en la etapa de la modernidad, y en consecuencia, niveles crecientes de formalización, en el sentido que fue descrito más arriba. Esa racionalidad formalizada, que tiene que ver con el modo como se validan cada uno de los subsistemas corporeizados en la modernidad, sería universalizable; por ahora, dejemos planteado el problema y volvamos a la pregunta acerca de la modernidad capitalista en América Latina.

Siempre ciñéndonos a las propuestas metodológicas weberianas, diría que el problema acerca de si se ha dado o no la modernidad capitalista en América Latina, tiene que ser contestado empíricamente, lo que cae fuera de mis propósitos. De todas maneras, siguiendo a Weber, se puede decir que, sociológicamente, un hecho se transforma en empírico desde ciertas perspectivas valorativas, que terminan configurándose como marco teórico. Al modo de un juego y valiéndome del carácter universalizable de la racionalidad formal que Weber pone al descubierto en la modernidad europea, voy a utilizar su teoría, para ver cuál es el resultado que arroja. Sobre todo, me voy a fijar en el siguiente problema.

Voy a suponer, como lo hizo Weber, que las ideas y los ideales de la religión cristiana pueden tener una formidable eficacia social¹⁹. En el caso que él estudia, se trata de la ética calvinista, a la que considera condición interna o inmanente para la aparición del capitalismo. Para reafirmar que se trata de un vínculo histórico, y en consecuencia, contingente, piensa que entre esa ética calvinista y el ethos capitalista, se da una afinidad electiva. Cree que esta fusión terminó vaciando la dimensión religiosa, en parte, debido a la capacidad secularizadora de la racionalidad instrumental, operante en la ciencia, en el modo de producción económica, en la burocracia y en el arte; y en parte, debido a que los valores de la ética calvinista estaban cortados según un modelo individual, ordenados en torno a la salvación del sujeto y a la ampliación de su

¹⁹ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., tomo 1, p. 73.

libertad. Así, los valores de la fraternidad y de la solidaridad, la dimensión intersubjetiva y comunitaria, al no conformar medularmente la ética calvinista y al no encontrar contextos adecuados que permitieran procesos firmes de socialización e internalización, quedaron marginados. Finalmente, lo sabemos, Weber evidencia su profunda decepción por la pérdida del sentido y de la libertad que se produjo en la modernidad. Objetivamente, cree no encontrar salidas a esta presión del sistema, excepto el de una adaptación sumisa. Aunque no reniegue -si así lo hubiera hecho, habría ido en contra de sus más caras convicciones- de la capacidad de invención y de creación que tenemos los hombres.

Si se mantiene la tesis weberiana acerca de que la experiencia y las ideas religiosas, por su misma naturaleza, pueden alimentar los valores culturales que orientan las acciones humanas y sociales, cabe preguntarse, en el caso de América Latina, si una ética religiosa, en la que se afirman la fraternidad, la justicia y la solidaridad, pudiera dar lugar a una organización del Estado, de la sociedad y de la economía diferentes a aquella que generó un capitalismo voraz e inmisericorde. Lo que mantengo del planteo weberiano, en este caso concreto, es el carácter formal de la dimensión religiosa, que por su "lógica interna"- es decir, por la capacidad de sus valores y de sus ideas de traducirse en normatividad ética y orientar las acciones sociales- incida en la organización de la sociedad y del Estado, y alcance una función reguladora diferente de la producción económica.

2. Ethos religioso y modernidad en América Latina

Además de situar la problemática enunciada en América Latina, vuelvo a Touraine y a la teología de la liberación. A Touraine, para recordar sus puntos de vista acerca de la Iglesia Católica, de la que opina, todo lo indica, simplemente como sociólogo. En resumen, Touraine dice que la Iglesia Católica en América Latina posee todavía una organización e institucionalización marcadamente conservadoras, adecuada, en todo caso, a la vida rural. En el fuerte proceso de urbanización llevado a cabo en el continente, habría quedado "desactualizada", simplemente porque no respondía a las expectativas y necesidades de sus fieles. Cuando hace esta afirmación, Touraine está utilizando un lenguaje sociológico, en el que identifica a la vida rural con la tradición, y a la vida urbana, con la modernización. No voy a cuestionar esta conceptualización, que aparece empleada, entre otros, por Germani²⁰, y que goza de una elaboración cuidada. Y además, porque Touraine cree que el problema no radica en la falta de *actualización* institucional y organizativa de la Iglesia Católica

²⁰ Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, ed. Paidós, Bs. As. 1962, p. 147.

a la vida urbana, sino, más radicalmente, en la misma *institucionalización*; al menos, eso es lo que se infiere de sus palabras, dichas en un contexto de clara afirmación del individuo.

Para continuar con mi argumentación, yo no convengo ni con lo primero, ni con lo segundo. No convengo con lo primero porque, aun cuando se puedan constatar, empíricamente, manifestaciones institucionales y pastorales tradicionales, no se puede ignorar, también sociológicamente, el formidable intento de reactualización encarado por la Iglesia a partir de los años 60 del pasado siglo, antes que nada, por medio del Concilio Vaticano II, y después, por los sínodos de Medellín y de Puebla, a lo que hay que sumar innumerables emprendimientos regionales y nacionales. Dicho rápidamente, no se puede decir, con seriedad, que la Iglesia Católica, vista desde una perspectiva sociológica, no se haya actualizado en todas sus dimensiones de una manera más o menos efectiva. Lo dicho con respecto a la actualización, muestra también evidencias empíricas en el fenómeno de la religiosidad popular, que ha asumido notablemente elementos culturales autóctonos.

Finalmente, la sospecha de que no es un problema de falta de *actualización* institucional, sino la misma *institucionalización* lo que lleva a Touraine a opinar como lo hace, queda confirmada cuando habla de la teología de la liberación y de Gustavo Gutiérrez. En efecto, allí las objeciones apuntan a su fuerte orientación social y política y a una presunta influencia del marxismo. Touraine no objeta el ateísmo del marxismo, ni otros aspectos "anti-humanistas" que han sido criticados desde posiciones conservadoras; decididamente, él no es un conservador. Más bien, la crítica está dirigida a las dimensiones sociales y políticas, que vendrían a vaciar lo religioso.

Me centraré, pues, en la teología de la liberación y voy a prescindir, para hacer más claro el planteo del problema, de la cuestión acerca de si tiene, y en qué medida y naturaleza, una influencia del marxismo. Además, me referiré, puntualmente, a la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, a su conocido libro, del mismo nombre y a sus posiciones actuales, reflejadas en el *Prólogo* a la 14 edición²¹. Lo haré de una manera casi esquemática, subrayando aspectos que tienen que ver con la cuestión inteligentemente planteada por Touraine.

²¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, edic. Sígueme, Salamanca 1988. Me concentro en la obra de Gutiérrez por su carácter paradigmático en el ámbito de la bibliografía sobre la temática, y por la referencia directa contenida en el libro de Touraine. Por cierto, la teología de la liberación tiene otros representantes de mucho prestigio.

2.1. La teología de la liberación

Habiendo leído el texto en ediciones anteriores, lo primero que llama la atención en el *Prólogo* mencionado, es su talante autocrítico. Gutiérrez adopta esta posición, según dice, básicamente por dos razones: primero, porque en el libro se tratan temas conflictivos que se han ido clarificando con el tiempo, a través de la discusión y la crítica, y encontrando una conceptualización y un lenguaje cada vez más ajustados; segundo, porque ha habido, en los 20 años transcurridos desde la primera edición, documentos del magisterio que han contribuido a definir y aclarar esas cuestiones²². Esta capacidad de autocrítica, en cuanto discurso teológico, es altamente valorable. Y entre los aspectos susceptibles de crítica, Gutiérrez señala alguna tendencia, en las teologías de la liberación, a acentuar "casi exclusivamente -en contra de las intuiciones originales- el aspecto social y económico de la pobreza". Por eso, comenta, habría que revisar el lugar preeminente otorgado, durante las pasadas décadas, a la teoría de la dependencia, la que resulta "una herramienta corta... por no tener suficientemente en cuenta la vastedad que presenta el mundo del pobre", del que originariamente parte la teología de la liberación²³. Y darle mayor relevancia a las ciencias humanas, especialmente a aquellas que tematizan los factores culturales y las cambiantes situaciones históricas.

Así pues, las intuiciones originales de las que Gutiérrez habla, tienen que ver con el pobre y las situaciones de pobreza, que se convierten, de esta manera, en el lugar hermenéutico privilegiado de la reflexión teológica. Pero lo decisivo parece ser que el pobre (la persona del pobre), que está a la base de la teología de la liberación, no resulta, en última instancia, de un descubrimiento de las ciencias humanas o sociales, sino de una opción de fe, que como toda opción, nace de la libertad y conlleva una dimensión irrenunciablemente personal. La opción por el pobre, pues, "es teocéntrica y hunde sus raíces en la gratuidad del amor a Dios"²⁴. Lo relevante, en el contexto, es la caracterización *prioritariamente personal* del pobre, nacida de una experiencia religiosa e integrada, por cierto, en complejas redes sociales, económicas, políticas y culturales, es decir, institucionales. Esta caracterización personal supone distinguir, entonces, entre la condición de persona, que corresponde a todo hombre y que el cristiano reconoce en todo ser humano, y la opción preferencial por la persona del pobre. El reconocimiento de la dignidad personal que le cabe a todo hombre (mujer o varón) es de carácter ético, fundamentable en

²² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas.*, op. cit., pp. 19-20.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ *Ibidem*, p. 30.

razones, y en el caso del cristiano, potenciado por la fe. Y es esta misma fe, en una muestra auténtica y profunda del espíritu evangélico²⁵, -y que no resulta de una imposición de la naturaleza, ni de la ley positiva, ni de la razón, sino que nace de la libertad y de la gracia-, la que le permite al cristiano la opción preferencial por la persona del pobre. Añade Gutiérrez que esta opción de fe no es solo de un cristiano individual, sino de toda la Iglesia, lo mismo que la fraternidad y la esperanza; dicho en un lenguaje sociológico, se trata de valores compartidos. Ahora bien, si la opción por los pobres tiene esta dimensión personal, también la posee la liberación, hacia la cual tiende; una liberación que supone, como su condición de posibilidad, transformaciones institucionales.

Me gustaría recordar que la noción de persona, que aparece con frecuencia en el texto de Gutiérrez, pertenece al vocabulario de la teología católica como una categoría central. La idea de persona tiene una larga historia en el cristianismo; se remonta a la escritura y está trabajada, a lo largo de los primeros siglos de la Iglesia, en el contexto de los concilios que definieron los dogmas trinitario y cristológico, desde los cuales se predica, analógicamente, de todo hombre, considerado hijo de Dios. Esta "radicación" de la noción de persona humana en Dios, un Dios que crea y salva al hombre, en lugar de provocar efectos de exclusión, es garantía de universalidad: todo hombre (varón y mujer), cualquiera sea su condición social, política o cultural; cualquiera sean sus creencias y convicciones, es hijo de Dios, y posee, en cuanto tal, una dignidad incondicionada; incluso, lo sepa él o no lo sepa. Su dignidad de persona no depende, en consecuencia, del reconocimiento de ninguna instancia humana. Por constitución (en el lenguaje teológico, por creación) el hombre es un ser personal; y aquello que es, tiene que llegar a realizarlo en el tiempo, con los otros y en el mundo.

Así pues, la teología católica supone que la noción de persona tiene un carácter universal; ahora bien, esa universalidad posee una segunda implicancia: es cognoscible y exigible racionalmente, como condición de posibilidad del comportamiento moral, y en consecuencia, es susceptible de conocimiento y de consentimiento por todos los hombres, sean o no creyentes. La exigibilidad racional que convoca el consentimiento universal, supone, como un *minimum* compartible intuitivamente, el que la dignidad de persona le cabe a cada ser humano de por sí; y que esa dignidad llega a efectivizarse en la relación del hombre con la naturaleza, con la sociedad y consigo mismo. Por su parte, la relación con Dios sería una dimensión reconocida desde la fe, sustentable en razones, pero no inmediatamente intuible.

Creo que el reconocimiento de la dignidad de persona que, de por sí, posee el pobre, tomado como punto de partida de la teología de la

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

liberación, señala una diferencia decisiva tanto con el marxismo como con el liberalismo; y es una diferencia no registrada por Touraine. La de persona, en este contexto, es una categoría prioritariamente ético-religiosa, no sociológica ni psicológica, ni política. No se reduce al individuo (tampoco al individuo *metodológico* de Max Weber) porque sus relaciones con los otros le son constitutivas, ni a la colectividad, porque reivindica al sujeto libre y responsable. La libertad y la autonomía que lo asisten no son omnímodas, sino las de un existente finito. En la noción cristiana de persona, juega un papel central la idea de creación, que introduce una relación de dependencia en la idea misma de existencia. La libertad y la autonomía de la persona creada consisten en asumir como tarea una condición que ya le viene dada. La construcción de la existencia personal viene *preformada* y no es una creación incondicionada de cada uno de nosotros. Pero no quisiera enfrascarme en este tipo de planteamientos, sino volver al tema que me preocupa: reflexionar sobre la religión y la modernidad en América Latina, en el marco de la teoría weberiana y tomando el caso de la teología de la liberación. Y es en ese marco, como sujeto de la acción, autónomo, libre y responsable, tal como lo he caracterizado, en el que el concepto de persona adquiere una significación central; veámoslo.

Intuitivamente, pareciera que en América Latina se da el fenómeno de la modernidad al menos, algunos de sus rasgos, según la presentación que del mismo hace Weber²⁶. Los procesos independentistas,

²⁶ Utilizo el término "intuitivamente" como un recurso metodológico y para evitar un tratamiento específico del asunto que, aunque merecería la pena considerarlo, se ubica en un registro diferente al del tema que nos ocupa. En efecto, la teoría de Weber sobre la modernidad tiene la forma de un modelo ideal que, sin embargo, requiere confrontación empírica, una condición que escapa a los propósitos de este texto. En consecuencia, el término "intuitivamente" está cargado de presuposiciones y posiblemente una investigación empírica acusaría desviaciones importantes de las mismas respecto al modelo ideal. De todas formas, pienso que, aunque de manera asincrónica y estructuralmente heterogénea, el modelo weberiano tiene cumplimiento en América Latina. La afirmación posee un alcance empírico y como tal, enteramente conjetural y no conlleva valoraciones acerca de la modernidad como proceso histórico. La aclaración es pertinente, porque en la Iglesia Católica hay posiciones claramente opuestas a la modernidad, pero desde una perspectiva prioritaria y exclusivamente valorativa. Y una cosa es el orden de los hechos y otro el de los valores. Los enclaves de modernidad no desaparecen por más que no se los apruebe; es como querer eliminar el sol con un gesto de la mano, parafraseando a Hegel. La discusión esta bien planteada por Jorge Larrain, en *Identidad y modernidad en América Latina*, ed. Océano, México 2004, p. 187 y ss., bajo el acápite *El fundamentalismo*

que se eslabonan desde los comienzos del siglo 19, repercuten en la relación entre la religión católica y los nacientes Estados, que se autonomizan progresivamente. Lo mismo sucede con la economía, la cultura y el arte. Intuitivamente, también, pareciera que la Iglesia Católica Latinoamericana, desde una perspectiva sociológica, cultural e institucional, permaneció aferrada a la premodernidad. Trabajosamente -la situación difiere de país a país- renunció o fue obligada a renunciar al ejercicio de un tutelaje del Estado. Después del Concilio Vaticano I, propuso la noción de sociedad perfecta, distinta al Estado, pero mantuvo la conciencia y la práctica de un poder que se ejercitaba sin vacilación cuando sentía conculcados algunos de sus derechos o privilegios. La misma actitud la mantuvo frente a los avances de la ciencia, a la aparición de filosofías alejadas del paradigma escolástico y a la irrupción de un arte autónomo. Política y socialmente, apareció vinculada, la mayoría de las veces, a posiciones tradicionalistas y conservadoras.

En definitiva, la Iglesia Católica Latinoamericana tuvo una actitud distante y por momentos hostil con la modernidad; nunca la comprendió ni amagó con hacerlo. Fue sólo con el Concilio Vaticano II y los Sínodos de Medellín y de Puebla cuando la Iglesia formula una teología y una pastoral para el mundo contemporáneo y pondera debidamente la significatividad del fenómeno de la modernidad en América Latina, sus eventuales alcances y el modo de su presencia en una cultura alcanzada por sus "ráfagas"²⁷. Entretanto, la modernidad, con las características que Weber le adjudicó, pero de una manera estructuralmente heterogénea,

católico y en el que expone y discute sobre la modernidad en América Latina, si bien el tema no está relacionado directamente con Weber. El rechazo de la modernidad ha venido, también, desde posiciones filosóficas que, generalmente, se mueven en un nivel normativo que hace abstracción total de la realidad, por ejemplo, algunas variantes de la filosofía de la liberación.

²⁷ De todas maneras, en el *Documento de Puebla* se habla del sustrato católico de la cultura latinoamericana y de la fe, a la que se considera "constitutiva de su ser y de su identidad"; se trata de una fe que "ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial...". La apreciación debería caer en el ámbito de las ciencias de la cultura, de las ciencias humanas o sociales, pero aquí, el vocabulario utilizado es de tipo filosófico esencialista: de nuevo, una confusión de niveles, metodológicamente incorrecta. Aun así, las formulaciones filosóficas deberían validarse. La utilización, en el lenguaje religioso del magisterio o de la teología, de términos y teorías extraídos de la filosofía y de la ciencia, es indispensable, pero se tendría que saber que no por eso quedan canonizados. Aunque no es de mi incumbencia disciplinar, creería que también hace falta discutir sobre los alcances cognoscitivos y en consecuencia, sobre las condiciones de aceptabilidad del lenguaje del magisterio y de la teología.

siguió avanzando. Creo que la teología de la liberación es uno de los intentos más serios y honestos que se formularon, buscando responder a problemas que se presentaban en el continente y que tienen que ver con el fenómeno de la modernidad. Por otro lado, su impacto no quedó reducido al ámbito académico, sino que ha dado lugar a una transformación pastoral profunda, a nuevas maneras de vivir la fe cristiana, importante por su penetración en los sectores más desprotegidos de la sociedad. A continuación, voy a intentar delinear sus relaciones frente a la modernidad; tomaré como referencia el texto de Gustavo Gutiérrez, sobre todo, las reformulaciones que introduce en el *Prólogo* al que hacía mención.

2.2. Teología de la liberación y modernidad

2.2.1. Pobreza y poder

En primer lugar, la teología de la liberación, coherente con los Documentos de Medellín y de Puebla, habla de una Iglesia pobre, como expresión de una opción preferencial que se externaliza institucionalmente. Creo que esta actitud tiene decisivas repercusiones en sus relaciones con el fenómeno de la modernidad y sus expresiones en los ámbitos políticos, sociales, culturales, económicos y específicamente religiosos.

En el ámbito político, la opción por la pobreza implica una renuncia a toda forma de poder. Si quiere ser coherente con sus opciones, se infiere que la Iglesia, institucionalmente, tendría que cortar cualquier relación de privilegio con el Estado y darse a sí misma una forma de organización con una fuerte participación del laicado y un modo de ejercer la conducción en la que primara el servicio, la preservación de las diferencias en el marco de la unidad y la desaparición de las relaciones internas de dominio. Una de las características de la modernidad, internalizada por todos los creyentes, es la de la adulez y la responsabilidad que supone la condición de persona; por cierto, se trata de una noción secularizada de persona, que es la que está a la base de los derechos humanos defendidos por la legislación internacional contemporánea. La Iglesia Latinoamericana, si es fiel a sus convicciones e intérprete atenta de la cultura de su tiempo, tiene una tarea formidable por delante: educar en la fe responsable y adulta y dejar vivir y pensar a sus fieles en la libertad y en el amor, sin que se resienta su propia identidad.

Si no procede de esta manera, sociológicamente es previsible el surgimiento de fracturas o abandonos, básicamente por dos motivos. En primer lugar, porque la modernidad y sus reivindicaciones de emancipación para el sujeto, con sus consecuencias, penetró en las comunidades cristianas ya antes, pero sobre todo, después del Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia levantó su abroquelamiento "frente al mundo". Y en segundo lugar, porque la modernidad ha erosionado el fundamento

religioso y metafísico del conocimiento y de la praxis humana; en otras palabras, trajo consigo la secularización, y ésta ha penetrado en la Iglesia de muchas maneras.

2.2.2. Secularización y crisis de legitimidad

Una de esas formas, que quisiera destacar, tiene que ver con la ortodoxia y la ortopraxis: el cristiano adulto de la modernidad, porque la misma Iglesia lo ha posibilitado y porque la ciencia, la cultura y la filosofía lo han estimulado, es consciente de que muchas creencias, normas, reglas, prácticas y formas de vida que no constituyen el núcleo del Evangelio o de la salvación, y para cuya aceptación se apelaba a la revelación y a la autoridad infalible, carecen de ese fundamento y han sido adoptadas en función de contextos históricos y culturales. Es decir, ese conjunto de creencias y de prácticas han perdido la legitimidad que proviene de la revelación y la credibilidad que les vienen aparejadas, y con ello, han perdido efectividad los mecanismos de control a los que se apelaba para su cumplimiento.

Esta percepción del católico se ha visto radicalizada por la experiencia del ecumenismo y de la apertura al mundo, que como efecto no buscado, ha provocado el descubrimiento de otras formas de vivir la fe, a las que puede apreciar como auténticas y serias, o de otras formas de vivir la vida, tan serias y auténticas como la suya, también entre los agnósticos. En definitiva, pareciera que la fe del cristiano en el mundo secularizado y pluralista de la modernidad -y en América Latina, con marcados rasgos postmodernos- exige ser vivida de una manera personal y responsable, pero comunitaria²⁸. Las así llamadas "comunidades de base" parecieran constituir un adelanto de la Iglesia del futuro.

Puede no compartirse el diagnóstico acerca de la penetración

²⁸ Las críticas a la modernidad y a la Iglesia son cada vez más frecuentes, y provienen también de católicos inicialmente influidos por la lectura de Nietzsche y de autores como Foucault, Lyotard, Derrida o Vattimo, a los que se suele denominar "postmodernos" o "postestructuralistas", de una manera que merecería mayores distinciones; también es notable la entrada de Rorty. El hecho es auspicioso e indicativo de la aparición de nuevos espacios de discusión. Personalmente, reivindico críticamente a la modernidad europea, a la que considero operante entre nosotros; pienso que América Latina tiene que buscar corregir sus desviaciones e insuficiencias, y que las posibilidades para hacerlo residen precisamente, en la naturaleza no homogénea y asincrónica de un proceso que todavía admite posibles concreciones alternativas. En buena medida, se trata de una invención política y en la que tiene un peso decisivo la cultura, y de esa manera, la Iglesia, que tendría que pensarse y actuar en el contexto de esta situación.

profunda del fenómeno de la secularización en la Iglesia Latinoamericana; quienes lo hacen, aducen el hecho de la religiosidad popular, perceptible especialmente en la región. Se trata de un problema complejo, que no admite un tratamiento rápido y superficial. De todas maneras, sostengo mi convicción acerca de la penetración de la cultura moderna en la Iglesia Latinoamericana, e incluso, y lo reitero, en formas posmodernas, o en todo caso, propias de la modernidad tardía. Lo mío supone que la modernidad actúa sistémicamente, más allá de nuestros deseos y posibilidades de control, y que ha penetrado, multiplicada por los medios masivos de comunicación y en el contexto de la globalización, en estratos y niveles distintos del mundo de la vida latinoamericano, es decir, de su trama cultural. Ciertamente, ha incidido en las capas medias y altas de la sociedad, pero también lo ha hecho en sectores populares, en realidad, más permeables a su influencia. Si se alega la persistencia, innegable, de la religiosidad popular, distinguiría distintos aspectos.

Uno primero, es el del mérito y la sinceridad de la experiencia religiosa individual o masiva, a nivel de "conciencia", en la que no puedo entrar. Pero diría, en segundo lugar, que como en toda experiencia religiosa, también aquí hay un fuerte componente cultural, en este caso, de una cultura popular. Esa experiencia religiosa, engarzada en una cultura popular, si simplemente responde a un proceso de inculturación y si no es asumida de manera personal, está especialmente expuesta a muchas amenazas. A las que provienen de las contingencias de la vida (el dolor, la injusticia, la muerte), que nos tocan a todos. A las generadas en otras "ofertas" religiosas (téngase en cuenta la impresionante escalada de las sectas)²⁹. Finalmente, a las que trae consigo la cultura moderna, que no reconoce fronteras, es decir, las que vienen con la aparición de otras imágenes de la realidad y sus dimensiones cognitivas y valorativas, que presumen informarnos acerca del mundo y orientar nuestras acciones, en

²⁹ Además de la opinión de Touraine, expuesta anteriormente, véase J. Larrain, *Identidad y modernidad...*, op. cit., p. 248, en donde da cifras que permiten apreciar el crecimiento de los pentecostales en América Latina y el nivel de penetración que han alcanzado. En sus palabras, los pentecostales "representan el surgimiento de una nueva identidad". Las explicaciones que se han dado acerca del fenómeno pentecostalista, utilizando el esquema weberiano y a las que hace referencia Larrain, fracasarían por cuanto el ethos pentecostal, si bien se ajusta al modelo de acción afectiva y en algún sentido, a la acción valorativa, no opera como ímpetu irracional en la búsqueda disciplinada del beneficio económico, sino que se orienta a la conversión interior del creyente. Una reorientación de sus esfuerzos en ese sentido, implicaría exponerse a la fuerza secularizadora del ethos capitalista, con el riesgo fuerte de vaciamiento.

las que somos socializados y en las que constituimos nuestra personalidad³⁰.

2.2.3. Modernidad y escasez de sentido

Relacionado con lo anterior, el mayor desafío de la modernidad, o de la modernidad tardía, a la fe cristiana, es el vaciamiento de la experiencia del sentido, que se registra a diferentes niveles y que pone a prueba su dimensión salvífica y su orientación escatológica. Un primer registro, propio de la modernidad, se da en el reemplazo del sentido por el interés, como orientador de las conductas. La racionalidad instrumental, que cala hondo en los sujetos de la acción y se proyecta a las instituciones de la modernidad, provoca esta sustitución. El interés, como categoría sicosomática o político-social, pasa a integrar el núcleo de la praxis moderna y termina engullendo las orientaciones con sentido. En este contexto, hablo de las acciones con sentido como sinónimo de acciones des-interesadas, llevadas a cabo sin buscar réditos o beneficios, y liberadas de las pulsiones y deseos del poder. Son las que Weber denomina "valorativas", que encuentran su máxima expresión en la moral del Sermón de la Montaña y que alimentan las vidas de los santos y de los mártires, impulsadas por el amor oblativo. También son las propias de una fe cristiana -absolutamente "inútil" e "innecesaria" en los términos de la racionalidad instrumental. Sin ese sentido que imprime la fe en Cristo, no necesariamente desaparece la institución religiosa; puede mantenerse cumpliendo funciones de consuelo, o de contención frente a las contingencias de la vida³¹. Persiste el sistema, pero vacío de sentido, o admitiendo cualquier sentido. La religión cumpliría esas funciones y sólo importaría cómo lo haga, sin que interese el para qué, ni el qué. Las religiones serían intercambiables e incluso tendrían más adeptos aquellas que manipularan, con mayor acierto, los sentimientos y emociones de los fieles. La religiosidad popular, atada a la cultura y a la institución, puede sufrir fuertes embates desde ese flanco³².

Pareciera, en consecuencia, que el problema de las relaciones de la Iglesia Latinoamericana con la modernidad, demanda dos tareas urgentes. Por un lado, pensar teológicamente cómo es posible que el cristianismo encuentre una nueva articulación con el mundo secularizado

³⁰ Véase P. Berger y Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, ed. Paidós, Barcelona 1997.

³¹ Luhmann ha estudiado con perspicacia el tema. Véase *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, *Soziologie des Risikos*, Berlin, Gruyter 1991.

³² El caso de México, especialmente interesante en lo que respecta al tema de la religiosidad popular, es tratado por José Legorreta y Eduardo Sota García en "Cultura y proceso de secularización en el México contemporáneo", en *Intercambio, Anuario del Icala*, Tubinga 1998-9, p.121 y ss.

de la modernidad latinoamericana, lo que trae aparejado un trabajo a distintos niveles. Por el otro, en su acción pastoral, ensanchar espacios, crear ámbitos, "enredarse" con la vida de los hombres; discernir, incorporar y desechar. Se supone que la acción pastoral, para ser tal, debe ser una acción inteligente; la "inteligencia" a la que se hace referencia, es la inteligencia práctica, la que enseña cómo orientar la acción, en el caso que nos ocupa, la inteligencia de la fe. La praxis, así concebida, parece ser la única forma de acceso al mundo de la vida, la única manera de apropiarse de esas peculiares entidades que son los valores, conformadores de cultura, de modos de ser y de habitar. Esta no es una tarea fácil ni rápida, y encuentro que tiene muchos parecidos con la que encaró la Iglesia primitiva.

Encuentro, también, que la Iglesia postconciliar está en inmejorables condiciones para llevarla a cabo si es que se mantiene coherente con su opción preferencial por los pobres. En esta opción, despunta el amor oblativo, desprovisto de toda ambición de poder y de dominio. Es precisamente desde esa perspectiva, de absoluta gratuidad, desde la cual el cristianismo y la iglesia pueden interpelar al hombre y a la cultura de la modernidad. La novedad que viene con la gratuidad no implica ruptura con el pasado; en el ámbito de la praxis histórica, resulta que el presente está inextirpablemente relacionado con el pasado, al que puede recrear, pero no eliminar³³.

Forma parte de este desafío a la Iglesia el crear nuevas formas de experiencias de la fe, en las que se articulen lo personal y lo comunitario. En este aspecto, la Iglesia Católica posee indudables reaseguros en las afirmaciones centrales de su fe, especialmente en las referidas a Cristo, al que tiene por verdadero Dios y verdadero hombre, y a la comunidad llamada Iglesia. A partir de ellas, la expresión de la fe articula lo personal y lo comunitario, la identidad y la diferencia, la libertad y la norma, lo privado y lo público.

2.2.4. Articulación de las imágenes sobre la realidad: lo religioso, lo científico, lo político

Las consideraciones de Weber acerca de la imagen metafísica y religiosa medieval como antecedentes de la imagen científica construida en la modernidad, sorprenden, pues generalmente se piensa en las mismas

³³ La opción por los pobres, vivida con hondura y sentido religioso, adquiere una dimensión crítica certera del ejercicio desmesurado del poder en sus diversas manifestaciones. Como se sabe, el fenómeno del poder como núcleo de la modernidad ha sido muy trabajado por el pensamiento contemporáneo y ha tenido una recepción importante en los sectores universitarios de América Latina; pienso en el caso de Foucault.

como contrapuestas³⁴. Para Weber, por el contrario, las tres conformarían una secuencia caracterizada por el común denominador de la conceptualización, pero se distinguirían entre sí, especialmente las dos primeras de la última. Habermas sugiere que la diferencia no residiría principalmente en lo que dicen, ni en el armado lógico o la consistencia teórica que muestran cada una de ellas por separado, sino en la forma como lo dicen, o en otras palabras, en la forma como validan lo que dicen. En la primera, la fundamentación de lo que se dice radicaría en la verdad de ciertos principios, cuya evidencia se impondría al entendimiento. En la segunda, sería la autoridad de Dios que se revela, el que impondría un asentimiento incondicionado. En la tercera, por su misma naturaleza empírica, se apelaría a controles intersubjetivos, los que nunca podrían suministrar certezas absolutas. Es este carácter conjetural y falible, que busca validez intersubjetiva, propio de la ciencia empírica, el que ha terminado devalorizando el tipo de conocimiento involucrado en las imágenes metafísica y religiosa. Quisiera recordar que la imagen religiosa a la que Weber se refería en el contexto, era la trabajada por la teología medieval, admirable en su arquitectura, con una trabazón férreamente metafísica y adecuada para la cultura de su tiempo.

Sería importante tener una historia de la teología católica en América Latina, encaminada a una reconstrucción de las corrientes que la atraviesan y de sus sistemas conceptuales, pero sobre todo de la forma como esos sistemas conceptuales, a través de las enseñanzas del catecismo y de la teología ascética y moral, orientaron cognitiva y normativamente la conducta de los fieles. Lo cierto es que en toda América Latina, especialmente desde la época de la colonia, pasando por las gestas independentistas y hasta la organización nacional, hubo una fuerte presencia de la Iglesia, de sus sacerdotes y obispos. Fue en el ámbito de

³⁴ Weber ve la religión, especialmente en la versión soteriológica, como portadora de fuerza secularizadora. En su versión medieval y utilizando la filosofía griega, habría construido una imagen fuertemente racionalizada de la realidad, que tuvo sus derivaciones intelectualistas también en el ámbito de la ética. En otras palabras, habría provocado una objetivación de la realidad como ámbito del ser racionalmente descifrable y un principio de desencantamiento de la acción humana, como ámbito susceptible de transformación según principios ético-racionales. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 1., op. cit. 553. Allí menciona a Atanasio y a sus esfuerzos por imponer a los filósofos griegos una fórmula, "absurda sencillamente desde el orden racional", quizá porque buscaba "un límite a la discusión racional"; y añade, no sin ironía: "poco más tarde, la Trinidad misma fue fundamentada y discutida racionalmente". Sin embargo, a pesar de considerar a los esfuerzos racionalizadores de la religión como antecedentes de la modernidad, señala las contradicciones que finalmente se dan entre las dos.

la cultura y de la sociedad en donde esta presencia se manifiesta de una manera más clara, continuada y persistente, pero en los momentos más decisivos para la emancipación de los países, esa presencia se advierte nítidamente también en la vida política. Las dos posiciones que personificaron, en el inicio, de Las Casas y Sepúlveda, se prolongaron, no siempre con la misma nitidez, a lo largo del tiempo. Y en el orden estrictamente institucional, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sufrieron distintos tipos de avatares. Excede mis propósitos prolongar estas consideraciones generales sobre el tema, pero añadiría la siguiente anotación, solo metodológica, para un emprendimiento de ese tipo.

Pienso que sería desacertado, metodológicamente, suponer que para explicar el comportamiento religioso, se apele, en primera instancia, a factores políticos o económicos. Lo religioso tiene una autonomía que lo constituye, dada precisamente por el sentido, que en el caso que nos ocupa, infiltra la acción social de los individuos. Si con Weber se considera al hombre como creador de sentido, lo religioso es una de sus primeras y fundamentales expresiones; en mi opinión, allí se encuentran radicados los principales motivos o razones que orientan las conductas individuales y los comportamientos institucionales de los miembros del clero. Se podrá considerar que estos motivos y razones son más o menos válidos, más o menos correctos o más o menos honestos y sinceros, pero desde un punto de vista metodológico, lo reitero, es difícil sustentar una hipótesis que haga depender lo religioso de factores que le sean extrínsecos³⁵. Incluso cuando la motivación religiosa dadora de sentido termine implementándose instrumentalmente, conservará su identidad. Téngase en cuenta que me estoy refiriendo a los actores sociales, no a los sujetos psicológicos; esto implica que me muevo en el ámbito de la sociología, no en el de la psicología. Y la acción social, en Weber, está motivada por el sentido que el sujeto le imprime, aun cuando, una vez que ingrese al "tráfico social", puedan seguirse, para la misma, consecuencias no deseadas. De todas maneras, la acción social es siempre irreductible a instancias externas. En Habermas, que corrige a Weber en este y en otros puntos, el sentido de la acción social proviene de las reglas que la constituyen y la regulan y que en las acciones religiosas habría que inferir -Habermas no dice nada, al respecto- terminan remitiéndose al mundo de

³⁵ Weber se opuso a toda reducción de lo cultural -y específicamente de la religión- como dador de sentido, a explicaciones que trabajan con factores externos (económicos o psicológicos). En esta misma línea de argumentación, se opone a la interpretación nietzscheana de la genealogía de la ética de salvación como una sublimación de la "rebelión de los esclavos". La religión, para Weber, actúa más bien como condición trascendental en la búsqueda del hombre de un sentido, frente a la escasez de sentido del mundo. Véase *Ensayo sobre sociología de la religión*, op. cit.

la vida y al sistema respectivo; sobre este aspecto, volveré más adelante.

2.2.5. Iglesia y modernidad

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre la imagen religiosa con la que se manejaba la Iglesia Latinoamericana antes y después del Concilio? Se puede decir que la imagen preconiliar era conceptualmente sólida, porque estaba estructurada por la teología escolástica (para denominarla de alguna manera) y las enseñanzas del Concilio de Trento (1545-1563) y del Concilio Vaticano I (1869-1870). Ciertamente, pues, constituía una construcción armónica y consistente, pero decididamente premoderna, y en algún sentido, antimoderna; el adjetivo "moderno" lo utilizo, aquí, para designar características de la modernidad tal cual la he presentado en este texto. Sociedad perfecta, que poseía en sí misma lo necesario para alcanzar sus objetivos, sin embargo la Iglesia preconiliar exigía del Estado, en América Latina, especialmente por razones históricas, un trato privilegiado. Pero al margen de sus relaciones con el Estado, mantuvo institucionalmente, hasta el Concilio Vaticano II, un pensamiento premoderno.

De todas maneras, la modernidad terminó "infiltrándose" en la Iglesia y fue aflojando la armazón de su imagen religioso-teológica. En realidad, para ser coherente con las suposiciones metodológicas formuladas con anterioridad, tendría que afirmar que fueron cambios producidos en la misma Iglesia los que provocaron su "apertura" al mundo. Escapa a mis posibilidades enumerarlos; esta dificultad tiene que ver, al menos, con tres factores: en primer lugar, con mis propias limitaciones; en segundo lugar, con una información dispersa, que comprende períodos prolongados de tiempo y extensiones inabarcables, en los que la Iglesia Latinoamericana, entendida como comunidad de fe y como institución, tuvo distintas formas de presencia, hasta ahora no convenientemente reconstruidos, y en tercer lugar, con que esos cambios se produjeron, según mi suposición, antes que nada en la praxis, y sólo después, en el cuerpo explícito de creencias y en la formulación conceptual de las mismas³⁶.

Con respecto a lo último, todavía la siguiente consideración: cuando me refiero a la praxis, estoy pensando en la trama de acciones y expresiones simbólicas de la comunidad de los creyentes vertebradas institucionalmente, vividas en un tiempo histórico y en contextos

³⁶ He trabajado el tema, relacionado con esta problemática, acerca de la percepción de la realidad social latinoamericana en el *Documento de Puebla*, en un artículo publicado originalmente en la revista *Sromata*, en 1988, e incluido en mi libro *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, ed. UNRC, CEA, Córdoba 2003, pp. 167-207.

culturales diferenciados. Es en esa trama, especialmente en su "lado oculto", en donde se localizan los cambios; éstos se dan de manera silenciosa, subrepticia y solapada; implican incisiones profundas infligidas en compactos de comportamientos y prácticas, que articulan y desarticulan complejos de creencias, las acomodan y desacomodan, las desplazan y las transforman. Dadas ciertas condiciones, se puede intentar reconstruir esta "historia secreta", pero siempre el resultado tendrá la marca inextirpable de las conjeturas. En todo caso, resulta imposible descansar en la contrastación de hipótesis empíricas, aun cuando deba echarse mano a las mismas. De todas maneras, finalmente, la reconstrucción tendrá un sesgo hermenéutico, será plausible, si puede entregarnos una narración inteligible de los procesos en cuestión, que nos permitan su comprensión y explicación.

Así pues, si bien haya que hablar metodológicamente de una fluida relación dialéctica entre los factores inmanentes al proceso religioso y las instancias externas (económica, políticas, etc), propongo otorgarles a los primeros el carácter de condición necesaria, aunque no suficiente. Mi suposición se basa en la centralidad de los valores religiosos (especialmente en el caso de las religiones soteriológicas y es claro, en la vida de creyentes comprometidos) en la guía de las conductas. Hablo de las religiones soteriológicas, pues son las que responden a preguntas fundamentales del hombre, delinean su condición histórica y prometen una salvación que otorga un sentido definitivo a la vida.

Sobre el lugar central que ocupa la religión en la orientación de las acciones, no cabe duda alguna si nos remitimos al largo tiempo de la cristiandad. Es a partir de la modernidad, con el surgimiento de subsistemas que desarrollan lógicas inmanentes, cuando esta incidencia decrece. La Iglesia, reactivamente, se cierra sobre sí misma y sólo comienza a abandonar su ensimismamiento con el Concilio Vaticano II. Sostengo que para explicar esta apertura, deben localizarse, primero, razones internas a esa comunidad que actuaron como disparadores y ubicarlas en contextos que favorecieron e incrementaron u obstaculizaron y neutralizaron su efectividad.

En instituciones como la Iglesia Católica, fuertemente jerarquizadas, es probable que en los cambios decisivos, el impulso ejecutorio no provenga desde las bases de la comunidad, sino desde la misma jerarquía. Pareciera ser lo que ocurrió con el Concilio Vaticano II, con la figura carismática de Juan XXIII y la notable lucidez de Pablo VI, acompañados por un grupo de obispos de peso gravitante y de teólogos que, en sus reflexiones, habían comenzado a utilizar categorías provenientes de la escritura y de la filosofía contemporánea (Rahner, Schillebeeckx, Congar). Sin embargo, aun cuando atribuyo a miembros de la jerarquía y a representantes de la "academia teológica" la función de "disparadores institucionales" de una renovación que se habría de expandir por toda la Iglesia, sigo manteniendo la primacía de la experiencia religiosa o de la

praxis de fe, por sobre la teoría, o en este caso, por sobre la teología. Así, posiblemente encontraríamos en las biografías de los dos Papas y en la de los teólogos mencionados, en sus documentos privados y en sus cartas -en la medida en que capturen la experiencia de sus "vidas vividas"- muchos más indicadores de los cambios que se avecinaban que en sus escritos de teología. Pareciera que en la praxis de la fe cristiana, en la experiencia personal de la misma, y según aparece en la biografías de la grandes figuras carismáticas, pueden darse momentos intensos de creación, intuiciones que penetran y reconfiguran situaciones, abren horizontes e introducen lo nuevo. Esto se da en el arte y también en la ciencia y en la filosofía, señalando el nacimiento de una nueva manera de vivir en el mundo y de representarlo.

Un concilio es decisivo en una institución como la Iglesia Católica, especialmente para sus funciones de magisterio y de gobierno; y los documentos del Vaticano II lo fueron, e iniciaron un profundo proceso de transformación. La institución operó como una aceptada correa de transmisión y las nuevas maneras de ver y de vivir en el mundo que ofrecían los textos del Concilio fueron siendo apropiadas por las comunidades cristianas y puestas en práctica por sus fieles. De todas maneras, es desde las mismas comunidades, desde donde se habían iniciado movimientos claros de renovación. Por ejemplo, a través de los grupos de laicos o de sacerdotes que se comprometen con los problemas de los sectores obreros (la Juventud Obrera Católica, los curas obreros) o del nacimiento de comunidades de base, algunas de ellas decididas a compartir la suerte de los más desheredados (los Hermanitos de Jesús). En este orden de cosas, la inyección que significan para la Iglesia Católica en América Latina los documentos de Medellín, termina por fortalecer el nuevo rumbo. Y es entonces cuando los cristianos de este continente comienzan a disponer y a configurar nuevas imágenes de la realidad e inician un proceso profundo de compromiso, que ha encontrado fuertes obstáculos y generado agudos conflictos.

En efecto, la emergencia de un nuevo paradigma se condiciona por las resistencias del antiguo³⁷. Pero a diferencia de los procesos

³⁷ La fuerte embestida de los sectores más conservadores de la Iglesia en contra de los grupos "progresistas" -pienso en la "teología de la liberación"- en América Latina, se prolongó en el tiempo, se instaló en instancia decisivas de control y terminó, en algunos lugares, neutralizando las orientaciones del Concilio Vaticano II, y en otros, vaciándolas, hasta hacerlas desaparecer. En su ponderado análisis sobre la situación de la Iglesia Católica en América Latina, Larraín expresa las dudas "acerca de la verdadera extensión que alcanzó" el movimiento de la teología de la liberación. Menciona a Berryman, quien opina que se ha exagerado acerca de la influencia de las comunidades de base,

reconstruidos por Thomas Kuhn referidos a las prácticas científicas, inscriptas en comunidades perfectamente circunscriptas e identificables³⁸, las nuevas imágenes de la realidad arrastran todavía fragmentos de las anteriores, se encuentran "desparramadas" y fragmentadas. y con un instrumental teórico y un andamiaje práctico todavía endebles. Quiero significar lo siguiente; además de la resistencia inicial y de la contra-ofensiva restauradora echada a andar y de cuya efectividad no caben dudas, fue el mismo movimiento de la teología de la liberación el que tuvo, según mi opinión, junto a intuiciones notables, inteligentes percepciones y, una fe y un amor realmente meritorios a la Iglesia, algunos desaciertos propios de los grupos que abren nuevos senderos; quisiera referirme a ellos, exclusivamente a alguno que tiene que ver con aspectos teóricos y metodológicos.

2.2.6. Los avatares de la teología de la liberación

Los esquemas conceptuales provenientes de la teología escolástica y de los concilios de Trento y el Vaticano I que organizaban la experiencia de los cristianos antes del Concilio Vaticano II, otorgaban seguridad y certeza. Inadecuados para comprender la modernidad, desaparecen o son mantenidos marginalmente en los textos de Concilio Vaticano II. Una vez que esos textos, mediatizados por Medellín, empiezan a nutrir la praxis de los cristianos, les proveen de motivaciones enraizadas en la experiencia y en la fe bíblica, pero todavía sin una conceptualización teológica suficientemente consistente. Huérfanos de herramientas teóricas, los cristianos latinoamericanos comprometidos apelan, con frecuencia, al instrumental de las ciencias sociales; tal el caso de la teología de la liberación. Echan mano a este recurso no por una carencia coyuntural, sino por una decisión metodológica de base: piensan que las ciencias sociales les permiten acceder a la comprensión del tiempo histórico, de los "signos de los tiempos", lugar de la revelación de Dios y punto de partida para la reflexión teológica posterior. Esto lleva a una marginación de la filosofía, disciplina a la que tradicionalmente apelaba la teología, y a una priorización de las ciencias sociales. Pero no se trata de un mero reemplazo nominal; más bien, es un gesto epistemológico del que se siguen algunas consecuencias, como lo veremos a continuación.

Las categorías y conceptos que utilizan las ciencias sociales,

inspiradas por la teología de la liberación y quien sostiene, además, que han desaparecidos, debido a que respondían más a la radicalización política de algunos sacerdotes y teólogos, que a las necesidades de las mismas comunidades; véase, Larrain, op. cit., pp. 246 y ss.

³⁸ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1971.

especialmente las que forman parte de teorías globales de la sociedad, han surgido en la modernidad y adquieren su significación en este período histórico. Tienen, pues, alcances sociohistóricos definidos y carecen de la universalidad que presumen las categorías y conceptos filosóficos. Más todavía; inevitablemente, las categorías y conceptos que elaboran las ciencias sociales refieren situaciones históricas o acontecimientos que ocurren una única vez; a diferencia, pues, de los conceptos y categorías de las ciencias de la naturaleza, no intentan dar cuenta de regularidades o procesos recurrentes.

Una categoría sociológica clave en la teología de la liberación, tal como lo he dicho, fue la de dependencia. Esta categoría integraba teorías que presumían explicaciones estructurales sobre la situación de los países en proceso de desarrollo. Inicialmente, fue utilizada por la teología, en correspondencia con la categoría de liberación: América Latina buscaba liberarse de una situación de dependencia. Se trataba de un concepto interesante, fecundo y sobre todo, impactante. Parecía ofrecer explicaciones satisfactorias, proveyendo, incluso, material empírico probatorio. No puedo, en este contexto, exponer mis objeciones, más que a la noción de dependencia, al uso que se hizo de la misma³⁹.

En el mencionado *Prólogo* a su libro, Gutiérrez también explicita sus reservas y señala limitaciones al concepto., pero es bueno recordarlo, muchos años después que comenzara a ser utilizada. Lo interesante es que no lo hace por oportunismo ideológico o político, sino por honestidad intelectual y coherencia metodológica. En efecto, y en lo que atañe a la coherencia metodológica, Gutiérrez sabe que las categorías de la ciencia son siempre provisorias y revisables. Ya señale hacia dónde se dirige su crítica; coincido con la misma y no es necesario abundar, al respecto; quisiera, sí, añadir lo siguiente.

Pienso que la teología de la liberación, por motivos que habría que identificar, mostró una "dependencia" desmedida, metodológicamente, respecto de la categoría de dependencia. Por "desmedida" entiendo una relación de subsidiaridad, prolongada en el tiempo, que ocasionó o contribuyó decisivamente, a la aparición de tres tipos de efectos no deseados ni buscados. Primero, a pensar que la única manera de liberarse de la dependencia, era por medio de una revolución que implicara ruptura; segundo, identificando a la modernidad, sin más ni más, como la causante de esa dependencia. Y en consecuencia, propiciando un rechazo de la misma y derivadamente, de la democracia capitalista, a la que se la asociaba. Tercero, cargando toda la responsabilidad de nuestra situación en los países centrales y en sus intereses económicos transnacionales.

³⁹ Véase Gustavo Ortiz, "El estatuto epistemológico de la teoría de la dependencia", en Michelini (comp.) y otros, *Saber, Poder, Creer, VI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias*, ed. Icala, Río Cuarto 2001, pp. 27-32.

Para entender la primera consecuencia, habría que recordar que la teoría de la dependencia tuvo dos versiones: una, marxista, en la que la liberación se mediatizaba por la lucha de clases e implicaba grados diferentes de violencia, y otra nacionalista, según la cual la liberación se alcanzaba por la conformación de frentes nacionales que incorporaran a las burguesías nativas y que no descartaban la violencia armada. Me parece que los cristianos que optaron por la militancia política y enfilaron su compromiso por este lado, motivados por los valores evangélicos, sin experiencia política previa y en una situación inédita, muchas veces desembocaron (como efecto no previsto ni buscado de nuestras acciones, diría Weber), en estrategias militaristas que se mostraron totalmente inviables. Para entender la segunda consecuencia es bueno tener en cuenta que la teoría de la dependencia -que ciertamente tuvo aciertos teóricos importantes y constituyó el inicio de una forma diferente de hacer ciencia social en el continente- surgió, en buena medida, como reacción crítica a la sociología científica de Gino Germani, a quien siempre se asoció con una teoría de la modernidad. La crítica frontal al primero, se extendió, sin matices, a la modernidad. Para entender la tercera consecuencia, habría que tener en cuenta que la responsabilidad que le cabe a los países centrales, no puede hacer desaparecer o disminuir la que nos corresponde, ya sea en el mantenimiento de esa situación, ya sea en la incapacidad para proponer y comprometernos en alternativas realmente viables

3. Conclusiones

Opino, pues, que una de las tareas urgentes que tienen la Iglesia y la teología católica latinoamericanas es pensar y articular un modo de relación con lo que hemos llamado la modernidad; más, incluso, contribuir a la búsqueda de procesos alternativos de modernidad, que garanticen los valores de fraternidad, de justicia y de libertad. Weber da lugar para plantear el problema en esos términos, al enfatizar la importancia de la cultura y de los valores religiosos en la constitución de la modernidad europea. Es claro que advierte, en las últimas páginas de *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con penetrante lucidez, que la modernidad capitalista ha construido "el grandioso cosmos del orden económico moderno, que vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente) y de seguro lo seguirá determinando durante mucho tiempo más"⁴⁰. Echado a andar, el capitalismo opera sistémicamente, cuasi mecánicamente, y lo único que parece quedar, es adaptarse a él y sobrevivir, o ser brutalmente marginado. Sin embargo, y

⁴⁰ Max Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 258.

a diferencia de la actitud mencionada, en las dos conferencias sobre la vocación política y científica, Weber recupera la capacidad del sujeto como dador de sentido, su posibilidad de resistencia y de invención, su anclaje en el mundo de la vida, y en consecuencia, la fuerza de la cultura y de los valores para reconfigurar la realidad; para eso, "debemos actuar de un modo distinto", más que dedicarnos "a la profecía académica"⁴¹.

Habermas piensa que es posible zafar de ese destino ineluctable, tal como en el primero de los textos de Weber se presenta al capitalismo "sin alma". Y al hacerlo, recurre al mismo Weber, que en uno de sus textos alude al modo como el ideal de la fraternidad, presente en las grandes religiones éticas, horadó las adhesiones clínicas y locales y trasformó a todo hombre en un semejante⁴². En su desaparición, no habría dejado de tener responsabilidad el individualismo calvinista, que implicó objetivamente una especie de legitimación del egoísmo y un retroceso con respecto a los tiempos de universalización de la fraternidad. Habermas va más a fondo y argumenta con Weber, en contra de Weber. En efecto, la intuición weberiana acerca del poder incontrolable del sistema, olvida la capacidad de creación y recreación de los sujetos: "No es el carácter irreconciliable de las esferas de valores culturales ni el choque entre los órdenes de vida racionalizados en función de dichos valores lo que causa modos de vida unilaterales y necesidades de legitimación insatisfechas, sino la monetarización y la burocratización de la vida cotidiana, tanto en la vida privada como en la vida pública"⁴³. En definitiva, para Habermas, como para Weber, la salida del atolladero viene del lado del sujeto. Y es aquí dónde se instala la auténtica distinción entre ambos: el sujeto weberiano y el habermasiano no son intercambiables, así como tampoco lo son las nociones de sentido que ambos manejan. Mientras el weberiano es un sujeto individual que orienta intencionalmente (con sentido) su comportamiento transformándolo en acción, en Habermas la acción individual queda articulada en la interacción entre sujetos que comparten un significado.⁴⁴

⁴¹ Max Weber, *Ensayos sobre sociología contemporánea I*, op. cit., p. 114.

⁴² El texto de Weber se titula "Consideración intermedia", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., t. 3. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1., p. 252.

⁴³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., v. I2, p. 358.

⁴⁴ Habermas habla de un Weber "oficial" y de un Weber "no oficial" respecto a la noción de acción y de sentido, en *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., v. 1., p. 359-366. He trabajado sobre el problema en *Sobre el sentido y el significado*, comunicación presentada en el Congreso Nacional de Filosofía de Salta. Véase, sobre el tema, la interesante lectura que hace Francisco Naishtat en *La teoría weberiana de la acción en clave pragmática: del Weber "oficial" al*

En un certero gesto inicial, Habermas define el *sentido* como *significado lingüístico*; en relación con Weber, el punto de referencia⁴⁵ se desplaza del sujeto a las relaciones intersubjetivas mediadas lingüísticamente. Cuando Weber define la acción por el sentido mentado, lo que hace, comenta Habermas, es relacionarlo con las opiniones e intenciones de un sujeto. No define el sentido por el modelo del significado lingüístico, sino por la teoría intencionalista de la conciencia; parte de la acción individual para desembocar en la acción social; una acción social que se presenta como entrecruzamiento fáctico de intereses y que sólo así, introduce mecanismos de coordinación, casi exclusivamente de carácter económico o jurídico.

Habermas procede a la inversa: parte de la acción social para llegar a las acciones individuales. Lo que hace que una acción sea tal, es su *sentido*, pero el *sentido* ha de ser entendido como el *significado* intersubjetivamente compartido, o sea como el significado cuyas pretensiones de validez son aceptadas consensualmente por los sujetos; el modelo de tal acción significativa, es el acto de habla, que coordina las acciones de los sujetos comunicativamente, esto es, poniéndolos de acuerdo acerca de lo que sea el mundo e impulsando a la acción por sobre las coacciones de intereses individuales.

He traído a colación a Weber y a Habermas no porque me interese detenerme en el tratamiento que ellos hacen del problema, sino porque me permite volver sobre la crítica que Touraine formula a la teología de la liberación desde su perspectiva del sujeto, tal como la expusiera al comenzar este trabajo. Decía entonces que discrepaba con las conclusiones de Touraine; ahora, esas discrepancias toman perfiles definidos. Al margen de valoraciones religiosas o de opciones personales, y desde una teoría de la racionalidad que nos permita proponer criterios para evaluar la capacidad -en el caso que nos ocupa, de las creencias y acciones religiosas- para afrontar los desafíos que provienen de la sociedad e historia de su tiempo, podríamos inferir las siguientes conclusiones.

Si acordamos que la modernidad, presentada metodológicamente según el modelo weberiano, finalmente está también entre nosotros, de una manera ciertamente distinta a la de los países avanzados, pero

Weber "no oficial", en Francisco Naishtat (comp.) *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, ed. Gedisa, Barcelona 2002, p. 143.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., v. 1., p. 359-366. También en la tradición hermenéutica a partir de Heidegger, el Dasein se constituye desde las relaciones con el mundo y con los otros. En Husserl, la conciencia de antecede a la autoconciencia, haciéndose eco de la apercepción kantiana, en la que la experiencia y los objetos de la experiencia hacen posible el conocimiento del sujeto.

infiltrada en la cultura y en las instituciones, permeando nuestras formas de vida y de organización política, social, económica y jurídica, con sus insuficiencias y limitaciones, sus perversiones y degradaciones, y también con sus logros y realizaciones, lo que cabe, racionalmente, no es negarla o ignorarla -gesto inocuo e inmaduro, viciado de mala abstracción- sino enfrentarla críticamente y alcanzar concreciones alternativas que impliquen superación de la existente. Para llevar a cabo esa tarea, el individuo de Touraine, que él encuentra bien representado en la praxis religiosa pentecostal, en mi opinión, calza con el sujeto weberiano de la acción afectiva con algunos rasgos de la valorativa, pero que no alcanzan para sacarlos de su condición premoderna, curiosamente y echando mano a la imaginación, salpicada con alguna coloración postmoderna. Creo que lo que les otorga a estos grupos su capacidad de sugestión y de expansión, es su recurso a lo religioso, una instancia clave en la vida de los hombres para responder a la escasez de sentido, repitiendo a Weber, masivamente desnudada por la experiencia de la muerte y agudizada en situaciones de crisis social generalizada, como la que viven nuestros países. Pero sospecho que esa experiencia religiosa toca sólo las fibras afectivas y emocionales del sujeto y permanece enclaustrada en un solipsismo intimista, sacudida por demandas valorativas de conversión que no trascienden los límites del individuo. Si se dieran, serían ciertamente positivas la ayuda mutua y la caridad entre los fieles, pero aun así, continuaríamos hablando de comunidades cerradas, porque descansarían en supuestos antropológicos en los que las referencias a lo social y a lo político, a lo público, no son constitutivas. Y vivirían marginadas del mundo, ya que si se expusieran a las "ráfagas de la modernidad", el espíritu religioso, secularizado, tendería a vaciarse o apagarse. Por otro lado, pareciera ser que estos grupos no han elaborado una teología seria y rigurosa⁴⁶ y sin ella, quedan mortalmente desguarnecidos frente a la modernidad, cuya apuesta por la razón, lo sabemos, es fuerte. Por último, el mismo Touraine anota que los pastores y dirigentes, según lo consignaba con anterioridad⁴⁷, son proclives al enriquecimiento personal, lo que resalta frente a la pobreza de sus comunidades. Y en este sentido, deslegitiman la praxis religiosa, la que especialmente en el cristianismo, exige el testimonio como instancia última de credibilidad.

Posiblemente, este último sea uno de los flancos mejor cubiertos por la teología de la liberación y por la iglesia postconciliar que ha hecho de la opción por los pobres una forma de vida, aunque es cierto que subsisten todavía anacrónicas manifestaciones feudales. Por otro lado, la teología de la liberación ha constituido un esfuerzo serio y riguroso, ciertamente uno de los más importantes en la Iglesia, por pensar la fe

⁴⁶ Jorge Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, op. cit., p. 250.

⁴⁷ Ver página 2.

cristiana a partir de la praxis histórica. Anoté alguna de las consecuencias impensadas que se siguieron del uso de la teoría de la dependencia, imprevistas en su momento pero asumidas posteriormente, al menos por Gutiérrez. En mi opinión, otro efecto no buscado y que merecería un comentario más amplio, se produjo en el fuerte sacudón secularizador que la experiencia y la ética religiosa sufren en la praxis y en la militancia política de los cristianos latinoamericanos, sobre todo, cuando aquellas fueron procesadas en la teoría y en la práctica del marxismo. Las consecuencias difieren y no son generalizables, pero ciertamente se diferenciaron, según se tratara de sacerdotes o de laicos comprometidos.

De todas maneras, dije y lo sigo sosteniendo, que la Iglesia Católica Latinoamericana tiene que articular sus acciones y su lenguaje con la modernidad y buscar vías alternativas al capitalismo salvaje. Creo que más allá de sus desaciertos y desfasajes, posee en la fe y en la práctica de sus comunidades más vivas, lo necesario y suficiente para hacer un aporte decisivo a la construcción de sociedades más justas y fraternas. Este aporte no puede reeditar antiguos triunfalismos ni gestas colonizadoras, y tendría que sumarse, como uno más, a los ya existentes en un mundo francamente pluralista. Este aporte, por último, tendría que asentarse, según lo veo, en la teoría y en la praxis de la experiencia de la persona, la que posibilita una antropología que difiere del individualismo liberal, del colectivismo marxista y de las propuestas posmodernas. La persona exige la realización de la subjetividad, pero articulada en las relaciones intersubjetivas, creando un espacio para una experiencia religiosa entretejida, sin perder su identidad, con la cultura, la ciencia, la política, el arte y la economía, que en la modernidad se han fracturado de una manera que parece irreparable. Posiblemente esa sea la recuperación más importante que la teología de la liberación hizo de la memoria histórica de la fe, congelada en un largo *invierno eclesial*, según la expresión de Karl Rahner.

Problemas de filosofía de la religión desde América Latina

De la experiencia a la reflexión¹

por Roberto Walton
UBA

Agradezco al Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica la invitación para presentar la primera parte de su obra destinada a impulsar una filosofía de la religión desde América Latina. Como la obra aspira a ser un comienzo, quiero en primer lugar recordar un episodio en los inicios de la fenomenología de la religión. Luego de la aparición del *Lo santo*, de Rudolf Otto, Edmund Husserl le expresa al autor en una carta (1919) que la obra "ha causado una fuerte impresión en mí como ningún otro libro desde hace años. [...] es un primer comienzo para la fenomenología de lo religioso, [...] este libro tendrá un lugar permanente en la historia de la auténtica filosofía de la religión, o sea, de la fenomenología de la religión. [...] Usted nos ha entregado a los fenomenólogos valiosos aportes (*wertvolle Gaben*), nos alegraríamos mucho si a estos siguieran otros". Además, respecto de cuestiones ausentes que debería enfrentar la disciplina que se iniciaba, Husserl señala que "sería necesaria una típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos (*eine systematische Wesenstypik der Stufen religiöser Gegebenheiten*), esto es, de su desarrollo necesario y esencial"².

Por lo pronto hay que decir que la obra que presento tiene la virtud de sustraerse a esta última observación porque en su centro se encuentra precisamente el problema de los niveles y el desarrollo de los datos religiosos a través del examen de los estadios de manifestación, descripción e interpretación del fenómeno religioso así como de los pasajes de un plano a otro. Nos ofrece un hilo conductor la distinción -explicitada por el padre Juan Carlos Scannone en su contribución- entre tres niveles ligados al empleo del método fenomenológico.

¹ Presentación de la obra de Vicente Durán Casas, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2003, 349 pp. Fue leída el 28 de julio de 2004 en el Centro Ignaciano de Espiritualidad (CEIA) de Buenos Aires. Una versión de este comentario se publicará también en la *Revista Portuguesa de Filosofía*.

² Edmund Husserl, *Husserliana Dokumente, Band III: Briefwechsel, Band 7: Wissenschaftlerkorrespondenz*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 207 s.