

El catolicismo latinoamericano y la crisis de la modernidad occidental

Gustavo Morello

Investigador. Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

Charles Taylor entiende la modernidad como una cultura con sus propios valores, lo cual permite hablar de diferentes modernidades en diferentes culturas; esto es, nos deja la posibilidad de plantear una modernidad latinoamericana. Por otra parte, su perspectiva enfatiza las notas positivas de la cultura moderna y mantiene vigente las promesas que le hizo a la humanidad, sin negar los riesgos que ella implica.

Siguiendo esta doble mirada de Taylor, expondré el papel de la religión en la conformación de la modernidad occidental, como una cultura con una cosmovisión particular y un determinado esquema valorativo. Luego estableceré cómo esos valores transformaron las prácticas sociales y religiosas; finalmente, expondré las características que, desde esta perspectiva de análisis, debería tener el catolicismo latinoamericano.

Parte de este trabajo fue realizado durante una estancia de investigación (2005-2006) en el Jesuit Institute at Boston College, a quienes agradezco su ayuda (N. del A.).

La modernidad es una nueva cultura

Existe una tendencia a explicar la modernidad como la negación de la cultura previa. Se la considera como «la pérdida de horizontes sagrados» o el «desencantamiento del mundo» y se la caracteriza por las creencias que dejó de lado. Si bien para algunos ese cambio ha sido liberador, para otros significó una pérdida de sentido. En todo caso, ambas formas de describirla nos hacen pensar en la modernidad como la sociedad tradicional «menos algo», más allá de que consideremos esa pérdida como un dato positivo o negativo.¹

La concepción de Taylor intenta resaltar la originalidad de la modernidad, al mostrarla como un cambio en la comprensión de lo humano, de la sociedad, de Dios y del mundo. La modernidad es, fundamentalmente, la afirmación de la vida común, una amalgama de prácticas y formas institucionales nuevas —en lo científico, lo tecnológico, lo productivo y lo urbano—, de nuevas formas sociales —individualismo, secularización y comunidades originadas en acuerdos—,

y también de nuevas problemáticas —alienación, pérdida de sentido, y la sensación de una inminente disolución social.²

La modernidad es, finalmente, una nueva concepción del orden moral comunitario; una nueva cultura con diferente valoración del comercio, una nueva comprensión del matrimonio, la familia y los sentimientos; un cambio en la concepción de la vida comunitaria (de la sociedad jerárquica a un modelo de sociedad horizontal) y lo subjetivo (difusión de principios de autonomía de los sujetos y prácticas personalizadas de lo religioso).³ Así entendida, no es el resultado bueno o malo de la lucha de nuestros antepasados contra el oscurantismo y la sin razón religiosa. Se trata de una cultura original y diferente, con valores propios y una nueva concepción del mundo, con su propio lenguaje y con un conjunto de prácticas que muestran una forma específica de comprender lo humano, las relaciones sociales, y el orden moral.⁴

Cada aspecto de nuestra vida y cada institución de nuestro mundo —incluidas la religión y las iglesias— han sido influenciados por la modernidad. Por constituir un orden moral nuevo, esta no es una cosmovisión neutral. Y como estamos dentro de ella, se nos hace difícil verla como *una* variante cultural. Podemos tomarla no como *una* forma posible de lo humano, sino como *el* resultado del desarrollo de la naturaleza humana. Pero si la modernidad occidental implica un imaginario social específico, tendremos que diferentes modernidades implicarán diferentes imaginarios.⁵

Una cultura de la vida común y el secularismo radical

La vida común

En la perspectiva de Taylor, la clave de la cultura moderna es la afirmación de la vida común. Por vida común entiende los aspectos de la vida humana vinculados a la producción y la reproducción. La valoración positiva del trabajo y la familia es una característica de la concepción moderna. Para esta cosmovisión, una parte importante y significativa de nuestra vida es cómo vivimos en tanto personas, miembros de una familia y trabajadores.⁶

Al privilegiar la vida del trabajo y la familia, esta perspectiva destronó las que hasta entonces eran consideradas «actividades superiores» (la consagración religiosa, la contemplación filosófica, el arte de la guerra). El cambio transformó el ideal de justicia: del requisito de mantener el orden jerárquico, se pasó a la búsqueda de la igualdad en el trato cotidiano. La transición hacia la modernidad desplazó el *locus* de lo

que se consideraba la vida perfecta: de las actividades más «nobles» hacia la vida misma. El énfasis en la vida común revalorizó las relaciones entre las personas, y por eso implicó la preocupación del reconocimiento, por otros, de nuestra identidad.⁷ Además, animó a evitar el sufrimiento y aumentar la prosperidad, antes entendidos como un pago en esta vida a cambio de la eterna, considerada la verdadera.⁸

Taylor ubica las raíces de esta concepción en la tradición judeo-cristiana: la idea de la felicidad, el ágape eterno en el cristianismo, se reinterpreta como algo que todos pueden lograr viviendo con propiedad la vida que les toca. La vida común, en la vocación que Dios nos da, es la forma privilegiada de cumplir con su plan. Seguir la vocación profesional es participar en el don divino de la vida. Al rechazar la distinción entre modos más o menos perfectos de ser cristianos, la Reforma rechazó también cualquier idea de mediación más allá del mismo Cristo. Los reformadores terminaron con la distinción medieval entre lo sagrado y lo profano. Al poner al hombre caído en el mundo profano y suprimir la mediación, la Reforma estableció que el acceso a lo sagrado no está más en las manos del hombre; por eso el lugar de lo humano es la vida común.⁹

Secularismo

Lo que los reformadores hicieron al oponerse a la «vida de perfección» de los monasterios, fue continuado y profundizado por el secularismo. Como la vida importante es la común, no tiene sentido perseguir el bienestar en la «otra vida» a cambio de sufrimiento y frustración en esta. Nuestro mundo, concluye Taylor, es el resultado de la afirmación de la vida común y su secularización.¹⁰ Ello significa que esta vida no está supeditada a la celestial, e implicó, según algunos, la muerte de Dios.¹¹ Sin embargo, en la obra de Taylor secularización no implica negación religiosa, sino afirmación del tiempo común, del *saeculum*. Como la antigüedad pensaba que los seres humanos vivían entre un tiempo profano y otro sagrado, había actividades dirigidas a un tiempo u otro. «Secular» nombra al tiempo profano, aquel en el que transcurre la vida común, que existe en relación con el tiempo sagrado, el tiempo de Dios.¹²

La secularización moderna postula que la vida humana existe en una sola dimensión; no hay una dimensión divina de la historia. La modernidad es la concepción de un tiempo secular sin su contraparte sagrada. Esta homogeneización del tiempo implica un cambio del imaginario social, un nuevo orden moral que cambia nuestra comprensión del cosmos y la trascendencia.¹³

La concepción arcaica de la sociedad postulaba que nacíamos dentro de un tiempo y espacio prefijados y estructurados, con un lugar ya asignado en el orden inmemorial de las cosas. El orden del mundo lo establecía Dios de una vez y para siempre. El cambio hacia el modelo de «vida común» implicó desvincular al mundo de lo trascendental, de cualquier realidad más allá de esta vida. Vivimos como si Dios no existiese. Nuestras decisiones se suponen autónomas, fundamentadas en nuestras convicciones (aun si son religiosas, deben funcionar como *mis* convicciones personales), sin referencia a ninguna autoridad del más allá. La comunidad no se concibe fundada en un tiempo mítico, sino como el fruto de un acuerdo mutuo en un momento dado.¹⁴

Este sentido secular del tiempo confina lo sagrado a lo privado. El tiempo público y profano es el lugar de la vida social. La economía, la política y la vida en común se reivindican autónomas de cualquier fin religioso. El imaginario social moderno se funda en la creencia de que la sociedad existe con el objetivo de alcanzar el bienestar de sus miembros mediante la protección de las libertades personales. La idea de ordenar la comunidad según la «voluntad de Dios», y no según la de quienes la integran, amenaza la libertad. El orden divino no es algo aceptado unánimemente, ni está determinado de antemano; como la gente piensa distinto sobre Dios, el orden del mundo está abierto a la discusión.¹⁵

Una comunidad «desencantada»

Otra de las características de la moral antigua, basada en la idea del origen comunitario como algo establecido en un tiempo primordial, es la diferenciación jerárquica de los seres humanos como algo natural. Cualquier violación de estas disposiciones trascendía el ámbito humano y repercutía en el mundo sagrado. En ese mundo «encantado» y jerárquico, la divinidad constituía la fuente de toda autoridad. El rey estaba cerca de lo sagrado porque los estamentos superiores de la jerarquía social estaban en contacto con los planos superiores de la realidad. Por consiguiente, la monarquía era un ordenamiento social imprescindible para mantener el orden cósmico y los designios de Dios en la tierra. La vida religiosa estaba atada a la vida cívica.¹⁶

Cuando el cristianismo del siglo XVI animó a las personas a ser fieles a Dios siguiendo un llamado que podía llevarlas a dejar las comunidades naturales para formar otras nuevas, abrió las puertas a una transformación radical de los fundamentos de la vida en común. Seguir la propia vocación implicó que la comunidad con la que uno se identifica es aquella de la que quiere ser parte, a la que lo lleva la vocación, y no aquella de la

cual uno proviene. La modernidad fue más allá. Entendió la conformación de una comunidad como una acción secular en un tiempo secular. Es la decisión de vivir juntos, y no el deseo divino, lo que origina la sociedad. Tanto las teorías del contrato social como las de la «voluntad popular» muestran que la conformación de una comunidad se debe a la determinación personal y al mutuo acuerdo. Como la sociedad moderna «horizontal» recibe su estructura política de una acción colectiva, es la misma gente la que se transforma en fuente de legitimidad de cualquier gobierno.¹⁷

La idea de que debo ser fiel a mi vocación, de que el llamado personal está por encima de la imposición grupal, se seculariza en la idea de derechos humanos anteriores a cualquier estructura política. La ley fundamental de la comunidad moderna establece que hay un orden moral, diferente al político, que debe ser respetado por cualquier sistema social porque es anterior a todos.¹⁸ Más aún: la comunidad se conforma para lograr el beneficio mutuo a través del respeto de los derechos de cada uno. Las estructuras sociales y políticas se establecen con este propósito y se evalúan según este criterio. Si estas estructuras fallan en proteger estas metas, el consentimiento que las sostiene se puede quebrar.¹⁹

Una cultura que ha transformado la religión

La afirmación de la vida común y el tiempo secular implicó no solo un cambio en el modo de concebir el mundo, sino también transformó lo religioso. Como el orden social no se funda más en un dios, existen diferentes formas de entender el mundo, que compiten entre sí. Cualquier intento de imponer, dogmáticamente, una perspectiva implica la destrucción de la modernidad.²⁰ En ese sentido, la secularización es un fenómeno irreversible.

Si bien la modernidad es la primera cultura en la historia humana sin una estructura religiosa dando forma y sentido al mundo,²¹ la secularización (tal como la entiende Taylor) no supone la desaparición de la religión institucionalizada, ni la incompatibilidad con las creencias religiosas. El proceso de secularización reordena nuestra relación con Dios y la comunidad, pero no necesariamente la niega. Significa que el Estado pone distancias con las religiones establecidas y se considera neutral entre ellas. Neutralidad no quiere decir que fije las creencias de los ciudadanos, ni que está fundado en otro nivel de la realidad. Si así fuera, se trataría de una nueva forma religiosa: la divinización del Estado o la imposición de una fe laica. No hemos sido ajenos a estos intentos que, durante el siglo XX, fueron tan desastrosos como los puramente religiosos.²²

Esta variedad de perspectivas para explicar el mundo hace imposible creer sin dudas. La incertidumbre afecta también a quienes no creen. La secularización implica que, en la modernidad, todos creemos sin certezas.²³

Un compromiso personal

La secularización desplazó lo religioso a la esfera privada. Mientras que en el mundo premoderno las cosas tenían sentido en función de los designios de una autoridad supra mundana, en nuestra cultura de la interioridad la realidad cobra sentido en función de nuestras elecciones personales. El énfasis en la religión como una decisión personal es paralelo al proceso de interiorización del cristianismo latino. Durante los últimos siglos, la religión se fue entendiendo cada vez más como un compromiso personal. Al declarar que la salvación viene solo de la fe, la Reforma devaluó la práctica externa ritual. El surgimiento y expansión de los movimientos devocionales dentro del catolicismo constituyen un fenómeno similar: la Iglesia católica le pidió a sus fieles una fe más comprometida, más personalmente asumida. Las prácticas rituales se devaluaron frente a la confesión auricular, porque no requerían el mismo grado de compromiso.²⁴ El énfasis en la vida interior y el compromiso personal dieron lugar a la idea de que el feligrés debe ser crítico con una creencia que impone sus dogmas, a pesar de la conciencia individual. La religión interiorizada —tanto en su versión católica como reformada— es central en la modernidad occidental.

Esta perspectiva, a la que Taylor llama «expresivista», ha modificado nuestra religión. Lo valioso es la intuición espiritual; cada uno debe seguir su propia inspiración. Para mucha gente, dejar a un lado sus propias intuiciones para adecuarse a las exigencias de una autoridad religiosa externa, resulta incompatible con la demanda de autenticidad que caracteriza a una vida espiritual verdadera. La experiencia personal es la norma utilizada para decidir el camino espiritual. En definitiva, la gente hace lo que puede con su experiencia religiosa, sin mucha preocupación por lo que los agentes institucionales dicen.²⁵

Hacia una nueva relación entre la religión y la modernidad

Debido a que el mundo occidental vive aún el largo proceso de transición de la cristiandad a la modernidad, el nuestro es extremadamente sensible ante cualquier propuesta o actitud que identifiquemos en alguna forma con la cristiandad. Las creencias religiosas aparecen enfrentadas a la valoración moderna de la vida común.

Aun los creyentes redefinen su fe de acuerdo con esta valoración positiva de la vida cotidiana.

Mientras la modernidad ha sido hostil a lo religioso en algunos ámbitos, en lo referido a los derechos personales asumió los valores evangélicos de un modo más decidido que la cristiandad. La afirmación de los derechos universales para todas las personas como algo incondicional fue posible gracias a la quiebra del régimen de la cristiandad.²⁶ Entonces, no toda dinámica moderna va contra lo religioso. Al haberse inspirado la modernidad en ideas cristianas, y al haber influido la práctica religiosa hay oportunidades de una interacción positiva y de mutuo fortalecimiento entre la religión y la cultura moderna. Para eso es necesario que, desde lo religioso, se acepte un «tiempo secular», a la vez que se mantienen vivos los reclamos de trascendencia.

Una religión que acepte el secularismo

Cuando Taylor explora las fuentes de la modernidad, está tratando de resaltar los valores que la han conformado, para mantenerlos vigentes. Entre ellos, la secularización es central. En su perspectiva, la religión puede fortalecer los beneficios de la modernidad, aunque lo paradójico es que el secularismo constituye un valor moderno ineludible, un nuevo fundamento moral.²⁷

Mucha gente se vuelca a la religión cuando debe enfrentar cuestiones sobre el sentido de la vida o cuando quiere resaltar momentos importantes de su vida personal: el nacimiento, la unión con una pareja, la muerte. Sin embargo, en la vida diaria esas mismas personas viven como no creyentes, y toman la religión como una mercancía.²⁸ Es que la perspectiva moderna de aproximación a lo religioso sigue el modelo comercial, más allá de las disposiciones de las religiones establecidas. Ni la convicción ni la práctica religiosa decaen porque lo haga la filiación a las iglesias. La «deconfesionalización», o el proceso de debilitamiento de las iglesias, no significa in-creencia.²⁹ Al contrario, es un fenómeno de «multi-creencias». Las iglesias cristianas deberían asumir esta realidad para poder dialogar con la experiencia cotidiana de mucha gente: porque hoy se cree de forma diferente a como se hacía antes; la práctica religiosa es distinta. Los creyentes continúan participando en ceremonias religiosas, creen en algunas cosas, pero no necesariamente en la totalidad de dogmas que les presenta una religión. Para dialogar con la modernidad, una religión debe tener en cuenta esta pluralidad de creencias. Aceptar este pluralismo significa aceptar la secularidad: este no es el tiempo definitivo, no podemos pretender la instauración aquí y ahora del Reino de los cielos. Lo definitivo es propio del tiempo

El proceso de secularización reordena nuestra relación con Dios y la comunidad, pero no necesariamente la niega. Significa que el Estado pone distancias con las religiones establecidas y se considera neutral entre ellas. Neutralidad no quiere decir que fije las creencias de los ciudadanos, ni que está fundado en otro nivel de la realidad.

sagrado, no del secular. Después del modelo de cristiandad o del sistema de «iglesias nacionales», el ecumenismo podría ser la expresión religiosa de la modernidad occidental.

Manteniendo la trascendencia

Secularismo también implica, en Taylor, la desvinculación de la sociedad humana de los tiempos míticos de los orígenes. En el mundo antiguo, el pasado era el tiempo privilegiado. Esto ha cambiado. En nuestra cultura, el futuro es *el* tiempo.³⁰ Si el secularismo liberó a las sociedades humanas de cualquier atadura a unos orígenes ubicados fuera de la historia, la sociedad humana debería ser liberada también de cualquier atadura a un futuro mitológico, ubicado más allá de la acción histórica de la comunidad. «Secularizar» podría significar también independizar el futuro de la sociedad de cualquier poder que trascienda el acuerdo de los ciudadanos, la liberación de cualquier poder, externo a la comunidad, que prometa futuros míticos. El futuro está abierto, es una dimensión indeterminada no solo para la religión, sino también para los dogmas políticos y económicos. Nadie puede prometer el cielo en la tierra.

La lectura de algunas de las obras políticas de Taylor podrían concluir en una reducción de lo religioso a un modo de disciplinamiento social. Sin lugar a los reclamos de trascendencia, la modernidad manipularía los sentimientos religiosos con el objetivo de generar el consenso social indispensable para la vida de las sociedades democráticas. Sin embargo, Taylor rechaza la reducción de lo religioso a una «variable dependiente de la política». La religión debe ser entendida como algo relacionado con una realidad que va más allá de nosotros.³¹

Si bien Taylor no precisa mucho sobre lo que entiende por trascendencia,³² en sus escritos hay notas que ayudan a aclarar este concepto. La preocupación por un bien después de esta vida ha sido modificada por la modernidad. Lo que la mayoría de la gente entiende hoy por espiritualidad es una preocupación por mejorar la vida común. Al enfatizar unilateralmente la valoración de la vida terrena, la espiritualidad actual es más

autoayuda que preocupación por el más allá. Al contrario, los primeros movimientos de devoción moderna tenían la idea de que la genuina práctica religiosa debía sacar a las personas de sí mismas y llevarlas hacia otra vida. Taylor recupera este sentido de trascendencia como la tendencia a ir más allá de nuestra propia vida, una invitación a pensar que la verdad de las cosas no puede ser completamente aprehendida por la vida personal. Este punto de vista nos desafía a salir de nosotros mismos. Recuperar esta idea de trascendencia es recuperar una de las fuentes de la modernidad.

Trascendencia no es cualquier cosa que esté más allá de la vida; significa abrirse a una transformación de lo que somos, un llamado a desafiar nuestra identidad, una invitación a un radical descentramiento del yo, un llamado a desafiar la identidad como algo estable y fijo.³³ Significa, por último, que todo nuestro conocimiento de Dios resulta inadecuado, aunque no tenemos otra manera de dirigirnos a él que estas herramientas «encarnadas» e inadecuadas que son las palabras.³⁴ En el ámbito social, ello implica que deberíamos dejar abiertos los debates sobre la vida, y no pedir soluciones definitivas. Nuestra comprensión de la realidad es siempre provisional.³⁵

Una experiencia personal y comunitaria

El énfasis moderno en la interioridad y el compromiso determinan que la creencia personal deba no solo ser respetada por otros, sino que principalmente debe decirle algo al creyente, darle sentido a la propia historia y proveerle una explicación del mundo. La lógica de la subjetivación moderna privilegia lo genuino de los sentimientos, más que la naturaleza del objeto querido. Los asuntos doctrinales no son tan importantes como el hecho de que se sienta lo que Dios dice.

Un modo moderno de explicar lo religioso es dar cuenta de la creencia religiosa en tanto resultado de una experiencia propia que otorga sentido a nuestra vida personal. Y esto no es solo por el respeto a la pluralidad religiosa implícita en esta actitud, sino también porque reconocemos la importancia de la experiencia personal. El lugar de la religión en la modernidad es la experiencia

sentimental personal. Ya que la religión es una elección en la que se supone se gana o se pierde algo vital, no podemos dejar a nuestros sentimientos más profundos fuera de esa decisión. Este hecho nos recuerda que hay otros aspectos de lo humano que no podemos experimentar si no ejercemos parte de esos sentimientos, como nuestra capacidad de amar y de salir de nosotros mismos.³⁶ Sin embargo, la demanda de reconocimiento del sentimiento personal supone que hay otro que valora. En este sentido, si bien es personal, la experiencia religiosa moderna participa también de la demanda de «derecho a la identidad». Lo religioso es un elemento que, al demandar ser reconocido por otros, nos pone frente a la realidad de la vida comunitaria.

Esta dinámica supone explicar a otros la experiencia íntima, articular de algún modo la experiencia religiosa personal. Y es justamente en esta articulación en donde descubrimos que creemos más allá de nosotros mismos, trascendiéndonos. Taylor recupera la vigencia de lo comunitario en la religión moderna. No hay experiencia si no puede ser formulada de algún modo. Más aún: las palabras que usamos para decir nuestra experiencia íntima han sido formadas por la comunidad. El lenguaje es una creación colectiva. Esto nos muestra que hay experiencias que deben ser tenidas en comunidad, trascendiendo lo subjetivo, porque de no ser así, no podrían ser experimentadas.³⁷

La cultura moderna

La modernidad occidental hunde sus raíces en el cristianismo. Más aún, lo que Taylor considera la quintaesencia de la modernidad, la preocupación por la vida común, tiene su origen en la religión. A su vez, la modernidad transformó la religión, la interiorizó fortaleciendo los valores de libertad de conciencia, autenticidad y tolerancia. Esas características religiosas, a pesar de ser bíblicas, habían sido ocultadas por la cristiandad. El fortalecimiento de estos valores fue un logro del proceso de secularización.

El cristianismo en general y el catolicismo en particular, han tenido muchos problemas a la hora de habérselas con la modernidad occidental. Uno de los puntos conflictivos ha sido la secularización, en tanto que laicización de la vida pública y privatización de lo religioso. Pero en América Latina se plantea otro escenario. El proceso de secularización impuesto y asumido por los países latinoamericanos fue el europeo. El «paquete de la Ilustración», que se pretendió crítico de la realidad conocida, se aplicó, sin ningún tipo de crítica o adaptación, a realidades distintas a las que le dieron origen.

Si la modernidad es una cultura con sus propios valores y productos, el subproducto «Estado nacional» no debería ser impuesto sin ningún diálogo con los fines y objetivos de los ciudadanos latinoamericanos. Algo similar ha pasado con el modelo eclesial. Podríamos afirmar que el conflicto por la secularización fue, en cierta forma, ajeno, ya que la lucha entre un modelo estatal y otro eclesial, foráneos ambos, ignoró la vida cotidiana de los latinoamericanos.

La modernidad, tal como la conocemos, es el resultado de una cultura determinada; por eso otras culturas pueden generar modernidades alternativas. Toda manifestación religiosa constituye un fruto cultural y, por lo tanto, se ha visto influida por la modernidad de un modo determinado. Así tenemos variaciones de una misma religión en la medida en que lo religioso haya sido influido o expresado por distintas modernidades. La europea modificó la concepción de la familia, la economía y la ciencia; no debería sorprendernos, entonces, que gran parte de la preocupación del cristianismo europeo haya girado en torno a la moral de la producción, la reproducción y el reconocimiento a la autonomía científica. Solo cuando el cristianismo se pensó desde América Latina, se instalaron como temas la pobreza y la opresión. La «vida común» de América Latina está amenazada por la pobreza social y sus consecuencias sobre el sistema político, sobre la forma en la que nos organizamos para vivir juntos. Un catolicismo preocupado por la vida en América Latina no pudo eludir este asunto.

La humanidad no es una realidad fuera del tiempo. Es un hecho concreto aquí y ahora. La preocupación por la vida común es un criterio que la modernidad debería atender entre sus pasos venideros. El catolicismo latinoamericano puede recordarle a la modernidad el valor de cada vida común. La defensa de toda vida humana, el reclamo de condiciones justas de desarrollo para todos, es un punto clave en la construcción de una modernidad latinoamericana.

Si el Estado y las instituciones latinoamericanas se han construido según el modelo de la Ilustración, sin ninguna crítica ni adaptación, las instituciones que tenemos responden a necesidades que no son las nuestras, a preguntas que no son «latinas». Por ejemplo, nuestra normativa e institucionalización presuponen que los ciudadanos son, primero, propietarios. La organización política toma como excepcional la carencia de propiedad y tiende a atender la pobreza como un asunto marginal, a través de programas de asistencia. Pero la mayoría de los ciudadanos latinoamericanos están privados de propiedad, y carecen de condiciones dignas que les garanticen el derecho a la vida común. Nuestras instituciones, concretamente el Estado, deberían reorientarse hacia los problemas de nuestras

comunidades. De otra forma, la gente podría retirar su consentimiento al pacto que sostiene la vida común.

El problema institucional no es una cuestión religiosa, no es el papel de la religión en la modernidad intervenir en la arquitectura política. De todos modos, una religión que defienda el valor de cada vida humana podría recordarle al mundo político y jurídico las promesas de la modernidad. La opción del catolicismo latinoamericano por los pobres podría ser un reclamo ultramoderno en la esfera pública regional, una invitación a los ciudadanos para que, como miembros de una comunidad que asume lo público, vayan más allá de sus intereses privados.

El cristianismo podría contribuir a que la modernidad en América Latina tenga presente los valores originales, enfatizando y fortaleciendo la afirmación de que la vida cotidiana es valiosa en sí misma. Cuando las ideologías, en nombre de la modernización, proponen el «sacrificio» de una generación o de un grupo de personas; cuando la modernidad occidental impone su cultura sobre otros grupos; o cuando el desarrollo económico amenaza el futuro de la vida en nuestro mundo, el cristianismo podría ser la memoria de la preocupación moderna por cada vida humana. La insistencia en la vida ordinaria podría achatar los reclamos religiosos: una religión sin trascendencia ni voz profética se transformaría en sentido común, en mera opinión pública. Un cristianismo vaciado de sus aspiraciones trascendentales perdería también su capacidad de crítica social.

Las religiones ofrecen a las personas palabras para expresar sus luchas y sus sufrimientos, tanto personales como grupales. Palabras que, muchas veces, los pueblos no encuentran en otros ámbitos. La historia de América Latina muestra, en varias oportunidades, cómo las ideas políticas toman formas religiosas para expresarse y ser compartidas. Manteniendo los conceptos como algo «secular» que refieren una realidad que los trasciende, la religión ayudaría a evitar la mezcla de fanatismo o la manipulación: las palabras son, a la vez, inevitables e imperfectas. Si Dios está más allá de nuestros conceptos teológicos, está mucho más lejos del uso político de estos. Una religión que reconoce un valor en la tolerancia será capaz de lidiar con la secularización de conceptos teológicos manteniendo a Dios más allá de ellos. Con el proceso de secularización, los cristianos empezaron a entender que cualquier categoría resulta inadecuada cuando se aplica a Dios. Esta conciencia de los límites del lenguaje para nombrar y conocer la realidad podría ser otra línea de aportes de la religión y del cristianismo en particular, a la modernidad latinoamericana.

Un cristianismo latinoamericano podría recordarles a la política y la economía, por ejemplo, que tanto los conceptos que emplean como los planes que diseñan

no son la realidad; que la vida no puede ser aprehendida completamente por una perspectiva económica o política. Pero esto implica, para las iglesias, que la respuesta religiosa debería reconocer su parcialidad: Dios está más allá de los conceptos, de la forma en que una religión se expresa. Por esa razón, uno debería mantener abierta las respuestas. Creemos, sin certezas, en las articulaciones de la fe, la política o la economía.

Una religión que haya atravesado la modernidad respeta la autonomía y la dignidad de los otros ámbitos de la vida humana: la ciencia, la política, la economía. Esta clase de vivencia religiosa podría recordarles a esas esferas de la vida que no tienen la última palabra sobre nuestro mundo, que puede haber parte de la realidad que se escape a la mirada de la política, la economía o la ciencia. Una religión moderna podría secularizar las pretensiones holísticas y las reivindicaciones dogmáticas de los actores sociales. Si la modernidad secularizó el pasado, las religiones pueden secularizar el futuro, en una paradójica afirmación de la absoluta trascendencia del tiempo por venir. Desatado del pasado y la comunidad, nuestra relación con lo espiritual podrá anclarse en el futuro, un tiempo abierto, no poseído definitivamente por nadie.

Una comunidad creyente contemporánea debería tener presente que toda forma religiosa ha sido elaborada dentro de un marco cultural determinado. Si bien las palabras y las prácticas concretas resultan inevitables a la hora de transmitir creencias religiosas (no hay una forma neutral de hacerlo), no podemos postular una variante como la única versión verdadera y, por lo tanto, el canon de la religión. Porque la modernidad occidental ha sido conformada por lo religioso; las expresiones religiosas occidentales están atadas a valores culturales occidentales.

Diferentes modernidades implicarían diferentes expresiones religiosas. La permeabilidad de lo religioso —es decir, los modos concretos de creer dentro de una cultura— hace que no exista una creencia «pura» que, abstraída de toda influencia cultural, pueda tomarse como un patrón de conocimientos neutrales que se puedan imponer como forma verdadera de conceptualizar la realidad.

Si la modernidad latinoamericana ha sido distinta que la europea y la norteamericana, es posible encontrar otras formas religiosas diferentes que estas. La religiosidad popular en América Latina es, en ámbitos católicos, una expresión de ello.

Conclusión

En definitiva, el papel del catolicismo en una modernidad latinoamericana es el de reclamar por un

secularismo *kata bolós*: cualquier compromiso con cualquier fetiche que esté más allá del libre y explícito consentimiento de las personas debería ser purificado. Manteniendo la saludable distinción entre la Iglesia y el Estado, el catolicismo latinoamericano debería exigir un auténtico y completo secularismo que permita la libre expresión de los ciudadanos en temas como la organización política y económica de sus países.

Las religiones que aceptan este secularismo pueden ayudar a que la modernidad mantenga viva la tensión entre secularidad y trascendencia. Si la modernidad pretende ser secular, las religiones tienen un papel que cumplir recordándole a la cultura moderna su fundamental libertad frente a cualquier entidad más allá de la historia; esto es, su libertad ante la pretensión de haber alcanzado el final de la historia, la definitiva y única respuesta. En una comunidad secular, nadie tiene respuestas definitivas. En la medida en que nos desvinculamos de los condicionamientos pasados, el futuro es abierto.

Durante la modernidad, las sociedades se independizaron de una autoridad externa a ellas mismas, en concreto de la Iglesia. El proceso de secularización implicó que existen ámbitos de la vida humana, personal y social ubicados fuera del ámbito de poder de cualquier autoridad religiosa. Si la modernidad le puso límites a la religión distinguiéndola del Estado, una religión que acepte el secularismo estaría en condiciones de decirle a este que no es una iglesia, ni sus proyectos una religión. La política no puede ser una cuasi-religión que distinga entre santos y pecadores, fieles y traidores. Una religión que acepte la modernidad secular está en condiciones de reclamarle a esa modernidad que las creencias «pseudo-metafísicas» deben quedar en lo privado. La religión podría ayudarnos a afirmar que hay aspectos de la vida humana que no pueden ser regidos por los impersonales poderes económicos; que secularismo significa la autonomía de la política y lo político es una construcción libre y voluntaria de ciudadanos autónomos.

En la perspectiva tayloriana, el individualismo moderno implica una forma de concebir las relaciones sociales: la sociedad del acuerdo común. En este tipo de sociedades son las gentes, no las iglesias, quienes legitiman al gobierno. La religión, por su parte, puede fortalecer la idea de que es el pueblo reunido para lograr el bien común, y no otro grupo, el que legitima la organización social. Este no es solo un reclamo de índole moral, sino una forma de alejar el riesgo de la anomia social: si los ciudadanos no se sienten reconocidos o representados por las decisiones gubernamentales, podrían retirar su acuerdo y desvincularse de esa comunidad. Con esto no quiero decir que reclamen su independencia —lo que llegado

el caso podría ocurrir—, sino peor: un rechazo profundo y tácito a las instituciones de esa comunidad (leyes, gobierno, iglesias, prácticas).

La secularidad indica el hecho de vivir en un mundo de miradas diferentes y que, por eso mismo, es un mundo sin certezas. Manteniendo abiertas las posibilidades de creencias diferentes, de la existencia de múltiples identidades culturales, las religiones ayudarían a evitar gobiernos totalitarios. Pero para lograrlo, deberían primero aceptar que ellas son una posibilidad entre otras de una vida verdaderamente humana.

Una religión moderna puede fortalecer la «vida ordinaria» y el «tiempo secular» manteniendo vivos sus reclamos de trascendencia. Si el catolicismo acepta la secularidad como la desvinculación de la comunidad política de lo sagrado, así como la pluralidad de religiones y creencias, el papel de la Iglesia latinoamericana será el de enfatizar la trascendencia del futuro y el valor de la vida ordinaria, amenazados por la pobreza y la desintegración social.

Notas

1. Charles Taylor, «The Modern Identity», en Markate Daly, ed., *Communitarianism. A New Public Ethics*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1994, p. 57.
2. Charles Taylor, «On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th», *Acta Philosophica Fennica*, v. 71, Helsinki, 2002, pp. 175, 181.
3. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 285.
4. Charles Taylor, «Inwardness and the Culture of Modernity», en Axel Honneth et al., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Cambridge-Londres, 1992, p. 88.
5. Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», *Hastings Center Report*, a. 25, n. 2, Garrison, NY, marzo-abril de 1995, pp. 27.
6. Charles Taylor, «Federations and Nations: Living Among Others», en Richard Kearney, *States of Mind. Dialogues with Contemporary Thinkers*, New York University Press, Nueva York, 1995, p. 31.
7. Charles Taylor, *Sources of the Self...*, ed. cit., pp. 211-4.
8. Charles Taylor, *A Catholic Modernity? Marianist Award Lecture 1996*, The University of Dayton, Ohio, 1996, pp. 19-21.
9. Charles Taylor, *Sources of the Self...*, ed. cit., p. 215.
10. Charles Taylor, «Spirituality of Life and Its Shadow», *Compass*, v. 14, n. 2, Kensington, NSW, 1996.
11. Mark Redhead, «Charles Taylor's Nietzschean Predicament. A Dilemma More Self-revealing than Foreboding», *Philosophy and Social Criticism*, v. 27, n. 6, Londres, 2001, p. 94.
12. Charles Taylor, «Modernity and the Rise of the Public Sphere», en *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford University, Stanford, febrero de 1992, p. 239.

13. Ibídem, pp. 240-3.
14. Charles Taylor, «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, a. 14, n. 1, Durham, invierno de 2002, p. 117.
15. Bruce Ellis Benson, «What It Means to Be Secular» (entrevista a Charles Taylor), *Books and Culture*, n. 4, Carol Stream, IL, julio-agosto de 2002, p. 36.
16. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 64-5.
17. Charles Taylor, *Sources of the Self...*, ed. cit., p. 217.
18. Charles Taylor, *A Catholic Modernity?...*, ed. cit., p. 13.
19. Charles Taylor, «Modern Social Imaginaries», ed. cit., pp. 96, 124.
20. Bruce Ellis Benson, ob. cit., p. 36.
21. Francisco Lombo de León y Bart van Leeuwen, «Charles Taylor on Secularization. Introduction and Interview», *Ethical Perspectives*, v. 10, n. 1, Leuven, Bélgica, 2003, p. 84.
22. Charles Taylor, *A Catholic Modernity?...*, ed. cit., p. 12.
23. Philippe de Lara, «From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Charles Taylor», *Thesis Eleven*, n. 52, Londres, febrero de 1998, pp. 111; Alexandra Klaushofer, «Faith Beyond Nihilism: The Retrieval of Theism in Milbank and Taylor», *The Heythrop Journal*, v. 40, n. 2, Boston, junio de 2007, pp. 143-4.
24. Charles Taylor, *Varieties of Religion...*, ed. cit., pp. 9-14.
25. Ibídem, pp. 104-7.
26. Charles Taylor, *A Catholic Modernity?...*, ed. cit., pp. 11, 20.
27. Francisco Lombo de León y Bart van Leeuwen, ob. cit., p. 79.
28. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1994, p. 63.
29. Charles Taylor, «Religion in a Free Society», en James D. Hunter y Os Guinness, eds., *Articles of Faith, Articles of Peace. The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, The Brookings Institution, Washington DC, 1990, pp. 105-6.
30. Charles Taylor, «Foreword», en Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997, pp. XI-XIII.
31. Ibídem, pp. xv.
32. Ian Fraser, «Charles Taylor's Catholicism», en *Contemporary Political Theory*, v. 4, n. 3, Hampshire, agosto de 2005, p. 236.
33. Charles Taylor, «Spirituality of Life...», ed. cit.
34. Francisco Lombo de León y Bart van Leeuwen, ob. cit., p. 84.
35. Gustavo Morello, «Charles Taylor's "Imaginary" and "Best Account" in Latin America», *Philosophy and Social Criticism*, v. 33, Londres, 2007.
36. Charles Taylor, *Varieties of Religion...*, ed. cit., pp. 94, 99.
37. Ibídem, pp. 24-28, 46-58.

© TEMAS, 2008