LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE LOS REQUERIMIENTOS DE UNA ETICA MUNDIAL PARA LA CONVIVENCIA HUMANA*

*José Luis González***

1. De la religión a la ética: las iglesias ante la modernidad

49

No es cierto que la tolerancia, en cuanto virtud del nuevo *ethos* de la Ilustración, y el liberalismo, hayan sido los factores decisivos en la relativización de los credos religiosos que trajo consigo la modernidad. Las iglesias cristianas se relativizaron a sí mismas principalmente a partir de la Reforma Protestante.

Como lo señala De Certeau, la división de las iglesias cristianas europeas a partir del siglo XVI no sólo tiene consecuencias intra e intereclesiales sino que trastoca sustancialmente la relación de todas ellas frente a la nueva sociedad en formación. Lo que ocurre es mucho más que un cisma eclesiástico; altera el modo de presencia de la religión en la vida social:

* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 7-11 de agosto de 1995.

** INAH-ITAM.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

“...se rompe la alianza institucional entre el lenguaje cristiano que expresa la tradición de una verdad revelada y las prácticas propias de cierto orden del mundo. La vida social y la investigación científica se alejan poco a poco de los feudos religiosos. Las afiliaciones a distintas iglesias, al oponerse, se relativizan y se convierten en determinaciones contingentes, locales, parciales. Se vuelve necesario y posible encontrar una legalidad de otro tipo. Una nueva axiomática del pensamiento y de la acción se instala en un principio como una tercera posición entre las dos iglesias contrarias (católica y protestante). Progresivamente, esta nueva posición va definiendo el terreno que se descubre debajo de la fragmentación de las creencias”.¹

Ante la nueva situación de división de las iglesias cristianas, éstas entran a los tiempos modernos con una gran beligerancia proselitista. Los comportamientos observados parece que tienen la intención de afirmarse ante el Estado como última instancia, mediante una presencia numérica y estadística, como si la “verdad” de cada una de ellas dependiera de la cantidad de adeptos que consigue reunir. Se lucha por las feligresías y se afilan los conceptos teológicos que las diferencia como si fuesen cuchillos.

- 50 De esta forma y a partir de la relativización de los credos que llevan sus diferencias a los campos de batalla, emerge una ética autónoma (no heterónoma o dependiente de credos religiosos transcendentales) que tendrá por marco de referencia al orden social o a la conciencia. Así, desde la sociedad y desde la conciencia se define la rectitud de la conducta. De este modo, un rasgo fundamental de la modernidad que transmite la Ilustración será el dominio de la ética sobre la religión. Con la ética, la práctica social se convierte en el lugar en función del cual se elabora una teoría de las conductas. Ya no podrán ser los credos y los decálogos de las iglesias, enfrentados contra sí mismos en sus diversas acepciones, los que puedan garantizar la armonía de la convivencia social. Ante esa incapacidad de cada una las iglesias de ofrecer una propuesta global en las creencias y en el comportamiento, el Estado como rector de la sociedad propone una ética cívica teniendo como referente principal a la sociedad misma, su conservación y su progreso.

¹ De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, 1993, México, UIA, p. 151.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

“Dicho de otro modo, la ética desempeña el papel asignado antes a la teología. Una ‘ciencia de las costumbres’ juzga en lo sucesivo a la ideología religiosa y a sus efectos, en el mismo sitio en que la ‘ciencia de la fe’ clasificaba los comportamientos en una subsección llamada ‘teología moral’ y jerarquizaba las conductas según las normas de la doctrina. Esta evolución presenta muchos signos: el primado epistemológico de la ética en la reflexión sobre la sociedad, la apreciación de la religión según ‘valores’ que son los suyos propios (el bien común, la exigencia de la conciencia, el progreso, etc.); el repliegue de la religión hacia las prácticas religiosas o su alineamiento bajo categorías impuestas por una sociedad; la marginalización del culto por la ley civil... etc.”²

Ante esta nueva situación en la que son reubicadas las iglesias en los estados modernos, con diferencias de matices, la mayoría de ellas se replegó en su ética institucional y desde ella, con mucha frecuencia, se han definido las relaciones con la sociedad civil. Algunas consiguieron, mediante concordatos y arreglos con Estados confesionales, hacer prevalecer sus respectivas éticas como éticas públicas y civiles. Pero es en esos casos en los que los Estados, al menos en lo que se refiere a su alianza unilateral y con frecuencia excluyente con una iglesia, regresaron (al menos en lo que se refiere a este punto) a posiciones premodernas y casi siempre antitolerantes. Por eso el prototipo de las nuevas relaciones modernas entre iglesia y sociedad lo encontramos en los Estados laicos. En tales circunstancias, las iglesias se atrincheraron en sus éticas institucionales frente a la ética pública. Y ha sido con esa actitud que las iglesias han persistido frente a la evolución ética de la sociedad civil y frente a las “razones de estado” desde las cuales la modernidad definió muchas veces la ética pública como consecuencia de la pérdida de credibilidad de las iglesias. La razón de Estado viene a llenar el vacío al reglamentar los comportamientos según las exigencias del nuevo contrato social:

51

“Se toman de nuevo las estructuras religiosas, pero bajo otro régimen. Las organizaciones cristianas se vuelven a emplear en función de un orden que ellas ya no determinan. Un rasgo muy significativo: se reconoce al rey el privilegio de ‘tener a Dios de su

² *Ibidem*, p. 152.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

parte'... Las iglesias se encuentran, como Dios, de parte del rey. Si Luis XIV se inscribe en el movimiento de la Contrarreforma, invierte los principios por la manera como los lleva a cabo. Ciertamente cada vez es más 'conservador' en materia religiosa a medida que su poder se afirma. Su 'gran designio' parece tender a la 'restauración' de una Iglesia llena de cuarteaduras, pero en realidad tiene por fin 'devolver al Estado su tranquilidad y a la autoridad sus derechos....' Las instituciones políticas utilizan a las instituciones religiosas, les infiltran sus criterios, las dominan con su protección, las destinan a sus objetivos."³

52 Esto resultó particularmente evidente, por ejemplo, en las estrechas relaciones de control y dominio que la política borbónica logró sobre la Iglesia Católica española. En la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el Despotismo Ilustrado de Carlos III y sus sucesores, los perfiles más propios de la pastoral católica parecen desvanecerse al ponerse totalmente al servicio de la nueva filosofía del Estado y de su concepción del progreso humano. Se diría que es el alto precio que paga la Iglesia sometiendo su libertad institucional a cambio de la exclusividad que le conceden sus "católicas majestades". El arreglo, a la luz de la nueva racionalidad ilustrada es ya anacrónico, pero muy funcional, tanto para el absolutismo como para una iglesia que no se resigna a despedirse del antiguo régimen. Por estos caminos las iglesias, particularmente los sectores que más intensamente aceptaron la ilustración modernizadora en su interior, se plegaron a la nueva ética pública de la modernidad. Los sectores más ilustrados del episcopado católico se convierten, en virtud de la nueva interpretación política de la pastoral, en agentes de la nueva racionalidad política establecida e incluso de la economía política que se trata de implantar por todas partes. El progreso parece remplazar en algunos casos a la caridad como valor central del cristianismo. En realidad el Despotismo Ilustrado confesional quiere una iglesia fuerte, con un gran control sobre las conciencias y al servicio del Estado.

De esta manera los comportamientos, que en la Edad Media habían sido de exclusiva competencia de la Iglesia, se politizan en cuanto que pasan a ser parte de un "sistema que organiza las conductas en los términos de fuerzas presentes, de los contratos sociales que jerarquizan

³ *Ibidem*, p. 160.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

a dichas fuerzas y de los valores comunes postulados por dichos contratos".⁴

El liberalismo abre un nuevo frente en la modernidad. De hecho se constituye, junto con el marxismo (ambos, ramificaciones del mismo impulso de la Ilustración) en una alternativa real para la configuración de la cultura y en franca competencia con las iglesias. En el catolicismo fue realmente frontal la lucha contra el liberalismo oficialmente condenado, sobre todo, en sus principales tesis de liberalismo político y filosófico (libertad de conciencia). En cambio, las iglesias protestantes se sintieron mejor relacionadas con los principios liberales que, en muchos casos, les abrían la posibilidad de expansión en los Estados modernos. Sin embargo no puede olvidarse que, no obstante las raíces protestantes de la libertad de conciencia en la teoría del libre examen, muchas iglesias protestantes fueron más liberales en su ubicación en la sociedad y en su diálogo con los poderes públicos que en su organización interna y en la administración de los bienes simbólicos.

Con todo, es evidente que la mayoría de las iglesias cristianas (con más reticencia la católica) acogieron con ilusión y esperanza muchas de las grandes promesas de la modernidad: derechos universales del hombre, progreso y bienestar para todos, desarrollo, dominio de la naturaleza y explotación de sus recursos, etc. Es más, la mayor parte de ellas hicieron suyos tales paradigmas promisorios y en esa confianza un tanto ingenua les alcanzó la posmodernidad.

53

2. La posmodernidad y la posibilidad de una ética de la convivencia humana

No es seguro que las principales tesis de la modernidad signifiquen posicionés antagónicas con la religión en cuanto tal y con el desarrollo de una pluriforme experiencia religiosa. Lo que sí es cierto es que ellas ponen en situación difícil a las pretensiones de uniformidad, universalidad, unidad y centralismo de los aparatos eclesiásticos.

Entendemos por posmodernidad al conjunto de rasgos que, principalmente en la segunda mitad del siglo XX, van configurando una corriente de pensamiento y de comportamiento que enfrenta críticamente y pide

⁴ *Ibidem*.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

cuentas de las grandes promesas no cumplidas de la modernidad. Son varios y no siempre coincidentes los elementos que a juicio de los autores constituyen el fenómeno, pero hay uno que parece englobarlos a todos: la crisis de la racionalidad ilustrada occidental como macroteoría unitaria y globalizante.

Quizás sea demasiado suponer, como pretende Vattimo, que la modernidad ha concluido.⁵ Nosotros creemos, más bien, que la posmodernidad se constituye no tanto por la conclusión y menos por la negación de la etapa anterior (modernidad) sino por su superación crítica, es decir, por el conjunto de ideas, sentimientos y comportamientos derivados de la convicción de la insuficiencia radical de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y, menos, para garantizarle un futuro seguro y razonable. Siendo así las cosas, se comprende que las iglesias que más se modernizaron y secularizaron, tienen que responder también de las acusaciones contra la modernidad y de las promesas no cumplidas.

Entre las principales tesis modernas que más aparatosamente se han venido abajo se encuentran:

a.- la pretensión de entender la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y humanización ascendentes: “la modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria”.⁶

b.- la pretensión de que la racionalidad occidental —filosofía, religión, ciencia y tecnología— constituya el prototipo de la racionalidad humana y la meta necesaria para la realización universal de todos los pueblos y culturas.

c.- La pretensión de que dicha racionalidad garantizaba un futuro de progreso ilimitado y universal, ya que esta misma racionalidad ha bañado de sangre a las naciones, ha sumergido en la miseria a dos tercios de la humanidad y tiene amenazado de muerte al ecosistema global.

⁵ Vattimo G. y otros: *En torno a la posmodernidad*, 1990, Barcelona, Anthropos, p. 9. Dice el autor: “Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido”.

⁶ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 10.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

La exposición de las iglesias a los desafíos de la posmodernidad está en relación con el grado de incorporación previa de las mismas a esa racionalidad hoy en cuestión. En este sentido, parece bastante claro que la embestida de la posmodernidad tiene más efecto entre las grandes iglesias cristianas que en los diversos contextos islámicos o budistas, por ejemplo. Las iglesias cristianas (pensamos en el catolicismo, el protestantismo histórico, el anglicanismo y la iglesia cristiana ortodoxa) se ven más interpeladas por la crítica de la posmodernidad, no sólo porque fueron parte de las sociedades en donde se gestó y desarrolló la modernidad ilustrada sino porque, ellas mismas, se modernizaron y, en mayor o menor medida, fueron agentes de esas mismas pretensiones frustradas: a donde ellas llegaban llegaba Occidente y las 'buenas noticias' más visibles se reducían frecuentemente a la colonización y a la incorporación de los pueblos a la 'economía mundo' de occidente.⁷

El desencanto de la modernidad se socializa, quizás como nunca antes en la historia había ocurrido con una corriente de pensamiento y de valores, gracias a la acción de los medios de comunicación. La irrupción de la comunicación como poder de configuración cultural es no sólo contemporánea sino determinante en el desarrollo del ethos posmoderno. La interpretación unitaria de la historia y de la realidad social no solo ha devenido en filosóficamente insostenible sino en comercialmente invendible.

Los pueblos dominados por occidente se han sublevado y están informados. Las grandes construcciones teóricas monolíticas no han resistido el asedio de una información que habla de una realidad multiforme y atomizada. El esquema Estado-Nación es acosado por las identidades étnicas. A pesar de muchos esfuerzos desesperados por mantener en pie los 'grandes relatos', éstos se disgregan en múltiples versiones; las minorías étnicas marginales pueden expresar su real "otredad", la pequeña Bosnia deja en ridículo la utilidad del gran proyecto de la Nueva Europa y Ruanda se constituye en uno de los testimonios macabros de que la Gran Promesa de progreso ilimitado para todos los pueblos resultó ser para unos pocos.

55

⁷ Usamos el término en el mismo sentido de Immanuel Wallerstein, en su obra *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la Economía-mundo europea en el siglo XVI*, 1974, México, Siglo XXI, p. 23-6.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Es posible que todo este paisaje de, al menos, aparente anarquía y fragmentación, contenga esperanzas de emancipación. También es posible que estemos en los comienzos de una época en que la nueva geopolítica obligue a los Estados-Nación a dejar el paso a la expresión autónoma de las identidades étnicas, hasta ahora aplastadas por el uso ideológico de este modelo político que trajo la modernidad. Pero es indiscutible que pone en serios apuros los procesos de socialización de las religiones atrapadas en él.

¿Cómo conservar la credibilidad ante un hombre que ha sido desencantado por las promesas no cumplidas? ¿Cómo mantener el control de la experiencia religiosa de la feligresía en una coyuntura en que los grandes relatos (y todo credo es un gran relato) se fragmentan en múltiples episodios? ¿Cómo transmitir la unidad «religiosa» en una sociedad que, desde la modernidad, parece haber reemplazado la religión por la ética como vínculo de todo posible consenso social?⁸

56 En la coyuntura posmoderna la crisis de credibilidad de las iglesias, a la que aludía De Certeau al referirse a los comienzos de la modernidad, cobra nuevas dimensiones. Entonces la cuestión se resolvía apelando a una realidad supraclesial que sería la Razón de Estado que, en última instancia, será una ética política en vez de un credo religioso, dado que éste, cualquiera que sea, se había mostrado incapaz de aportar la necesaria tolerancia que el nuevo *contrato social* requería. El problema se agudiza en la crisis de la posmodernidad porque no sólo la credibilidad de la iglesias es puesta a prueba en relación con el presente y futuro de la humanidad, sino la credibilidad del mismo Estado-Nación que, en un principio, se había constituido como marco de referencia superior a la división de las iglesias. La Encuesta Mundial de Valores indica que hoy las iglesias (no obstante su pérdida de vigencia en cuanto mediación indispensable de la experiencia religiosa) tienen más credibilidad que los gobiernos y que los partidos políticos. Las relaciones de las iglesias y los Estados han pasado por muchas vicisitudes de maridaje, divorcio y reencuentro. Con todo, hoy ambas instituciones tienen que enfrentar el desafío de probar su funcionalidad ante una humanidad que ve crecer el desempleo, es testigo del profundizamiento de la brecha entre la opulencia y la miseria, entre el Norte y el Sur, y es víctima del ecocidio que hace azarosa toda esperanza.

⁸ De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 151.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

A partir del siglo XVI, ninguna iglesia era capaz de asegurar una referencia ética de consenso para la convivencia social por su división y recíproco enfrentamiento. Hoy, ningún Estado y ninguna organización supraestatal (la ONU, por ejemplo) parece capaz de asegurar la suficiente credibilidad en sus promesas de un futuro medianamente seguro. Si en el siglo XVI la política se impuso a la religión, los grandes desafíos éticos de la posmodernidad parecen derivarse del control que ejercen los poderes económicos sobre los políticos. La tibieza con que la Cumbre de la Tierra (Río Janeiro) enfrentó el problema ecológico o la ética de la sobrevivencia en el sentido más radical de la palabra, es una muestra de la insignificante capacidad de gestión que los poderes económicos dejan a los políticos; el hecho de que la reunión sobre Población (El Cairo, 1994) fuera más acalorada, guarda relación con la disposición a invertir más en controlar el crecimiento poblacional que en el desarrollo material de los pueblos; ambas cosas son síntomas, a nuestro juicio, del mismo problema.

Por consiguiente, la crisis de la posmodernidad y la consiguiente crisis de los paradigmas, no sólo cuestiona la capacidad de las iglesias de hacer propuestas institucionales universales sino también la capacidad de los estados y de las organizaciones supranacionales (ONU, etc). Así, no sólo se ponen en tela de juicio las razones profundas de los credos religiosos y de la presencia pastoral de las iglesias; también se duda de los verdaderos intereses a los que sirven instituciones como la Unión Europea, entrampada en su incapacidad de responder a un genocidio como el de Bosnia.

57

Todo parece indicar que tanto las Iglesias como los Estados tendrán que redefinirse en relación con niveles tan radicales y suprainstitucionales como son la vida misma en sus facetas de la conservación de la naturaleza y del hombre, en cuyo origen, de mano de los dioses, ponen las religiones el inicio de sus credos.

La naturaleza de los desafíos actuales parece indicar la inevitable y radical historización de los alcances de las éticas religiosas, historización que, quizá, no sea otra cosa que el regreso a su raíz profundamente humana. Salvar la obra de Dios, la creación en general y al hombre en especial, parece que tiene que ser tarea que se imponga por encima de las iglesias y sus pretensiones institucionales. Y es que, dadas las circunstancias y los desafíos, lo mínimo que se debería esperar de las iglesias es que pongan todo su capital de convocatoria y credibilidad al servicio de

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la gran causa de la vida y del hombre. Ante problemas como el ecocidio, la pobreza brutal del hemisferio sur, la demografía, el racismo y el sida, la obsesión por el proselitismo parece blasfemo.

Estar en el futuro, para las iglesias, tendría que ser estar en la superación de los desafíos del presente..., sin esa superación el futuro es incierto; sumamente incierto.

Se puede decir que esta incertidumbre radical que proyectan los problemas globales, hace que las cuestiones de proselitismo y los cambios en los mapas y estadísticas de adscripción religiosa en que muchas iglesias andan inmersas, resultan absolutamente irrelevantes. Ahora el problema crucial no es ganar adeptos para las iglesias sino militantes para la gran causa de la vida del planeta y de la convivencia solidaria de la humanidad. Y es de esta necesidad de una nueva ubicación en la sociedad desde donde nace la urgencia de una ética mundial para la convivencia humana en el planeta. Pero, ahora, la situación es fundamentalmente distinta a la de otras épocas: a.- en el Antiguo Régimen la Iglesia predominaba sobre el Estado y la sociedad e imponía su racionalidad ética; b.- en la Modernidad, aunque sometida a la constitucionalidad que administra el Estado, sigue ejerciendo el dominio que le da su autoridad moral sobre los amplios sectores sociales que forman parte de su feligresía; c.- en la Postmodernidad, en una situación en que no sólo las iglesias han perdido
58 credibilidad (como parte de los grandes relatos) sino también el esquema Estado-Nación, a las iglesias sólo les queda asumir, desde los específicos de cada una de las experiencias religiosas, un lugar junto con los demás agentes sociales de la sociedad civil. Ni sobre el estado ni sobre la sociedad. Por consiguiente, es desde una nueva problemática global y desde una nueva ubicación en la sociedad que debe plantearse la pregunta sobre la posibilidad de las iglesias cristianas de aportar hoy algún elemento que permita caminar hacia una ética mundial.

3. Conclusión: pistas mínimas para una ética compartida

Al plantearse la posibilidad de avanzar hacia una ética mundial desde el aporte de las iglesias cristianas, parece que el punto de partida tendría que ser lo suficientemente general como para que todos los sistemas religiosos puedan ser convocados.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

Hans Kung⁹ distingue en el panorama religioso contemporáneo tres grandes corrientes religiosas: a.- Las religiones de origen semítico (judaísmo, cristianismo e islamismo); b.- las religiones de procedencia india (budismo e hinduismo); y c) religiones de tradición china (confucianismo y taoísmo). Es claro que las tres corrientes tienen en común rasgos importantes como su supraindividualidad, internacionalidad y transculturalidad. Teóricamente todos estos universos religiosos deberían estar en condiciones de contribuir a una ética que rescate y desarrolle la posibilidad de un futuro razonable. Pero el mapa religioso mundial es todavía más amplio. Hay también muchas religiones africanas e indoeuropeas que tienen un carácter étnico, local y, no obstante, son universos de sentido coherentes y completos. Cualquier contribución de las iglesias cristianas para una ética mundial tendría que tener como punto de partida una plataforma tan universal que permita encontrarse con todas las demás religiones en la misma tarea. No sostenemos que la responsabilidad de una ética mundial sea tarea exclusiva de las iglesias; pero sí que ellas, como representantes de universos religiosos en los que se ha expresado siempre la utopía y el deber ser, deberían encontrar recursos en sí mismas para dicha contribución.

En todo caso, a nuestro juicio, la posibilidad de dicha contribución estaría condicionada por la posibilidad o imposibilidad de las iglesias cristianas y de otras religiones de colocarse en horizontes preteológicos, predogmáticos y, quizás, en el plano de la propia mitología más radical y fundante. Si esto fuera posible, dejando de lado las teologías que durante siglos se han afilado para la lucha apologética y para la competitividad religiosa, entonces podríamos encontrar tres posibles pistas de las cuales partir:

59

- a.- El respeto a la naturaleza, cuyo origen sagrado es un “universal religioso”.
- b.- Desarrollo de la vida que, en cuanto proveniente de un Eterno Viviente, marca todas las mitologías y las experiencias religiosas.
- c.- La sacralidad humana, unas veces como imagen de lo divino en la historia y siempre como plasmada por los poderes sagrados.

⁹ Kung, H., “No hay paz mundial sin paz religiosa”, España, *Revista de Occidente*, n° 136, sept. 1991.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Reconocer estas pistas como tareas posibles implicará, probablemente, relativizar las éticas institucionales en aras de una ética de la convivencia humana; significa reconocer a la naturaleza, a la vida y al hombre como primordiales y como realidades prioritarias sobre cualquier pretensión institucional. Más todavía: significa ser capaz, sin renunciar a lo específico de cada experiencia religiosa, de entender el sentido último de la misma institución desde su capacidad de contribuir a esa gran causa. Eso y ni un punto menos.