

Hacia la legitimación del creer

ALBERTO PARRA, S.J.*

RESUMEN



El movimiento político de Oriente y de Occidente abre nuevos espacios a las resignificaciones culturales y religiosas. Y el cambio de paradigmas del conocimiento y del lenguaje en Occidente abre nuevos espacios a la legitimación del creer. En esas nuevas dimensiones los grandes valores de las religiones vuelven a insinuarse como factor de humanidad y de civilidad entre pueblos y culturas. El deber permanente de legitimación del creer es, además, factor de renovación permanente de las religiones históricas.

Palabras clave: *Legitimación, creer, religión, modernidad, posmodernidad, lenguaje sapiencial, recomposición del creer.*

Abstrac

The political shift in East and West opens new spaces to cultural and religious resignifications. And the shift of paradigms of knowledge and language in the West opens new spaces for the legitimation of belief. In these new dimensions the great values of the religions present themselves again as a factor of

* Nació en Bogotá, estudió humanidades, pedagogía, filosofía y teología en Bogotá y Roma. En 1973 se doctoró en teología en Estrasburgo bajo la dirección de Charles Wackenheim. Es profesor titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, director de la Unidad de Posgrados y miembro de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo. Numerosas publicaciones de libros y artículos. Oficina: Carrera 5 No. 39-00 – 4o. piso. Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

humanity and civility among peoples and cultures. The necessity of a legitimation of belief is, furthermore, a factor in the permanent renewal of the historic religions.

Key words: Legitimation, belief, religion, modernity, postmodernity, sapiential language, recomposition of belief.

EL DEBER DE LEGITIMACIÓN

Como consecuencia de los enfrentamientos ideológicos, económicos, políticos y militares entre bloques artificiales, pueblos enteros de Europa y Asia han iniciado o reforzado la reagrupación de sí mismos por etnias y por culturas, así como su resignificación por tradiciones, uno de cuyos puntales es la propia tradición religiosa.

En los años '90 debimos aprender de nuevo la geografía de Europa, tras el derrumbe de fronteras artificiales que aprisionaron por centurias las etnias y culturas y negaron o sofocaron sus tradiciones y sus religiones. Y hoy presentimos que el reagrupamiento cultural y religioso de los pueblos apenas comienza y que los diseños de la nueva geocultura apenas despuntan, ya no sólo en Europa, sino en todos los conglomerados culturales y sociales de Asia, de África, de América.

Similar surgimiento de lo religioso, ligado a lo étnico y cultural, viene ocurriendo como consecuencia del declinar inexorable de las metafísicas y de la liberación de los relatos. La religión y las religiones se han visto libres de amarres y han retornado de cuerpo entero en su entidad, en su convocatoria abigarrada, en su autonomía frente a las racionalidades y discursos de la razón moderna. El mapa de las religiones se torna hoy más intrincado que el mapa geográfico de las nuevas nacionalidades.

Entonces no es de extrañar la polarización en lo religioso ligado a las culturas de los pueblos, ni puede descartarse el retorno de las antiguas luchas religiosas, ni deben causar asombro los esfuerzos de las religiones por legitimar sus fisonomías propias, por competir por su valor y sentido y por afirmar su destinación global y universal.

En ese fondo retornan las preguntas por el valor vinculante que para la humanidad pueda tener una u otra de las religiones, dado que la característica de todas es la propia conciencia de su destino universal.

Por todo ello, quizás hizo muy bien Karl Jaspers con su propuesta de una filosofía de la revelación que, por más amplia y abarcante que las teologías de revelación de las religiones, pudiera amparar a la humanidad de la gran reserva de conflictividad que guardan en su seno tanto las culturas como las religiones (Jaspers, 1968).

Quizás hizo muy bien Jürgen Habermas al establecer la crítica de las especializaciones monológicas y al diseñar el camino hacia la comunicación entre sujetos, capaces de argumentación y de lenguaje, con miras al consenso de las intersubjetividades en horizontes comunes referidos al mundo de la vida (Habermas, 1994).

Quizás haya hecho mejor Jean Francois Lyotard al señalar la endeble consistencia de los metarrelatos que se pretenden universales y absolutos y al señalar su ocaso en la era del declinar de las metafísicas y de las racionalidades ilustradas, con que se abra paso a los relatos de sabiduría y a la pragmática narrativa de las culturas. Y porque la razón moderna, al abjurar de los principios de sabiduría, fundamentó la legitimación del pensamiento, de los sistemas y de las instituciones en escuetos principios argumentativos de autoridad racional o de conveniencia política, Lyotard conceptualiza con lucidez el asunto vertebral de la legitimación.

Ésta, desde los días de Platón, trata de responder quién decide lo que se debe legislar y saber o aquello que es verdadero, sin que resulte indiferente con aquello que es justo y conveniente (Lyotard, 1998).¹ Porque ni los principios de escueta racionalidad argumentativa y menos los de autoridad resuelven hoy el asunto crucial de lo que es verdadero, conveniente y justo para los individuos y para los pueblos.

A su vez, hace muy bien el multiculturalismo con sus esfuerzos para trazar identidades y diferencias culturales, pero también aperturas y trasversalidades, que nos amparen de nuevas transculturaciones agresoras, de aculturaciones de conveniencia y de inculturaciones mal enfocadas. Porque en ese ámbito hay que conceder que la religión y las religiones son y han sido vehículos de penetración y de agresión cultural (Metz, 1982; Girardi, 1999: 50-71; Jameson, 1998).

1. Para el asunto de la legitimación, ver páginas 21-24.

Las aportaciones lúcidas del mundo de la filosofía, de la sociología y de la cultura no eximen del debate teológico del diálogo interreligioso, abierto de nuevo en Occidente en los días de Vaticano II y alimentado hoy con sabiduría por toda una corriente latina de honda raigambre oriental. El jesuita Jacques Dupuis encabeza el elenco de eximios exponentes.

Solo que los esfuerzos por legitimar el ser y la misión de las religiones exigen que en las razones del creer y de la fe religiosa no se amparen procedimientos de las religiones y de sus instituciones que, más debieran ser abolidos que reeditados o reformados antes que legitimados, precisamente porque operan la deslegitimación misma del creer.

Son sí imperativos los rumbos de civilidad y de humanidad asociados a todo esfuerzo de legitimación religiosa, que Habermas diseña en las perspectivas del diálogo genuino:

Esta forma de comunicación no se pone en marcha si no existe previamente un acuerdo sobre ciertos presupuestos importantes de la comunicación. Las partes tienen que renunciar a la imposición violenta de sus verdades de fe –a la imposición mediante instrumentos militares, estatales o terroristas–; tienen que reconocer al otro como interlocutor con iguales derechos en total independencia de *valoración* que merezcan sus tradiciones y formas de vida; tienen que ser reconocidos como participantes de un discurso en el que, de modo general, cada parte puede aprender de la otra. Bajo este aspecto, la superación de una autocomprensión fundamentalista –“del fanatismo que trunca toda comunicación”– implica no solo la quiebra reflexiva de pretensiones dogmáticas de verdad, esto es, una suerte de autorrestricción cognitiva, sino el paso a otro nivel distinto de la conciencia moral. (Habermas, 1999: 52-53)

En este marco sitúo esta ensayo como esfuerzo de *“quiebre de la pretensión dogmática”* y de *“paso a otro nivel de la conciencia moral”*.

Mi contribución se refiere en primer lugar a la legitimación del creer a partir de la crítica de los lenguajes, con ocasión de la crisis de las metafísicas occidentales. En un segundo momento insinuaré el deber de legitimación de las instituciones de las religiones respecto del Dios que las inspira, de la salvación que anuncian, del poder que ejercen, de la verdad que proclaman y de la universalidad que persiguen.

HACIA LA LEGITIMACIÓN DEL CREER

La parábola ontológica que describió Heidegger entre Oriente y Occidente, sin que su intención fuera geográfica, sugiere un Occidente, según la

penetrante semántica de *occid-ens*, como espacio de la muerte del ser, tierra del atardecer del ser (Abend-land), situación del declinar del ser fuerte, metafísico, científico. *Ori-ens* es, en cambio, la fresca mañana del surgir del ser y el manantial del ser en la simplicidad del mito y de la narración, de la estética y de la religión, del arte y de la ensoñación. Con la salida hacia la ontología de la comprensión posmetafísica, Heidegger oteaba el más allá de la modernidad occidental. Su construcción ontológica posmetafísica fue camino para reencontrar en el mito, en la tradición, en el relato y en la expresión religiosa preteológica el origen mismo de la filosofía, de la ciencia y de la civilización.

Quizás eso ya significaba “el arreglo de cuentas autocrítico que el pensamiento moderno lleva a cabo con sus propios orígenes metafísicos”, en expresión de Habermas (1999: 45). En tanto que el título reciente del mismo Habermas, *Israel o Atenas*, sea acaso una señal más del sintomático movimiento de la civilización ateniense de Occidente hacia la sabiduría de Oriente, manantial de las religiones judeocristiana y budista, musulmana y shintoista, védica y brahmánica.

En efecto, deudores, como somos, de los griegos, los occidentales llevamos la marca de su *teología* que fue recurso a las mediaciones argumentativas del *logos* y del *logizmo* para el control racional del *enqousiasmos*, es decir, del fenómeno religioso abigarrado, arracional, acaso también irracional de entonces y de ahora.

Así, la razón argumentativa ha sido, ayer y hoy, característica neta de la discursividad religiosa ilustrada, que ha posibilitado al fenómeno religioso su salida hacia el mundo de la filosofía y de la ciencia, como afirmó Vaticano II hace ahora cuarenta años:

La Iglesia desde el comienzo de su historia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. (GS 44)

Por eso, tras siglos de acumulado de teologías argumentativas y de teodiceas naturales hay que registrar con Habermas que

...cuando la argumentación teológica es llevada hasta tal punto a las proximidades de otros discursos, la visión interna y la visión externa vienen a encontrarse casi sin coerciones. Y en este sentido entiendo también esos *correlational methods* a que David Tracy recurre para las *public theologies* difundidas en los Estados

Unidos. Esos métodos tienen la finalidad de poner en una relación de crítica recíproca las interpretaciones de la modernidad planteadas en términos filosóficos y en términos de teoría de la sociedad y las interpretaciones teológicas de la tradición cristiana, es decir, de poner ambas cosas en una relación argumentativa (...) Tracy saca las consecuencias para la tarea de la teología misma, la cual sería trabajo científico y no simplemente un don de la fe. Peukert entiende el trabajo teológico como una forma metodológicamente controlada de religión. (Habermas, 2001: 93-94)

Esta misma razón argumentativa hace de la discursividad religiosa ilustrada una práctica constitutivamente interdisciplinar, en cuanto recurso permanente a las reservas filosóficas y científicas de las metafísicas y ontologías para que le aseguren la teoría general del ser; a las éticas y axiologías para que le aseguren la teoría general del hacer; a las teorías del conocimiento y a las epistemologías para que le aseguren las formas generales del conocer.

Solo que si la razón argumentativa "es el suelo común de la teología, la ciencia y la filosofía, ¿qué es lo que determina entonces la peculiaridad del discurso teológico? ¿qué es lo que distingue la perspectiva interna de la teología de la perspectiva externa de aquellos que se ponen a dialogar con la teología?" (Habermas, 2001)

Quisiera responder las preguntas a partir de verificar que el surgimiento casi incontrolado del fenómeno religioso universal se explica, entre varias razones, por la erosión de la metafísica y por la nueva diferenciación sintomática y franca de lo religioso respecto del habitual pensamiento científico y metafísico. Hoy contamos con "la transformación que ambas, religión y teología, experimentan bajo las condiciones de un pensamiento posmetafísico que se ha vuelto inevitable en la modernidad" (Habermas, 2001: 91).

Porque el lugar de convergencia habitual entre lo religioso, la teología, las ciencias y la filosofía fueron la razón lógica y la metafísica. En ese terreno común se efectuó un intercambio, una interdisciplinariedad que pudo ser a sus anchas metodológicamente atea y metafísicamente deísta:

Al igual que con el concepto de Absoluto el idealismo quiso dar cobro al Dios de la creación y del amor gracioso, así también con la reconstrucción lógica del proceso del mundo quiso dar teóricamente alcance a los rastros históricos de la historia de la salvación. Y tampoco a Kant se lo podría entender sin el motivo de comprender los contenidos esencialmente prácticos de la tradición cristiana de modo que pudieran tenerse en pie ante el foro de la razón. (Habermas, 2001: 88-89)

Con semejante recepción de lo religioso y teológico por parte de las ciencias y de la filosofía y con semejante traslación de lo religioso y teológi-

co al campo de la metafísica “el pueblo se convertía en racional y los filósofos en sensibles; el pueblo queda al cabo abandonado por sus sacerdotes, convertidos en filósofos” (Habermas, 2001: 89).

En contraste, el pensamiento posmetafísico determina una posición diferente de lo religioso y teológico con la filosofía y con las ciencias. Porque una interdisciplinariedad que se mantenga en el nivel del habla argumentativa, no sólo resta identidad al discurso religioso, sino encaminan a la filosofía y a las ciencias hacia él, con tal de que neutralice sus pretensiones religiosas, su confesionalidad práctica, la piedad y sus más hondas significaciones para la vida personal y social de los sujetos.

Pues, en efecto,

Aquello de que se habla en el discurso religioso la filosofía no puede apropiárselo como experiencias religiosas; éstas solo pueden entrar en el caudal de experiencias de la filosofía; sólo pueden ser reconocidas como la propia base experiencial de ese caudal, si la filosofía puede identificarlas bajo una descripción que ya no esté tomada del lenguaje de una determinada tradición religiosa, sino que pertenezca al universo del habla argumentativa, desconectada y separada del acontecer histórico que para el propio discurso religioso representa la revelación religiosa. En esos puntos de ruptura donde ya no pueda lograrse una traducción neutralizadora de este tipo, el discurso filosófico ha de confesar su fracaso; el uso metafórico de vocablos como redención, luz mesiánica, rehabilitación de la naturaleza, etc., convierte a la experiencia religiosa en simple cita. (Habermas, 2001: 97)

Simples citas religiosas y teológicas en textos y documentos, en la futura carta política fundamental de Europa o en las viejas constituciones políticas de cristiandad, en medios académicos y científicos, en proyectos educativos y en idearios filosóficos no presuponen ningún convencimiento de fe, de amor y de seguimiento que son la quintaesencia del significado religioso. En tales juegos la gran perdedora es la religión misma en su propia identidad de experiencia religiosa. Como perdedoras son también las ciencias y las disciplinas que supongan una interdisciplinariedad con lo religioso en el plano escueto del discurso argumentativo neutralizado de todo plano religioso:

En esos instantes en que se torna consciente de su propia impotencia, el habla argumentativa, allende la religión y la ciencia, pasa a convertirse en literatura, en un modo de exposición que ya no se mide directa y frontalmente a sí misma con pretensiones de validez. Análogamente la teología pierde también su identidad cuando se limita a convertir en citas las experiencias religiosas y ya no las reconoce como su propia base bajo las descripciones que de esas experiencias hace el discurso religioso. (Habermas, 2001: 98-99)

Con tales antecedentes se concluye con Habermas “que está condenado al fracaso un diálogo entre una teología y una filosofía que se sirvan del lenguaje de la literatura religiosa y que sólo se encuentren a través del puente de unas experiencias religiosas convertidas en experiencias literarias” (2001: 98). Y todavía con énfasis mayor: “Los discursos religiosos perderían su identidad si se abriesen a un tipo de interpretación que ya no dejase valer las experiencias religiosas *como* experiencias religiosas.” (Habermas, 2001: 99)

En tales perspectivas, lo religioso y las religiones al servicio expresivo del creer tornan a definirse en términos de dación de sentido, a raíz del lento pero sintomático eclipsarse de su secular connubio con la metafísica y con la razón argumentativa, demostrativa y probativa.

El tránsito de la verdad abstracta acerca del ser al sentido del ser situado y particular ha sido el gran mérito de Heidegger al invertir el momento de interrogar por el ser como universal y como trascendental y el momento de preguntar por el ser cabe el mundo y en el mundo, es decir, en temporalidad, en historicidad, en mundanidad, en finitud y, como añade Ricoeur, en culpabilidad. Con Heidegger se llega al primado ontológico de la pregunta por el existencial particular, en cuanto que la habitual pregunta por el ser ha fundamentado la verdad de su en-sí, en tanto que la segunda fundamenta el sentido del ser del ente que es el existencial temporal, espacial, histórico, finito, concreto y situado.

El sentido del ente ha desplazado, aunque nunca eclipsado y menos negado, la verdad del ser, si es que el ser y su verdad son de hecho el existencial real de la temporalidad y de la espacialidad. Preguntar por el sentido es preguntar por el ente que existe. Solo que el sentido y los sentidos se recaban y se construyen en y desde el horizonte al que se lance la interrogación por el ente en el mundo y en la historia, con lo cual cobran vida permanente y actualidad constante los textos de tradición, es decir, los campos hermenéuticos en que los sujetos contextuales quieren interrogarse y percibirse para el gran pretexto de ser en el mundo y de actuar en el tiempo.

Es así como ha devenido posible la práctica de preguntar por el sentido humano y religioso de la más variada gama de entes en situación y en concreción, como cuando se elaboran las así llamadas teologías de genitivo, tales como la teología de la economía, de la liberación, de la mujer o de las minorías sociales y políticas.

En la tarda modernidad el habla religiosa de Occidente pareciera, pues, encaminada de nuevo sobre la ruta del Oriente, es decir, del *oriens* de su identidad (perdida luego y vergozante) así como se encamina hacia la recomposición de su legitimación, a partir de la cual pueda interactuar con legitimidad en los mundos del pensar y del hacer.

Fue el último Wittgstein quien distinguió las semánticas, las gramáticas y las sintácticas diferentes que fundamentan de hecho los diversos juegos de lenguaje que Lyotard resume con singular penetración en el *Informe sobre el Saber*, centro mismo de *La condición posmoderna*. Es incisiva la afirmación definitoria de Lyotard:

El saber no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento. El conocimiento sería el conjunto de los enunciados que denotan o describen objetos, con exclusión de todos los demás enunciados y susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. La ciencia sería un subconjunto de conocimientos. Pero con el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos, se mezclan en él las ideas de saber-hacer, saber-vivir, saber-oír, etc. Se trata, entonces de unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad. (Lyotard, 1994: 43-44)

La irreductibilidad de la pragmática del conocimiento científico y de la pragmática del saber radica en la irreductibilidad *misma* de los juegos de lenguaje: enunciativos, denotativos, performativos, argumentativos y probativos en los dominios de las ciencias; metafóricos, parabólicos, aproximativos, evocativos, poéticos y prolépticos en el mundo de la sabiduría.

De ahí que la ciencia exija al conocimiento explicación e intelección (*erklären*) en tanto que los discursos de sabiduría se ofrecen a la comprensión (*verstehen*) vital de los sujetos, de su valor, de su dignidad, de su encaminamiento histórico, de su comportamiento sustancial e integral.

Por eso, si la ciencia se legitima desde la eficacia productora o reproductora del mundo del objeto, el saber se legitima desde la construcción del mundo del sujeto. Más todavía: es la sabiduría constructora de sujetos la que, en realidad, legitima cuanto los sujetos debemos conocer y practicar en los ámbitos científicos. La no legitimación de la ciencia misma por la sabiduría deja a la ciencia en el callejón sin salida de legitimar la ciencia por la ciencia, la economía por la economía, la política por sí misma o por principios dictatoriales de autoridad –estatales o trasnacionales– que se arrogan la determinación de aquello que los sujetos y los pueblos debemos ser, pensar y hacer.

Quizás el *yo creo* como alternancia del *yo pienso* vuelva a ponernos en el sendero olvidado de la práctica cultural narrativa. Porque la acentuación posmoderna de la pragmática del saber, relegada y olvidada por la ciencia moderna de la razón ilustrada, es acento y enfatización de la pragmática narrativa para despecho de la argumentación, demostración y sistematización en que estuvo demasiado ocupada la ciencia moderna. Quien narra está implicado en su narración; narra desde su cultura y desde su simbólica; legitima su discurso en la experiencia que narra y en aquello que piensa, sueña y ama; no alcanza su verdad por fuera de las tradiciones de su propia cultura; crea vinculación social y comunitaria; evoca y narra, no para imponer a otros su experiencia narrada, sino para invitar a la analogía de las experiencias múltiples y autónomas que puedan ser las experiencias de todos.

¿La imborrable herencia de los lenguajes de cultura, de experiencia, del creer, de la fe es la que nos ha arrojado a la que Vattimo denomina *ontología del debilitamiento del ser*? Esa es buena pregunta heurística que debe ser trabajada en los repliegues de la filosofía alemana que, para gloria de ella, jamás ha dejado de ser profundamente creyente, aunque todos sus exponentes hayan de percibirse metódicamente ateos. Aquello que es patente es el espacio largo y ancho hacia la legitimación del creer que constituye el núcleo mismo de la religión y de las religiones.

HACIA LA LEGITIMACIÓN DE LAS RELIGIONES

Desde esos lenguajes simbólicos y parabólicos, prolépticos y evocadores que son hogar del creer, quisiera insinuar algunos aspectos en que las instituciones históricas de lo religioso están solicitadas también ellas a la recomposición de su propia legitimación. Lo hago por relación con elementos insustituibles de fundamentación y de explicación.

Dios

Sobrecoje la unanimidad con que el islamismo, tanto como el judaísmo y el cristianismo, proclaman la unicidad de Dios y de su señorío en toda vida de hombre, de mujer y de pueblo. Esa unanimidad declara aquello que es primero y fundamental, frente a lo que es secundario y derivado, pues siempre habrá que preguntarse si no hace mucho tiempo que el símbolo Dios y la prolepsis de su reinado se agotaron como proyecto y utopía, absorbidos y

objetivados por la institucionalidad de las religiones. Tal pregunta no pretende distorsionar la relación entre el proyecto eterno y propósito salvador de Dios para la humanidad y el comienzo de su realización en el tiempo, ya que el señorío trascendente de Dios como economía de gracia y de salvación para todos exige su categorialización y su posibilidad de ser percibido *en el mundo*.

Pero la legitimación misma de las religiones exige rescatar el primado irreductible de la simbólica de Dios y de su Reino, del acontecimiento de gracia, del suceso de salvación, del don de santificación por sobre sus históricas concreciones en la realidad de nuestra carne. Semejante centralidad de Dios en la historia como donación de sí mismo y como oferta abundante de su amor y de su gracia constituye el soporte y la legitimación misma de las religiones. Sin el reinado de la gracia y de la utopía de salvación, es decir, sin la simbólica de Dios, las religiones se desvanecen sin remedio y su presunta legitimidad por propia razón o por propia autoridad es improcedente.

Por eso siempre habrá que decir que las religiones no son el Reino de Dios, sino su símbolo; que no son la realidad significada, sino su anuncio; que no son el punto terminal de la fe y del amor, sino su mediación. Y que el gran reto y el gran riesgo de las religiones y de sus instituciones radican en su capacidad de traslucir, no de ocultar; de transignificar, no de objetivar; de lanzar, no de aprisionar; de mantener en vilo la invencible dialéctica de imanencia y trascendencia. En la tarda modernidad y en medio de las crisis de los metarrelatos y de las instituciones que los personifican, el reto espiritual y social de las religiones es hacer transparente el acontecimiento de gracia, de amor, de salvación y de llamado para todos. Ese es el punto supremo para legitimar en el mundo la consistencia de las religiones, su constitución y su misión.

Las instituciones religiosas históricas pueden seguir proclamando con verdad y con sentido que ellas se perciben a sí mismas como fruto del querer salvador de Dios. Que el mensaje que anuncian es de Dios. Que los ritos que celebran son acciones sacramentales de relación con Dios. Que la autoridad les viene de él, que viven por él y para él, que él es su fundamento y hasta su histórico fundador, según la unánime conciencia del islamismo, del judaísmo y del cristianismo. Todo a condición de que a renglón seguido las mismas religiones institucionales proclamen que Dios no las originó para luego desaparecer tras las nubes envidiosas que lo ocultaron. Que las reli-

giones no viven únicamente *por Dios* que las originó en el pasado, sino que viven *de Dios* en cuanto él permanece en ellas presente, irremplazable, insustituible. Ningún sucedáneo ni reemplazo ni sustituto de cuanto se significa bajo el símbolo Dios hacen honor a la legitimación diáfana de las religiones, de las instituciones, de las iglesias.

En tales perspectivas se entiende poco que las religiones no salten de alegría por la presencia de la gracia y de la salvación en sus propias fronteras y en esas que ellas no pueden considerar *ajenas*. Las religiones pueden cosechar lo que no sembraron. Ellas no pueden sentir celos porque el nombre de su Dios y cuanto en él se significa (ver Pohier, 1977) sean también patrimonio entrañable de las más variadas formas en las que crece en los pliegues de la humanidad y en el campo sembrado del mundo la simiente del amor, de la justicia, de la fraternidad, que a ellas misma las explica y las legitima.

Siempre y en toda circunstancia, Dios y cuanto en él se simboliza permanece libre respecto de las categorías institucionales que lo presencian, lo sacramentalizan y lo anuncian.

Salvación

De modo unánime las religiones históricas se perciben a sí mismas como religiones de salvación. Si tal salvación no acaece en planos estrictamente metahistóricos, las religiones de Dios son las religiones del hombre, como lo expresan el simbolismo islámico y cristiano del hombre a imagen y semejanza y el mandato supremo del amor. Entonces las religiones de Dios son las religiones del hombre y ellas deben desatar, como obra de la más exquisita soteriología, el rescate humano de lo personal y relacional, respecto de las garras infernales del impersonalismo, del individualismo, del anonimato, del solipsismo, del egoísmo, del gigantismo y de los gregarismos, propios de las sumas numéricas de individualidades cerradas, que pueden vivir sin conocerse y morir sin amarse. Las religiones que sean verdaderas porque también son justas, no pueden legitimarse sino como signos e instrumentos de reciprocidad de personas en relaciones sociales de vida.

Desde la vertebración del creer habrá que volver a comprender que la persona es principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales, incluidas las religiones, y que *el orden de las cosas debe someterse al bien de las*

personas y no al contrario, ya que no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. Afirmación cargada de consecuencias para el orden religioso, en que lo objetivo, el orden de las cosas, lo jurídico, lo externamente vinculativo, lo territorial y disciplinar pesan y cuentan generalmente más que las personas, que su alteridad y su relacionalidad recíproca para un auténtico nosotros religioso y social. El valor supremo de la persona, enfatizado por la modernidad y urgido ahora por la condición posmoderna, es también el supremo valor en el concierto de las religiones históricas.

Semejante centralidad de la persona no podrá compaginarse nunca con esa concepción censurable de instituciones de lo religioso como comunidad de desiguales, que ha sido por centurias una contraposición viviente a los más altos ideales de la religión misma. La obra salvadora a la que sirven las religiones lo es con relación a la discriminación social, sexual, racial, cultural, económica, política y religiosa, sobre cuyas bases jamás el hombre será tal y la comunidad humana jamás podrá ser redimida.

El holocausto racial, la xenofobia neonazi, la minoría de edad de la mujer, la dramática situación de los excluidos por el ordenamiento económico pueden sentirse amparados por unas religiones que practiquen la lógica de los primeros puestos, el enseñorearse de unos sobre otros, las abismales diferencias entre clérigos y laicos, activos y pasivos, enseñantes y enseñados, mujeres y hombres.

Legitimar la institución de lo religioso equivale a *derribar los muros de separación* que el pecado y la malicia humana levantan de continuo entre hijos de un mismo Padre, miembros de una misma estirpe, partícipes de una misma fraternidad, seguidores de un mismo Dios, corresponsables de una misma historia, habitantes de un mismo planeta y beneficiados por el mismo Dios *que hace caer su lluvia sobre justos e injustos y hacer nacer su sol sobre buenos y malos*. En medio de las graves asimetrías del ser, del tener, del poder, del saber, del hacer, las religiones se legitiman en cuanto luchan del lado de los empobrecidos y excluidos para sanar una sociedad enferma y en cuanto muestren en su recinto propio que ellas se esfuerzan de hecho por ser comunidades alternativas y de contraste a las que el simbolismo de Dios las urge y las convoca.

Por lo demás, las instituciones religiosas, tanto como la humanidad misma, no se resuelven en una realidad monolítica que borre la diversidad o

que confunda la comunidad de las personas con la uniformidad de las mismas, con hiriente nivelación, con negación de la individualidad, de la personalidad, del derecho y del deber de ser sí mismo, autónomo e irrepetible, que desde su mismidad enriquece la totalidad humana. El derecho a la diversidad es un reclamo permanente de la genuina humanidad. De ahí que las religiones no puedan suscribir sin conciencia de homicidio moral el recorte de la personalidad, la negación de la espontaneidad, el menosprecio de la particularidad, la forzosa nivelación a la *normalidad* y el consiguiente empobrecimiento personal y social.

La totalización, mundialización, globalización y demás artificios antiguos y nuevos para borrar las legítimas diferencias y las particularidades son un capítulo del gran volumen de la dominación que se disfraza con pretextos de desarrollo y aun de cruzada religiosa. Porque todo espíritu conquistador o colonizador tiende a imponer una determinada cultura, valores, comportamientos, relatos, cosmovisiones, usos y costumbres a los pueblos que domina, en tanto que rechaza como bárbaro, inculto, subdesarrollado a todo cuanto le sea diferente. Los pueblos jóvenes, especialmente de África y de América, no surgieron de la identidad consigo mismos, sino del proceso de asimilación comparativa y niveladora con las grandes culturas y religiones de los colonizadores. La tarda modernidad coincide con el despertar de las conciencias a la cultura propia, al relato diferente, al derecho a la alteridad.

Tal vez sobre la base del principio personal, de la igualdad fundamental y de la diversidad real puedan las religiones legitimar eso que ellas quieren ser y se esfuerzan por realizar en sí mismas y en la sociedad mundial. Ello equivale a legitimar su ser y su misión en la suprema inspiración del Dios que ellas mismas dicen experimentar y anunciar.

Poder

Siempre y en todas partes la sociedad inerme e indefensa ha tenido que soportar los horrores del poder, ejercido como fuerza coercitiva y dominadora en todos los ámbitos sociales y personales, no excluido el santuario inviolable de la conciencia.

Las oligarquías o gobiernos de camarillas se han plasmado históricamente en las célebres aristocracias, gerontocracias, plutocracias, burocracias y teocracias. Y han significado para la humanidad la apropiación y

concentración abusiva del poder político en círculos cerrados de la sociedad, que pretenden imponer su supremacía social con el fundamento de la genealogía, o de la cuna noble, o de la capacidad económica, o de la pretendida experiencia de los años, o de la técnica erigida en poder administrativo desde oficinas y despachos, o de la pretendida vocería y lugartenencia casi inmediata de Dios sobre la tierra.

La jerarquía (civil, militar, empresarial, religiosa) falsamente interpretada y dolosamente ejercida ha sido tenida como concepción y ejercicio del poder a escala, en un diseño primitivista de sociedad también a escala, en que la cúspide concentra la plenitud del poder, de la cual no gozan las bases inferiores y subalternas. En la práctica, el ejercicio del poder jerárquico en las sociedades civiles y en las religiosas ha estado turbiamente mezclado con componentes de poder despótico o tiránico o absolutista o monárquico o aristocrático. Limpiar el concepto de lo jerárquico y su ejercicio y purificarlo de todas sus excrecencias y falseamientos es condición indispensable para que las religiones y sus discursos vengan a ser creíbles y legítimos en el concierto de la humanidad.

En la noche oscura de los despotismos, militarismos y autoritarismos, la humanidad moderna ha ensayado los cánticos de la democracia, no sólo formal, sino participativa y real. Porque tal vez la democracia sea el solo modo honesto que puede garantizar al mismo tiempo la libertad individual y la responsabilidad social, la solidaridad ciudadana y la subsidiariedad del Estado, el ejercicio del poder y la libre elección de quien deba ejercerlo. La sociedad sueña con una visión renovada y fresca del poder y de la autoridad, en la que éstos sean servicio y quien los ejerza esté impedido para percibirse como dominador y como amo, sino como conciudadano y hermano. Desde la mañana de la modernidad hasta su declinar, la humanidad sueña con el respeto por todos los ámbitos personales, por las esferas familiares y por los espacios para lo libremente asociado y libremente autogestado.²

Esos propósitos sociales de la humanidad legitiman un proyecto de instituciones religiosas que se determinen por el anuncio y el ejercicio de la autoridad en la línea que le ha trazado las tradiciones a las que ellas están

2. Las aportaciones de John Rawls y de Ronald Dworkin hacia la democracia y la justicia no pueden pretermitirse, sea que se esté o no de acuerdo con su fundamento liberal.

referidas. Si algo justifica y legitima la religión en la sociedad actual es la incidencia que ella deba ejercer, a partir de la fuerza vinculante del creer, en los diseños de relación justa, que puedan establecer la fraternidad verdadera y la paz auténtica sobre el planeta. La exigencia de legitimidad es que las religiones sean signo e instrumento de genuina libertad.

Las religiones legitimarían su inspiración y su acción, si una vez más fueran capaces de entrever cómo y en qué medida todos los cerebros, todos los corazones y todas las manos son agentes de la gracia y del amor para poner en el mundo cuanto hay que poner y para abolir del mundo cuanto hay que abolir, llegando así a una redefinición de lo que en días oscuros a ellas mismas deslegitimó y ensombreció en una gradación primitivista de la escala social.

Verdad

Quizás nunca como hoy tuvieron las religiones ocasión tan propicia para renovar la conciencia de sus propios relatos sapienciales, de las bases que los hacen legítimos, de la índole de la verdad que proclaman y de las propias finalidades que persiguen. Porque la verdad a la que está referido el entramado religioso más coincide con la sabiduría antes que con la ciencia,

La verdad religiosa no se define en términos científicos o filosóficos convenidos. Y menos en el sentido premoderno de los objetivismos lógicos que persiguieron la adecuación de la mente con su objeto y del entendimiento con la realidad. Tampoco en el sentido de la dialéctica del espíritu en la historia.

Haber hermanado la verdad teológica con la verdad filosófica pudo ser etapa necesaria, con todos los riesgos ya sabidos de haber confundido, mezclado, reemplazado o tergiversado la verdad y el sentido que se declaran en el símbolo religioso con las construcciones mentales de la racionalidad objetiva o subjetiva.

Verdad subjetiva en las religiones históricas es aquél que se mostró como verdad; y su permanencia en la verdad es su propio permanecer en él y él en ellas. A su vez, la verdad objetiva dice relación con el perfil del plan, proyecto o propósito de salvación revelado en el corazón del mundo y operado por la fuerza del Espíritu en el tiempo histórico. La verdad objetiva de las

religiones es la verdad de nuestra salvación, de la buena nueva de nuestra redención, destinación, convocación, adopción, santificación y glorificación.

De ahí que la verdad sapiencial no niega, ni contradice, ni invalida la verdad intrínseca de los seres propuesta por los filósofos, por las ciencias y por sus métodos.³ Y por eso, ahora y siempre, las instituciones religiosas tendrán que precaverse del censurable *teologismo* por el que se piensa que en la verdad salvífica revelada se incluyen todas las verdades de las ciencias, de las técnicas y de las artes con sus métodos y conclusiones. Porque entonces pareciera que las religiones, ancladas en una supuesta posesión de la verdad total, no tengan que escuchar, ni investigar, ni respetar la verdad de científicos y de filósofos. El teologismo y la supuesta *plenitud de la verdad* han sido para las religiones un amargo renglón en el proceso de su propia deslegitimación.

A viejas y nuevas posturas teologistas se llega por el artificio de pensar que la divina revelación y las conclusiones teológicas que de ahí se derivan son *más verdad* que la verdad humana; y que, desde esta *mayor verdad*, pueden y deben analizarse los datos de la ciencia, que serían entonces de *menor verdad*.

La legitimación de las religiones en el concierto de la humanidad implica lucidez respecto de la verdad sapiencial y teológica a la que están referidas en su propia constitución y en su singular misión.

Universalidad

Después de tantos siglos de presencia actuante y pensante de las metafísicas y de las filosofías esencialistas en el interior de las religiones, no hay que suponer en ellas demasiada simpatía con lo particular y con lo diferente, con las culturas diferenciadas y con las expresiones categoriales del hecho religioso.

Cuando en verdad los ámbitos en los que ocurre el ser de las religiones y el ejercicio de su misión pasan por las particularidades antropológicas,

3. "Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia (*firmitate*), verdad (*veritate*) y bondad (*bonitate*) propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte", Vaticano II, *Constitución Gozo y Esperanza* 36.

culturales, espirituales, sociales, es decir, por las circunstancias concretas en las que el mundo es mundo y los humanos somos tales. En las comunidades particulares se realiza el hecho religioso total y sólo a partir de ellas y como realización de una gran comunión interreligiosa puede postularse con sentido ese gran diálogo en que todos estamos empeñados.

La *amnesia cultural*, a la que se refiere con tanta lucidez Christian Duquoc, no es buena consejera de las religiones. Ellas no deben borrar de su memoria su indisoluble pertenencia a las culturas ni su permanente vocación de resistencia ante las pretensiones centralistas y hegemónicas que se yerguen en toda época contra el inviolable deber de la particularidad antropológica, social y cultural de todos los pueblos de la Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et spes*, No. 44.
- GIRARDI, GIULIO, "Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias", en *Concordia, Revista internacional de filosofía* 36, 1999.
- HABERMAS JÜRGEN, *Crítica de la razón funcionalista y teoría de la acción comunicativa*, Taurus Ediciones, Madrid, 1994.
- HABERMAS, JÜRGEN, *La lucha de los poderes de las creencias, Fragmentos filosófico-teológicos*, Editorial Trotta, Madrid 1999, 52-53.
- HABERMAS, JÜRGEN, "Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", en *Israel o Atenas*, Editorial Trotta, Madrid 2001, 93-94.
- JAMESON, FREDRIC, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.
- JASPERS, KARL, *La fe filosófica ante la revelación*, Editorial Gredos, Madrid, 1968.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- METZ, JOHANNES BAPTIST, *Más allá de la religión burguesa*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982.
- POHIER, JACQUES, *Quand je dis Dieu*, Editions du Seuil, Paris, 1977.