

Pensar la sociedad de hoy ante la postmodernidad

El discernimiento desde la ciudad

Pedro Trigo*



Para poder responder responsablemente a la pregunta planteada en el sumario (qué prácticas pastorales propone la teología para la ciudad latinoamericana actual) tenemos primero que discernir el momento histórico de la ciudad¹. Este discernimiento, aunque de carácter interdisciplinar, le incumbe también a la teología. Por tanto iremos discerniendo a medida que caracterizamos la situación.

DISCERNIMIENTO DE LA CIUDAD

La ciudad latinoamericana actual es muy compleja ya que en ella conviven personas de diversas etnias y culturas, incluso podemos decir con rigor, de diversas épocas, aunque todas coincidan en el mismo espacio y en el mismo tiempo cronológico. En efecto, viven juntas pero no revueltas la ciudad y el barrio, personas de cultura citadina y de cultura suburbana. Pero en el barrio, además de sus pobladores que han creado una cultura contemporánea², viven también campesinos trasterrados, y en la ciudad coexisten personas de cultura criolla tradicional (los españoles americanos), de cultura criolla modernizada y de cultura occidental globalizada³. Pero no sólo coexisten personas de distintas culturas; también dentro de la misma persona pueden coexistir culturas distintas: uno que en su empresa ha asumido la última revolución tecnológica y organizacional, con el servicio de su casa o con el personal de su hacienda puede comportarse, sin embargo, como un criollo tradicional.

Para ir desentrañando esta maraña, vamos a tratar de dilucidar en primer lugar esa impregnación ambiental que suele denominarse postmodernidad, pero que en realidad es un precipitado de elementos incompatibles. Para poner

Este dossier trata de teología, culturas urbanas y prácticas pastorales en la sociedad de hoy. En otras palabras, qué prácticas pastorales propone la teología para la ciudad latinoamericana actual

Entendemos por postsecularismo una posición ante el mundo que, afincándose en el uso analítico y crítico de la razón propio de la modernidad ilustrada, ha renunciado a absolutizarlo y se abre a la realidad percibiendo que lo desborda...

claridad y poder distinguir entre muchas conductas que se presentan simultáneamente, pero que en realidad son heterogéneas, creo que es muy pertinente distinguir entre la postmodernidad y el postsecularismo.

DISCERNIMIENTO DE LA HIPERMODERNIDAD

Entendemos por postmodernidad, tardomodernidad o hipermodernidad a la exacerbación de la modernidad que parece morderse la cola, es decir a tendencias de la modernidad que, al llevarse hasta sus últimas consecuencias, se salen de la matriz en la que tenían sentido y se vuelven caricatura o locura, causando estragos. Las manifestaciones más devastadoras de esta modernidad hipertrofiada y salida de madre son⁴: el individualismo en el sentido preciso de la pretensión de nacer de sí mismo, de atenerse a sí mismo en las buenas y en las malas, de no buscar la salvación en nada ni en nadie, de darse a sí mismo sus propios parámetros y de ser hijo de sus obras; y por tanto la crítica de todo horizonte de sentido, actitud que conduce al nihilismo. El individualismo impide plantearse nada en común, impide que exista la sociedad y la política en el sentido clásico de la búsqueda del bien común. De ahí, la absolutización de lo procedimental en los poderes públicos y el confinamiento del contrato social a ese ámbito, de modo que los fines los ponga sólo cada individuo, si quiere ponerlos y no vivir conductualmente o, dicho de otro modo, en las vigencias sociales. La absolutización del éxito, independientemente de los medios, la orientación vital al logro, supeditando a él a las demás dimensiones humanas bajo el supuesto de que todos los medios valen con tal de que sean eficaces; la preponderancia absoluta del capital, incluso del capital financiero y la supeditación a él, no sólo del trabajo sino de los poderes públicos. La corporativización de la sociedad por la preponderancia sin contrapeso de las corporaciones mundializadas. El no reconocimiento del otro, considerándolo como no ciudadano o no de primera clase por no participar de las características mencionadas. La soledad y, más aún, la violencia a muy diversos niveles por la desaparición de la palabra como el puente tendido entre sujetos y grupos. La espectacularización de todas las manifestaciones sociales, que dejan de ser acontecimientos y se

convierten en puestas en escena para ser consumidas...

Nos preguntamos si es viable una sociedad así, si no acabará implosionando; y más profundamente si en ella caben auténticos sujetos humanos. Se nos arguye que no podemos considerar sólo como sujetos humanos cualitativos a los que ha habido hasta ahora; que estamos presenciando la emergencia de nuevos tipos y que no los podemos juzgar desde los parámetros antiguos.

Estamos de acuerdo en que siempre surgen nuevos tipos humanos y que precisamente ésa es una característica de la historia, que no se reduce a mero desenvolvimiento de lo mismo ya que en ella se dan auténticas novedades. Por eso no se nos ocurre comparar lo que está viniendo con lo que ya fue como si el ser humano de una determinada cultura fuera el parámetro por el que deben medirse todas.

Para nosotros el parámetro absoluto de humanidad es Jesús de Nazaret, pero no por ser un representante eximio de una determinada cultura sino por su envergadura humana. Jesús es el ser humano que supera infinitamente a cada uno de los seres humanos. Y precisamente por eso todos los demás nos medimos por él⁵. No consideramos a ninguna cultura como absoluta, ni a la sedicente cultura cristiana, ya que todas son meros caminos para la constitución de seres humanos cualitativos y el ser humano cualitativo no cabe en ninguna, aunque ningún ser humano puede transitar hacia él sino dentro de una cultura; lo que implica que tiene que vivir en ella dinámicamente transformándola incesantemente. Ya hemos insistido en que para nosotros el paradigma de ser humano cualitativo es Jesús de Nazaret que nos supera infinitamente en humanidad y que por eso relativiza cualquier realización cultural impidiendo que una cultura pretenda convertirse en paradigma y exigir a quienes viven en ella la adaptación a sus parámetros y subordinar a todas las demás, como sucede en la dirección dominante de esta figura histórica.

Pues bien, Jesús de Nazaret es Hijo y Hermano. Ésas son las dos coordenadas que lo definen como las dos caras de una única moneda, aunque para ser más precisos había que explicitar que se ha hecho hermano nuestro, que nos lleva a cada uno en su corazón, precisamente por ser el hijo único de Dios. Esas dos coordenadas son las que rechaza la hi-

Para nosotros el parámetro absoluto de humanidad es Jesús de Nazaret, pero no por ser un representante eximio de una determinada cultura sino por su envergadura humana. Jesús es el ser humano que supera infinitamente a cada uno de los seres humanos.

permodernidad: si se aspira a nacer de sí mismo, se está expresando que no se acepta como hijo, y si se define como ese individuo concreto, también se rechaza la condición de hermano, es decir la existencia de vínculos obligantes, más aún, de relaciones constituyentes, con todos los seres humanos.

Desde estas coordenadas habría que decir, que aunque bastantes habitantes de la ciudad no se definan como hipermodernos, eso no significa que se definan como hijos y hermanos. Puede ser que esas dimensiones no estén ausentes, pero de ahí a que definan a las personas hay un abismo que en muchos casos no es colmado ni por el deseo, mucho menos por un proceso decidido en esa dirección. De aquí se seguiría también que no pocos bautizados no son en realidad cristianos, si el cristiano es un seguidor de Jesús, alguien que lo tiene sinceramente como paradigma e intenta investirlo denodadamente, no por moral sino como evangelio: por la alegría de ese tesoro descubierto.

DISCERNIMIENTO DEL POSTSECULARISMO

Entendemos por postsecularismo una posición ante el mundo que, afincándose en el uso analítico y crítico de la razón propio de la modernidad ilustrada, ha renunciado a absolutizarlo y se abre a la realidad percibiendo que lo desbor-

da y por eso, además de inquirir y observar metódicamente, percibe que tiene que abrirse a su manifestación que no se puede reducir a experimento controlable porque no se puede forzar sino que hay que acompañarse a su ritmo y esperar su manifestación, sobre todo cuando se trata de la realidad humana y del misterio que hace existir fuera de sí y libre de sí a la realidad y que a la vez la religa libremente a sí.

Por eso, prosiguiendo con la razón instrumental y con la crítica a la tradición y a la religión, considera que para salir de la unidimensionalización moderna, tiene que incorporar otras dimensiones. Considera que, establecida firmemente la sana secularidad, es decir la independencia de la ciudad y sus instituciones cívicas respecto de poderes tradicionales y entre ellos las instituciones religiosas, es el momento de recuperar muchas otras dimensiones humanas que no entran en el contrato social que fundamenta al Estado, entre ellas la comunitaria en sus diversas manifestaciones, la corporal, la simbólica, la lúdica, la sexual, la ritual, la contemplativa, la religiosa. Y más en general, lo valioso por encima de lo útil, la experiencia, el acontecimiento, el diálogo, el pensamiento complejo, el misterio.

Todas estas dimensiones, aunque en principio son imprescindibles para la constitución humana cualitativa, en su



...las buenas costumbres son radicalmente insuficientes, no sólo para que nos vayamos constituyendo en seres humanos cualitativos sino para que la ciudad sea vivible.

realización concreta e incluso programática son siempre ambivalentes e incluso pueden ser mucho más negativas que positivas. Por eso no pueden ser consumidas según la lógica del mercado. Más aún, podemos afirmar que cuando revisten el formato de la mercancía, quedan desustanciadas, no son ya cualitativas sino meros sucedáneos. Por eso se requiere que quienes las practican lo hagan desde la autonomía personal y el diálogo libre y franco con los demás participantes. Aunque obviamente, lo que más se requiere es que participen con la persona entera y no como agentes, que es la perspectiva de la modernidad; es decir que la participación sea un verdadero acontecimiento que incumbe a toda la persona y no la mera acción de un ser consciente y libre.

Pero además, cuando adquieren visibilidad societal y más aún institucional, estos grupos e instituciones deben tener tal perfil que puedan inscribirse en ese contrato de mínimos en que se asienta la ciudadanía, y, si no son susceptibles de ello, no pueden recibir carta de ciudadanía y por tanto la ciudad debe rechazarlas. Pero, una vez cumplidos esos requisitos formales, sobre todo la publicidad con todo lo que ésta conlleva y que se opone a las sociedades secretas no auditables, la ciudad sólo puede juzgar sus resultados, no su acontecer interno, que de hecho, aunque no lo pretendan, funciona como caminos específicos para llegar a esos resultados, y debe aplaudir y apoyar desde fuera los resultados que adensan el sujeto humano y la convivencia fraterna.

La ciudad tiene que reconocer que necesita de ellas y que a la vez tiene que estar muy atenta y vigilante ante sus resultados. Porque pueden ser inocuos, aberrantes o imprescindibles para la marcha de la ciudad. Por ejemplo, si el cristianismo de hecho logra lo que dice, es decir que los seres humanos vivan personalmente con dignidad y se amen unos a otros, la ciudad lo debe apoyar, no por su carácter religioso o en su condición de institución religiosa sino por sus efectos humanizadores y socializantes. Es decir, debe apoyar, desde fuera, específicamente aquello que ella puede comprobar que va en esa dirección. Una dirección imprescindible para ella y que ella no puede promover desde sí misma.

Para recalcar este punto decisivo vamos a referirnos a *La Orestíada* de Esquilo, un clásico del origen de la moder-

nidad política⁶. La trilogía representa el paso de la justicia vindicativa a la justicia legal, paso trascendente en cuanto que posibilita detener la espiral de la violencia, mecanismo imprescindible para que funcione e incluso para que sea posible la ciudad y para que ésta pueda seguir contando con todos los ciudadanos, aunque algunos de ellos hayan observado conductas indignas y peligrosas.

Después de asesinar a su madre para vengar la muerte de su padre, Orestes es enviado por Atenea a Atenas para que lo juzgue la asamblea de ciudadanos. Pero antes le pide que vaya al santuario de Apolo de Delfos. Orestes va, en efecto, a Delfos, con sus manos manchadas de sangre y persiguiéndolo las Erimnias, símbolos del mal como mancha y como culpa⁷. En el santuario se inicia en los misterios y de allí va a la ciudad donde, al presentarse ante sus jueces, puede alegar, para que lo comprueben, que ya no tiene las manos manchadas de sangre ni lo persiguen las Erimnias. Los jueces no averiguan cómo logró rehabilitarse, sólo les toca comprobar si es cierto que está rehabilitado, porque, si no lo está, no pueden absolverlo, porque, además de que cometen una injusticia, si lo dejan libre, es un peligro para la ciudad; pero si lo está, hacen una injusticia si lo condenan, porque él ya no es el mismo que asesinó a su madre: lo que lo impulsó al asesinato está ya sanado. La iniciación es un acontecimiento; por eso no puede ser objetivado. La ciudad no es capaz de rehabilitar; por eso Atenea, que representa la sacralidad de la ciudad, lo envía a Delfos, exterior e independiente de ella. A la ciudad, es decir a las instituciones que la representan, no le interesa como tal lo que pasa en Delfos ni tiene competencia para opinar sobre sus ritos. Sólo le toca juzgar de sus resultados en el aspecto de la sanación, de la liberación, de la rehabilitación. Si esto se logra, es de interés de la ciudad, es decir, de sus órganos representativos, que esas capacidades de Delfos sigan dando de sí. Por eso es Atenea la que lo envía.

Lo que trato de decir es que lo que tiene que averiguar la ciudad son los resultados de esas propuestas e instituciones y que tiene que contar con las que adensan al sujeto humano y a la convivencia simbiótica. Que no puede juzgarlas y que no puede intentar mediatizarlas, porque en cuanto pasen a ser instituciones ciudadanas ya no pueden lograr esos



...si el cristianismo de hecho logra lo que dice, es decir que los seres humanos vivan personalmente con dignidad y se amen unos a otros, la ciudad lo debe apoyar, no por su carácter religioso o en su condición de institución religiosa sino por sus efectos humanizadores y socializantes.

objetivos. Debe darse en todo caso independencia mutua. Pero la ciudad debe apoyar lo que reconocidamente ayuda a la humanización y a la convivencia simbiótica. Insistamos, no a la religión como tal sino a lo que de ella comprobadamente ayuda; debe apoyarlo porque ayuda y mientras ayude a que los ciudadanos sean sujetos humanos consistentes y desplieguen esa densidad de vida en la convivencia abierta y horizontal.

Es decisivo que la ciudad reconozca que desde sí misma a lo más que puede aspirar es a lograr buenas costumbres, en el sentido preciso de las costumbres sancionadas por la autoridad, es decir, a la internalización por parte de los ciudadanos de aquellos bienes civilizatorios y culturales en los que se asienta la ciudad. En este sentido literal la ciudad puede inculcar una moral ciudadana y esto debe ser altamente valorado. Pero tenemos que convenir que se pueden tener buenas costumbres sin ninguna trascendencia ética. Y que las buenas costumbres son radicalmente insuficientes, no sólo para que nos vayamos constituyendo en seres humanos cualitativos sino para que la ciudad sea vivible⁸.

Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal. La imposición de una obligación de participación electoral sería en

el Estado democrático de derecho un cuerpo tan extraño como la solidaridad reglamentada. La disposición de ponerse a favor de ciudadanos extraños, que seguirán siendo anónimos, y a aceptar sacrificios en nombre del interés general, es algo que sólo cabe sugerir a los ciudadanos de una comunidad liberal. De allí que las virtudes políticas –aunque sólo se las recaude como calderilla– sean esenciales para la existencia de una democracia⁹.

Habermas plantea un elenco de virtudes políticas que expresan, a nuestro modo de ver, la sustancia de lo que se requiere para que marche la ciudad y para que sea vehículo adecuado para que se constituyan en ella auténticos sujetos humanos con verdadera trascendencia ética y libertad liberada. Y confiesa que estas virtudes no se pueden imponer por vía legal. La conclusión es la relativización de lo político:

El estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, ‘prepolíticas’ (...) de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vida¹⁰.

Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural¹¹.

El autor, que lleva toda su vida abogando por la autonomía de la vida política, no puede concluir de estas premisas, como sí concluimos nosotros, la insuficiencia constitutiva de lo político y la necesidad de que se asiente en una serie de motivaciones y actitudes, en un *pathos* y *ethos* que no puede producir ni reproducir. Afirma, por el contrario, que “no cabe deducir que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de sus propios recursos seculares”¹². Sin embargo, concede que estaríamos ante “una cuestión no resuelta empíricamente”¹³. Es decir, que hasta ahora no ha logrado hacerlo, y hoy menos aún.

La conclusión expresa adecuadamente la postura postsecularista, que consiste en la diferenciación entre el discurso secular y el discurso religioso, pero:

Cumplir con Dios no es para un cristiano cumplir con la Iglesia; es decir, participar del culto y cumplir una serie de preceptos puntuales, sino vivir toda la vida de modo equivalente a como la vivió Jesús.

...a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas.

Es decisivo anotar que la causa de esta abstención de juicio deriva de la consideración que le merecen ciudadanos concretos que lo son de modo excelente precisamente por sus convicciones religiosas, ya que su adultez humana impide pretender que sus convicciones son ilusorias:

El respeto que corre parejo con esta abstención cognitiva de juicio, se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas.

Por eso dando un paso más, el paso que reivindicamos nosotros, propone que hay que superar el mero respeto negativo: “la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas”¹⁴.

Creo que si algo tendría que aportar la postsecularización sería este reconocimiento por parte de la ciudad, no de la religión como tal o de la institución eclesiástica como representante de una determinada religión sino de aquellos efectos beneficiosos para la ciudad y de las personas e instituciones que los producen y en tanto los sigan produciendo¹⁵. Pero según él, habría un interés más situado y perentorio:

...el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social, esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio del Estado institucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos¹⁶.

Pero para Habermas “la expresión ‘postsecular’ tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades re-

ligiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables”. Él propone una relación estructural:

En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que ‘la modernización de la conciencia pública’ abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica a todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.

Este aprendizaje consiste por parte de quienes sustentan cosmovisiones religiosas “en el trato con los no creyentes y heterodoxos [en] la actitud de tener que contar razonablemente con la persistencia de un disenso”. Por su parte,

...los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas.

Más aún, esto exigiría una modificación del horizonte estatal:

La neutralidad del poder estatal en lo que respecta las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista¹⁷.

Es decir que quienes sustentan cosmovisiones religiosas tienen que aceptar que hay otros que tienen razones para no compartirlas; o sea, que por el hecho de no compartirlas no son malévolos, pecadores y, menos aún, réprobos. Por su parte quienes sostienen visiones secularistas no pueden ver a los religiosos como infantiles e irracionales por el hecho de definirse como religiosos. Eso implica que en la ciudad caben ambas cosmovisiones y que la religiosa no es, como se afirmaba, un resto arcaico que acabará por desaparecer. Pero no sólo

...quienes sustentan cosmovisiones religiosas tienen que aceptar que hay otros que tienen razones para no compartirlas; o sea, que por el hecho de no compartirlas no son malévolos, pecadores y, menos aún, réprobos.



caben ambas en coexistencia pacífica y quienes las sustentan no deben intentar subrepticamente convencer a los otros para que se pasen a su bando¹⁸ sino que deben entrar en sinergia y aprender mutuamente.

Creo que todo esto es lo que tiene que sostener un católico que haya aceptado cordialmente el Concilio Vaticano II. En primer lugar porque la Iglesia no es la institución de salvación (*extra ecclesiam nulla salus*) sino el sacramento de salvación, es decir el signo de que el Espíritu de Dios, que para ella no es otro que el de Jesús de Nazaret, la está obrando en la historia, la que señala cómo la obra y la que se pone a su servicio. Y ya se sabe que el sujeto que obra esto no es la institución eclesiástica sino el pueblo de Dios, en el seno del cual está también la jerarquía, como una parte muy significativa, pero ínfima. Así pues, los cristianos contamos como algo normal con que la acción de Dios es incomparablemente más vasta que la de ella. Más aún, sabe que la humilde buena voluntad es el requisito básico para que uno se deje llevar por el impulso del Espíritu y está persuadida de que muchos que no son cristianos viven con esta disposición y que no todos los cristianos la tienen. Por tanto puede colaborar cordialmente con todos ellos. Por eso normalmente muchos documentos de la institución eclesiástica se dirigen no sólo a los cristianos sino a los seres humanos de buena voluntad.

Ahora bien, hay otra fuente más básica de esta inmersión de los cristianos en la ciudad: Dios nos ha querido salvar no desde arriba y desde fuera sino encarnándose, humanizándose, compar-

tiendo su suerte con toda la humanidad. Jesús no vino como un hombre de la institución eclesiástica sino como uno de tantos. Nos salvó no a través de la religión estatuida sino en la vida, en la vida como un todo con su pluriformidad irreductible, una vida vivida delante de Dios, como su Padre materno y con los seres humanos como sus hermanas y hermanos. Cumplir con Dios no es para un cristiano cumplir con la Iglesia; es decir, participar del culto y cumplir una serie de preceptos puntuales, sino vivir toda la vida de modo equivalente a como la vivió Jesús.

Ahora bien, si Jesús no fue una persona que se definió por su pertenencia a una institución eclesiástica, tampoco se definió por su pertenencia a un Estado. Participó del culto y cumplió con sus deberes ciudadanos, pero criticó duramente a las autoridades religiosas y a muchas de sus prescripciones negándoles su carácter de sagradas y reduciéndolas a preceptos humanos y correspondientemente respondió a quien le preguntaba por la legitimidad del tributo, que había que obedecer al César en la medida en que fuera compatible con la obediencia a Dios. Pero esta obediencia no la puso en una sumisión heterónoma a un Señor absoluto, en el sentido mundano, ya que Dios, como Padre materno, no quiere nada para sí sino sólo amor y lo único que pide es que nos hagamos prójimos de los necesitados como expresión de esa vida de hijos suyos.

Es decir que el cristianismo pretende que la trascendencia, tanto respecto del aparato religioso como del estatal, tiene como finalidad que no se absoluticen, de manera que estén al servicio real de

...este proceso de incorporación no seguirá su cauce y se adensará hasta dar el perfil a nuestras sociedades, hasta que el sujeto que lo lleve a cabo no sea todo el pueblo y muy singularmente los de abajo y no sólo las élites criollas modernizadas.

los seres humanos, sobre todo de los más necesitados.

Precisamente Dios se diferencia de los ídolos en que éstos resultan una carga pesada para sus adoradores y él, lejos de recargarse en nosotros, carga con nosotros: nos lleva constantemente en su amor creador.

Este designio de Dios revelado en Jesús nos lleva a concluir que para nosotros los cristianos fuera de la humanidad no hay salvación. No hay salvación para una clase social a costa de las otras ni para una nación y un Estado a costa de los demás ni para una corporación a costa de lo que sea ni para los adherentes a una religión a costa de las demás y de los no creyentes. No es salvación la que no tenga en su horizonte a todo el ser humano y a todos los seres humanos. Porque Dios no es sólo nuestro creador, es decir quien nos da nuestra vida en una relación constante de amor, sino que es el Padre materno común porque al hacerse nuestro hermano su Hijo único, en él hemos llegado a ser hijos verdaderos suyos. Este estatuto de hijos ha sido sellado al derramar en la Pascua a su Espíritu de hijos a cada ser humano. Así pues, nosotros tenemos razones firmísimas para dedicarnos al bien de los ciudadanos. Y, como dijo Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio:

...vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie– somos promotores del ser humano¹⁹.

Ahora bien, para que ese aporte pueda dar de sí a plenitud, el sujeto de la Iglesia tiene que llegar a ser de hecho todo el pueblo de Dios, un pueblo personalizado, es decir un pueblo de cristianos adultos, conscientes y libres, que por eso se congregan en comunidades y asociaciones en las que todos son deliberantes y contribuyen con sus haberes, un pueblo al que se reintegren los miembros de la institución eclesial.

Este cristiano consciente de sí y adulto y las comunidades e instituciones en las que participa como cristiano no quiere ningún privilegio por parte del Estado porque sabe que al aceptarlo se incapacita para aportar trascendentemente a la ciudad y a los ciudadanos. Sólo pide libertad para vivir como tal y para

que sus organizaciones puedan cumplir con sus fines. La misma libertad que reivindica para los demás ciudadanos en su condición de religiosos y para sus asociaciones, siempre que puedan mostrar esta lealtad, es decir que no tienen pretensiones de hegemonizar a la sociedad ejerciendo presiones de cualquier índole y menos aún de sustituir la constitución y las leyes por otras que dimanen de sí y que lleguen a erigirse en leyes del Estado sin respetar la autonomía de lo político respecto de cualquier institución religiosa.

Sin embargo, si creen conveniente que el Estado apoye sus organizaciones humanitarias, no en tanto que suyas sino en cuanto que reconocidamente contribuyen de modo sensible a los fines de la sociedad, tanto a robustecer la condición de sujeto de los ciudadanos cuanto a discriminar positivamente a los discriminados y más en general a quienes se encuentran en desventaja comparativa.

Desde lo que llevamos dicho tenemos que explicitar que una confusión muy lamentable del catolicismo latinoamericano es pretender carta de ciudadanía en la ciudad con los privilegios anejos, con lo cual se inhabilita para aportar nada trascendente y, lo que es peor, sacraliza un *status quo* que siempre es ambivalente y relativo. Por parte de la ciudad siempre es una tentación otorgar ese privilegio a cambio de recibir su apoyo. Aún nos falta mucho por asimilar la sana secularidad que preconizó el Concilio Vaticano II y que sigue preconizando una Ilustración consciente ya de sus límites.

HABERES DE LA MODERNIDAD

Un primer elemento de juicio que me parece crucial aclarar es si ha pasado o no la modernidad y si es así, si ha dejado alguna herencia. Para nosotros la modernidad no puede ser el horizonte englobante: hemos comprobado que conduce a un callejón sin salida o, más concretamente, a la depredación de la tierra, a la brecha creciente entre una minoría y la mayoría de la humanidad, a la deshumanización de la minoría que concentra la mayoría de los recursos y a la lucha desesperada por la vida, del resto. Porque no podemos pretender que las realizaciones en su nombre nada tengan que ver con ella; del mismo modo que no es posible sostener que el socialismo real nada tiene que ver con el socialismo.

Para nosotros la modernidad no puede ser el horizonte englobante: hemos comprobado que conduce a un callejón sin salida o, más concretamente, a la depredación de la tierra, a la brecha creciente entre una minoría y la mayoría de la humanidad, a la deshumanización de la minoría que concentra la mayoría de los recursos y a la lucha desesperada por la vida, del resto.



Ahora bien, es preciso afirmar complementariamente que la humanidad no tiene viabilidad si no incorpora elementos preciosos de la modernidad. No se la puede echar por la borda como un paquete cerrado sino hay que hacerla justicia. Sólo así tiene sentido plantear su superación. Así pues, en primer lugar hay que destotalizarla²⁰ y, en segundo lugar, relativizada, hay que incorporarla en otro horizonte más ecuménico.

Enumeramos logros imprescindibles que no pueden quedarse fuera: el uso de la razón analítica y crítica, aunque incorporada al conjunto del sujeto y de su realidad; la densidad individual, ya que no hay posibilidad de superar al individualismo sino desde el adensamiento del sujeto humano; la autonomía de la conciencia y el empeño denodado por ilustrarla y liberarla de ataduras internas y externas; el uso responsable de la ciudadanía, que debe llegar hasta la *parresía*²¹; el poder político realmente representativo y participativo; la ciudadanía planetaria; el mercado libre y por eso vigilado para que no se cartelice; la lucha cívica por el reconocimiento de los derechos de los no reconocidos; la sana secularidad, para utilizar la expresión del concilio, superando el secularismo militante...

Aquí se imponen dos consideraciones: la primera es que distamos mucho

de haber incorporado estos preciosos haberes a nuestro *ethos* y *pathos*, a nuestra cultura cívica y a nuestras instituciones, y que por tanto tenemos una asignatura pendiente, y la segunda, que este proceso de incorporación no seguirá su cauce y se adensará hasta dar el perfil a nuestras sociedades, hasta que el sujeto que lo lleve a cabo no sea todo el pueblo y muy singularmente los de abajo y no sólo las élites criollas modernizadas. La razón es doble. Ante todo porque estos bienes de la modernidad son, de suyo, universales y cuando una parte de la sociedad se los apropia, excluyendo de hecho a la mayoría, se desnaturalizan y no son ya lo que dicen ser: hay un orden declarado, con existencia formal, y otro, que es el que de hecho funciona. La modernidad se degrada a la condición de revestimiento, al amparo del cual sigue funcionando un orden oligárquico, que no es un verdadero orden porque impide que la sociedad se dinamice y alcance cotas mayores de justicia y desarrollo.

La segunda razón es que esa élite, al aferrarse a privilegios premodernos, no está a la altura de su misión histórica y se incapacita para liderar a toda la sociedad. Así entramos en otro hilo de la trama.

... la apreciación de la ciudad respecto del barrio como zona de incultura porque ya no son campesinos y todavía no son ciudadanos, lo que explicaría la ilegalidad y el vicio, es un prejuicio que no se corresponde con la realidad.



DISCERNIMIENTO CIUDAD-BARRIO

La ciudad vive de espaldas al barrio, lo desconoce, lo denigra, pero a la vez se aprovecha de él como mano de obra barata, como masa de consumidores y como clientes políticos en tiempo de elecciones. De ambos modos la ciudad se envilece.

Se vacía de legitimidad al desconocerlo porque ella declara que todos los ciudadanos tienen iguales derechos y sin embargo, aunque se niegue a reconocerlo, de hecho, niega sus derechos a la mayoría. Si se compara la infraestructura y los servicios de la ciudad con los del barrio, salta a la vista la discriminación. Pero la posibilidad de que ella se mantenga *democráticamente* estriba en el desconocimiento por parte de la ciudad del carácter de ciudadanos deliberantes de los pobladores del barrio. En las elecciones se les promete que se les otorgará por gracia, a cambio de apoyo, aquello a lo que tienen derecho y cuando pasan, todo sigue igual. Eso evidencia que bajo la fachada democrática continúa actuando un poder oligárquico. El clientelismo, bien sea paternalista o demagógico, es la negación del Estado de derecho y, lo que es más grave, el desconocimiento de la condición de sujetos humanos dignos y adultos de los que habitan en el barrio. Por tanto, el clientelismo y, más drásticamente aún, la despreocupación del Estado y las instituciones de la ciudad respecto del barrio, conllevan, sobre todo, el vaciamiento de la condición de seres humanos

dignos de los responsables de la ciudad que lo llevan a cabo y de los que silenciosamente asienten y se aprovechan de ello. Este es el cáncer que limita drásticamente las condiciones de vida del barrio y que mina la humanidad de los habitantes de la ciudad.

Tal vez lo dicho sea lo más drástico y radical, pero no es lo más atroz. Esto consiste en que la ciudad le vive al barrio: el intercambio entre ellos es absolutamente asimétrico. Claro está que no sería posible si se diera efectivamente el Estado de derecho proclamado, pero el que esta posibilidad se realice masivamente expresa el grado pavoroso de envilecimiento al que han llegado nuestras ciudades o, más precisamente, sus ciudadanos. Ahora bien, lo más atroz, que permite que prosiga impunemente, es que esa explotación se lleva a cabo anónimamente, como si se estableciera por sí sola, como si así fuera la vida, como si las leyes del mercado no estuvieran sustentadas en relaciones concretas de producción impuestas por una clase social.

El desconocimiento y la explotación causan en los habitantes del barrio efectos deletéreos. Ante todo, al nadar absolutamente a contracorriente todo se hace extremadamente difícil y la tensión se vuelve por momentos insoportable, dan ganas de echarlo todo a rodar; los logros tan costosos y magros desaniman, y sobrevienen las tentaciones de vivir al mínimo o de vivir miméticamente tratando desesperadamente de subir y salir dando la espalda a los suyos o de

La ciudad vive de espaldas al barrio, lo desconoce, lo denigra, pero a la vez se aprovecha de él como mano de obra barata, como masa de consumidores y como clientes políticos en tiempo de elecciones. De ambos modos la ciudad se envilece.

internalizar el esquema y desconocer y oprimir a otros más débiles y desprotegidos. Esta pendiente inclinada llega hasta la subcultura de la pobreza cuando se rompen las relaciones consigo mismo y por tanto con el entorno y se vive pulsionalmente hasta que el cuerpo aguante.

Todo esto es muy doloroso y hace del barrio una zona extremadamente patética. Pero nada de esto da el perfil al barrio. Éste nace del conato agónico por la vida digna, que es la fuente de la cultura del barrio²². Este empeño es aún más tenaz que el de la ciudad, porque es agónico, es decir una lucha entre la vida y la muerte, una lucha por vivir cuando les son negados los elementos indispensables para la vida. Pero su contenido no es conservarse en la existencia y para ello vencer en esa lucha de todos contra todos que es la competencia, que según Spinoza²³ es el único fundamento de la virtualidad positiva y según Horkheimer y Adorno, que lo comentan, caracteriza al *ethos* y *pathos* del Occidente²⁴. El objetivo del empeño del que mana la cultura suburbana es la vida, vivir, no sólo sobrevivir, vivir en los diversos aspectos que tiene la vida y vivir dignamente.

El modo de ser del poblador de barrio es el estar-entre: entre el campo y la ciudad, ya que cuando emigra su objetivo no es el barrio sino la ciudad; entre el barrio y la ciudad, ya que se establece en el barrio, pero debe salir todos los días a la ciudad a trabajar; y entre las heterogeneidades del barrio, ya que en él no es posible ni deseable el anonimato de la ciudad y el barrio es extremadamente complejo.

El estar-entre como rasgo caracteriza a lugar a tipos humanos muy diversos: al marginado, cuando dio la espalda al campo y se define por los bienes de la ciudad de los que todavía carece; el forastero, cuando sigue valorando la vida del campo, pero emigró porque no tenía medios para vivir; el intermediario, cuando su lealtad está con la organización de la ciudad que representa en el barrio y es el encargado de las relaciones asimétricas del clientelismo, relaciones que también lo atraviesan internamente; y el mediador, cuando su lealtad está en ambas orillas y las media en la realidad y en sí mismo.

La vida del barrio deriva del entrecruzamiento de todos estos vectores, aunque la virtualidad más positiva proviene

del mediador que es, ante todo, el que produce de modo más genuino la cultura del barrio.

Esto significa que la apreciación de la ciudad respecto del barrio como zona de incultura porque ya no son campesinos y todavía no son ciudadanos, lo que explicaría la ilegalidad y el vicio, es un prejuicio que no se corresponde con la realidad. Porque la realidad es que gran parte de los problemas del barrio son causados, como hemos insistido, por la ciudad; pero además la ciudad, aunque no lo reconozca, le debe mucho al barrio y sería muy provechoso para sus habitantes entablar lazos con esos sujetos humanos tan densos, de los que tiene mucho que aprender. Esto último puede parecer sorprendente, pero constituye el punto culminante del discernimiento cristiano sobre la relación entre ambos.

El punto de partida de este discernimiento es que la ciudad debe reconocer al barrio sus plenos derechos de ciudadanía, tanto el ejercicio efectivo de los derechos y deberes políticos y sociales que pauta la Constitución como el acceso a servicios a la altura de los de la ciudad. Es crucial asumir que este reconocimiento, sin duda oneroso, no ha de llevarse a cabo sólo por justicia sino por provecho propio, tanto para humanizarse al hacerlo como para ampliar drásticamente el espectro de trabajadores cualificados, de consumidores y de ciudadanos activos. Este reconocimiento debe incluir el reconocimiento de su condición de seres culturales y por tanto de la cultura del barrio²⁵.

El segundo aspecto es el de una discriminación positiva que compense la desventaja drástica de oportunidades, tanto en la posibilidad de acceder a bienes y servicios y sus costos, como en algún tipo de regulación del mercado de trabajo, que lo devuelva a la fluidez real de la oferta y la demanda, que hoy no existe por el predominio absoluto del capital.

El tercer aspecto es el que anotamos arriba: el reconocimiento de que no es sólo la ciudad la que debe dar al barrio sino que también debe abrirse a recibir lo mucho que el barrio puede aportarla y que es una pérdida para ella no percibirlo así.

* Miembro del Consejo de Redacción de SIC.

El desconocimiento y la explotación causan en los habitantes del barrio efectos deletéreos. Ante todo, al nadar absolutamente a contracorriente todo se hace extremadamente difícil y la tensión se vuelve por momentos insostenible, dan ganas de echarlo todo a rodar...

NOTAS

- 1 Por eso presuponemos los trabajos de base de Comblin, *Teología de la ciudad*, EVD, Estella 1972 y de Niño, La Iglesia en la ciudad. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- 2 Trigo, *La cultura del barrio*. Gumilla, Caracas 2008.
- 3 Sobre las culturas en América Latina, aunque el documento trate específicamente de Venezuela, ver Concilio Plenario de Venezuela: "Venezuela es un país multiétnico y pluricultural. En su realidad cultural confluyen las culturas originarias: las indígenas, caracterizadas por su anclaje en la tierra y en la comunidad; la negra, caracterizada por la expresividad corporal, el arraigo familiar y el sentido de Dios como aliento vital. Así mismo existe la cultura criolla, mayoritaria, eje del proceso de modernización, por la masividad de la educación. Igualmente está presente la cultura campesina referida al ciclo agrario y a un calendario de fiestas que da identidad a cada comunidad humana. Por otra parte, aparece la cultura suburbana, la cual, a diferencia de las anteriores, es una cultura contemporánea, fruto de las grandes migraciones que, a mediados del siglo pasado, cambiaron el mapa humano de América Latina. El desplazamiento de la gente del campo a la ciudad hace que aparezca, además, una trama cultural urbana heterogénea. Se trata de una multiculturalidad que desafía nuestras nociones de cultura, nación, ciudad y religión (...) Todas ellas están desafiadas por la cultura occidental homogenizadora, basada en el desarrollo científico-tecnológico, el predominio comunicacional y financiero, y el paso de lo rural a lo urbano" (Evangelización de la cultura en Venezuela, nos17-18). Con algunas variantes esta caracterización está asumida por el documento de Aparecida en los Nos. 56-58.
- 4 Habermas, bajo el rubro de "una descarrilada modernización de la sociedad en su conjunto", presenta una caracterización similar en: *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona 2006, pp. 112-113.
- 5 Trigo, "Jesús, paradigma absoluto de humanidad". En: *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. Obra nacional de la Buena Prensa, México 2000, pp. 85-128.
- 6 Esquilo, Sófocles, Eurípides, *Obras completas*. Cátedra, Madrid 2004, pp. 1007-1116, 1309-1354.
- 7 Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid 2004, pp. 189-208, 257-302
- 8 Trigo, *Dar y ganar la vida*. Mensajero Bilbao 2005, pp. 37-49
- 9 Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona 2006, pp. 110-111
- 10 *Ibidem* 111.
- 11 *Ibidem* 112.
- 12 *Ibidem* 111.
- 13 *Ibidem* 114.
- 14 *Ibidem* 115.
- 15 En este sentido habla Habermas de "la apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía (...) como responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad" (oc, 116).
- 16 *Ibidem* 116-117.
- 17 *Ibidem* 118-119.
- 18 Si lo pueden hacer como individuos particulares que se comunican sus experiencias y debaten libremente, no como ciudadanos ni menos como gobernantes.
- 19 El valor religioso del Concilio (nº8). En Concilio Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. BAC, Madrid 1966, p. 828.
- 20 Sobre este punto de la totalización y detotalización ha venido insistiendo Dussel desde *Historia de la fe cristiana en América Latina*. En: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1973, pp. 65-99.
- 21 Foucault, *Discurso y verdad en la Grecia antigua*. Paidós, Barcelona 2004.
- 22 Trigo, *La cultura del barrio*. Gumilla, Caracas 2008. En este apartado glosamos el libro.
- 23 *Ética IV, XXII, corol.*. FCE, México 1980, p. 191.
- 24 Así lo expresó Levinas en Entre nosotros (Pre-Textos, Valencia 1993,10) y es lo que sostiene Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1994, p. 82.
- 25 Moreno/Ordóñez/Trujillo, en *No con golpes* (Corporación Don Bosco, Cali 2007) insisten en la ciudadanía recalando las virtualidades de la cultura del barrio, especialmente de los jóvenes.