

los límites de la tolerancia

El pasado día tres de Octubre tuvo S.S. Juan Pablo II una alocución a los neoyorquinos, reunidos bajo la lluvia en Battery Park, a la vista de la Estatua de la Libertad, símbolo de los Estados Unidos de Norteamérica. El tema de esta alocución estuvo, naturalmente, inspirado en el entorno y el Papa habló de la libertad: «Toda nación, dijo, tiene sus símbolos históricos. Serán santuarios, estatuas, monumentos; pero su significado está en las verdades que ellos representan para los ciudadanos de una nación y en la imagen que expresan a otras naciones. Para los Estados Unidos de Norteamérica este símbolo es la Estatua de la Libertad. Es un símbolo claro de lo que los Estados Unidos han hecho desde los albores de su historia»⁽¹⁾.

El Papa considera la Libertad no sólo como un logro de los Estados Unidos, sino también como una tarea, a la que aún queda un largo recorrido. Como logro resalta expresamente el derecho a la libertad religiosa «que está profundamente enraizado en vuestra historia». El Papa no hizo alusión –tal vez por demasiado sabido por sus oyentes– a que, gracias a esa libertad, el catolicismo, que originariamente era insignificante en los Estados Unidos, ha alcanzado una amplitud y una significación que apenas tiene paralelo. Aunque el hecho es suficientemente conocido, tal vez sea bueno recordarlo para aquellos que padecen de miedo crónico a la libertad, sobre todo a la libertad religiosa, y están convencidos de que sólo el proteccionismo estatal puede salvar al catolicismo.

(1) Ecclesia, 20 Oct. 1979 p. 13/1295. Traducido del italiano. El original inglés en el OssRom 5 Oct. 1979.

Entre los logros aparece también, estrechamente vinculado con la libertad religiosa, el derecho a la «libertad de conciencia», porque «si la conciencia no encuentra seguridad en la sociedad, entonces está amenazada también la seguridad de todos los derechos»⁽²⁾.

«La libertad adquirida tiene también que ser ratificada todos los días, rechazando todo lo que hiere, debilita o deshonra la vida humana». Esta sería la tarea que queda por delante a la libertad. Pero al explicar lo que hay que superar aún para conseguir una plena libertad habla el Papa de la «necesidad de romper los cercos del subdesarrollo, que son la consecuencia de mecanismos internacionales, que subordinan la existencia humana al dominio de un progreso económico concebido de forma parcial»⁽³⁾.

En esta última observación del Papa hay que ver no sólo una tarea a realizar, para llevar a su plenitud la libertad, sino también una amenaza grave a la libertad, sobre todo porque, en muchos casos, esta subordinación de la existencia humana al progreso económico ni siquiera se concibe como una amenaza a la libertad y como una limitación real de esta libertad, que, en muchos casos, queda reducida a mera tolerancia y aún pone límites a esta tolerancia.

Al hablar así de tolerancia, en oposición a libertad, estoy usando esta palabra en sentido peyorativo. No ignoro que la palabra «tolerancia» tiene una larga historia, sobre todo en la ciencia de las religiones, y tiene un indiscutible sentido noble. No se puede negar que la tolerancia ha sido un gran paso positivo en la relación de las religiones entre sí y de los estados con relación a la religión⁽⁴⁾. Pero de todas formas, la tolerancia puede tener y de hecho tiene también un sentido menos noble: se tolera aquello que no se puede impedir o que, simplemente, no se considera peligroso.

(2) De la libertad religiosa no han hablado siempre así los Papas. Véase lo que dice el Syllabus de Pío IX, Denzinger 1777ss.; y la discusión que en el Vaticano II precedió a la Declaración sobre la Libertad Religiosa.

(3) La traducción es mía a partir del original inglés publicado en el Osservatore. Ecclesia esta vez traduce mal el italiano. La palabra «parcialmente» puede tener los dos sentidos: incompleto, o con parcialidad. Los dos pueden ser aplicados en este caso. El progreso económico de la sociedad moderna está concebido de forma incompleta y con parcialidad.

(4) En el homenaje a G. Mensching –el autor del conocido libro sobre «tolerancia y verdad en la religión» (Heidelberg 1965)– hay un artículo de St. Andrés, en el que pone de relieve la diferencia de la tolerancia con el escepticismo o la indiferencia. *Religion und Religionen*, Bonn 1967, 373.

Bruno Schüller en un artículo sobre «Libertad religiosa y tolerancia»⁽⁵⁾, distingue dos significaciones de «tener derecho a»: 1. Significa un poder positivo para ejecutar una acción; 2. Significa también el derecho a no ser impedido en una acción. Como ejemplo de esta segunda acepción pone el de un individuo al que le da por beber a lo loco en su propia casa. Mientras no lesione el orden público, no se le puede impedir. Únicamente se puede intentar convencerle de forma amistosa. Tiene que ser «tolerado». En este sentido, restringido y puramente negativo, entiendo la «tolerancia» cuando hablo de los límites de la tolerancia religiosa en los grandes estados modernos, o en las modernas democracias. La religión en estos estados super-técnicos se tolera, porque no se considera peligrosa para el orden estructural del estado. Pero se tolera únicamente mientras no pretenda intervenir como elemento estructurante en la base misma de la moderna sociedad.

Dos causas de la tolerancia de la religión

A la religión –o a una determinada Iglesia– se la puede tolerar e, incluso, proteger por razones muy diversas.

1. Porque sirve como legitimación ideológica de una forma concreta de gobierno. En esta situación la religión o la Iglesia es tolerada, o protegida, mientras se atenga a su papel de soporte ideológico. El tema es de sobra conocido, pero permítaseme, como comentario a los límites de esta tolerancia, contar una historia que me sucedió a mí durante el Régimen de Franco. Se había celebrado el último Referendum y yo era por entonces Rector de la Facultad de Teología de Granada. Pocos días después del Referendum fui llamado por el Gobernador de la Provincia. Tenía una grave queja contra los Jesuitas, alumnos y profesores de la Facultad, porque le constaba que setenta de ellos habían votado NO al Referendum. Yo naturalmente expresé mi sorpresa de que votos, que yo creía que eran secretos, fueran de ese modo públicos. No se entretuvo en explicarme el modo cómo se había llegado a esa conclusión, sino que pasó a echarme en cara la ingratitud de los Jesuitas para con un régimen, que había concedido absoluta libertad a la Iglesia Católica. En estos días precisamente teníamos dificultades serias con algunos números de la Revista *Proyección* porque, según la Delegación del Ministerio de Información y Turismo, no se atenía a la finalidad religioso-teológica, para la que había sido autorizada. En vista de eso le contesté al Sr. Gobernador, a propósito de la «absoluta libertad de la Iglesia en cuestiones religiosas», que su postura me recordaba al marido que decía que en su casa él decidía las cuestiones importantes y su mujer las cuestiones sin importancia, pero era su mujer la

(5) *Libertad religiosa y tolerancia* Academia Teológica I (Salamanca 1967) 141 ss.

que decidía cuáles eran las cuestiones importantes. De la misma manera en el Régimen de Franco la Iglesia tenía «absoluta libertad» para cuestiones religiosas, pero era el régimen el que determinaba cuáles eran las cuestiones religiosas. Aquí el límite de la tolerancia, difícilmente se podría llamar «libertad», era demasiado claro, aunque muchos no se dieran cuenta de este límite, porque nunca se habían preocupado de las incidencias sociales de su fe.

2. La segunda causa de tolerancia de la religión es mucho más modesta. Las modernas democracias pluralistas y técnicas no tienen necesidad de una legitimación ideológica de tipo sacral. Pero, por una parte, el mantener cierta vinculación religiosa, sea la que sea, le da cierto prestigio ante un número considerable de ciudadanos⁽⁶⁾ y, por otra, la religión en general, y las Iglesias en particular, se mantienen suficientemente alejadas de los elementos estructurantes de la sociedad como para no crear problemas a ésta, que se puede permitir el lujo de una absoluta tolerancia, o, tal vez más exactamente, de la apariencia de una absoluta tolerancia. El determinar los límites de esta tolerancia es precisamente el tema de este artículo.

La tolerancia en la sociedad post-industrial

El creador de la denominación «sociedad-post-industrial» es el sociólogo americano Daniel Bell⁽⁷⁾, que considera la sociedad post-industrial no como una realidad ya plenamente presente, sino más bien como un intento de prognosis social. De todos modos no niega que ya está de alguna manera presente, al menos parcialmente, en determinadas sociedades occidentales, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica.

Las características de la sociedad post-industrial las describe así el mismo D. Bell:

1. Cambio de una economía productora de mercancías a otra productora de servicios.

2. Preeminencia de las clases profesionales y técnicas.

3. Primacía del conocimiento teórico. Las Universidades, las organizaciones de investigación y las instituciones intelectuales, donde el conocimiento teórico se codifica y enriquece, son las estructuras axiales de la sociedad que nace.

(6) Véase la crítica al teísmo tradicional en este sentido en PAUL TILLICH, *The courage to be*, Yale 1952.

(7) DANIEL BELL, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, (Alianza Universidad 149) Madrid 1976.

4. Planificación de la tecnología y surgimiento de una nueva tecnología intelectual

Como se ve, la evolución es claramente hacia una sociedad tecnificada y el problema que se plantea es: ¿Quién es el que realmente ejerce el poder en esta sociedad? ¿El técnico o el político? De hecho siguen los políticos ejerciendo el poder, pero la técnica determina al menos el ámbito dentro del cual la actuación es posible, porque, aparentemente al menos, es el único marco racional.

La técnica determinaría la racionalidad de la sociedad en cuanto determina cuáles son los medios más racionales, o los únicos medios racionales, para conseguir un determinado fin. Sería una racionalidad de medio a fin (*Zweckrationalität*), pero no una racionalización de los mismos fines, o si se quiere de los valores, o de las motivaciones que tienen que impulsar a la sociedad, (*Wertrationalität*). Y sin embargo no es tan improbable, en esta sociedad tecnificada, que los medios se conviertan en fines en sí mismos. La dinámica de la racionalidad que ordena los medios a los fines es de tal manera absorbente, que tiene el peligro de proceder de forma autónoma. Esta sustitución de los fines por los medios supone que la sociedad, y dentro de ella los políticos, en muchos casos ya no se preguntan si hay que hacer a los hombres más felices y cuál es la felicidad, que los hombres buscan. Se da por supuesto que el hombre tiene que ser más feliz si tiene más cosas, porque en realidad hay que seguir produciendo. Paul K. Feyerabend se pregunta a este propósito: «La existencia de la ciencia tal como la conocemos ¿es una ventaja? Señalar el confort material de que disfrutamos no es una respuesta satisfactoria en absoluto. Porque los mismos descubrimientos que utilizamos para iluminar y calentar nuestras casas, han sido utilizados también para fabricar armas que pueden destruir esas casas. Y tampoco estoy completamente convencido de que vivir por más tiempo, pero siempre con el temor del colesterol, de las radiaciones, de un trastorno nervioso, de la vejez o del comunismo, sea mucho mejor que vivir menos tiempo con el temor de un Dios benevolente y de unos cuantos demonios y herejes maliciosos; o de que el confort del psicoanálisis sea superior al confort de una fe religiosa»⁽⁸⁾.

La técnica no es desde luego un fenómeno de nuestro tiempo. Aristóteles ya da una definición de técnica: «Toda técnica tiene el carácter de hacer nacer una obra y buscar los medios técnicos de crear una cosa que pertenece a la categoría de los posibles y cuyo principio reside en la persona que lo

(8) *Filosofía de la ciencia y religión* (Hermeneia 4) Salamanca 1976, 100 s.

ejecuta y no en la obra realizada». La referencia antropológica es clara y sólo a partir de ella la técnica tiene sentido.

En cambio como moderna concepción de la técnica se puede tomar la definición de E. Spranger: «Técnica es el conocimiento de los medios exigidos por un fin y la elección práctica de los medios, que en ese conocimiento se apoyan»⁽⁹⁾.

Este carácter puramente formal de la técnica, sin referencia antropológica ninguna, y cuya característica fundamental es que por sí solo no fundamenta ningún valor, le permite comprender cualquier construcción de forma puramente cuantitativa, desmontarla en sus elementos y funciones elementales y con estos construir de nuevo cualquier estructura nueva. En principio esta técnica no conoce más límites que los de la imaginación creadora del hombre y su capacidad para reducir lo cualitativo a cuantitativo, para poderlo desmontar y montar de nuevo de otra forma y para otros fines. H. Beck se pregunta si la técnica, así formalizada y concebida, no será una nueva magia, una fórmula mágica, más eficaz, para asegurarse definitivamente frente a todas las amenazas. La voluntad totalizante de la técnica sería expresión de un «miedo metafísico», que ya no vive a partir del sentido⁽¹⁰⁾.

La técnica como elemento estructurante

Si la ciencia y la técnica entran a formar parte del elemento estructurante de la sociedad, entran naturalmente como «racionalización» de la sociedad y esta racionalización se entiende en primer lugar como «ordenación racional de medios a fines». La racionalización es para M. Weber «la expansión a través de la ley, la economía, la contabilidad, la tecnología y la dirección completa de la vida, de un espíritu de eficiencia funcional y medida, de una actitud «economista» (maximización, optimación, menor costo) no sólo hacia los recursos materiales, sino hacia todos los aspectos de la vida»⁽¹¹⁾. ¿Cómo podría la Iglesia o la Religión, una religión cualquiera, intervenir en un proceso puramente técnico, de adaptación de medios a fines, en la que intervienen cálculos científicos, con frecuencia enormemente complicados? La historia de la relación de la Iglesia con las ciencias, hasta llegar al statu quo actual, en el que se da por supuesto el diverso campo de competencia de la ciencia y la religión, hacen el problema aún más

(9) Cf. H. BECK, *Thesen zur Kulturphilosophie der Technik*: PhilJahrb 86 (1979) 262-271. La definición de Aristóteles en: *Ética a Nicómaco* VI, 4, 1140a.

(10) Sobre el tema se puede ver el libro de HORST E. RICHTER, *Der Gotteskomplex*, Reinbek b. Hamburg ³1979.

(11) Citado por D. Bell (véase Nota 7) p. 87.

complicado. Esta independencia mutua en las distintas esferas de la ciencia y de la religión parte, consciente o inconscientemente, de la «libertad de valoración» (Wertfreiheit) de la ciencia.

Pero esta libertad de valoración de la ciencia, o si se prefiere, esta neutralidad de la ciencia frente a los valores, aparece hoy como muy discutible, sobre todo cuando se trata precisamente de las ciencias sociales. Estas, de hecho, no pretenden únicamente determinar cuáles son los medios más aptos para conseguir un fin determinado, sino que proponen también modelos de sociedad a los que la sociedad misma se tiene que ir conformando. Estos modelos de sociedad influyen indiscutiblemente sobre el desarrollo de la sociedad misma y sobre la configuración de los individuos que integran esa sociedad.

La racionalización de los medios para los fines se convierte en realidad en una racionalización de los fines, que ya, desde el punto de vista puramente científico, no es ni mucho menos indiscutible. Esta invasión progresiva de la pretendida racionalización es lo que tiene sin duda ante los ojos M. Weber cuando habla de la «racionalización» como de un proceso de la sociedad. Este proceso es muy complejo. Es en primer lugar la consecuencia de los descubrimientos parciales de la objetividad de las cosas naturales y de los asuntos humanos. Para M. Weber la racionalización se traduce en la conversión de estos descubrimientos en «un sistema coherente, en una interpretación inclusiva del mundo como un todo y del lugar del hombre en el mismo, lo cual es una necesidad inmanente del intelecto»⁽¹²⁾.

No voy a entrar en la discusión sobre la neutralidad de la ciencia frente a los valores, pero el mismo que inició la polémica, que aún dura, M. Weber, declara en su artículo: «Entre dos leyes»: «El antiguo y sobrio empirista J. Stuart Mill ha dicho: A partir de la pura experiencia no se llega a *un* dios —a mí me parece que no se llega sobre todo a un dios de bondad— sino al politeísmo. De hecho, el que está en el «mundo» (en sentido cristiano) no puede experimentar otra cosa que una lucha entre una serie de valores, de los cuales cada uno, considerado en sí mismo, parece como obligante. El tiene que *elegir* a cual de estos dioses, o cuándo a uno y cuándo a otro, quiere y debe servir. Pero siempre estará en lucha contra uno u otro de los dioses de este mundo, y, sobre todo, siempre lejos del dios cristiano, por lo menos del que es predicado en el sermón del monte»⁽¹³⁾.

(12) Citado en: *Diccionario de Ciencias Sociales* II, p. 666s. Madrid 1976. Desgraciadamente la cita es de segunda mano (cita a Parsons) y no parece estar muy de acuerdo con lo que el mismo M. Weber dice en su estudio sobre «La libertad de valoración» en las ciencias sociológicas y económicas.

(13) *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen ³1971, 145.

Es claro que el sermón de la montaña no se adapta a la «racionalidad técnico-economista», pero es claro también que con los medios de la ciencia social puramente teórica no se puede establecer una «sociología normativa»⁽¹⁴⁾. El problema está en que una ciencia económico-social, aparentemente neutra, se convierta en normativa, aunque teóricamente no pretende serlo. Y así, convertida en normativa, se constituye también en ideología, incluso en un sentido peyorativo, pues no puede justificarse como ciencia y además sirve para legitimar determinadas ambiciones de poder.

Con todo, a pesar de la cita anterior de Weber sobre el carácter totalizante de la racionalización, el mundo de los valores pertenece, según el mismo Weber, a la esfera de la «elección» y esta nunca puede ser una mera consecuencia lógica de «puros hechos». M. Weber admite que puede haber una acomodación a las «tendencias del desarrollo», que suplantán a los «valores de convicción», pero que no son científicamente demostrables ni refutables y se han convertido en fines autónomos⁽¹⁵⁾.

Esto lleva a lo que otro autor ha llamado «la relegación superestructural de las referencias culturales»⁽¹⁶⁾. Todo aquello que no sea puramente mercancía tiene que contentarse con ser mera super-estructura de la sociedad, no en el sentido de ser un mero reflejo de la base, sino en el sentido de que tiene que abstenerse de influir en la estructura básica de la sociedad. Mientras se contente con esa situación, será amplia y generosamente tolerado, pero si intentara interferir en la base misma estructural de la sociedad, será rechazado sin consideración, o será simplemente absorbido por el sistema y convertido en mercancía. El convertir en mera mercancía a los hombres y las cosas es la ley de las sociedades capitalistas post-industriales⁽¹⁷⁾. Esta ley es, para Willaime, una ley puramente formal, es decir, prescinde por completo del contenido, y por tanto se puede aplicar a todo. En este carácter formal está precisamente la vigencia universal y el totalitarismo de este código: nadie ni nada se le puede escapar porque es del todo indiferente al contenido.

La tragedia de la sociedad post-industrial sería la misma que la del legendario rey Midas, que trasformaba en oro todo lo que rozaba su cuerpo y precisamente por eso murió de hambre, porque el oro no es comestible. Una cosa parecida pasa con la sociedad actual. No sólo los productos de primera necesidad

(14) H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen²1969, 62ss.

(15) M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona 1974, 124-125.

(16) J.-P. WILLAIME, *La relégation superstructurelle des références culturelles*: Social Compass 24 (1977) 323-338.

(17) *Ibidem* p. 326.

y aun los caprichos y los deseos de los hombres se pueden convertir en mercancía, sino incluso sus ideales más sublimes, como el arte, la cultura en general e incluso los ideales religiosos, pueden hacerse objeto de comercio.

La conversión de la religión en mercancía es un fenómeno complicado. Tal vez el punto débil de la moderna religiosidad, que le convierte en presa fácil para los magos de la mercantilización, sea el enfoque de la religión como «vivencia» y como experiencia, sobre todo como nueva y excitante experiencia. Lo que justifica la verdad que se busca no son contenidos de significación, sino las sensaciones que se experimentan. Y esta experiencia, que promete nuevas y desconocidas sensaciones, se puede vender. Véase, por ejemplo, el programa de ofertas del Club Mediterráneo, que cita Willaime en el mismo artículo: «A la entrada del desierto, lejos de los mecanismos cotidianos, una búsqueda de sí mismo y encuentros: meditación, yoga, relajación mental, masajes de Esalen, Gestalt, música, zen, hinduismo, Arica, psicología avanzada, método Alfa, sofrología, astronomía». Y cita un artículo de Y. Le Vaillant, titulado: «El campo Gourou de Ouarzazate. Cómo los cristianos van a tierras del Islám para practicar técnicas orientales, importadas de California». Se puede llegar, con razón, a la conclusión de que Nueva York se ha convertido en una feria permanente, en un supermercado, del artículo espiritual. La reciente visita del Papa no ha escapado naturalmente a esta ley.

A partir de la interpretación de la función de la cultura en la sociedad post-industrial, que da D. Bell, se puede llegar, por otro camino, a la misma conclusión. Para D. Bell la cultura ya no se puede considerar de ninguna manera como una mera super-estructura de la base económica de la sociedad. La cultura se ha desarrollado como componente dinámico de nuestra civilización, que supera en dinamismo incluso al de la técnica, porque no tropieza con las dificultades materiales de ésta. En el arte llama la atención el impulso dominante hacia lo nuevo y original, una búsqueda confiada de nuevas formas y de nuevas invenciones, tan decidida que obliga a pasar a segundo plano la dimensión del cambio real y presente. Se ha creado, además, en los últimos cincuenta años una legitimación de este impulso cultural. La sociedad acepta hoy el papel de la cultura para la fantasía y la imaginación, pero no la admite, como en el pasado, como un fenómeno que propone normas y que confirma una tradición ético-filosófica, conforme a las cuales hay que medir, y con más frecuencia, censurar, todo lo nuevo. La sociedad no sólo acepta «pasivamente» las innovaciones. Ha creado un mercado, que acepta codiciosamente todo lo nuevo, porque, según su opinión, lo nuevo supera siempre en valor a lo antiguo. Con esto nuestra sociedad ha tomado sobre sí una misión hasta ahora desconocida; oficial e ininterrumpidamente, ir a la búsqueda de una nueva sensibilidad⁽¹⁸⁾.

(18) D. BELL, *Die Zukunft der westlichen Welt*. Frankfurt a. M. 1976, 49ss. (Hay trad. española, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Universidad 195, Madrid 1977).

Pero así la liberación del arte, y de la cultura en general, es puramente aparente. En realidad el arte está «obligado», para subsistir, a servir cada vez más novedades al mercado, novedades que ya no llaman la atención de nadie y que, por supuesto, no ponen en peligro la base estructural de la sociedad. Los jugos gástricos de la moderna sociedad son suficientemente fuertes como para transformar en mercancía todo el arte y toda la cultura. Por eso precisamente goza, aparentemente, de absoluta libertad, libertad para las creaciones de la fantasía, porque éstas se pueden vender y no suponen ninguna amenaza para la base mercantil de la sociedad. Todo el ansia de novedad de la moderna sociedad (nuevas sensaciones, nuevas experiencias, etc.) se puede convertir en mercancía y con eso la cultura (en sentido amplio: arte, religión, etc.) deja de ser estructurante (como creadora de «nuevos valores») para convertirse en estructurada, absorbida por la estructura mercantil.

La técnica como ideología

Esto plantea naturalmenze el problema de la posibilidad de que la técnica y la ciencia se hayan convertido en ideologías de la moderna sociedad y como tales presten a la moderna sociedad la legitimación que, en otro tiempo, prestaba la religión a otro tipo de sociedad.

Si se utiliza el concepto más corriente de «ideología» hay que admitir que la ciencia y la técnica son todo lo contrario de una ideología. En efecto, el sentido popular, peyorativo, de ideología da por supuesto que ideología es: un teoría alejada del mundo, ficciones subjetivas, que se oponen a la política real, a las realidades políticas y a las necesidades objetivas. este concepto de ideología como «una relación a la realidad, determinada primariamente por ideas y que es calificada como irreal por otro concepto de realidad», es aún hoy frecuente en las discusiones políticas. En todo caso, cuando se quiere dar un sentido positivo, y no meramente peyorativo, a la ideología, o, más exactamente, cuando no se quiere renuncias a su carga espiritual, aunque se quiera evitar la acusación de ideología, entonces se distingue entre «ideología» e «ideas auténticas». En general se mantiene aquí el concepto, conocido desde Lenin, de ideología como «superestructura», como reflejo de una base de relaciones de producción, la base capitalista, naturalmente. De forma lógica tendría que haber también una superestructura ideológica, que correspondiera a una relación de producción correcta.

Pero hoy se utiliza también «ideología» en otro sentido más funcional, en el que se prescinde de su contenido y sólo se tiene en cuenta su «función de legitimación de una ambición de poder». Justificación o encubrimiento, o las dos cosas a la vez, de intereses más o menos inconfesables. En este sentido «ideología» es cualquier verdad, cuando es considerada de forma puramente instru-

mental. Este concepto, puramente formal, de ideología, prescinde de la verdad o falsedad de las ideas implicadas en la teoría. No hay por lo tanto ninguna «ideología pura», y al calificar una determinada teoría, o conjunto de ideas, como «ideología» no se ha dicho nada sobre su contenido de verdad⁽¹⁹⁾.

En este sentido la ciencia y la técnica pueden ser sin duda instrumentalizadas como ideologías, es decir, como legitimación de unas ambiciones de poder, o del poder que de hecho se ejerce sobre la sociedad.

Esta posibilidad de que la ciencia y la técnica se conviertan en «ideologías» y de esta manera *legitimen* las ambiciones de poder de una determinada clase social plantea una serie de cuestiones sobre la posibilidad de la intervención de la religión, o de una determinada iglesia, en la estructura misma de esa sociedad y, por consiguiente, sobre los límites de la tolerancia, que esas sociedades pueden tener con relación al fenómeno religioso.

Función de la religión en la sociedad tecnificada

La moderna sociedad de consumo ha sido descrita por muchos de forma más o menos apocalíptica. Véanse, por ejemplo, las descripciones de Marcuse en el «hombre unidimensional», de Horkheimer sobre la «sociedad administrada», las de D. Bell sobre «las contradicciones culturales del capitalismo», etc.

Lo que sí parece claro es que son muchos los que desean salir de esa situación, aunque no todos de la misma manera ni con la misma radicalidad. Unos se limitan a combatir determinados procedimientos, considerados como peligrosos, de la técnica moderna, como son las centrales nucleares, pero no parecen que están muy dispuestos a renunciar a ninguna de las comodidades que la técnica moderna ofrece mediante el abuso de la energía. Otros abiertamente se oponen a «la vuelta a la edad de piedra»⁽²⁰⁾.

Entre tanto las grandes teorías sociales siguen discutiendo sobre la estructura general de la sociedad: la teoría marxista y todas las variantes neo-marxistas, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el racionalismo

(19) Véase: U. DIERSE, *Ideologie*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1971 ss. IV, 173ss. Sobre la ciencia y la técnica como «ideología» puede verse: J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a.M. 1976; O. ULRICH, *Technik und Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1979.

(20) El slogan de los partidarios de la energía nuclear en Alemania es: «¿Volver a la Edad de Piedra? No, gracias». Como expresión de la inconsecuencia de muchos enemigos de esa energía se puede ver el chiste aparecido en el semanario *Der Spiegel* «¿Para qué esas peligrosas centrales nucleares, si todos tenemos en casa estos prácticos enchufes?».

crítico de K. Popper y sus seguidores, etc. Es cierto que lo mejor, y aún lo indispensable, para hacer algo es tener una buena teoría, pero lo cierto es también que las promesas de liberación de estas teorías no acaban de realizarse, y que, entre tanto, la sociedad real sigue su curso, sin preocuparse de las construcciones de los teóricos.

Una alternativa a la sociedad de consumo es propuesta por E. Fromm como una vuelta a la preeminencia del «ser más» sobre el «tener más». Lo que significa «tener más» lo sabemos todos. Qué significa «ser más» en oposición a «tener más» es más difícil de definir. Ya Pablo VI en una alocución al cuerpo diplomático el 7 de Enero de 1965 decía: «No es suficiente que el hombre crezca en aquello que tiene, hace falta que crezca en aquello que es»⁽²¹⁾. La idea fue recogida posteriormente por el Concilio Vaticano II, pero también sin más explicación.

Erich Fromm ha dedicado al tema un libro entero con el título: «*To Have or to Be?*» (NY 1976) y en él describe más detenidamente lo que entiende por «ser más» en oposición a «tener más». Para él el tener se refiere a las cosas y las cosas son concretas y descriptibles. El ser en cambio se refiere a las *vivencias* y éstas, en principio, no son descriptibles. Se puede describir la «persona», la máscara, (siguiendo el sentido latino, o uno de los sentidos latinos) que todos llevamos, porque esa persona es una cosa. Pero, a diferencia de eso, el hombre vivo no es una imagen muerta y no puede ser descrito como una cosa. En realidad no se le puede describir en absoluto. Ciertamente se puede decir mucho sobre mí, sobre mi carácter, mi postura frente a la vida, etc. Todo esto puede contribuir mucho a una comprensión de mi estructura psicológica y de la de los demás. Pero la totalidad de mi «Yo», mi individualidad, con todas sus manifestaciones, mi «ser-así», que es tan único como mis huellas dactilares, nunca es comprensible por completo, ni siquiera por el camino de la con-penetración o de la con-sensibilización, porque no hay dos hombres que sean totalmente idénticos. Sólo por el proceso de estar referidos unos a otros superamos, el otro y yo, las fronteras de nuestra separación, mientras participamos ambos de la danza de la vida. Pero una identificación total no se puede alcanzar nunca⁽²²⁾.

Esta pasó de lo puramente cuantitativo, que es el objeto de la técnica, a lo cualitativo, que debe escaparse al dominio de ésta y que está representado sobre todo por las relaciones interpersonales, que pertenecen a la esfera del «ser» y no a la del «tener», parece que es absolutamente indispensable, si se quiere salir de la tiranía de la «mercancía», que impone de hecho la moderna

(21) AAS 57 (1965) 232.

(22) Cfr. E. FROMM, *¿Tener o ser?* México 1978, 91.

sociedad post-industrial. La pregunta final es: ¿Cómo pueden influir la religión y la Iglesia en esta situación?

Una intervención directa de una sociedad eclesial en la sociedad civil, dado el carácter en gran parte técnico-científico de sus mecanismos, no parece ni posible ni deseable. De hecho cuando esta intervención se da en el mundo de hoy, como es el caso del Irán, no parece que lleve más que a un caos fanático, del que difícilmente hay salida y que aparentemente sólo consigue aumentar la miseria de los más desgraciados. Al menos para los que estamos acostumbrados a la sociedad técnica una intervención directa en los mecanismos técnicos de la economía no parece que lleve a ninguna parte, o sólo a volver a un primitivismo fanático, al que no quisiéramos volver, y que confunde las esferas de intervención de dos realidades completamente distintas: la religiosa y la científico-técnica.

Pero por otra parte se impone un cambio de mentalidad, para que la sociedad se libere de ese ansia consumística, que no la deja salir de la espiral ascendente del consumo y la producción. La impotencia de la sociedad civil o del estado para conseguir este cambio de mentalidad aparece en la falta de recursos de que dispone para la creación de una nueva mentalidad. El limitarse a animar a los ciudadanos a frenar el consumo de energía poniendo un anuncio en la Televisión que les anime a limitar el abuso de consumo, resulta realmente poco convincente, cuando a ese anuncio siguen una infinidad de anuncios en el mismo programa, que le animan a comprar coches cada vez más rápidos y más refinados, más lavadoras, más lavavajillas, más juguetes, fabricados sin excepción con el mismo petróleo, que en teoría hay que ahorrar, etc. Esto deja entrever que el Estado no tiene ningún recurso, que no sea el meramente coactivo de las restricciones, para cambiar la conducta de los ciudadanos, pero de ninguna manera puede «obligar» al ciudadano a superar su egoísmo, porque éste es precisamente la gran palanca de la sociedad de consumo.

La única salida parece ser la creación, lenta y paciente, de una nueva mentalidad social. Quizá la expresión cristiana de «la prevalencia del ser sobre el tener» se puede encontrar en una frase de Cristo, que no nos ha sido transmitida por los Evangelios, sino por Pablo: «Hay más dicha en dar que en recibir» (Hechos 20, 35) Esto significa por una parte la difícil superación del egoísmo, pero por otra la promesa de una felicidad, que no tiene que esperar a la vida eterna, sino que se realiza en esta misma sociedad civil en la que vivimos cada día, una felicidad que supera cualitativamente a toda la felicidad que viene exclusivamente del «tener más». Para llegar a esta mentalidad no hay que pensar únicamente en sociedades religiosas, que, como en la antigüedad, se marginaban de la sociedad civil, sino más bien en grupos de cristianos, que viven en la sociedad civil, y para los que esta mentalidad debería ser

normal. Y tenemos que esperar, según la promesa de las parábolas evangélicas (la levadura, el grano de mostaza), que estos cristianos actúen como fermento en la totalidad de la sociedad. Cuánto tardará esto en funcionar no lo sabemos ni lo podemos predecir, pero parece que es el único camino. Claro que «si la sal se vuelve insípida, ¿quién la salará?» Si los cristianos no acometen esta empresa, porque ellos mismos no han superado el egoísmo. ni lo quieren superar, ese egoísmo que es el gran pecado de la sociedad, ¿quién realizará esta empresa?

Ricardo Franco

COMUNIDADES CRISTIANAS DE ANDALUCÍA

QUEREMOS SER:

- Un plataforma para contarnos lo que vivimos, lo que creemos, lo que proyectamos.
- Un instrumento para la construcción de comunidades cristianas populares.
- Un cauce desde, y para, los grupos cristianos que buscamos una Iglesia fiel al Evangelio y al pueblo andaluz.

Intentamos que COMUNIDADES CRISTIANAS DE ANDALUCIA salga mensualmente.

Sólo lo conseguiremos, si contamos con vuestro apoyo, colaboración, difusión y crítica.

BOLETIN DE SUSCRIPCION

NOMBRE

DIRECCION

POBLACION

Deseo suscribirme por un año a la revista
COMUNIDADES CRISTIANAS DE ANDALUCIA

Abono la suscripción por GIRO POSTAL, N.º.....
dirigido a COMUNIDADES CRISTIANAS DE ANDALUCIA

Apartado 561
GRANADA

SUSCRIPCION ANUAL: 300 ptas.
SUSCRIPCION DE APOYO: 500 ptas.