



## **La Otredad como un humanismo radical cristiano**

**Hernán Brienza**

En las últimas décadas, América Latina ha sido el territorio de discusión de dos grandes concepciones políticas: el individualismo neoliberal, por un lado, y las corrientes colectivistas, por el otro; la lógica del hedonismo del sujeto contra la solidaridad del grupo. En el corazón de esta discusión, también los discursos religiosos disputan estas lógicas de sentido. La satisfacción de la necesidad individual inmediata impide establecer un diálogo de una persona con quienes la rodean, quienes comparten su círculo social. El aislamiento, la soledad, el cambio en los esquemas y los sistemas de trabajo, la dispersión de los lazos de vinculación primaria –por pérdida de sentido y legitimidad de esos mismos vínculos– construyen una sociedad que requiere incentivos consumibles rápidamente y de rápida reposición. Lo mismo ocurre con las dinámicas políticas basadas en la danza de las encuestas y en el oportunismo “atrapa todo” más que en la pragmática de las convicciones. Y como no puede ser de otra manera, que las dimensiones sociales y políticas también tienen su correlación religiosa: las telesectas con sus recetas fáciles y su fast-God también le disputan a las religiones del Libro el monopolio del discurso trascendente.

Las consecuencias del individualismo neoliberal en Latinoamérica son conocidas hasta el hartazgo: pobreza, exclusión, marginalidad, exacerbación del éxito sin medida de costos, destrucción de los lazos afectivos, destrucción de organizaciones colectivas ligadas al Estado, privatización de la acción política, personalización de la praxis política, pero también modernización, tecnologización, un mayor ámbito de libertad personal, mayor preocupación de los derechos civiles, una defensa positiva de la esfera de lo individual. Contradictorio, abrumador, estigmatizante, liberador, empobrecedor, hípermaterialista, resultadista, finisecular y laicizante resultó el proceso de los años noventa para la región.

Pero a la seguidilla de gobiernos neoliberales en la región fue continuado por experiencias que, desde Europa se clasifican como populistas, pero que estas regiones adquieren otros nombres: nacionales, populares, progresistas, de izquierda, de centro izquierda y que también han tenido denominadores comunes: la restauración del Estado como actor participante y arbitral, la



tendencia a la inclusión social y al mercado de trabajo, con mayores o menores resultados, una preocupación central por la cuestión social –descenso de los índices de pobreza e indigencia, aumento de la masa laboral disponible-, nuevas discusiones en torno a lo nacional –entendida como apelación colectiva pero también como convocatoria a la unidad vinculante de una sociedad- que incluye la dimensión supra estatal, y nuevas definiciones identitarias. Dicotómicos, bullangueros, ideologizados, con preeminencia de la política por sobre la economía, y del desarrollo económico por sobre otros valores como la autosustentación o las formas tradicionales de vinculación interpersonales son algunas de las características de estos procesos que, sin embargo, tienen un rasgo en común con los modelos anteriores: la laicidad.

### **El cristiano en el mundo**

En estos esquemas de modernización o de post-modernidad (o de post post-modernidad, como ya sugieren algunos) las identidades tradicionalista o milenarias vuelven interpelar a los individuos de dos maneras diferentes y contradictorias: como abandono e indiferencia o como principio integrador. Es decir, un individuo puede actuar con absoluta displicencia de los grandes relatos –esto es lo que ocurre mayoritariamente en Occidente- o aferrarse a los núcleos duros de identidad como lugar seguro para el anclaje de preocupaciones espirituales –como sucede con algunos núcleos de integrismo en las tres religiones del Libro.

Esta dicotomía laicismo-integrismo tiene graduaciones que hacen que el “ser cristiano”, con madurez en el mundo, conlleve consigo un fuerte debate interno sobre la propia identidad. La pregunta que debe volver a contestarse es ¿qué significa ser cristiano hoy? Y la respuesta debe ser creativa, sorprendente, lacerante. Ninguna réplica dada es efectiva en un mundo en el cual todas las respuestas se encuentran en un metabuscador de internet. Ser cristiano hoy no puede consistir en un mero transcurrir pasivo y contemplativo. Si no duele, si no genera carcajadas, complicidades, si no trae consecuencias, si no involucra al Otro y a los otros, la participación del cristiano en la política es como la de un burócrata en una oficina, un anodino administrador de consorcio.

Ante la consolidación del laicismo, del ateísmo y del agnosticismo, frente al avance de filosofías de rápida satisfacción individual, de racionalidad científicista, y, sobre todo, gracias al



weberiano “desencantamiento del mundo”, la identidad del cristiano se encuentra jaqueada y hackeada constantemente y casi a la defensiva, en el placard de las incertidumbres o en la réplica de las fórmulas gastadas, que es otra forma de replegarse. ¿Pero es posible un cristianismo refulgente en condiciones de discutir cara a cara con la modernidad?

### **Diálogo con la modernidad**

El principal campo de batalla en el que debe moverse el cristianismo, ahora, es la satisfacción personal. Es allí donde los discursos del catolicismo pierden terreno: la reproducción, las políticas del deseo, las relaciones de alcoba. El individualismo ha puesto severamente en jaque la hegemonía religiosa con un arma efímera pero rápidamente renovable: el orgasmo. Quién se adueña del placer y del deseo gana la contienda. La monopolización y centralización del placer constituyó durante siglos la lógica sobre la cual se edificó el matrimonio y la familia. Y esa unidad indestructible fue, perdón por la obviedad, un pilar de reproducción de los discursos de la sociedad católica.

Desarticulado el concepto de familia, la célula básica que obliga al compromiso y al sacrificio, los lazos comunitarios deberían reconstruirse en términos movibles e intercambiables. ¿Es este proceso inevitable e irrevocable? Todo indica que sí. Y por lo tanto, todo gran relato que quiera mantener su hegemonía cultural necesita adecuarse para mantener su cuota mayoritaria o ver menguar su luminosidad sobre la vida social de esas multitudes. ¿Puede o debe hacerlo un discurso ordenador milenarista? No hacerlo significa la pérdida de competitividad frente a formas religiosas más efectivas, es decir, sin pretensión de hegemonía cultural sobre Occidente pero con fácil disponibilidad de milagros individuales y bajo costo de sacrificio personal, un diezmo rápido y “liberador” sin demasiadas complicaciones morales. Algo así como un cajero automático de la Fe.

Ya ha quedado demostrado que los cristianos pueden convivir cómodamente con los conceptos débiles de Dios, que no son necesarias grandes demostraciones científicas ni especulativas. Basta con la decisión voluntaria de creer. ¿Pero alcanza esta decisión individual para solidificar la hegemonía cultural del Cristianismo? ¿Y de la Iglesia Católica? ¿Cómo se resuelven las tensiones hacia el interior del catolicismo entre la monopolización y



centralización de las jerarquías eclesíásticas con terminal en Roma y la dispersión de legitimación voluntaria que significa ser hoy un cristiano o católico en el mundo? ¿Y si el Catolicismo se convierte en un “Contrato Social”? ¿Y si la reestructuración de la legitimidad del Catolicismo se obtiene a través de ese “Contrato Social”? ¿Cuáles deberían ser las cláusulas negociables y cuáles no?

### **La represión**

Hasta ahora, la Iglesia Católica ha intentado como única respuesta a los desafíos de la modernidad y post-modernidad con políticas contrarreformistas que han tenido distintos grados de efectividad pero que no han hecho otra cosa que patentizar la problemática de pérdida de legitimidad y por lo tanto de hegemonía cultural. En los últimos 300 años cada hoguera y cada excomunión han servido para generar una contracultura efectiva con colección de mártires reales o simbólicos que han limado la capacidad de convencimiento del propio catolicismo. Reprime quien no tiene poder, reprime quien ve menguada su propia autoridad. En ese sentido, el distinto grado de acople ideológico de las distintas iglesias católicas a las experiencias dictatoriales reaccionarias de los años setenta en Latinoamérica fue el golpe de gracia para esa legitimidad en un continente que no había demostrado ningún cuestionamiento severo a la hegemonía cultural cristiana. Tanto es así que la mayoría de las víctimas de las diferentes expresiones del terrorismo de Estado en el continente no sólo tenían una visión martiriológica cristiana sino que además eran católicos practicantes.

Claro que no sólo de hegemonía cultural vive el hombre y las organizaciones políticas no pueden centrarse sólo en los incentivos ideológicos. Menos una institución como la Iglesia Católica que ha llevado adelante la administración de poder más efectiva y eficiente de Occidente en los últimos veinte siglos. La alianza estratégica con los Estados y con los sectores dominantes de turno, sumado a los incentivos ideológicos –y algunos casos de reequilibrio económico y social- hacia los sectores mayoritariamente pobres de las sociedades cristianas han sido más que fructíferos. Sin embargo, hoy, parece necesario reajustar o sintonizar con mayor justeza el reparto de incentivos para reestructurar la hegemonía en crisis de la Iglesia Católica.

### **¿Hacia un catolicismo cultural?**



¿Puede existir un Catolicismo Ateo? ¿Y un Catolicismo sin Iglesia? ¿Qué ocurre con aquellos millones y millones de católicos que no se sienten representados hoy por la Iglesia y buscan vivir su Cristianismo de manera dislocada de las jerarquías? ¿Cómo se resuelve la vocación de millones de cristianos que viven su Fe y también su Razón individualmente, que reinterpretan en soledad las escrituras, pero que, a pesar de ese “germen protestante” se reconocen culturalmente en la simbología y en las costumbres de sus antepasados? ¿Qué pueden hacer los Cristianos sin Dios? ¿Y los millones de cristianos que aborrecen la excesiva terrenalidad de las jerarquías eclesiásticas?

¿Qué significa ser un Cristiano Cultural? Ni más ni menos que compartir un nodo de de premisas básicas con la ética del Cristianismo en Occidente, reconocer sus simbologías, tener presentes sus tradiciones, tener contacto con el Libro, estar preocupado por la presencia de Jesús en el andamiaje cultural de su comunidad e incluso “manyar” sus palabras, sus parábolas, los testamentos, caminar por los múltiples caminos de la heterodoxia. En la actualidad hay millones de cristianos a los cuáles les duele la “catolicidad impuesta” por las instituciones, porque no los comprende ni los contiene y que están al borde de la displicencia hacia el compromiso político trascendente. Pese a esa desazón, no dejan de mirar con cierta esperanza los gestos y movimientos “contraculturales” del actual Papa Francisco que parecen darle cobijo a esa corriente inorgánica “desenganchada” del tren del catolicismo.

El Cristianismo Cultural es, en realidad, una “contracultura dislocada”. Ni está inserta dentro del mundo de lo “católico” ni está plegada a la esfera de lo laico, de lo irreligioso o de las experiencias puramente materiales de la vida comunitaria. Navega en las aguas de las contradicciones y de las expulsiones cruzadas. No tiene posturas dogmáticas, pero tampoco le es indiferente lo que la Iglesia diga o haga. Posee una praxis cristiana sintiéndose un samaritano en su propia cultura, y al mismo tiempo debe camuflarse para convivir, con el “paganismo”, si se me permite la metáfora.

¿Tiene política hacia ese “Cristianismo Cultural” la Iglesia Católica? No parece. ¿Puede ser la vía del “Cristianismo Cultural” un pliegue de relegitimación hegemónica de los discursos y prácticas del catolicismo? Es un verdadero desafío. Porque está claro que el mundo católico declina si no “hace lío”. ¿Y está en condiciones de “hacer lío” lo absolutamente asimilado a la



estructura de poder económico, político, religioso? ¿O sólo pueden hacerlo los sectores heterodoxos del propio Cristianismo?

En última instancia de lo que se trata es pensar de qué manera lo Católico puede abandonar su matriz discursiva represiva –entendida como única herramienta ordenadora- y recuperar la matriz propositiva, profética y vital. El autor de este escrito considera que eso es posible teniendo en cuenta el rol discursivo, gestual y político del actual Papa frente a la crisis política, económica y valorativa de las democracias neoliberales europeas, que, incluso algunas de ellas, han explorado y agotado los límites del progresismo dentro del Neoliberalismo. Dentro de este esquema, lo moderado retiene, pero sólo permite lograr una mayor acumulación el salto arriesgado.

### **Hacia la conquista de la Otredad**

Siglos y siglos de hegemonía en Occidente han ordenado la visión del Catolicismo como mayoritaria y homogeneizadora, con un fuerte núcleo monopolizador y con poca paciencia para las visiones pluralistas y para reconocer las distintas Otredades. En las últimas décadas, el Vaticano ha llevado adelante una política de diálogo y apertura ecuménica, que se ha profundizado en los últimos años, pero que ha sido parte del diálogo interreligioso. Sin embargo, lo que no ha podido atender es la relación con la Otredad no confesional, con la heterodoxia. Una vez quebrado el monopolio del sentido en Occidente, la Iglesia Católica no ha sabido de qué manera restablecer ese diálogo con los sectores que fueron alejándose y rompiendo lazos con sus identidades tradicionales. La primera estrategia, la represiva, ha perdido eficacia ya hace muchas décadas. Insistir en ella no parece ser la estrategia adecuada.

¿Pero son las teorías de la Otredad una buena herramienta para acortar distancias? Sin dudas, el reconocimiento de los Otros produce tres procesos simultáneos: el primero, consolida y unifica lo propio; segundo, permite establecer un vínculo con lo perdido, restablecer un punto de contacto, de acuerdo; y tercero, al generar un espacio de pluralidad amplía las ligazones de unificación de puntos en común, amplía el horizonte, el campo de operaciones. Ya no se trata de unificar lo propio, se trata de administrar también lo ajeno, de incluir lo Otro.

### **La Otredad como un humanismo**



¿Son las filosofías de la Otredad las últimas versiones de un humanismo judeo-cristiano? ¿Extiende la Otredad el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo? Hay Otredad radical en las palabras que Jesús dicta en Mateo; 5, 43-48: “Ustedes han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, rueguen por sus perseguidores; así serán hijos del Padre que está en el cielo, porque él hace salir el sol sobre malos y buenos y hace caer la lluvia sobre justos e injustos. Si ustedes aman solamente a quienes los aman, ¿qué recompensa merecen? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen lo mismo los paganos? Por lo tanto, sean perfectos como es perfecto el Padre que está en el cielo”.

No hay mayor radicalidad de la teoría de la Otredad que ese pasaje del Nuevo Testamento. Y constituye el corazón del humanismo cristiano en el que el hombre, cualquier hombre, no es otra cosa que un fin en sí mismo. El cristianismo tiene en su poder las herramientas para transformar una prédica y una praxis conservadoras y reaccionarias en un hacer político dinámico contracultural. Y de eso depende de alguna manera su relegitimación en el mundo moderno.

Hans Kung escribió en su monumental libro *Ser Cristiano*: "No se puede ser cristiano renunciando a ser hombre. Y viceversa: no se puede ser hombre renunciando a ser cristiano. Lo cristiano no puede ponerse encima, debajo o al lado de lo humano: el cristiano no debe ser un hombre dividido... Los cristianos no son menos humanistas que otros humanistas. Pero ven lo humano, lo verdaderamente humano, ven al hombre y a su Dios, ven la humanidad, la libertad, la justicia, la vida, el amor, la paz y el sentido a la luz de Jesús, que es para ellos el criterio concreto, Cristo. En esta perspectiva estiman que no pueden ser partidarios de un humanismo cualquiera, que se limite a afirmar lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo humano. El suyo es un humanismo radical, capaz de integrar y asumir lo no verdadero, lo no bueno, lo no bello y lo no humano: no sólo todo lo positivo, sino también –y esto es lo que decide el valor de un humanismo– todo lo negativo, incluso el dolor, la culpa, la muerte, el absurdo... Hace al hombre verdaderamente humano porque lo pone en contacto con la humanidad de los demás: le abre radicalmente a quien tiene necesidad de él, al 'prójimo'."



Ese humanismo radical, ese encuentro con el Otro, puede ser un puntapié relegitimador. Un recodo en el cual la teoría y praxis anquilosadas puedan recuperar la dinámica denunciante de la “otra mejilla”; no ya como metáfora de la resignación y la sumisión, sino como testimonio y denuncia de la injusto en la vida pública. Pluralidad, humanismo, testimonio, denuncia, parecieran ser los tópicos interesantes donde pueda asentarse una práctica política que trascienda lo meramente material del accionar, e incluso que logre trascender los valores éticos compartidos con el mundo laico. La pregunta difícil de contestar, claro, es de qué manera la religión se legitima, ya no en el ámbito de la acción política, sino en el universo simbólico y religioso. Pero eso –aún cuando la justificación de la práctica dependa de lo trascendental en el Cristianismo- ya es materia teológica y no corresponde a este trabajo. Sin embargo, la pregunta deberá quedar sin respuesta: de qué manera se relegitima como totalizantes y abarcadores un discurso y una práctica religiosa en un mundo plural que tiende al laicismo y el agnosticismo. Esa respuesta es el campo de batalla de todas las religiones en el siglo XXI.