

## LEGITIMIDAD SOCIOLÓGICA DEL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN EN EL AMBIENTE CONTEMPORÁNEO

El trabajo que presento se inscribe dentro de una concepción de la teología fundamental como «apologética», es decir como reflexión sobre las condiciones del encuentro o de la tensión entre fe y racionalidad moderna; se trata de un compromiso que asume la forma de anuncio cristiano en el ámbito de la razón.

Entiendo que la teología fundamental como apologética debe plantearse al menos desde tres dimensiones: una subjetiva, en el sentido de mostrar el carácter profundo y sinceramente humano de la experiencia religiosa; otra objetiva, que muestre la compatibilidad de la fe cristiana con las exigencias de la razón en sus diversas formulaciones; y una tercera dimensión contextual, cuya tarea es mostrar la legitimidad de la fe cristiana en el contexto de las sociedades y culturas modernas.

Dentro de la última dimensión del esfuerzo apologético se deberían incluir, a su vez, varios ámbitos en los que se decide la «legitimidad» de la propuesta cristiana: el ámbito de la conciencia histórica, que puede poner objeciones desde la memoria del pasado a las pretensiones actuales de la fe; el ambiente sociológico, con sus cuestionamientos tanto a nivel de representación cultural como de sistema estructural; y el ámbito de las religiones, del que nacen múltiples dificultades.

El presente estudio quiere situarse de forma bien delimitada en el campo de la apologética contextual, en su relevancia sociológica, es decir, se propone como reflexión sobre los términos en los que se plantea la «legitimidad» del cristianismo en cuanto religión o sistema religioso dentro del conjunto social. Se servirá, por tanto, del polémico término de «legitimidad» para describir las objeciones (y aportaciones positivas) que proceden de las ciencias sociales y sobre todo de la teoría de la sociedad, frente a la pre-

tensión cristiana de representar una propuesta de vida buena para todos los hombres, en grado de constituir comunidades e instituciones para la salvación del género humano.

Mi investigación querría tomarse en serio las aportaciones de la teoría de la sociedad de cara a la comprensión del hecho religioso. Este intento implica algunos riesgos, desde el momento en que se asume un ángulo de observación a menudo muy distinto y en ocasiones difícilmente compatible con la observación que el cristianismo hace de sí mismo, y de la reflexión que de ahí deriva. Estoy convencido, sin embargo, de que la teología, y más aún su orientación apologética, pueden ganar mucho más de tomar en consideración aquellos datos teóricos que ignorándolos.

#### 1. LA DIFÍCIL CUESTIÓN DE LA «LEGITIMIDAD»

Ante todo es necesario observar que la idea que se asocia a este término algo equívoco, surge en un contexto muy polémico, en el que se discuten cuestiones sobre la fundación moderna de las instancias de soberanía y gobierno. Esa polémica se ha ampliado a un área más profunda, como es el de la propia constitución del espíritu moderno como espíritu de emancipación y autonomía. En tiempos más recientes, sin embargo, el concepto de legitimidad deja de referirse a la descripción de los procesos fundativo-normativos que justifican un orden o institución, su uso se hace más retórico y se constata la superación de la problemática a la que se había asociado.

Las controversias en torno a la legitimidad del poder soberano ya eran comunes en la Edad Media, aunque se plantearan en otros términos. Con la modernidad, sin embargo, el problema se agudiza ante la pérdida cada vez más consciente de los referentes de legitimación tradicional, entre los que se encontraba la sanción religiosa. Es importante observar que durante mucho tiempo la religión fue una instancia de legitimación, y no una realidad social en busca de legitimidad.

Existen bastantes precedentes reflexivos sobre ese problema en tiempos modernos, pero me centraré en la última etapa del debate, por ser la más significativa para nuestros objetivos.

Se atribuye a Max Weber el mérito de universalizar la categoría de «legitimidad» y de establecer una tipología de gran éxito,

pero también de haber mostrado los límites de la misma. Weber no ofrece ninguna definición explícita de «legitimidad»<sup>1</sup>; los analistas deducen que con ese término se refería al «reconocimiento conforme a la norma de un orden social o de una forma de dominio». Sin esa aprobación general de los miembros de una sociedad no podría garantizarse la continuidad ni la estabilidad de ninguna institución social. Weber distingue tres tipos de legitimidad: racional (legal), tradicional y carismática. Se discute sobre los límites entre esos tipos ideales de legitimidad, y también sobre las convicciones de Weber respecto de la posibilidad de un régimen legítimo sólo basado en principios de carácter legal; queda también planteado en Weber el tema del casi insuperable déficit de legitimidad que caracterizaría todo régimen de gobierno<sup>2</sup>.

El tema de la legitimidad conoció su época dorada a principios de los años setenta, y de forma especial gracias al debate que protagonizaron J. Habermas y N. Luhmann. Mientras el primero defendía un concepto más normativo y práctico de legitimidad, el segundo abogaba por una idea de la misma más procedimental y funcional. Para Habermas era de vital importancia rescatar la idea de legitimidad como un instrumento de observación y juicio de las grandes crisis que afectan a las sociedades modernas<sup>3</sup>, así como de la posible corrección de los vicios de fondo que señalan los aspectos más negativos del ordenamiento social y que provocan la anomía y desinterés del individuo. Por el contrario, Luhmann estaba interesado en un concepto de legitimidad que sirviera para describir cómo se constituye y mantiene el sistema político-jurídico-burocrático<sup>4</sup>, es decir, que nos ayudara a comprender cómo «funciona» ese sistema de forma eficiente y cómo genera en su funcionamiento la aceptación de los actores sociales.

En realidad, el debate entre esos dos autores representa dos formas distintas de concebir las sociedades modernas, su desarro-

1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1985, 5.ª ed.) 122 ss.; W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus* (Tübingen 1979) 122-203; M. Kopp, H. P. Müller, *Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften* (München 1980) 12 ss.

2 M. Kopp, H. P. Müller, *Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften*, 54 ss.; R. Münch, *Legitimität und politische Macht* (Opladen 1976) 69 ss.

3 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1973).

4 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Darmstadt 1975, 2.ª ed.); también: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt 1971).

llo y su legitimidad: Habermas apuesta por una visión crítica que permita mejorar de forma voluntarista los aspectos más positivos o constructivos de la conciencia moderna, entendida como búsqueda de emancipación y de realización personal. Luhmann, por su parte, acepta como buena la evolución de los sistemas sociales, su diferenciación y autonomía, y aplica la observación sociológica de esos procesos sólo en orden a corregir sus disfunciones, a darles mayor eficiencia, en el sentido de asistencia técnica en la toma de decisiones. Para Habermas es legítimo lo que responde a un amplio consenso de individuos racionalmente provistos que buscan la mejora de las condiciones de vida sociales y personales; para Luhmann es legítimo un ordenamiento social en cuanto funciona y es capaz de gestionar o administrar, a través de decisiones, sistemas parciales con el mínimo de interferencias y desajustes.

Un segundo sentido del término «legitimidad» corresponde a la polémica historiográfica desencadenada en torno a la obra de H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, que provocó tomas de posición por parte de K. Lowith y C. Schmitt<sup>5</sup>, entre otros. Ese libro contestaba las tesis que reivindicó de forma especial Lowith, para quien gran parte de las ideas e impulsos de la modernidad eran formas secularizadas de la tradición cristiana. Blumenberg adivinaba en esa intervención una especie de reproche o la denuncia de una usurpación por parte del pensamiento moderno de una herencia ajena; la modernidad, sin embargo, reivindica su legitimidad al proclamarse como impulso emancipativo y como ruptura de cualquier forma teológica de fundación, y que consecuentemente asume el principio de autofundación en todas sus manifestaciones: el conocimiento, la organización política y la moral. La cuestión de la legitimidad se invertía desde el momento en que ésta no se planteaba en función de instancias tradicionales de legitimación, sino desde un nuevo marco completamente autónomo, que condicionaba el resto. Los críticos de Blumenberg señalaron lo quimérico de dicha pretensión y las aporías del intento moderno de autofundación. Esa polémica erudita estará en la base de muchas de las cuestiones en torno a la legitimidad sociológica de la religión, o de las tensiones entre la teoría de la sociedad y la fe cristiana.

5 K. Löwith, 'Rezension zu H. Blumenberg', en: *Philosophische Rundschau*, 15 (1968) 195-201; C. Schmitt, *Politische Theologie*, II (Berlín 1970) 109-126.

Un último desarrollo de la idea de legitimidad implica la superación de la misma o su reducción retórica. Se asocia seguramente a algunos de los intérpretes de la cultura postmoderna y también al éxito de ciertas tendencias de la teoría política que han acentuado el carácter formal de aquella idea<sup>6</sup>. Pero también tiene que ver con el desplazamiento de intereses a la hora de observar la sociedad y sus procesos más complejos. Seguramente en ese desplazamiento debemos incluir el mayor protagonismo que asumen los medios de comunicación social y la cuestión del riesgo. En este nuevo contexto la distinción clave entre legítimo e ilegítimo, que servía para juzgar realidades y fenómenos sociales, se va progresivamente sustituida por los conceptos más neutros de relevante e irrelevante.

Organizamos, por tanto, nuestro estudio sobre la legitimidad sociológica del cristianismo a partir de tres perspectivas de observación de la misma: en primer lugar, desde la distinción entre legitimidad por consenso y legitimidad por eficiencia; en segundo lugar, opondremos los intentos de legitimar o deslegitimar el cristianismo a las críticas de legitimidad de la modernidad social e intelectual; por último, trataremos de observar el problema de la legitimidad del cristianismo desde las exigencias de redimensionar dicha categoría y la emergencia de otros criterios de juicio.

## 2. LEGITIMIDAD POR CONSENSO Y LEGITIMIDAD POR EFICIENCIA

Ya situados en el campo específicamente religioso, conviene advertir que utilizaremos el concepto de «legitimidad» en analogía al uso que se ha aplicado al sistema político. Ciertamente ese concepto trasciende en la investigación teórico social los límites de lo político, para convertirse en un criterio normativo aplicable a todas las realidades sociales. Este es el caso de Habermas, quien al inicio de los años setenta dio un significado amplio a ese término al vincularlo a las «crisis» que se hacían patentes en el último tramo de la modernidad. Para Habermas el déficit de legitimidad surge, sobre todo, ante el desnivel cada vez mayor que se produce entre las exigencias de la organización social, que fundamen-

6 F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris 1979); también el minimalismo político de autores como W. W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen* (München 1982).

talmente son los sistemas político-administrativo y el económico, y las prestaciones del sistema socio-cultural: los símbolos y cosmovisiones tradicionales ya no pueden satisfacer las demandas de legitimación que provienen de la instauración de un sistema administrativo altamente burocrático y difuso, y de una economía cada vez más impersonal y autónoma respecto de los intereses de los individuos<sup>7</sup>, que no pueden ser asumidos o generalizados por el sistema sin provocar anomalías.

¿En qué sentido este «teorema» habermasiano de la crisis de legitimidad puede ser aplicado al cristianismo? Es evidente: también en el seno del cristianismo se percibe la grieta cada vez más profunda entre la estructura de su organización, sus orientaciones de acción, sus propuestas teóricas, sus formas rituales, y, por otro lado, la cultura de una población que cada vez se deja conformar menos por las tradiciones, por lo que despliega un impulso más crítico y reivindicativo. La crisis de legitimación cristiano-ecclesial tiene que ver con la divergencia entre las estructuras y mensajes institucionales de las iglesias, por una parte, y, por otra, las expectativas de los individuos respecto del sistema religioso. La crisis es, desde un punto de vista sociológico, doble: externa e interna. Externa en cuanto expresa la desconfianza de que el cristianismo como realidad social esté en condiciones de aportar algo positivo a las exigencias del mundo moderno; interna en cuanto manifiesta la contestación dentro de las iglesias donde se reivindican transformaciones profundas en la organización, en la interpretación de la tradición y en las orientaciones de acción.

Hoy estamos en condiciones de afirmar que la crisis de legitimación religiosa contemporánea, cuya clave es el déficit de consenso, se ha expresado de forma externa como generalización de un ambiente crítico en torno a las instituciones cristianas y, de una manera más latente, como secularización de grandes capas de la población. Pero, en el interior de las iglesias, el problema puede ser todavía más grave, a causa de la «deslegitimación» efectiva que resulta de algunas manifestaciones explícitas de disenso y crítica respecto de la «línea oficial» de los dirigentes eclesiales, lo que pone a dura prueba las pretensiones de la catolicidad, es decir del valor universal del mensaje cristiano.

La crisis de legitimidad que parece afectar al cristianismo a causa de esa pérdida del consenso social exterior e interior, ha

7 J. Habermas, *Legitimationsprobleme*, 96-105.

sido analizada y afrontada en diversas ocasiones. Puede hablarse incluso de una «tradición» que funda su discurso teológico en la esperanza de superar las dificultades surgidas a partir del nuevo contexto moderno. A grandes rasgos, ese intento se funda en la crítica a la «religión burguesa», en la acentuación de la dimensión praxica de la fe, y en la búsqueda de vías que la vuelvan incisiva y solidaria. Reconocemos en J. B. Metz y en H. Peukert<sup>8</sup> dos representantes característicos de ese movimiento teológico, que se beneficiaron de una amplia recepción desde mediados de los setenta. Prefiero detenerme, sin embargo, en la consideración de una obra de redacción bastante posterior que propone de forma más explícita una revisión de la «crisis de legitimidad eclesial», así como propuestas de superación de la misma. El libro de H. J. Höhn *Kirche und kommunikatives Handeln (Iglesia y acción comunicativa)*<sup>9</sup> conecta plenamente con la sensibilidad que promovió el pensamiento de Habermas y su discurso crítico; pero conecta también con el tipo de soluciones que ofrecía: la potenciación de formas de comunicación libres de dominio, capaces de implicar a la mayor parte de los actores sociales, y sin otros límites que los que señala la pragmática racional del lenguaje. La «acción comunicativa» se convierte en la clave de lectura de la realidad eclesial, y también en la posibilidad de superar las crisis que afligen al cristianismo y sobre todo a sus estructuras. Ese ideal de la comunicación racional y capaz de generar consenso representa una lógica completamente distinta a la que caracteriza a los sistemas sociales altamente racionalizados, culpables de gran parte de los síntomas negativos que percibimos en la realidad social. Aplicada a la vida de la Iglesia permitiría, a nivel personal, configurar en el individuo una identidad más liberada respecto de sus temores y más armónica en relación con la comunidad; y a nivel social, situar a la Iglesia en una posición de apertura y diálogo respecto de su entorno, lo que podría convertirla en un medio privilegiado desde el que se lleve a término el proyecto de una «comunidad universal de comunicación». Incluso la dinámica de la inculturación del mensaje cristiano y las estructuras elementales de la Iglesia pueden ser repensadas a partir de ese esquema para

8 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979; original 1977); H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie* (Frankfurt 1978, 2.<sup>a</sup> ed.).

9 H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1985), sobre todo las pp. 163-243.

hacer más creíble el mensaje que predica, más habitable el espacio en el que vive, más legítima su presencia y su acción.

A pesar del vigor del análisis y del entusiasmo con que se proponen esas vías de solución, nos encontramos ante dificultades difícilmente superables a la hora de poner en práctica dicho proyecto. La crítica hacia la parte más propositiva de la obra de Habermas ya ha alcanzado una cierta madurez que evidencia los límites de su modelo de refundación socio-política<sup>10</sup>; ese modelo no puede ser aplicado al sistema de gestión y administración estatal sin grandes peligros y anomalías. La legitimación política no puede recurrir con facilidad a procesos de generación de consenso a través de estrategias comunicativas, pues en la práctica es difícil mediatizar entre los intereses de distintos individuos y grupos. La configuración del consenso social está hoy más bien sometida a otros procesos, ajenos a la dinámica de la acción comunicativa, que quiere racionalizarse y eximirse de toda sombra dominio; de hecho depende más bien de factores que presentan serias quiebras de legitimidad, como son los medios de comunicación, los éxitos de la publicidad, los grupos de presión, el carisma del gobernante, las contingencias históricas y los humores personales y sociales<sup>11</sup>. No debe olvidarse, por otro lado, que Max Weber expresó sus dudas sobre la posibilidad de eliminar los elementos de carácter irracional en la legitimación popular de gobernantes, como son: el carisma y la tradición. Por otra parte, Carl Schmitt enunció el teorema de que siempre debe contarse con un cierto «déficit de legitimación» en el sistema político, que en última instancia nunca podrá hacer valer de forma completamente racional sus credenciales para ejercer la soberanía y el dominio<sup>12</sup>.

10 Aparte de la crítica que ejerce Luhmann, a la que nos referiremos, puede verse R. Münch, *Legitimität und politische Macht*, 36 s.; la colectiva: A. Honneth, H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas «Theorie des kommunikativen Handelns»* (Frankfurt 1986). En particular sobre las dificultades de aplicación práctica: R. Bubner, 'Das sprachliche Medium der Politik', en: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung* (Frankfurt 1992) 188-202; O. Hoffe, *Politische Gerechtigkeit* (Frankfurt 1987).

11 Habermas ha reformulado ese paradigma de la acción comunicativa en su aplicación a las instituciones de gobierno y del derecho, apuntando a la idea de «democracia deliberativa», que se sitúa entre la visión «liberal» y la «republicana», como remedio de las crisis de legitimación que siguen evidenciándose en el Estado de derecho, pero evitando una interpretación maximalista de la praxis discursiva: J. Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt 1992), sobre todo 349-467.

12 Véase, por ejemplo, la opinión de T. Shabert, 'Power, Legitimacy and Truth: Reflections on the Impossibility to legitimize Legitimations of Political



Podría pensarse entonces que la Iglesia, precisamente por tratarse de una forma distinta de «sociedad», sí que estaría en condiciones de poner en práctica lo que otras formas de organización no logran, a causa de las interferencias del poder y de los intereses económicos. Sin embargo, el problema se replantea de forma más aguda, puesto que la Iglesia es una estructura social peculiar, que necesita una gran estabilidad como condición del ejercicio de su función salvífica. En ese sentido no puede eludirse la cuestión de la estructura jerárquica de la misma, de la necesaria garantía de fidelidad a su mensaje, de una forma de gobierno que asegure el ejercicio del discernimiento y de un sistema que preste autoridad, seguridad y confianza. Las cuestiones que emergen de dichos niveles son muy complejas, y prefiero abordarlas más adelante una vez complete el panorama de los procedimientos de legitimación sociológica.

De momento es necesario tomar nota del abundante recurso teológico que, en los últimos años, se hace a la teoría de la acción comunicativa. La amplia recepción que conoce la obra de Habermas en distintos ambientes cristianos<sup>13</sup> es un síntoma del interés por afrontar urgencias eclesiales, que se vuelven más patentes en la confrontación con el mundo moderno y con ciertos estímulos de la cultura más exigente. Sin embargo, siguen sin despejarse algunas dudas respecto de la aplicabilidad de las propuestas habermasianas a la legitimación social de la identidad cristiana, que en último término deberían tener en cuenta las dudas del sociólogo, quien abiertamente se sitúa al margen de lo religioso. Es el mismo Habermas el que pone en guardia ante las aporías que surgen de la pretensión religiosa de participación en el programa de la acción comunicativa, dado que tal participación impone la renuncia a sus pretensiones metafísicas; eso significa asimilar la religión a cualquier otro tipo de discurso, condenándola a perder su identidad; formulando de otra forma podemos decir que en la medida en que la Iglesia ganara legitimidad a través de la participación en la acción comunicativa que busca consensos, perdería su legitimidad como instancia religiosa, es decir como pro-

Order', en: M. Moulakis (ed.), *Legitimacy/Legitimité* (Berlin, New York 1986); C. Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Berlin 1968, 2.ª ed.).

13 Una obra colectiva recoge una amplia representación de esa tendencia, con abundante bibliografía sobre la recepción teológica de Habermas: E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie* (Düsseldorf 1989); más recientemente cabe destacar la obra de C. Davis, *Religion and the Making of Society* (Cambridge 1994).

puesta de absoluto<sup>14</sup>. Ciertamente persiste la sensación empírica de crisis en la representación social de las instituciones eclesiales; sin embargo, el problema puede ser afrontado desde otros instrumentos de análisis, o bien desde otros sistemas teóricos.

Un modo completamente diverso de plantear la legitimidad de las estructuras de gobierno, que puede proporcionar ciertas analogías a nuestro caso, es el que ofrece la teoría social de N. Luhmann<sup>15</sup>. En principio es necesario aceptar que la diferenciación y complejidad de las sociedades modernas hace imposible concebir la presencia de un «supersistema» capaz de regular o arbitrar al resto de los sistemas sociales (una verdad universal y aceptada por todos, el derecho natural...); eso significa que cada subsistema tiene que justificar por sí mismo su propia existencia, sin que se pueda recurrir a otras instancias: la economía se funda en su capacidad de crear y distribuir riqueza; la ciencia, por sus prestaciones de cara a conocer mejor la realidad; y la política, por su eficacia a la hora de organizar la sociedad y de tomar decisiones adecuadas.

La legitimación es una característica peculiar del funcionamiento del sistema político, que se adapta al nuevo régimen de libertades modernas a partir de un mecanismo de autolimitación del ejercicio del poder arbitrario. En ese nuevo contexto, el sistema político no puede fundarse para su legitimación en el consenso social, sino que se expresa formalmente en el rigor del procedimiento (en el sentido de atenerse a las reglas) y en la igualdad de oportunidades. La idea de legitimidad se acerca a la de legalidad, que pone las condiciones de posibilidad de la organización política. Ello no excluye la crítica a las decisiones, pero éstas tendrán que ajustarse, si quieren ser operativas, a las reglas del procedimiento legal (que puede ser alterado cuando se agotan sus posibilidades de arbitrar el juego político, o ser sustituido por otro más eficaz). La inevitable interacción entre las expectativas de los

14 Véase J. Habermas, 'Excurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits', en: *Texte und Kontexte* (Frankfurt 1991) 127-156, sobre todo 133, 136. Habermas ha expresado en repetidas ocasiones sus dificultades respecto del sentido de la religión en el mundo moderno, y aunque pueda reconocer en escritos recientes su insustituibilidad, no está claro que ese dato pueda ser interpretado a favor de la religión, o como un déficit de la moderna configuración social. Véase L. Oviedo, *La secularización como problema* (Valencia 1990) 102-118; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt 1988) 60.

15 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Darmstadt 1975, 2.<sup>a</sup> ed.); *Rechtssoziologie* (Opladen 1983, 2.<sup>a</sup> ed.) 259-266.

individuos y las prestaciones del sistema político obligan a Luhmann a adoptar la categoría de «aprendizaje institucionalizado», que define como «reestructuración corriente de expectativas»<sup>16</sup>; ese aprendizaje o proceso de adaptación es mutua: va tanto del individuo al sistema, como del sistema al individuo.

Es interesante resaltar cómo la duda respecto de la legitimidad de una institución de gobierno es para Luhmann uno de los componentes inevitables de la forma contemporánea de plantear la legitimidad, con el que hay que contar. Parece tratarse, por tanto, de un cierto elemento de contingencia en el sentido de no poder garantizar un nivel absoluto de reconocimiento o de adaptación de los individuos al sistema. Es ahí donde residiría la posibilidad de una cierta evolución.

Luhmann aplica la idea de legitimidad sólo al sistema político, es decir, se trata de una prestación de su propia forma de existencia como sistema social diferenciado, de una propiedad vinculada a su constitución moderna. No obstante, si hacemos converger esas reflexiones a sus análisis de sociología de la religión, podremos extraer algunas indicaciones pertinentes al problema que nos hemos planteado.

No puede hablarse exactamente en los términos de esa sociología de que el sistema religioso precise de una «legitimación» por parte de los individuos que forman el conjunto de una sociedad; ello es necesario sólo para quien ejerce una función de autoridad de cara a la ordenación del sistema; en ese caso sólo dentro del sistema religioso cabría hablar de un subsistema político que también precisa de cierta legitimación. Sobre esa cuestión volveremos. Previamente es necesario afrontar otras dificultades que surgen en el análisis de la religión dentro de las sociedades avanzadas, y que aunque no puedan, en la terminología luhmanniana, ser calificadas como «crisis de legitimación», sí que se corresponden con el motivo de nuestro estudio, es decir: en qué sentido la observación sociológica del cristianismo en el contexto moderno pueda plantear dudas sobre su conveniencia o validez. Esas dudas pueden ser expresadas al menos desde dos perspectivas: desde el reconocimiento de la función o funciones que desempeña el cristianismo como religión, o bien desde las dificultades que surgen en la interacción entre cristianismo y otras instancias sociales de esencial importancia.

16 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, 36; *Rechtssoziologie*, 264 ss.

La función social de la religión plantea desde hace un siglo uno de los accesos sociológicos al cristianismo de mayor éxito, aunque también de mayor riesgo. Al menos desde Durkheim (aunque mucho antes ya lo hiciera la razón ilustrada), la sociología como ciencia humana ha recurrido a esa categoría a la hora de observar a la religión y de establecer su legitimidad social: sólo si se reconoce que la religión puede ofrecer prestaciones necesarias para el buen ordenamiento de la sociedad, y si esas prestaciones no pueden ser sustituidas por otras instancias sociales, entonces habrá que aceptar, desde el punto de vista sociológico, la existencia de un «sistema religioso», que aunque extraño y de difícil asimilación a la lógica de los modernos sistemas diferenciados, resulta imprescindible en la misma configuración y comprensión del conjunto social.

El debate más reciente en torno a la función social de la religión ha sido bastante agitado<sup>17</sup>, y, sin duda, en torno a él se plantean algunas de las cuestiones centrales de la filosofía y la sociología de la religión. La solución que ofrece Luhmann se distingue según las etapas de su evolución teórica. En un primer momento, identifica la función de la religión en su capacidad de «cifrar» la complejidad indeterminada e indeterminable en el conjunto de la sociedad (o también respecto de cada sistema diferenciado<sup>18</sup>). Más adelante, al asumir el paradigma constructivista de la teoría de los sistemas autopoieticos, redefine esa función en términos de «desparadojización» u ocultamiento de las paradojas que surgen a causa del carácter autorreferencial de los sistemas sociales<sup>19</sup>. La excesiva abstracción de la teoría luhmanniana será seguramente una dificultad a la hora de comprender el alcance «legitimador» de dichos análisis. Lo que sí puede afirmarse es que a pesar del carácter aporético de esa forma de acceso al fenómeno religioso (que al mismo tiempo legitima socialmente, pero deslegitima lo más específico de la voluntad cristiana de mediar el Absoluto), la observación sociológica del cristianismo como religión no consigue ni evacuar esa extraña —y en ocasiones irritante— forma de presencia social, ni encontrar sustitutos para cumplir las funciones que le han sido reconocidas. Los síntomas que a nivel más empírico se observan en relación a un retorno de lo religioso, o a

17 Me permito referirme al artículo de L. Oviedo, 'El debate en torno a la función social de la religión', *Razón y fe* 225 (1992) 25-37.

18 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, 33 ss.

19 N. Luhmann, 'Society, Meaning, Religion Based on Self-Reference', en: *Sociological Analysis* 46 (1985) 5-20.

ciertas reacciones de carácter fanático y sectario, aparte de los endémicos síntomas de patologías sociales, consecuencia de la ausencia de lo religioso, plantearían el problema de los límites de la secularización, que en ningún caso podrían ir más allá de cierto nivel sin grave peligro para todo el conjunto social<sup>20</sup>.

El segundo punto de mira que adopta la teoría de la sociedad a la hora de plantear la vigencia de lo religioso toma nota de los roces que se producen entre la religión y los demás sistemas sociales. Luhmann planteaba este problema en términos de «integración». Términos que define como necesidad de «evitar que las operaciones de un sistema parcial puedan conducir a problemas insolubles en otro sistema parcial»<sup>21</sup>. Se trata, por tanto, de prevenir que una organización o instancia funcione demasiado bien, y que provoque un detrimento en otras áreas también vitales de la sociedad. ¿En qué sentido un cristianismo que alcanzara un nivel óptimo en la realización de sus objetivos podría ser fatal para el conjunto de la sociedad moderna? Es bastante fácil responder a esa pregunta: si la fe cristiana llevara a la práctica de forma acabada su mensaje, asistiríamos de nuevo a fanatismos, intolerancias y disfunciones en los sistemas político, económico y científico de difícil solución. El experimento de los fundamentalismos religiosos puede ser una muestra de esa paradoja social: no es bueno para una sociedad que ningún sistema funcione demasiado bien (tampoco es bueno el fundamentalismo económico, ni político, ni científico).

No se trata de una percepción nueva; la encontramos al menos desde el siglo XVIII con Mandeville, quien en su «Fábula de las abejas» no tenía reparos en justificar la existencia de cierto nivel de «vicio» como condición de la prosperidad social, lo que llevaba aparejada una carga crítica respecto de la Iglesia<sup>22</sup>. Se registra en la teoría social de Max Weber una versión más refinada y fundada de esa reflexión: el cristianismo, como «religión de la fraternidad», difícilmente puede convivir con la evolución que han asumido la moderna economía, el ordenamiento político, las

20 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III (Frankfurt 1989) 349 s.; el debate sobre la superación de la secularización y el retorno de lo sagrado puede seguirse en parte en: R. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley, Los Angeles 1985).

21 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, 242 ss.

22 B. Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* (1714) (Ed. F. B. Kaye, 2 vols., Oxford 1957).

esferas estética y erótica, y los presupuestos de la ciencia<sup>23</sup>, sin que ello ponga en cierto peligro la lógica de aquellos sistemas. Más recientemente cabe registrar distintas versiones sobre el mismo tema, lo que implica que nos encontramos ante una cuestión abierta, y que sigue afectando a la pretendida «legitimidad moderna del cristianismo como religión».

Dejemos de momento el debate de fondo<sup>24</sup> para atender a un caso paradigmático de ese modo de plantear las cosas: me refiero a M. Novak y su conocido libro *The Spirit of Democratic Capitalism*<sup>25</sup>. Esa obra propone, con profusión de ejemplos y de reflexiones (460 páginas), una tesis que puede resumirse en estos términos: dado que el sistema de economía liberal de mercado ha demostrado de forma clara su superioridad en relación con otros modelos económicos y políticos, y su capacidad para hacer frente a los más graves problemas que sufre la humanidad, el cristianismo no hace más que deslegitimarse en la medida en que se opone o no colabora con ese sistema, creando una escisión —gratuita, innecesaria— respecto de las sociedades evolucionadas que pueden acarrear graves consecuencias. Observamos —no sin cierta sorpresa— cómo la cuestión de la legitimidad social del cristianismo pueda ser planteada en términos diametralmente opuestos, según se observe desde la teoría crítica de matriz habermasiana, o bien desde la denuncia de quienes lamentan el alejamiento y la desconfianza de las iglesias respecto de la moderna economía. Mientras unos reaccionan contra lo que les parece una desmovilización culpable por parte de la Iglesia a la hora de afrontar los fallos de la moderna organización social, otros se sienten escandalizados ante su excesiva frialdad e incluso incomprensión y hostilidad (como es el caso de muchas de las teologías políticas progresistas<sup>26</sup>) ante el desarrollo de la

23 Max Weber, 'Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo', en: *Ensayos sobre sociología de la religión*, I (Madrid 1983) 437-466.

24 Véase, respecto de la posición de T. Parsons: S. Brandt, *Religöses Handeln in moderner Welt* (Frankfurt 1993); sobre el conflicto de la doctrina social de la Iglesia y el pensamiento neoliberal: C. Dölken, *Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik* (Tübingen 1992).

25 M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York 1982). A esa obra cabe asociar, entre otras, la de P. L. Berger, *La revolución capitalista* (Barcelona 1991, 2.<sup>a</sup> ed.).

26 Una forma dura de esa crítica: P. T. Bauer, 'Ecclesiastical Legitimacy of Envy', en: *Reality and Rethoric. Studies in the Economics of Development* (London 1984) 80-89.

economía y los esfuerzos modernos por mejorar racionalmente el mundo.

Es fácil adivinar a partir de nuestro análisis que esos dos grupos han discutido largamente entre sí, dando origen a una cierta «cuestión del cristianismo en la economía moderna»<sup>27</sup>. Todo ello puede hacer pensar que en un contexto polémico y pluralista (como por otro lado se refleja en el ámbito político) resulta muy difícil poder decidir la cuestión de la legitimación sociológica del cristianismo a partir de una opción entre modelos enfrentados de carácter más bien ideológico.

No obstante, queda pendiente una especie de «tercera vía» en esa controversia, y es la que propone un modelo de vigencia sociológica del cristianismo a partir de su inadaptación o de su carácter refractario en relación a la moderna organización social o a las propuestas alternativas de racionalización comunicativa. De nuevo es N. Luhmann uno de los que proponen una vía en esa clave, aunque no sea el único en pensar en términos similares<sup>28</sup>. La legitimidad entonces del cristianismo en cuanto religión vendría precisamente de la imposibilidad de adjudicarle una forma de legitimación sociológica o racional, por su habilidad a la hora de sustraerse a la dinámica de asimilación reflexiva o consensual, por sus prestaciones contra-adaptativas (*counter-adaptives*) capaces de crear espacios alternativos a la experiencia social y a las estrecheces que el individuo experimenta en una existencia demasiado estructurada. Pero todo esto implica poner las cosas demasiado del revés, y el riesgo que se corre con estrategias de ese tipo es que se profundice más la escisión y aislamiento de la presencia social del cristianismo, que se convertiría en un cuerpo minoritario, necesario, pero extraño, en la estructura de las sociedades más evolucionadas. Sería como legitimar su deslegitimación, legitimar su existencia marginal y paradójica.

Volviendo al problema de la integración en los términos que había planteado Luhmann, parece observarse una oscilación (o incluso contradicción) entre un planteamiento que justifica la presencia del sistema religioso en cuanto que se integra, es decir,

27 Véase, por ejemplo: J. M. Mardones, *La religión neoconservadora* (Santander 1989); H. Assman, F. J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado* (São Paulo 1989); o recientemente C. Davis, *Religion and the Making of Society* (Cambridge 1994) 173-187.

28 N. Luhmann, 'Society, Meaning, Religion Based on Self-Reference', en: *Sociological Analysis* 46 (1985) 8, 17 s. También B. Wilson se ha inclinado hacia esa idea de relevancia moderna de la religión.

no provoca disfunciones en otros sistemas parciales; y el planteamiento opuesto, que parece apuntar hacia la fuerza de la religión precisamente por su capacidad de no integrarse, y, supongo, de irritación de otros sistemas. En todo caso, esta segunda alternativa converge con la que sugería la tradición que parte de Metz, y que identifica la identidad y supervivencia del cristianismo en su voluntad mesiánica de resistencia y de sugerir formas de vida más justas y solidarias. A ella, no obstante, se sigue oponiendo la que, con más realismo, busca la identidad cristiana y su legitimidad en el encuentro y cooperación con los demás sistemas sociales (sobre todo la economía y la política), en una común búsqueda de la mejora pluridimensional de lo humano. Por tanto, parece de momento insuperable esta escisión y la correspondiente tensión entre esos dos planteamientos de la legitimidad social moderna del cristianismo —el institucional y el crítico— y que en definitiva repropone a nivel cristiano la oposición entre modelos descriptivos o minimalistas y modelos normativos o maximalistas en el campo de la teoría política<sup>29</sup>. Son, sin embargo, muchos los síntomas históricos y empíricos que inclinan la balanza hacia el campo minimalista o sistémico: el fin del marxismo y el agotamiento de las utopías políticas, la reducción de la esfera política a retórica y administración racional, el desengaño ante la generalización del fenómeno de corrupción... Eso no significa que no quede espacio para una reivindicación de la política y de su legitimidad desde paradigmas críticos y exigentes; parece claro que en las sociedades modernas no podrá extirparse, al menos de momento, esa referencia de la política a la conciencia crítica y al necesario consenso ciudadano<sup>30</sup>. Traducido a nuestro ámbito de estudio, pienso que por ahora no se prevé una reducción de tensión entre las dos fórmulas reseñadas de legitimación cristiana: la crítica-normativa, que aboga por un mayor consenso, y la sistémica-orgánica, que se funda en la estabilidad y la eficiencia.

Debo referirme a una cuestión aplazada y que no puede ser descuidada en nuestro discurso: me refiero a la posible aplicación de la propuesta teórica de Luhmann y de otros desarrollos teóricos similares al tema de la legitimidad interna a la Iglesia de su ejercicio de la autoridad. Ésta es una cuestión de eclesiología fun-

29 Puede verse como ejemplo de esa dualidad de paradigmas la obra de K. von Beyme, *Die Politischen Theorien der Gegenwart* (Opladen 1992, 7.ª ed.).

30 Véase también la más reciente obra de K. von Beyme, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von Moderne zur Postmoderne* (Frankfurt 1992, 2.ª ed.), sobre todo 339-359.



damental, pero que se ve continuamente afectada por el desarrollo del pensamiento socio-político de donde proceden impulsos críticos, también algunas propuestas de redefinición de las relaciones de dominio y de las prácticas de administración y poder dentro de la Iglesia. Intentaré abstraer las consideraciones eclesiológicas, las ideas sobre el carácter encarnado del Pueblo de Dios y otras, que permitirían establecer una línea argumental convergente, y me limitaré a la reflexión sociológica para tratar de iluminar este problema.

La cuestión sobre la legitimidad de la organización eclesial puede ser considerada también en el contexto de la «teoría de las organizaciones» es decir: desde un estudio interdisciplinar que abarca a la sociología empírica, a la psicología social y a la gestión económica y administrativa. Esa disciplina nace a principios de siglo, pero sólo a partir de los años cincuenta alcanza un estadio de relativa madurez. Hoy se la reconoce como una teoría plural, que se traduce en diversas tendencias (o escuelas) y en multitud de campos de aplicación<sup>31</sup>. Puede afirmarse, de forma genérica, que no es posible absolutizar ningún modelo de organización (ni método de análisis), y que su validez (y legitimidad) dependerá de muchos factores: las características específicas de la organización en cuestión, sus objetivos específicos, la naturaleza de sus miembros, su vínculo a tradiciones... Eso implica sobre todo que no puede compararse un tipo de organización con otra, ya que cada una funciona según sus propias coordenadas y, además, que cada organización sólo puede ser comprendida en el marco de los valores que la legitiman<sup>32</sup>. Si se acentúa el valor «democracia» y «participación» deberá seguramente sacrificarse el valor «eficiencia» y viceversa. Si se acentúan los valores trascendentes ligados a una tradición viva (como «fraternidad», «gratuidad»), no podrá pretenderse demasiado nivel de rendimiento. Los condicionamientos son mutuos: de los valores al sistema organizativo, y de éste a aquéllos, con un resultado de alta complejidad.

Los problemas surgen cuando se intercambian los valores y se confunden los sistemas: el político, el de gestión económica, el científico y el religioso. La organización empírica en cada una de esas áreas está altamente diferenciada y se desenvuelve a partir de los propios criterios de funcionamiento. La legitimidad de la

31 G. Bonazzi, *Storia ragionata di sociologia dell'organizzazione* (Milano 1982).

32 D. Silverman, *The Theory of Organizations* (London 1970) 208-213.

Iglesia como organización, con sus estructuras de autoridad, sus formas de administración y su ordenamiento jurídico puede verse contestada por la percepción de las limitaciones de la misma, pero esa legitimidad no puede en absoluto ser puesta en duda a partir del contraste con modelos utópicos de organización, y ni siquiera por la comparación con otros sistemas sociales<sup>33</sup>. En el primer caso, se pecaría por déficit de realismo (con todas las consecuencias negativas que podría suponer la implantación de alternativas arriesgadas); en el segundo, ignoraría la peculiaridad sistémica de la Iglesia como organización social diferenciada; pero además se caería en el error de idealizar otras formas de organización social, cuyo conocimiento requiere un estudio más profundo, y se iría contra el «axioma de la contingencia», que como he anotado, postula la no absolutización de ningún modelo de organización como norma para los demás modelos o los demás ámbitos sociales.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la gran dificultad que supone desde un principio «organizar» los valores evangélicos, o institucionalizar la religión de la gratuidad y del amor. Se enuncia de ese modo una de las paradojas de la organización eclesial, su existencia depende tanto del funcionamiento de una buena estructura organizativa como de la posibilidad de superar esas estructuras, afirmando el primado de la gracia y la fraternidad. Observadores sociales como N. Luhmann se han referido a ese problema para afirmar incluso que la crisis de las iglesias no puede traducirse en un problema de organización: siendo la trascendencia el referente del sistema religioso, resulta prácticamente imposible especificar ese referente de forma organizativa (como pueden hacer, por ejemplo, la economía, la ciencia y la política con sus respectivos referentes)<sup>34</sup>.

Dos ejemplos pueden ayudarnos a comprender esas dificultades y a replantear los términos sobre la legitimidad sociológica interna a la Iglesia: la demanda de mayor democracia y la reivindicación de un amplio consenso.

33 Ese problema ha sido estudiado recientemente por R. Schwarzenhal, *Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche* (Frankfurt, Bern 1990); *Splitter im Auge: zum Umgang mit Konflikten in der katholischen Kirche* (München 1992).

34 N. Luhmann, 'Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen', en: J. Wössner, *Religion im Umbruch* (Stuttgart 1972) 245-285. Con diferentes argumentos, véase también: R. Schwarzenhal, *Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche* (Frankfurt, Bern, New York, Paris 1990).

La democracia —nos enseña la teoría sociológica— es un procedimiento dentro del sistema político para determinar quién detenta el poder y quién debe ser sometido a éste. Se trata de un mecanismo moderno que contribuye a legitimar el ejercicio de la autoridad en sociedades muy complejas. Ello no supone que las personas o partidos elegidos representen la voluntad popular, o sean expresión de un cierto consenso social. En las democracias contemporáneas se trata simplemente de aquellos que, usando los medios a su disposición, han conseguido un apoyo mayoritario de quienes han participado en unas elecciones, y de esa forma acceder al aparato de gobierno durante el tiempo del mandato que formula la ley. Seguramente la conciencia moderna ha mitificado las posibilidades de la democracia, sobrecargándola de expectativas que ésta, como sistema organizativo, no está en disposición de satisfacer. La teoría de las organizaciones advierte sobre los límites de la misma e incluso sobre su irrelevancia de cara a los objetivos que tienen planteadas muchas estructuras humanas <sup>35</sup>. Hay que recordar, por otra parte, que la estabilidad es un valor importante en toda organización, también en el caso de la democracia, y que la definición del liderazgo no puede en todos los casos determinarse con procedimientos democráticos, porque a menudo éstos no garantizan la consideración de aspectos como el mérito, la preparación, la experiencia o el carisma, que son condiciones para la dirección en sistemas como el económico, el administrativo, el científico, el educativo y el religioso.

Luhmann, por su parte, manifiesta su escepticismo sobre la posibilidad de que una mayor democracia ayude a superar las crisis que conoce el sistema religioso y que afectan a su credibilidad. Partiendo de la premisa antes apuntada de una dificultad *a priori* para resolver de forma organizativa la cuestión de la trascendencia, concluye que en realidad un intento de democratización crearía más problemas de los que solucionaría, ya que no ayudaría a reducir la complejidad del sistema, sino a elevarla, volviéndolo ingestible <sup>36</sup>.

35 J. Kelly, *Organizational Behaviour* (Homewood-Illinois 1969) 603-605; R. Pelman, A. Gurin, *Community Organization and Social Planning* (New York, London 1972) 33-39.

36 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, 310 ss.; 'Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen', en: J. Wössner (ed.), *Religion im Umbruch* (Stuttgart 1972) 245-285; también: H. U. Dallmann, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption* (Stuttgart, Berlin, Köln 1994) 104 s.

El problema, a nivel sociológico, está en determinar qué forma de autoridad y dirección es la más adecuada para un sistema religioso como la Iglesia Católica, de cara a la consecución de sus objetivos, como son: preservar la fidelidad a la Tradición, mantener la comunión entre distintos grupos y tendencias, discernir las personas más adecuadas para los puestos clave, hacer creíble y eficaz su anuncio, y señalar los límites de la identidad y pertenencia eclesial. En esas condiciones, y dada la especificidad del sistema religioso, de su función y exigencias, no es tan claro que una mayor democratización sea un factor de legitimidad, que quizá podría en todo caso ser planteado más en función de la eficacia con que se cumplen los objetivos que han sido encomendados a quienes ostentan el poder.

Algo parecido cabe añadir sobre la pretensión del consenso como forma de legitimar la toma de decisiones. Por supuesto que es deseable que éstas se ajusten al máximo a un amplio entendimiento entre las partes. El problema, sin embargo, surge cuando ese consenso no llega a producirse, como ocurre en la mayoría de los casos en que se dan intereses en conflicto, o cuando el consenso alcanzado por una mayoría implica sacrificar los intereses de una minoría, o cuando el consenso sólo implica perpetuación de un *statu quo* inmovilista. Son muchas las teorías que plantean el ejercicio de autoridad no como una búsqueda de consensos, sino como una capacidad de gestionar disensos<sup>37</sup>; de esa forma el disenso adquiere prioridad (como la diferencia más que la identidad en otros sistemas). Al gobernante le compete no tanto forzar consensos entre las partes, sino crear las condiciones en que la disparidad de opinión pueda ser elaborada o gestionada sin excesivas implicaciones negativas para otros sectores. Me parece que esa perspectiva es de gran importancia para un sistema religioso como el catolicismo, que no basa su organización social en el consenso de las partes, ya que éste es muy básico y se da por garantizado, y esas partes son demasiado diferentes para ser reconducidas al consenso, sino en la comunión de distintas formas de entender y vivir la misma fe.

No obstante, permanece cierto problema de fondo, que se repropone en los términos en que he concluido la reflexión sobre la viabilidad contemporánea del cristianismo como religión, es decir, hasta qué punto la Iglesia como organización puede ignorar

37 H. Wilke, *Systemtheorie II: Interventionstheorie* (Stuttgart, Jena 1994) 223 ss.

las opiniones de la mayoría de los fieles, o, por el contrario, debe estar atenta a las mismas. La teoría de la organización indica la importancia del *feed-back* como mecanismo de autocontrol en un sistema organizado, que atiende a las repercusiones y recepción de sus decisiones<sup>38</sup>. La eficiencia de un sistema, también de la Iglesia —abstrayendo de forma heurística el papel de la gracia—, depende mucho del funcionamiento de ese mecanismo que impide el aislamiento de quien ejerce la función de autoridad o la hipostatización jerárquica. Por otro lado, conviene recordar que existe una línea en la teoría de las organizaciones que acentúa más la importancia de factores como la participación y la responsabilidad para el buen funcionamiento de las mismas por encima de la autoridad y de la jerarquía<sup>39</sup>. Por tanto, cabe concluir también, en el caso de la legitimidad interna del ejercicio de poder en la Iglesia se hace inevitable la tensión entre la visión sistémica de la eficiencia y la perspectiva crítica, que no está menos interesada en la eficiencia; todo ello sólo a condición de que la aceptemos como un criterio de discernimiento eclesial; pero esa ya es otra discusión.

### 3. LEGITIMIDAD DE LA LEGITIMACIÓN SOCIOLOGICA

Cierta reflexión más reciente tanto en el seno de la teología como de la filosofía de la religión ha emprendido el contraataque y ha abierto un nuevo frente apologético que puede ser descrito como «erosión de las pretensiones modernas de legitimación». La idea básica que inspira estos movimientos es que la fe cristiana no tiene por qué sentirse obligada a justificar su existencia y su anuncio ante el tribunal de la razón moderna que expediría patentes y reconocimientos sobre qué es justo y adecuado, o también sobre lo que es ilegítimo en el contexto que ella inaugura y domina. La fe cristiana —entre otras instancias sociales— se subleva y contesta la autoridad e incluso el prestigio de esa razón y de las ciencias que la servían. Por otra parte, la tantas veces anunciada crisis de la modernidad pone de manifiesto sus límites cuando se propone como idea normativa. Esa crisis se reconoce de forma

38 R. Perlman, A. Gurin, *Community Organization and Social Planning* (New York, London 1972) 223-232.

39 P. G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies* (Leiden 1976); A. Swidler, *Organization without Authority* (1979).

más histórica en la «dialéctica de la Ilustración», y de forma más cultural como «postmodernidad», es decir: relativismo anómico.

Me voy a referir brevemente a dos ejemplos de esa posición que recusa abiertamente el sometimiento a la legitimación sociológica moderna: R. Spaemann y J. Milbank.

Spaemann es un filósofo moral y también un filósofo de la religión que ha seguido de cerca los vaivenes del pensamiento moderno y sus repercusiones en esos dos campos. En varias ocasiones se ha ocupado del análisis de las condiciones y de los límites de esa cultura. Puede reconocerse en su escrito *¿Fin de la modernidad?* uno de los alegatos más duros desde el cristianismo erudito en contra de los abusos y errores de la modernidad científica, es decir, de la modernidad en su fase más desarrollada y pretenciosa <sup>40</sup>. Junto a ese escrito cabe situar otro de tono igualmente crítico sobre la maniobra sociológica de funcionalización de la religión <sup>41</sup>. Spaemann es muy explícito a ese respecto: la estrategia funcionalista y, en general, la visión sociológica de la religión son reductivistas. Estas teorías la comprenden como una parte de la sociedad, y la ponen en función de los intereses sociales, convirtiéndola en variable dependiente y desnaturalizando su esencia. Por tanto, el cristianismo sólo puede legitimarse por sí mismo, y sólo en el respeto a su pretensión de absoluto puede garantizarse que la sociedad permanezca abierta y se libre del peligro de absolutismos destructivos.

J. Milbank es más radical si cabe en su crítica a la teoría de la sociedad y a su forma de acceder al fenómeno religioso <sup>42</sup>. Este autor inglés se sitúa conscientemente en el contexto postmoderno (o postnietzscheano), del que saca todas las ventajas posibles de cara a su apologética. En síntesis afirma: la sociología, al constituirse como teoría de la sociedad, asume unas características similares a las que en otro tiempo se adjudicaba el discurso cristiano: quiere dar una explicación total del sentido de la sociedad, como una especie de «nueva teología», además «herética» <sup>43</sup>. Basta

40 R. Spaemann, 'Ende der Modernität?', en: *Philosophische Essays* (Stuttgart 1994, 2.<sup>a</sup> ed.) 232-260, original en: P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw (eds.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters* (Weinheim 1986).

41 R. Spaemann, 'Funktionale Religionsbegründung und Religion', en: P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft* (Tübingen 1985) 9-25.

42 Me referiré fundamentalmente a su libro: J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford 1990).

43 J. Milbank, *Theology and Social Theory*, 23, 45.

observar un poco más de cerca para darse cuenta que esa teoría pervierte los contenidos de la tradición cristiana y los transforma, fundando la sociedad más en el conflicto que en la armonía, más en la búsqueda de poder y de influencia que en el ideal del Reino. La consecuencia es que la teología no precisa en absoluto del apoyo ni de la referencia a la sociología contemporánea a la hora de hablar con sentido de sociedad e incluso de proponer modelos de organización de la misma, según una especie de «neo-agustinismo»<sup>44</sup>. Por supuesto, Milbank rechaza cualquier posibilidad de legitimación sociológica del cristianismo. En el contexto postmoderno no puede pensarse que haya un tipo de racionalidad en grado de autorizar o desautorizar otras formas de pensamiento o de acción; con el mismo derecho que la sociología puede pretender juzgar el desarrollo o las prestaciones del sistema religioso, la religión puede ejercer su censura respecto de esa pretendida ciencia —así lo hace Milbank, quien no duda en descalificar autores de la tradición sociológica moderna y en poner en evidencia el juego ilustrado de sus pretensiones objetivizantes.

Debemos reconocer la pertinencia de las reflexiones de Spaemann y Milbank (que no son casos aislados<sup>45</sup>). Sin duda alguna ayudan a librar la reflexión cristiana de algunas hipotecas y complejos que se había ido cargando a causa de la excesiva importancia otorgada a las ciencias sociales y a sus capacidades reales. Sin embargo, es necesario advertir sobre el peligro que representa una estrategia de autoinmunización de ese tipo y la posible recaída en un cierto «fideísmo sociológico», que no creo que ayude demasiado a comprender los problemas todavía pendientes en el ámbito de la relación entre cristianismo y sociedad moderna: tensiones que se traducen de forma más teórica en la observación sociológica. Oponer a la ciencia social laica una ciencia social cristiana, sin atender a las provocaciones u objeciones que puedan proceder de aquélla, no creo que ayude a la autocomprensión del cristianismo, a la autoobservación de sus dificultades y limitaciones, ni pueda ser la base de una buena apologética. Son muchos los límites de un análisis tan reduccionista de la tradición del pensamiento social moderno y contemporáneo. Desde los fundadores de la ciencia sociológica —como H. Spencer— hasta Habermas, no creo que esa ciencia haya potenciado más el conflicto que la armo-

44 J. Milbank, *Theology and Social Theory*, 381-434.

45 Véase, por ejemplo: M. M. Olivetti, 'Filosofía de la religione e teoria de la società: ancora un capitolo della storia dell'argomento ontologico', en: *Analógia del soggetto* (Bari 1992) 223-240.

nía como base de la realidad social <sup>46</sup>. Hay que tener en cuenta, por último, que también la teoría social es consciente de este problema, y hace esfuerzos para evitar una arriesgada —además de imposible— superación de la religión <sup>47</sup>.

#### 4. NUEVOS CONTEXTOS PARA LA CUESTIÓN DE LA LEGITIMIDAD SOCIOLOGICA DEL CRISTIANISMO

El estudio de los condicionantes del reconocimiento social del cristianismo nos conduce inevitablemente a observar el comportamiento de los medios de comunicación social. Una buena parte de la teoría de los medios de información representa el funcionamiento de los mismos como «elementos de construcción de la realidad» <sup>48</sup>, es decir, como instrumentos que producen las imágenes que ayudan a la población a conocer aquellas realidades a las que no tienen un acceso directo o una experiencia inmediata. Como tales «medios», no sólo «mediatizan» el acceso a la realidad, sino que la «construyen» o la definen. Las condiciones de la cultura contemporánea —de carácter más universal y acelerado— implican un desplazamiento en la composición del caudal de conocimientos de los individuos: disminuye la cantidad de información que se obtiene de forma inmediata y aumenta drásticamente la información «mediatizada» o indirecta. La consecuencia es que la conformación de la opinión o de las representaciones que se hace una persona que habite en un universo saturado por los «media» será, en gran parte, condicionada por las «imágenes» que éstos elaboren y transmitan: según los propios planes de «relaciones públicas», de difusión de opiniones o de intereses más o menos explícitos.

Toda una literatura especializada ha estudiado desde los años cincuenta la influencia de los nuevos medios de comunicación de

46 La obra de H. Spencer, *Principles of Ethics* (Osnabrück 1966), es uno de los manifiestos modernos más importantes, junto a la obra de A. Comte, sobre la fundación altruista de la sociedad.

47 Véase como ejemplo el debate entre: G. Wagner, *Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik der Theorien normativer Integration* (Berlín 1993); y la reseña de A. Kieserling, en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46 (1994) 520 ss.

48 Esa perspectiva constructivista la representan los autores de la obra: K. Merten, S. J. Schmidt, S. Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien* (Opladen 1994).



masas en los comportamientos, las modas e incluso las inclinaciones políticas de la población <sup>49</sup>. Existen incluso investigaciones sobre el ejercicio de la «manipulación» a través de los «media» <sup>50</sup>, que ponen en evidencia el funcionamiento de los mecanismos de creación de opinión o de incentivación de consenso o disenso social. No es extraño que el sistema político viva de forma muy aguda la cuestión de los medios de comunicación, consciente de la alta sensibilidad de la esfera política a la opinión pública, que a menudo es conformada por esos medios actuando como agencias de legitimación <sup>51</sup>.

Con esta introducción quizá no hago más que recordar algunos tópicos de la tradición crítica, que, sin embargo, no parecen haber sido atendidos con suficiente rigor a nivel apologético. No es aventurado afirmar que las condiciones de la legitimidad social del cristianismo como religión se deciden en gran parte en los medios de comunicación de masas y a través de las operaciones de imagen que promueven. Es cierto que ese dato no puede ser absolutizado hasta el punto de ignorar las otras fuentes de legitimación analizadas: el consenso participativo, la eficacia en la gestión de los objetivos propios, o incluso la autolegitimación post-moderna; pero, sin embargo, es precisamente la constatación de que vivimos en un ambiente muy pluralista y sin criterios claros de verdad, lo que deja mayor espacio de actuación (también de manipulación) a los medios que construyen imágenes del mundo; que hace que el cristianismo esté más a merced de los discursos que esos «media» promueven.

Estudios recientes a nivel empírico han demostrado la existencia de una abierta hostilidad de medios muy influyentes contra las instituciones y los mensajes cristianos <sup>52</sup>. Con recursos de

49 Una buena síntesis: W. Faulstich, *Medientheorien* (Göttingen 1991). Sobre el estudio empírico de esas influencias: E. Noelle-Neumann, *Öffentlichkeit als Bedrohung* (Freiburg, München 1977).

50 H. von Tobien, *Die manipulierte Information und die Krisen unserer Gesellschaft* (Köln 1978).

51 Para una buena exposición del *status quaestionis* reciente, con abundante bibliografía: F. Neidhardt (ed.), *Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, soziale Bewegungen* (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34/1994).

52 Ese tipo de estudios son cada vez más frecuentes; véase, por ejemplo: R. Lichter, L. Lichter, *The Media Elite* (1986), junto al artículo de S. Rothman, 'Religion's Bad Press', en: *First Things* (January 1994) 9-12; U. Beck, *Kirche im Spiegel-Spiegel der Kirche? Ein Leidenschaftliches Verhältnis* (Schwabenverlag 1994).

simple seguimiento diario y de estadística se recogen datos que ponen en evidencia la parcialidad de la información y las intenciones no explicitadas de desprestigio que se esconden en ellas. Hay quien quiere explicar dicho fenómeno desde factores intrínsecos de incompatibilidad entre las pretensiones de la Iglesia, convencida de estar en posesión de la verdad y de su deber de anunciarla, y las de esos medios que viven precisamente de una verdad plural y funcional<sup>53</sup>. Tal vez el problema se plantee a nivel de los límites dentro de los que opera el sistema de información y de las condiciones de relevancia social de las noticias. La necesidad de ofrecer varios puntos de vista de un mismo fenómeno, la lógica de la sospecha, la del conflicto y la del escándalo, que hacen relevante la información. Otra perspectiva de esa tensión acentuaría el hecho de que los medios no hacen más que «reflejar» la realidad, en todo caso se deben a los intereses del público, a su curiosidad, a la calidad comercial del mensaje que también está llamado a competir en el mercado de la comunicación. Aunque se trate de cuestiones muy discutidas en el campo de la teoría de los «media», son muchos más los que se inclinan por la línea del medio como «promotor» y «constructor» del mundo, no como su simple reflejo. En cualquier caso es difícil excusar la intencionalidad de las líneas editoriales, que manifiestan a menudo de forma más explícita su voluntad deslegitimadora del cristianismo.

La tarea apologética es, en este campo, más práctica, y no puede limitarse a evidenciar la lógica de producción de noticias, de imágenes del mundo. Debe realizarse también un esfuerzo de seguimiento crítico, un análisis que ponga de manifiesto la parcialidad de ciertas imágenes, que esté en grado de desenmascarar las estrategias de manipulación, de hacer patentes las intenciones que orientan una determinada línea editorial y que aclare las condiciones de credibilidad en el uso de los medios y en la transmisión de mensajes. El problema, no obstante, seguirá presente a causa de la concurrencia entre discursos heterogéneos, del contraste entre dos formas de entender la función del medio y del mensaje. De forma más aguda, se trata de discernir si es legítimo que el mensaje cristiano se someta a la lógica de los «media», y a la orientación técnica y profesionalizada de su eficacia, o si cual-

53 McDonnell, 'Mass Media, British Culture and Gospel Values', en: H. Montefiore, *The Gospel and Contemporary Culture* (London, New York 1992) 159-182, sobre todo 173 s.

quier actuación a ese nivel sea de por sí deslegitimante para un mensaje que se quiere absoluto y no funcional.

A la hora de llegar a una conclusión después del recorrido a través de autores y de distintos contextos en los que se plantea el problema de la legitimación del cristianismo, es necesario reconocer el pluralismo de la situación teórica descrita: es legítimo ignorar las instancias modernas de legitimación, pero también puede ser interesante explorar los ambientes en los que se discute si, y en qué condiciones, el cristianismo puede ser una «religión» en la modernidad tardía. De todos modos quedará en pie más bien el problema práctico, más allá de lo que se ha planteado, es decir, las posibilidades reales de que el cristianismo como religión consiga «inculturarse» en el ambiente moderno, como lo hizo en el pagano-romano, en el feudal, en el humanista o en el de la primera modernidad. La cuestión de la legitimidad, por tanto, se decidirá en su capacidad real y concreta de constituir una oferta «religiosa» válida para los hombres y mujeres de hoy.

LLUÍS OVIEDO

Pontificio Ateneo Antonianum  
Roma

## SUMMARY

The aim of this article is dialogue with the theory of society from an Apologetic point of view, accepting the challenges which this theory presents to Christian faith and to the Church. In this sense, it uses the polemical category of «legitimacy» to try to identify existing tensions. The study of the different understandings, of this concept and their normative claims leads on to a review of the difficulties which sociology detects in the current form of the Christian faith and its models of organisation and also the proposed solutions. The study also reviews the current critiques of Social theory from the standpoint of theology, and the role which the communications media play in this debate.