

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

P. Manuel Antonio Teixeira SCJ¹

I. Introducción del tiempo en la reflexión

El Concilio Vaticano II marcó el inicio del diálogo de la institución de la Iglesia con los nuevos tiempos². Este diálogo con el tiempo no sucedió por acaso. Recordemos que la Historia como ciencia comienza a ser cada vez más importante a partir del S. XVII en el ámbito de las Humanidades, y no debemos olvidar que el tiempo pasó a ser de un a priori de la razón (Kant) a un elemento importante para pensar fenomenológicamente (*Sein und Zeit* de Heidegger). La introducción de esta categoría supuso el paso de la cristiandad a un cristianismo en mayor sintonía con el mundo. Para muchos esto significó la pérdida de la identidad institucional. Para estos mismos, los pilares doctrinales fueron minados por los discursos de la filosofía moderna y contemporánea y la estructura se acomodó acríticamente a los cambios que la sociedad tecnológica le sugería. Otros, en cambio, aquellos que acogieron al concilio con entusiasmo, opinan que la institución eclesial sigue rezagada frente a un mundo que cambia tan apresuradamente, que ya nada puede ser tenido como estable. Sea para quienes quieren conservar una institucionalidad fuerte, sea para quienes reclaman adaptarse a los nuevos tiempos, lo cierto es que la gestión del peso institucional proveniente de la cristiandad es una incógnita en los nuevos tiempos. Esto ha causado desorientaciones que han afectado no solo la vida de los fieles, sino la existencia de los responsables de gobernar la institución eclesiástica. De estas desorientaciones trata este primer apartado en el que intento bosquejar la complejidad de roles, sus confusiones y fusiones de nuestro entorno. Tan compleja es la situación que ya no todos los fieles entienden términos esenciales como el concepto 'católico' en su sentido originario, o los presbíteros no saben a ciencia cierta el rol que deben asumir: a veces son pastores, pero, a la vez, si quieren llevar bien su misión, deben ejercer de mercaderes de la fe y si, añadido a esto, quieren tener éxito en lo que hacen deben darse a conocer en las redes. La

1. Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es Director del ITER y Decano de la Facultad de Teología.

2. No es una casualidad que se introdujera en *Gaudium et Spes* 4 y 11 la expresión 'signos de los tiempos'. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, https://www.vatican.va/archi-ve/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

elasticidad en la comprensión de los términos y de los roles ha terminado relativizando las diferencias, así como empobreciendo el necesario debate de saberes teológicos y de opciones pastorales al interno de la universidad y de la institución eclesial³, empobreciendo así la cultura y el cristianismo.

La introducción del tiempo en el ámbito de la reflexión teológica si bien supuso un compromiso concreto con los acontecimientos de la historia, dio pie también a la recepción acrítica de las propuestas dominantes de mercado y bienestar y a una confusión terminológica que dificulta el que nos pongamos de acuerdo en aspectos que antes eran básicos y pertenecían al sentido común del cristiano⁴.

Hay que advertir, sin embargo, que la elasticidad terminológica ha dado origen a equívocos de comprensión que terminan por desfigurar los conceptos vaciándolos del esplendor de la belleza de la que son portadores. La profusión terminológica proveniente de una imitación creadora de espacios virtuales lucrativos ha restringido la concepción de la belleza a elementos decorativos y cosméticos. Término y estética han sido desvinculados con el consecuente desvanecimiento de lo *formoso* y la acentuación de lo cosmético. Así acontece, por ejemplo, con el concepto 'universal'. Según el uso actual del término, universal es aquello cuyo alcance territorial y mediático influye en el estilo de vida de las gentes. Lo llamativo de este concepto es que si bien lo universal uniformiza debido a la repetición de patrones de comportamiento, de vestimenta, de deseos y de sueños, se muestra, al mismo tiempo, como original debido a la metamorfosis constante de la misma propuesta. Según este modo de entender lo universal, a la Iglesia ya no se le puede llamar católica, o por lo menos no podemos entender 'católica' en el sentido estricto de universal, debiendo conformarse con ser una institución confesional representativa de un limitado grupo de fieles que viven bajo un mismo credo. La acentuación cosmética, no tanto estética, de los términos, limita y, sin pretenderlo, des-figura y de-forma lo que los cristianos entienden por Iglesia.

3. Basta recordar que en la época de los 70 y 80 había en la Iglesia opciones claras, debates teológicos, y censuras a opiniones teológicas por parte del Congregación de la Doctrina de la Fe. En la actualidad hay una normalidad teológica, poco debate universitario y opciones tipo franquicias poco arraigadas en la historia concreta de los pueblos.

4. En la actualidad se considera que se es más universal cuando se tiene un espectro mayor de influencia en los medios de tecnología e información y no cuando desde lo propio se establece un diálogo abierto y respetuoso con quien es diferente respetando la diversidad.

La desfiguración de lo bello⁵, debido a la profusión conceptual cosmética del mercado y de las redes, se ha convertido en un espacio seductor y ambiguo para la humanidad de los tiempos actuales; los intelectuales y universitarios⁶ deben prestar particular atención a este fenómeno⁷. Ahora bien, la catolicidad de la Iglesia no consiste en una uniformidad doctrinal extendida a todas partes y que debe ser aceptada tal como fue propuesta en unas circunstancias históricas determinadas por la institución en cualquier parte del mundo. Si esto fuera así, la diferencia entre la universalidad que pretenden las redes y el mercado, y la universalidad doctrinal que propone la Iglesia, sería de matices y no de forma ni de contenido, siendo la primera más flexible y adaptable a los tiempos, y la segunda más rígida, limitante y menos atractiva. El concepto ‘universal’ en la Iglesia no tiene este sentido, o, al menos, este no fue su sentido primero. La rigidez y uniformidad doctrinal que nace de una incompreensión del concepto ‘católico’ no tiene nada que ver con la pluralidad y libertad de los seguidores de Jesús. No es posible hablar de uniformidad en el Evangelio, cuando se tienen cuatro narraciones distintas del único Jesús. ¿Y qué decir de los primeros siglos del cristianismo, tiempo en que la Iglesia de Cartago, Alejandría, Jerusalén o Roma no reflexionaba del mismo modo que la Iglesia de Alejandría y la teología de ésta no coincidía con la de aquellas? Fue en estos contextos de no uniformidad e, incluso, de contradicción donde se fraguó el término ‘católico’. Lo católico tiene que ver, entonces, con la posibilidad de acoger lo distinto de sí, incluso contrario, respetándolo y amándolo. Cuando Jesús hablaba no buscaba uniformar a sus oyentes, cada uno seguía conservando lo suyo y desde lo suyo aportaba de lo propio a la comunidad. Pedro y Pablo son un claro ejemplo de que el Evangelio, precisamente porque es universal, es decir, católico, no uniformiza. Aquí radica la belleza de la Iglesia, de amar a los suyos en sus contradicciones internas, a pesar de sus contrariedades.

5. Justamente aquí es donde es visible la conjunción de ética y estética. En efecto, la desfiguración de lo bello puede dar paso a la tiranía de lo injusto.

6. Los profesores de las universidades estamos llamados a ser intelectuales si no queremos terminar siendo técnicos conocedores y promotores de novedades, que sin un aparato ético-crítico se ponen al servicio de proyectos que terminan desfigurando lo humano. “2

7. De esto ya advertía Odo Marquard, cuando advierte *Darum gehört zur philosophischen Ästhetik der nichtästhetische Blick auf die Wirklichkeit: zu den Aesthetica gehören -notwendige Ergänzungen und Fundierung- Anaesthetica*. Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, (München: Schöningh, 1989), 11.

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

II. Del ideal metafísico a la pluralidad.

La introducción del tiempo en el pensamiento, sobre todo en la teología, ha dado origen a una pluralidad de opciones teológicas, antropológicas y hermenéuticas que dieron forma a distintos modos de institucionalidad dentro de la misma Iglesia. La pluralidad, sano elemento eclesial, impidió la unidimensionalidad de la Iglesia. La Iglesia nunca ha sido una institución monolítica a pesar de que ha habido prelados que lo buscaron. Su interior ha estado marcado por variedad de formas y por la existencia de tensiones. Al hablar de tensiones, no se pretende un discurso que ponga el acento en su fragilidad, sino que destaque la pluralidad como característica. Los debates teológicos de la fase posterior al Concilio Vaticano II que gestaron distintas opciones pastorales son un claro ejemplo de esta riqueza. Sin embargo, mientras que en el mundo teológico la pluralidad fue vista como la posibilidad de un sano encuentro de saberes, en algunos ámbitos de gobierno eclesial la pluralidad fue considerada un peligro para la unidad de la Iglesia. No faltaron trabas a todo tipo de iniciativas que no estuvieran alineadas con la visión eclesial romana⁸. De la riqueza de la pluralidad teológica destaco el sano debate entre las concepciones de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. La riqueza de sus aportes es indiscutible, a pesar de que sus teologías y concepciones antropológicas distaban enormemente. Mientras que, para Rahner, Dios era esencialmente Misterio Absoluto, y el hombre se caracterizaba por su indisponible ser ahí, von Balthasar ponía el acento en la Gloria como la característica de su teología y la vocación de plenitud como el fin de su propuesta antropológica. En un artículo de Rahner sobre el Misterio, además de algunos elementos de teología, es posible individuar algunos elementos antropológicos interesantes:

8. Un claro ejemplo de ello lo representó Monseñor Luis Eduardo Henríquez, arzobispo de Valencia, para quien “el Concilio Vaticano II, suscitó una saludable renovación doctrinal, institucional y disciplinar, pero dentro de este movimiento renovador, se ha notado también –quizás como fenómeno de asentamiento– un verdadero cuarteamiento institucional y un desconcierto espiritual, no solamente en Venezuela, sino a nivel de todo el orbe católico. (...) Entre nosotros, dentro de una sana y valiosa renovación litúrgica, que ha hecho participar más activa y fructuosamente a los fieles en el culto y en la vida sacramental, no han faltado abusos caprichosos por parte de individuos o de grupos, en la celebración de la Eucaristía o los sacramentos, que no solamente han herido y desconcertado a la mayoría de los fieles que se siente tocado en lo más íntimo como es su relación con Dios, sino que hasta han conllevado desviaciones doctrinales y peligros para la misma fe (...) Más, por desgracia, no siempre se ha tenido la prudencia necesaria y el equilibrio en las reformas. Se han sacrificado algunos auténticos valores tradicionales; ha disminuido la intensidad de la vida interior; se ha amortiguado el sentido hacia Dios al afirmar con demasiada vehemencia un horizontalismo sociopolítico (...). Todo esto ha traído un número notable de abandonos al sacerdocio y a la vida religiosa.” https://es.wikipedia.org/wiki/Luis_Eduardo_Henr%C3%ADquez_Jim%C3%A9nez

Ahora bien, ¿qué sucede si la comprensión esencial de la *ratio* supuesta en la determinación conceptual del misterio dada por la teología del S. XIX, puede ser ella misma puesta en duda por insuficiente? (...) ¿Qué, si el misterio tiene que ser concebido no como lo meramente provisional, sino como lo original y permanente, y de tal forma que lo sin-misterio, el no percibir el misterio, el deambular en lo aparentemente penetrado, resulta ser lo provisional que cesa ante la manifestación, cada vez más radical, del misterio permanente como tal ante tal razón finita?⁹

Lo que aquí Rahner afirma a modo de cuestionamiento es la permanencia del Misterio incluso en la escatología. Este hecho proporciona un dato antropológico interesante, pues reconoce que el hombre es y será siempre *ser ahí*. Se podría arriesgar a decir que para Rahner la beatitud del hombre y de la mujer consiste en la aceptación de su *ser ahí*, y no en el deseo de un saber omniabarcante que mira al dominio del todo. Es preciso recordar que el saber omniabarcante fue, precisamente, la propuesta antropológica de la serpiente en el Génesis, pues si la mujer consumía el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal podría adueñárselo. Recordemos el atrevimiento de Pedro, cuando corrige a Jesús sugiriendo que el Mesías no podía estar sometido a las fragilidades del *ser ahí*. La osadía de Pedro desvela una aspiración antropológica que Jesús califica como satánica¹⁰. El ser ahí no es totalidad, es relación y disponibilidad. Resulta llamativo que, todavía hoy, los cristianos piensen la plenitud como autonomía y potencia, presentando esa totalidad la superación de la propia particularidad. Es, además, curioso que esta propuesta antropológica se asemeje mucho a la propuesta de la serpiente del relato de la primera caída. ¿Acaso, nos cuesta aceptar, como a Adán y a Eva, que somos apenas un fragmento de la historia y del espacio? Una y otra vez la historia se repite y como Eva y luego Adán seguimos pretendiendo la totalidad como si ésta realmente fuera posible en nuestra condición óptica de *ser ahí*.

A diferencia de Rahner, von Balthasar pone el acento, no en la desnudez del ser ahí, sino en el más allá de su historia. No en vano el inicio de su trilogía comienza con la contemplación de la Gloria en la persona de Jesús. Más que detenerse en la historia, la propuesta antropológica de von Balthasar describe

9. Karl Rahner, *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 59.

10. "¡Quítate de mi vista Satanás! ¡Sólo me sirves de escándalo, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!" (Mt 16,23).

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

lo humano como “orientado esencialmente al ser en su totalidad”¹¹. Ahora bien, ¿puede el fragmento tender a la totalidad o dicho de otro modo, puede el fragmento alcanzar la totalidad en sí, o es propio del fragmento, lo particular no absoluto no dominante, que se relaciona y reconoce lo propio como espacio y complemento para lo no propio? En el fragmento no acontece lo absoluto (excepto en Jesús), ni la expresión absoluta, aunque si la posibilidad de discernir lo fragmentario en relación con un todo que no llegará nunca a ser abarcado. ¿Puede lo humano en su plenitud dejar de ser fragmento? Rahner admite esta posibilidad, mientras von Balthasar la niega:

Si la existencia no se puede realizar en su totalidad según su estructura fundamental, de nada le sirven las realizaciones parciales y fragmentarias: toda significación parcial se verá negada y contestada de continuo por la insensatez del conjunto (...) Ahora bien si el hombre es sólo un fragmento y, como tal, incapaz de realización total, sería indudablemente mejor que no existiera, y no le quedaría otra salida que mutilar y reducir su mismo ser contradictorio hasta el punto en que desaparezcan las contradicciones y él pueda encontrar una especie de realización en un nivel inferior.¹²

La pluralidad no es ruptura, tampoco es ataque, es, sí, debate. Una reflexión teológica es un fragmento de la teología, y nunca un absoluto teológico. Las reflexiones dispares e incluso contrarias no tienden a anularse, sino a complementarse y a unirse sin dejar de estar en contraste. La interesante propuesta antropológica de Rahner dejaba muchos frentes abiertos: ¿Cómo entender al hombre Jesús? ¿Se puede decir que fue Jesús un mero fragmento cuando San Pablo en su carta a los Colosenses afirma que “en Cristo reside la plenitud de la divinidad corporalmente, y ustedes alcanzan la plenitud en él” (Col 2,9s)? ¿Podemos afirmar que la plenitud de la divinidad está en el ser ahí de Jesús y sólo en él podemos entender lo que significa la divinidad y la plenitud? ¿No es esta última pregunta una contradicción? Mientras que Rahner parece invadirnos de preguntas de no fáciles respuestas, von Balthasar nos proporciona respuestas que deben esperar a ser confirmadas: toca esperar

11. Hans Urs von Balthasar, *El Todo en el Fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008), 59. Esta diferencia entre Rahner y von Balthasar tiene su origen en su distinta concepción de la metafísica. No olvidemos que Rahner fue discípulo de Heidegger, lo cual aleja su discurso de una metafísica clásica, mientras que von Balthasar hizo de la reflexión de la metafísica clásica uno de los fundamentos de su reflexión.

12. *Ibid.*, 64.

la contemplación de lo que él describe mientras seguimos en este valle de lágrimas.

III. De la fragmentación de la institución eclesial a la unidad corporativa y de la necesidad de su superación en la búsqueda de una unidad en contraste

La pluralidad teológica es causa de una sectorización de pequeñas instituciones que conviven dentro de la gran institución eclesial, como si se tratara de fragmentos de una única realidad. La palabra fragmento no debería asustarnos. De hecho, la fragmentación es reconocida en el documento de Aparecida¹³ como un hecho de la actual cotidianidad con el que pocos saben lidiar. El temor que nos produce esta palabra tiene que ver con la dificultad que supone aceptar lo distinto, incluso lo contrario, en una misma institucionalidad. Esta desconfianza viene acompañada de la pretensión de cada fragmento de ser portador de un sentido unitario y universal, lo cual puede ser causa de violencia. Ya el *excursus* precedente sobre la riqueza de la pluralidad teológica y sus consecuentes debates dan cuenta de la continua tensión existente entre distintos modos de articular un discurso teológico. Tensión que se verifica entre el acá de la historia y el más allá de ella, entre fragmento y compleción, entre ser ahí y totalidad del ser. Ahora bien, la fragmentación como hecho no puede ser tenida como sana o insana. Está claro que la unidad de sentido de las épocas dominadas por una propuesta metafísica unitaria desapareció; a ello contribuyó el aumento de la complejidad en la percepción de la realidad. Hasta hace poco en el contexto europeo occidental el mundo era explicado en el horizonte de la cristiandad, pero esta interpretación resulta imposible en nuestros días. No hay nada pernicioso en la fragmentación,

13. "En este nuevo contexto social, la realidad se ha vuelto para el ser humano cada vez más opaca y compleja. Esto quiere decir que cualquier persona individual necesita siempre más información, si quiere ejercer sobre la realidad el señorío a que por vocación está llamada. Esto nos ha enseñado a mirar la realidad con más humildad, sabiendo que ella es más grande y compleja que las simplificaciones con que solíamos verla en un pasado aún no demasiado lejano y que, en muchos casos, introdujeron conflictos en la sociedad, dejando muchas heridas que aún no logran cicatrizar. También se ha hecho difícil percibir la unidad de todos los fragmentos dispersos que resultan de la información que recolectamos. Es frecuente que algunos quieran mirar la realidad unilateralmente, desde la información económica, otros, desde la información política o científica, otros, desde el entretenimiento y el espectáculo. Sin embargo, ninguno de estos criterios parciales logra proponernos un significado coherente para todo lo que existe. Cuando las personas perciben esta fragmentación y limitación, suelen sentirse frustradas, ansiosas, angustiadas" (parágrafo 36 del Documento de Aparecida). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento conclusivo, https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf Aparecida

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

pero sí en el propio horizonte cuando éste se pretende la medida de todas las cosas. Tenemos que aceptar que ya desde hace algún tiempo vivimos un proceso de fragmentación a todos los niveles de la sociedad. Este proceso se aceleró con la caída de los grandes relatos y la valoración de lo cotidiano. Desde entonces soñar el hombre nuevo comenzó a ser una quimera política que solo era alcanzable a través de la negación del hombre concreto que vive el presente. La caída de las ideologías dejó gravemente herida la metafísica ontoteológica, la cual garantizaba una visión unitaria y dominante de la realidad y puso también en crisis tanto el lenguaje teológico tradicional como el de la teología de la liberación. Por eso no es de extrañar que a partir del Vaticano II se diera espacio, en el ámbito teológico, al lenguaje narrativo y no sólo al lenguaje moral y dogmático, al lenguaje histórico junto al lenguaje metafísico y que en el ámbito de la institucionalidad se reconociera a la Iglesia como sacramento (signo) de salvación (LG 1) y no tanto como el modelo de sociedad perfecta. La misma institucionalidad eclesial dejó atrás los grandes proyectos y comenzó a comprometerse con situaciones concretas y pequeñas misiones en la que fuera posible soñar y trabajar como comunidad.

El desinterés por los grandes relatos ha tenido, sin embargo, sus desventajas. En efecto, la sociedad actual vive anclada a lo inmediato: pareciera que lo único que tiene valor es el ahora. Es evidente que el alcance tan corto de los discursos actuales dificulta la posibilidad de soñar más allá de las coordenadas del presente¹⁴. Un ejemplo de este presentismo lo tenemos en las graves consecuencias a las que está sometido el planeta debido a nuestros hábitos de vida. Los patrones de producción y consumo afectan gravemente el frágil equilibrio del ecosistema y ponen continuamente en riesgo el futuro de la vida en la tierra, sin embargo, ya que estos patrones aportan beneficios a los empresarios de la sociedad de hoy, hay una justificada negativa a cambiar, con lo cual, poco a poco, se están desvaneciendo las posibilidades de soñar un mundo futuro. La dictadura del presente afecta el futuro de comunidades y poblaciones enteras.

La caída de los grandes relatos no ha traído, tal como se esperaba, una mayor paz. En las últimas dos décadas se ha pasado del mundo dividido por

14. Esta expresión no es contradictoria, ya que soñar sin ir más allá del presente, es soñar el presente en una mejor situación. La imposibilidad de soñar impide plasmar planes estratégicos, pastorales, educativos que permitan imaginar una novedad. Sin caer en cuenta vivimos encarcelados en los límites del presentismo.

luchas ideológicas al mundo tecnificado de las guerras comerciales. Las estructuras políticas ideologizadas fueron sustituidas o pactaron con grandes corporaciones empresariales. La caída del muro de Berlín marcó el inicio de convivencia y connivencia entre grandes corporaciones y gobiernos poco democráticos. Las pocas voces que reclamaban justicia en el mundo dejaron de tener significatividad ante el auge del crecimiento económico global. En efecto, con el acallamiento de la confrontación ideológica Este-Oeste los relatos de la teología de la liberación dejaron de ser significativos. Nombres como los de Helder Cámara, Pedro Casaldáliga o Ignacio Ellacuría comenzaron a formar parte de un pasado superado y han caído en el olvido en las nuevas generaciones. Prueba de ello es que buena parte de los estudiantes de teología que ingresan en seminarios y casas de formación desconocen la historia reciente de una de las corrientes de la teología más significativas en América Latina, y poco o nada saben del martirio que sufrieron muchos cristianos de nuestro continente por ser consecuentes con la fe. No es un acaso que los jóvenes de la formación actual se interesen más en cuestiones intraeclesiales y menos en compromisos históricos que van más allá de la institucionalidad eclesial. Las antiguas confrontaciones hermenéuticas han mermado dando lugar al fortalecimiento de la uniformidad litúrgica y a una sólida formalidad institucional. Esto ha supuesto un cambio de paradigma sin precedentes. Se explica así la recurrente expresión “es la primera vez que...” en los ámbitos organizativos de las instituciones eclesiales. Cada vez es más frecuente que en nuestras organizaciones se hable de procesos, alineación de procesos, de política de comunicación y de plan estratégico. El hecho que solo ahora se haya hecho tan repetido este tipo de lenguaje en nuestras organizaciones se debe a que, sin darnos cuenta, nos integramos al mundo corporativo. Las corporaciones son formas de organización que buscan maximizar el rendimiento de las instituciones, sean estas con o sin fines de lucro. Hace ya tiempo que las instituciones eclesiales trabajan de modo corporativo.

Los cambios de paradigma organizacionales de las empresas han sido asumidos por las instituciones eclesiales. En el ámbito gerencial, la institución eclesial vive un proceso de adaptación a las nuevas tecnologías. Los cambios paradigmáticos tienen, sin embargo, un precio a pagar: cada vez importa más la información, la imagen y la marca que se representa. La cuenta @pontifex es un órgano de información y evangelización, pero en el mundo del mercado es también una marca. Hay estudios que analizan la influencia de esta cuenta de Twitter en el mercado. Sin querer, las estructuras eclesiales han entrado en

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

el complejo mundo del marketing. No es un acaso que instituciones como la CEV, CONVER, UCAB, ITER, AVESSOC y CÁRITAS estén metidas de lleno en el mundo de las redes. Este proceso se ha dado de modo tan rápido que parece necesaria una reflexión más allá del interés del mercado y promover una adecuada formación a quienes manejan nuestras redes, no sea que el Evangelio termine confundiendo con uno de los tantos productos que se puede comprar en Amazon. Los cambios son tan rápidos que la psicología y el psicoanálisis van perdiendo terreno frente al complejo sistema de codificación de algoritmos. Las empresas recurren menos a las ciencias de la psicología y usan más algoritmos para comprender y rediseñar lo humano más allá de lo propio humano. El algoritmo se ha convertido en un instrumento capaz de codificar el ser ahí. Esta complejidad social explica por qué las instituciones eclesiales han recurrido a la organización corporativa. El fin no es reducirse a una corporación, sino poder ir más allá del corporativismo. Ni la jerarquía, ni la vida religiosa pretenden hacer del Evangelio un eslogan. La Buena Noticia está por encima de las circunstancias y de las decisiones corporativas. No por ello se deja se corre el riesgo de dejar de ser católico para ser marca *católico*.

El desarrollo institucional corporativo ha dado origen a un proceso de atomización de las instituciones eclesiales. Cada institución está tan comprometida en elaborar y ejecutar su plan estratégico que los conflictos interinstitucionales han pasado a un segundo plano. Los problemas que formaban parte de las relaciones interinstitucionales en la que confluían imperiosas visiones globales que provocaban desencuentros y tensiones difíciles de conciliar, se han convertido en negociaciones y alianzas de conveniencia mutua. Esto que aparentemente es positivo, representa un repliegue a los intereses particulares de cada institución. Si bien es cierto que el conflicto generaba tensiones, también es cierto que ayudaba a las instituciones a repensarse continuamente. Basta recordar las tensiones existentes entre la Conferencia Episcopal Venezolana (CEV) y el Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE). La raíz del conflicto tenía que ver con propuestas encontradas de unidades de sentido que se pretendían definitivas y obligaba a cada institución a revisar sus opciones evangélicas. Por un lado, estaba la teología de corte conservador que la CEV manejaba y, por el otro, estaba el recién creado ITER con una teología preocupada por la historia y afín a la Teología de la Liberación. Estas opuestas opciones teológicas, que tenían una clara incidencia en el papel que la institución eclesial debía jugar en la historia, estaban en el origen de las tensiones entre la CEV, SECORVE y la misma UCAB.

Era común que los obispos fuesen vistos por los religiosos como miembros del status quo y que los religiosos fuesen tenidos, por muchos obispos, como partidarios del socialismo. Los obispos citaban el Evangelio interpretado desde la Doctrina, los religiosos ponían el acento en la historia y en la hermenéutica popular en la lectura del Evangelio. Los obispos se comprometían con el pobre dándole ayuda, los religiosos se comprometían con la lucha del pobre. La existencia del conflicto era indicio de una sana pluralidad en la que nunca se llegó a ficticios acuerdos formales para limar las asperezas, a pesar de las visiones tan encontradas. Este último dato es importante, pues si bien las visiones no se conciliaban, tampoco se negaban. Es preciso recordar que la existencia del ITER fue posible gracias a la aprobación recibida por la CEV en 1978. Las visiones opuestas, incluso conflictivas, enriquecían la labor y el compromiso eclesial. A pesar de la fragmentación de las instituciones de la Iglesia, se reconocía al otro como hermano. Fue una época con un auténtico sentido de sinodalidad. Recordemos que la sinodalidad invita a que caminemos juntos con el otro que piensa distinto, respetando y valorando su diferencia.

El conflicto interinstitucional ha cesado y en su lugar se han favorecido alianzas interesadas. Ya no se habla de convicciones, sino que se menciona el famoso “ganar-ganar” que favorece a cada una de las partes. La percepción de pérdida de cuotas de influencia justifica el repliegue de algunas de las partes. La imagen que proyectan las instituciones es de vital importancia para su supervivencia. La política de comunicación institucional busca guardar la imagen que se quiere proyectar. Una mala imagen puede significar la pérdida de influencia en el difícil terreno del mercado institucional. Sin quererlo ni buscarlo, las instituciones eclesiales se han estructurado al modo de corporaciones empresariales, donde el quehacer institucional procura proyectar y conservar la buena imagen, para atesorar y aumentar su grado de influencia en su ámbito de actuación. Como corporaciones interesadas en un mercado nos jugamos la vida en dar una buena imagen. En efecto, “la imagen de la empresa es la representación mental, en el imaginario colectivo, de un conjunto de atributos y valores que funcionan como un estereotipo y determinan la conducta y opiniones de esta colectividad”¹⁵. Quisiera hacer notar un detalle que quizá pasa desapercibido por todos, ya que todos somos partes del juego: ya no es la vida testimonial lo que cuenta, sino que lo decisivo para una institución es la coherencia comunicativa. Permítanme un pequeño ejemplo

15. Joan Costa, *Imagen Corporativa en el S. XXI* (Buenos Aires: La Crujía, 2003), 53. Cf. J. Derrida y A.

De la fragmentación al corporativismo y de la necesidad de una unidad en contraste

que seguramente genere escorzo, pero es ilustrativo: los abusos sexuales a menores en la Iglesia han generado escándalo y han perjudicado la imagen y la economía de la Iglesia. Sabemos todos que durante muchos años los escándalos se mantuvieron ocultos y poco se hacía en aras de dar solución real al problema. No es que esto haya cambiado totalmente, pues, mientras se pueda ocultar, guardamos silencio. Lo triste es que muchas veces la razón por la cual se huye de los escándalos no es por el dolor que sentimos por las víctimas, sino por la mala imagen que ellas significan para la institución que representamos. Los protocolos han ayudado a conservar la imagen que se quiere proyectar. Sin embargo, no se ha resuelto el problema. El protocolo es hoy parte de nuestra política comunicativa, pero esto no es suficiente, ya que debe dolernos el dolor de las víctimas. Si no nos duelen las víctimas, sino vivimos testimonialmente, la sinodalidad es un mero deseo teórico, un bello eslogan que, de nuevo, contribuye con la buena imagen, sin tocar el corazón de los cristianos. Caminar con la víctima, asumir el pecado, cargar con el pecado de mi hermano, testimoniar dolor por quien ha sido abusado, apostar por una formación que ponga a prueba y capacite la inteligencia y la afectividad de nuestros jóvenes, crear estructuras formativas abiertas y transparentes al control de los laicos, formar a los jóvenes con mayor conciencia de Pueblo de Dios, organizar estructuras pastorales transparentes y seguras donde se acompañe y evalúe a responsables de misión, en definitiva, preocuparnos porque no tengamos que lamentar el sufrimiento de alguien por ser abusado y no solo preocuparnos por conservar una imagen, es un modo real en el terreno concreto de nuestras instituciones, en el que acontece la sinodalidad. Si el hermano no me duele y lo importante es conservar un cargo y una imagen, mejor sería ser honestos con nosotros mismos y dedicarnos a otra cosa.

Lamentablemente, no podemos vivir al margen de planes estratégicos, de proyección de una imagen y de políticas comunicacionales. Critico lo que soy, sabiendo que no puedo dejar de ser lo que no quiero ser. En este mismo dilema estamos todos. ¿Cómo salir del atolladero? Intentaré una respuesta mediante un relato del Evangelio.

Después de la muerte de Jesús, dos discípulos deciden dejar Jerusalén e irse a un lugar, no tan lejano, llamado Emaús. De camino se encuentran con un forastero y fue aquel extranjero quien les hizo caer en cuenta que un falso dilema los paralizaba. Para salir del atolladero necesitaban el coraje de asumir hasta las últimas consecuencias lo que suponía ser discípulo del hombre

muerto en una cruz llamado Jesús. Escuchar al extranjero fue lo que hizo que los dos discípulos desandaran el camino y se jugaran la vida por el anuncio del resucitado. El extranjero les ayudó a darse cuenta de que lo que habrían vivido con Jesús era más que su expectativa y que la imagen que de él se habían hecho. Este pasaje me recordó también un famoso e interesante filósofo argelino, Derrida, lamentablemente poco comprendido y, por ello mismo, poco estudiado. Se trata de un africano de origen judío trasplantado en el ambiente intelectual de la Francia de mediados del s. XX. El hecho de provenir de una colonia francesa de cultura argelina le hizo comprender, desde su ser argelino, la filosofía europea mejor que los propios europeos, al punto que jugó a su deconstrucción. Solo podía deconstruir la filosofía europea quien viviendo al margen del mundo europeo lo conocía igual que un europeo. Él es aquel extranjero, descrito en su libro “la hospitalidad”, que viviendo en Francia y siendo de nacionalidad francesa, le pregunta a un francés nacido en Francia sobre lo que significa ser extranjero. Derrida era un extranjero que ve al francés nacido en Francia como un extranjero. Su cuestión ponía en cuestión el ser mismo de lo extranjero¹⁶, se trataba de una dura crítica que bien asumida permite salir de los hirientes nacionalismos y construir sociedades más plurales¹⁷. Del dilema podremos salir cuando dejemos espacio a lo distinto, a lo extranjero o al extranjero en nuestros propios planes, imágenes y comunicaciones, es decir, cuando demos espacio al diferente y a sus cuestionamientos. Caminar juntos como aquellos discípulos que acogieron al extranjero sin llevarlo de regreso consigo es un modo de entender y proponer la sinodalidad.

16. Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 11.

17. Muchos de los libros de Derrida son escritos a cuatro manos, dos autores, dos temas, uno frente al otro en páginas contiguas. Este interesante modo de escribir es la opción que hace Derrida por dar espacio a lo diverso sin dejar de decir lo propio. El mundo no es monotemático, ni se puede decir de un solo modo.