CULTURA Y FE CRISTIANA: CONSIDERACIONES INFORMALES *

Divido las reflexiones siguientes en dos partes: una de carácter teórico o descriptivo; otra más breve y de carácter más práctico y operativo. En ambas se contiene una referencia a la situación española. En cuanto a la primera parte, no estoy seguro de que la descripción sea siempre objetiva. Acaso peque de pesimista, y la realidad cuente con más áreas de luz que las detectadas aquí. En cuanto a la segunda parte, temo que, aun pretendiendo ser práctica, resulte todavía abstracta o genérica.

En todo caso, lo que sigue es una simple aproximación al tema, susceptible de ser ampliada, enmendada o sencillamente orillada con completa impunidad. Tranquilizado por tan obvia apreciación, entro ya en materia.

I.—CONSIDERACIONES DE CARACTER TEORICO-DESCRIPTIVO

1. Si éste fuese un trabajo de índole académica o erudita, habría que comenzar definiendo con algún rigor la noción de cultura. No voy a hacerlo: a fin de cuentas, todos tenemos una idea aproximada de lo que con ese término se mienta, y ello basta para poder entenderse. Desde luego, el término es ambiguo, con una ambigüedad emparentada con la que late en otros como civilización, progreso, etc. Lo que sí voy a hacer es postular para la supuesta (y problemática) noción de cultura algunas precisiones, importantes con vistas al ulterior análisis de la relación fe-cultura.

Ante todo, como ya notara Spengler, una cosa es cultura y otra civilización *técnica*. Para atajar la confusión entre ambas (confusión

* Estas páginas recogen, con leves modificaciones, el texto de la ponencia presentada por el autor en el encuentro de obispos y teólogos celebrado en Alcobendas, del 17 al 19 de junio de 1983.

Universidad Pontificia de Salamanca

hoy tan frecuente como nefasta), debe advertirse: que la técnica es altamente perita en medios, pero absolutamente inepta e ignara en fines; que propende a transmutar los medios en fines, o a presentar los medios como si fuesen fines; que esta transmutación es perversa y que, cuando tiene lugar, puede hacer de la técnica una máquina segregadora de inhumanidad. Según von Weizsäcker [1], hace unos años la pregunta que se hacía la gente sobre la ciencia y la técnica era: «¿hasta dónde podemos llegar todavía?»; hoy la pregunta es: «¿hasta dónde se nos quiere llevar todavía?». La razón de esta nueva formulación probablemente tenga que ver con algo que Einstein constataba: vivimos en un tiempo de medios sofisticados y de fines embrollados, lo que hace que el ciudadano de a pie no las tenga todas consigo en lo que al progreso técnico se refiere [2].

De una técnica pervertida podría decirse lo que Steinbeck pone en boca de uno de sus personajes: «estaba tan próximo a la realidad que había perdido todo contacto con el realismo» [3]. Una cultura unidimensionalmente técnica, que se pretende cercana a los problemas cotidianos y concretos y, por ello, pragmática, utilitaria, conduce derechamente al tecnocratismo, con su visión distorsionada, deforme, de lo real; termina siendo, en suma, anticultura.

Una segunda precisión sobre la idea de cultura: tal idea debiera incluir, para ser plausible, una fuerte dosis de ética. Alguien lo ha proclamado ya: *nulla aesthetica sine ethica* (y, a fortiori, *nulla cultura sine ethica*). Desdichadamente, la cultura *in facto esse*, la cultura como producto acabado, tiene tras sí a menudo un *fieri* brutalmente inculto por inhumano. Si la cultura norteamericana es posible, tal y como algunos creen, gracias a la incultura centroamericana y suramericana, ¿puede seguir hablándose todavía de cultura norteamericana? La transculturación indefectiblemente impuesta por todas las potencias coloniales, que implantan su «cultura» a costa de arrasar la de los pueblos colonizados so pretexto de que son «incultos», ¿es una operación cultural o es un caso típico de confusión entre cultura y civilización? La penosa peripecia de las misiones jesuíticas en el

1 *La imagen física del mundo* (Madrid 1974) 184.

2 A. Einstein, *Mis ideas y opiniones* (Barcelona 1981) 37, 134, 304 (en esta última página: «la perfección de los medios y la confusión de los fines parece ser la característica de nuestro tiempo»). Sobre la distinción cultura-civilización, vid. J. D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea* (Barcelona 1982) 126 ss.

3 J. Steinbeck, *Dulce jueves* (Barcelona 1982) 148.

Universidad Pontificia de Salamanca

extremo oriente durante los siglos XVII y XVIII muestra que tampoco la Iglesia se ha librado de esta comprensión colonialista, inhumana, inmoral, de la difusión de la cultura [4].

Así pues, todo hecho cultural, para ser auténtico, entraña un momento ético: debe moverse en el respeto absoluto del hombre, que es a la postre su creador y su consumidor. Hay hechos presuntamente culturales que, una vez admitido en su análisis valorativo este componente ético, quedan desenmascarados como mera anticultura. Con frecuencia las diversas instituciones sociales (*mass media*, partidos políticos, centros de poder, grupos de presión...) serán conniventes con tales hechos, por razones de imagen o de popularidad (?), y se cuidarán muy mucho de denunciar su verdadera naturaleza. Por poner un ejemplo nada dramático, más bien relativamente inofensivo: el ayuntamiento de cierta capital de provincia concedió durante varios años una subvención multimillonaria a una pomposamente denominada «temporada de ópera» (seis u ocho funciones), mientras que el municipio soportaba un no pequeño déficit de puestos escolares, y mientras que la subvención asignada a la orquesta sinfónica de la misma ciudad era escuálidamente irrisoria. «Operación prestigio», llamaban a eso. Convengo en que la anécdota tiene cierto aire de familia con otra, protagonizada por Judas cuando reclamaba para los pobres el importe del perfume que María Magdalena derramó sobre Jesús. De cualquier forma, creo que es éste un aspecto del problema que merecería, *sine ira et studio*, alguna reflexión: el recto orden de prioridades culturales suele ser sistemáticamente transgredido por sus varios mecenazgos.

Tercera precisión: durante casi veinticinco siglos, la dedicación a la cultura, a su producción y consumo, ha sido monopolio de una clase liberada. De un lado estaban los filósofos, los literatos, los artistas y los clientes de sus creaciones, y de otro los esclavos o sus equivalentes asalariados, cuya misión en la vida estribaba justamente en hacer posible la existencia de filósofos, literatos, artistas y beneficiarios múltiples de sus obras. Desde esta perspectiva, la cultura ha sido cultura de clase; no un bien común, sino un lujo escaso y costoso, una actividad parasitaria. El *otium* de los cultos se consiguió a expensas del *negotium* de los incultos. El saldo resultante es un

4 Vid. R. Blázquez, *Jesús sí; la Iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana* (Salamanca 1983) 372 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

planteamiento aristocrático, elitista, del hecho cultural, que debería ser decididamente repudiado; al menos en cuanto bien de consumo, la cultura ha de socializarse.

Las tres precisiones anteriores podrían resumirse en el teorema siguiente: la cultura, o es una actividad humanista o no es cultura, sino otra cosa (indoctrinamiento, ideología, praxis esotérica para iniciados, ciencia aplicada, etc.). En favor de este teorema cabe citar al Vaticano II: la cultura «ad integram personae humanae perfectionem, ad bonum communitatis et totius humanae societatis esse referendam» (GS 59). Hay, pues, que darle la razón a Ortega cuando, con su proverbial sagacidad, subraya el factor *humanismo* como determinante de lo cultural; la cultura, escribe, es «un movimiento natatorio», un bracear el hombre en el océano de su existencia para mantenerse a flote y no ser succionado por la *natura*, para no hundirse como humano en el oscuro abismo de lo extra o lo anti-humano [5].

2. Esta descripción orteguiana de la cultura como lo que permite al hombre sobrevivir sobrenadando, sugiere ya que el resorte que la hace posible es la constitutiva apertura del hombre a la trascendencia. La cultura surge, en efecto, del desbordamiento de la técnica, desde su nativa finalidad utilitaria, cerrada en el circuito de las necesidades perentorias y de los intereses próximos, hacia el nivel de lo gozosamente superfluo, de lo abierto a lo lejano o lo infinito. Hay una raíz común de lo cultural y de lo religioso en esta dinámica de trascendimiento, en la permanente plusvalía de la pulsión inquisitiva sobre la quietud posesiva, y en la capacidad para la expresión simbólica que son propias del ser humano. De ahí que la afinidad *culto-cultura* sea algo más que un azar etimológico.

Todo esto es singularmente cierto en el caso concreto del cristianismo. Desde el momento en que la fe cristiana se autocomprende como mensaje, anuncio, religión de la palabra, está reconociendo su necesidad de apelar, más que ninguna otra doctrina religiosa, a la cultura para actuarse como lo que es. En efecto, quien dice *palabra* (*lógos*), dice acontecimiento cultural. La cultura es la oficina expendedora de la palabra, de *toda* palabra, también de la cristiana. La cultura es, pues, la insoslayable instancia mediadora de la transmisión del evangelio. La Iglesia no puede desdeñarla; la precisa impe-

5 Cf. art. *Cultura*, en J. Ferrater, *Diccionario de Filosofía I*, 3ª ed. (Madrid 1981).

Universidad Pontificia de Salamanca

riosa, ineludiblemente, porque el asunto que se trae entre manos no es la intimación del silencio, sino precisamente la propagación de la palabra encarnada. Cabe conjeturar, por tanto, que eventuales enfrentamientos entre Iglesia y cultura resultarán trágicos para aquélla, más que para ésta.

No falta ejemplos de tales enfrentamientos. Históricamente, la relación cristianismo-cultura ha conocido oscilaciones pendulares entre alternativas extremas: aprecio y desprecio, identificación y desconocimiento, amor apasionado y odio desatado. Ha habido momentos de clara identificación; la cultura occidental, al menos hasta el Renacimiento, podría ser calificada sin ambages como cristiana. El románico, Dante, Fra Angélico, el gótico, las universidades, el Greco, Milton, Bach, los conceptos filosóficos y jurídicos...; todas estas espléndidas realidades culturales son impensables sin cristianismo. Durante dieciseis o diecisiete siglos, todo europeo culto fue el producto de la tradición y el pensamiento cristianos.

En el otro extremo del péndulo, los tres grandes acontecimientos en los que se incubó la cultura occidental moderna tropezaron con la incomprensión o la hostilidad de la Iglesia: el nacimiento de la ciencia (Copérnico, Descartes, Galileo, Darwin); la instauración del ejercicio democrático del pader (revolución francesa, proclamación de los derechos del hombre); los movimientos sociales reivindicativos (socialismo, anarquismo, marxismo). Como se advirtió antes, las consecuencias de esta hostilidad mutua han sido (continúan siendo todavía) dramáticas para la Iglesia. De una cultura cristiana se ha pasado a una cultura postcristiana, descristianizada, anticristiana.

E. Brunner[6] ha elaborado una explicación de este tránsito quizá demasiado lineal y simplista, pero innegablemente sugestiva. En los tres últimos siglos —opina el teólogo suizo— la idea de la dignidad del hombre, fundamental, según se ha estipulado antes, para la noción de cultura, se ha ido degradando. Esta idea estaba arraigada en la categoría bíblica *homo-imago Dei*. La Aufklärung puso en crisis tal categoría al sustituir el teísmo bíblico por el deísmo filosófico, y la trascendencia religiosa por una trascendencia metafísica. Del humanismo idealista nacido de la Aufklärung se pasa en la segunda mitad del siglo XIX a un humanismo positivista, cada vez menos humanista y más naturalista. El hombre es visto como un animal

6 *Christentum und Kultur* (Zürich 1979).

Universidad Pontificia de Salamanca

superdotado; se disuelven así las premisas de su dignidad personal. Al término de este proceso degenerativo, el ateísmo postulatorio de Marx preludia el antihumanismo estalinista; el antiteísmo de Nietzsche anticipa el antihumanismo fascista y el nihilismo existencialista. El bolchevismo, el fascismo y el nihilismo —concluye Brunner— han liquidado de consuno el humanismo y, consiguientemente, la cultura cristiana occidental se ha desintegrado; todo Occidente padece hoy una crisis global cuyo detonante ha sido de carácter religioso.

Algo no muy distinto a esto es lo que sostienen recientemente L. Kolakowsky (la quiebra del cristianismo, propiciada tan ardorosamente por la Aufklärung coincide prácticamente con la quiebra de la propia Aufklärung) [7] y, desde una perspectiva diversa, S. Pániker (la causa de la crisis occidental actual es el alejamiento del origen, entendiendo por tal el fondo último de la realidad, «lo absoluto») [8].

Sean o no correctos estos diagnósticos, sí parece indudable la presencia de tendencias gravemente negativas en áreas neurálgicas de la cultura dominante. Señalaré tres: la vigencia de distintas formas de antihumanismo teórico; el retorno de un nihilismo radicalmente pesimista; el carácter crecientemente demoníaco de ciertos sectores de la técnica.

Antihumanismo teórico. Hoy está en fase muy avanzada de ejecución un triple proyecto reduccionista de lo humano: del sujeto a objeto, del hombre al animal, de la mente al cerebro [9]. Las propuestas parten, respectivamente, de la *antropología estructural* (hay que reintegrar la cultura en la natura y retrogradar al hombre en el conjunto de sus componentes físicoquímicos), de la *sociobiología* (el hombre es un mono que ha tenido éxito y la ética es una secreción de la genética), y del *materialismo fisicalista* (la mente es el cerebro y el cerebro es un robot). Ahora bien, si el hombre no dista absolutamente del mono o del robot, ¿por qué no tratar absolutamente igual al hombre y al mono o al robot? ¿Durante cuánto tiempo, y por qué motivo, se seguirá sosteniendo todavía que es más grave asesinar

7 Citado por O. González de Cardedal, 'Ser cristiano en España tras el viaje de Juan Pablo II', en *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983) 503, nota 27.

8 S. Pániker, *Aproximación al origen* (Barcelona 1982). Vid. en cambio, en *El País* del 9.12.83, una drástica negación de *todo* absoluto: A. Fierro, *¿Absoluto? No, gracias.*

9 Vid. para cuanto sigue J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

Universidad Pontificia de Salamanca

a un hombre que matar a un mono o destruir un robot? Cómo postular, de un lado, la liberación del hombre y aseverar, de otro, que el hombre no existe más que como constructivo especulativo? En el marco de este horizonte reductivo, la cosificación degradante de la dimensión sexual de la persona es algo tan fatalmente inexorable como la caída de la hoja en el otoño (aunque, por supuesto, bastante menos romántico). Por lo demás, se comienza diciendo con Morin, Wilson, Cordón *et alii* que el hombre es un animal [10] y se termina diciendo con Federico el Grande que es un animal *depravado* y extrayendo de tal aserto las obligadas consecuencias [11].

Nihilismo pesimista. Hay que «retorcerle el pescuezo al optimismo y a su razón hilarante, acorazarse en el pesimismo y aturdirse con la desesperación». Pues «el mundo es un desastre cuya cima es el hombre» y «el Soberano Bien es inaccesible». El libro al que pertenecen estas frases [12] ha sido un *best seller* en todo Occidente, lo que significa que su mensaje sintonizaba con una tesitura existencial largamente extendida hoy entre la gente culta. La cosa es seria; una sociedad que deja de esperar no tardará mucho en dejar de vivir. *Dum spiro, spero:* la esperanza es uno de los presupuestos de la vivencia, al menos cuando de vivencia humana se trata; al clamoroso déficit de confianza en la realidad que transparentan tales frases tendría que responder, de no ponerse adecuado remedio, una especie de colapso planetario. O, cuando menos, un clima generalizado de hastío, desencanto y desentendimiento de todo compromiso constructivo; síntomas de todo lo cual proliferan en nuestros días.

Demonismo técnico. Sin recurrir a la apocalíptica de las devastaciones latentes en los arsenales nucleares, hay que evocar la índole potencialmente demoníaca de la manipulación genética, la modelación funcional del cerebro, el control psicológico de grandes masas de población, etc., etc. La ingeniería social, apreciativamente menos alucinante que las ingenierías nuclear o genética, nos está inoculando nuevas pautas de conducta cuyas nociones clave son «ajuste», «adaptación», «conducta socialmente orientada», «adquisición de aptitudes sociales», «trabajo de grupo», «vida de grupo», «lealtad de grupo»,

10 En noviembre de 1983 la prensa nacional daba la noticia —sobrecogedora— del último fichaje del Zoo de Barcelona: un ejemplar de la especie *Homo habilis*, pronto para ser exhibido en el sector de los primates.

11 Cf. C. Díaz, *El sujeto ético* (Madrid 1983) 168.

12 B. Henri-Lévy, *La barbarie con rostro humano* (Barcelona 1978) 73.

Universidad Pontificia de Salamanca

«dinámica de grupo», «ideología de grupo», «creatividad de grupo» [13]. Esta insistencia en «lo grupal» (abominable neologismo) resulta sospechosa; nos remite a obras de literatura-ficción tan poco tranquilizadoras como *1984* (Orwel) o *Walden Dos* (Skinner). Intereses muy poderosos y nada inocente pugnan por introyectar en las conciencias una vocación de clan, una propensión a la conformidad o al conformismo, una lealtad inquebrantable a las ofertas de los grandes almacenes. En Occidente todos los niños ven los mismos dibujos animados, todos los adolescentes se contorsionan con los mismos ritmos, todos los adultos son solicitados por los mismos slogans; los telefilms, las películas, las noticias periodísticas, los programas políticos, las opciones electorales... son los mismos para todos. Asistimos a un colosal proceso de homogeneización transcontinental. La disidencia se penaliza, no con la cárcel, sino con la clínica psiquiátrica; realmente hay que estar loco para oponerse a este rodillo laminante y entregarse al funesto vicio de pensar por cuenta propia. Desde luego, se gobierna más cómodamente una *Ameisengesellschaft*, como diría Kolakowsky [14], que una comunidad de seres libres; las multinacionales de la sociedad de consumo lo tienen más fácil con rebaños de ovejas uniformemente trasquiladas que con lobos esteparios.

Sería necio, amén de injusto, no señalar junto a estas tendencias negativas de la cultura contemporánea, otras de signo positivo: el ocaso del cientifismo y, correlativamente, el orto del pensamiento utópico; la creciente demanda de democratización y moralización de los mecanismos de poder; la difusa añoranza de la trascendencia. Aunque sea muy brevemente, detengámonos también en estos tres rasgos esperanzadores.

Ocaso del cientifismo. Diversos nombres de primera fila en el campo de la física (d'Espagnat), la biología (Monod, Jacob), la antropología social (Morin), la filosofía de la ciencia (Popper, Bateson, Hübner), indican actualmente que la fiebre cientifista (apéndice de aquella fe en el progreso que Brunner llama «la hija bastarda de la fe en la providencia») ha iniciado su ocaso, a la vez que crece paulatinamente entre los cultivadores de las ciencias positivas la sensibilidad para percibir el denso espesor de la naturaleza, que se resiste

13 Cf. A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz* (Buenos Aires 1972) 35; C. S. Lewis, 'The Abolition of Man', en H. E. Daly (ed.), *Toward a steady-state economy* (San Francisco 1973) 321-332.

14 L. Kolawowsky, 'Vom Vorrang der Persönlichkeit', *Neues Forum* 14 (1967) 343.

Universidad Pontificia de Salamanca

a ser perforada hasta el fondo con sólo el utillaje tecnológico, y el respeto por lo que uno de ellos (Bernard d'Espagnat) califica como «el enigma del ser», «la realidad velada» que es nuestro mundo [15]. Como reacción al cientifismo declinante, ahí está el auge espectacular de las filosofías de la esperanza (Marcel, Bloch, Laín) y de los paradigmas utópicos de lo real, que vienen a recordarnos que si la fe no es sucedáneo de la ciencia, tampoco la ciencia puede ser sucedáneo de la fe.

Democratización y moralización del poder. De la conciencia colectiva emergen hoy con vigor valores como la participación, la reciprocidad, la solidaridad, la abrogación de los agravios comparativos entre los hombres, las clases, los pueblos y los continentes; surgen iniciativas como el asociacionismo creciente, la autogestión de las empresas, el régimen de producción en cooperativas; tienen cada vez mayor poder de convocatoria los movimientos que se oponen a la histeria armamentista o se preocupan por el futuro de un planeta mortalmente amenazado por la contaminación.

Añoranza de la trascendencia. En este punto, no es oro todo lo que reluce; abolido el teísmo judeocristiano —por aburrimiento, según parece—, hecho añicos el deísmo de relojero —a manos del principio de indeterminación de la física cuántica—, la venerable conseja de la *Terra Mater* cabalga de nuevo. Se reinicia el viejo periplo de los panteísmos vagamente spinozianos (recuérdese la famosa «piedad cósmica» de Einstein o, más cerca de nosotros, la invocación al origen de Pániker) y se canonizan las nuevas liturgias vegetales de los ecologismos y el nudismo solar de los adoradores del cuerpo. Nada de esto logra, empero, silenciar esa añoranza de la trascendencia tan lúcidamente detectada por Horkheimer, Berger y otros como rasgo definitorio de la conciencia contemporánea. Por las grietas de una realidad en trance de desintegración se filtra «la nostalgia de lo totalmente otro»; el estrépito de las máquinas y los *juke-boxes* no amortigua un tenaz y alado «rumor de ángeles», alivio de nuestras pesadillas nocturnas [16].

15 Vid. J. L. Ruiz de la Peña, '«Realidad velada»: cuando la física deviene metafísica', *Razón y Fe* (julio-agosto 1983) 27 ss. Cf. además, J. Monod, *El azar y la necesidad*, 3ª ed. (Barcelona 1971); F. Jacob, *Le jeu des possibles* (Paris 1981); E. Morin, *El método. La naturaleza de la naturaleza* (Madrid 1981); K. Popper, *Conocimiento objetivo* (Madrid 1974); G. Bateson, *Espíritu y naturaleza* (Buenos Aires 1981); K. Hübner, *Crítica de la razón científica* (Barcelona 1981).

16 M. Horkheimer, 'La añoranza de lo completamente otro', en *A la búsqueda de sentido* (Salamanca 1976) 65 ss.; P. Berger, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975).

Universidad Pontificia de Salamanca

3. Todos estos factores de nuestra actual cultura son extrapolables a la situación española, aunque a mi juicio —quizá errado— los elementos negativos predominan hoy en nuestro país sobre los positivos. Por un lado, producimos una cultura de muy alta calidad en el terreno de la literatura, las artes plásticas, el cine... El pensamiento indígena, en cambio, es (en mi opinión) poco valioso, anacrónico y epigonal. En todo caso, quienes ahora hacen cultura en España y la dictan al gran público no son cristianos o, si lo son, no se les nota mucho, al menos en líneas generales y salvando siempre las consabidas excepciones. Son postcristianos confesos, peri o paracristianos declarados, e incluso anticristianos férvidamente militantes. Hemos sido transferidos así, en muy poco tiempo, de una cultura oficialmente confesante a una cultura devotamente increyente.

Como prueba documental, séame permitido aducir unos cuantos textos, llamativos por la nitidez con que se inscriben en lo que antes llamé el antihumanismo teórico, y cuyos autores gozan de una muy alta cuota de pantalla en los medios, con el consiguiente efecto multiplicador de sus opiniones:

— «El hombre, la persona humana, ...o el sujeto humano constituyen *fetiches*. El humanismo, ...el personalismo...han abonado un cierto fetichismo: fijar un papel social, una máscara o disfraz como patrón de una pretendida identidad o *self*. La muerte del hombre significa, por tanto, la disolución de esa identidad... Es una filosofía carnavalesca la que propongo... Una filosofía que suspenda toda concepción acerca de la unidad de la conciencia y su identidad consigo misma» [17].

— «La verdadera realización de uno mismo es impersonal»; «¿a qué insistir aún en ese *yo* que sólo desde un humanismo trasnochado puede pensarse?»; «...porque el yo no es una estructura, sino una coyuntura»; «no hay deporte más aburrido, soso y narcisista que dedicarse a ser *auténtico* o a actuar por *principios*» [18].

— «El hombre como tal es una ficción y la única ficción racional en política es el número» [19].

— «El hombre es un animal genuino», y la más noble empresa

17 E. Trías, *Filosofía y carnaval* (Barcelona 1973) 80.
18 X. Rubert de Ventós, *Moral y nueva cultura* (Madrid 1971) 29, 142.
19 F. Laporta, 'Estado y violencia', *Sistema* (octubre 1980) 120.

Universidad Pontificia de Salamanca

humana, «la conquista de la libertad, no es sino la ocupación básica de todo ser vivo de alimentarse elevada a un rango superior» [20].

Acerca de la posibilidad o la validez de una actitud religiosa sobre este fondo de antihumanismo teórico, véanse los dos textos siguientes:

— «Honrar a Dios, postrarse ante él, divinizarle incluso, sin fe alguna, como el Don Juan absurdo de *El mito de Sísifo,* reafirmar con Eckhart un sistema teológico racional para sumirse en la unidad mística que lo niega, entregarse a la orgía y al libertinaje con conciencia temerosa de que el castigo advendrá, vivir la locura creyéndola ley fundada, afirmar la identidad sospechándola ficticia, tales son algunas de las modalidades posibles de una auténtica vivencia usiomaníaca, fuente de liberalismo por no estar basada en convicción alguna» [21].

—«Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia, o quién sabe qué tipo de conveniencia... Si a nivel personal alguien, razonablemente instruido, sigue siendo un creyente, se da por supuesto que esa misma persona, en cuanto normal y partícipe en los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad» [22].

Esta breve antología da pie para melancólicas reflexiones sobre la rentabilidad del control ideológico ejercido durante cuarenta años. De ella se desprende, en cualquier caso, a más de una pueril arrogancia, un robusto antihumanismo, aliado a la contundente afirmación de la iracionalidad o la futilidad científica y cultural de lo religioso. Frente a estos rasgos, otros ingredientes de la actual cultura española parecen menos pertinentes a nuestro objeto: la pérdida de prestigio de la teoría marxista entre las élites universitarias, la alergia belicosa contra la Iglesia institucional, la acuñación del lenguaje cheli, el baile de los movimientos contraculturales, el cultivo y exhibición de la marginalidad, etc.

Ante este panorama, el cristianismo español no cuenta, hoy por hoy, ni con nombres capaces de patrocinar alternativas convincentes ni con plataformas de lanzamiento consolidadas. Cuando ciertos populares articulistas de la prensa periódica se entregan con fruición a sus *boutades* anticlericales o anticristianas, rayanas a veces en el in-

20 F. Cordón, *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico* (Barcelona 1981) 129 s.
21 V. Gómez Pin, *De «usía» a «manía»* (Barcelona 1972) 85 s.
22 J. Sádaba, *El ateísmo en la vida cotidiana* (Madrid 1980) 39 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

sulto soez y gratuito; cuando la emprenden, con la irritante frivolidad que los distingue, contra lo que se ha dado en llamar —no se sabe muy bien por qué— «la moral judeocristiana», ¿qué judío o qué cristiano tiene ganas y poder de convocatoria en este país para responderles con parejo ingenio y calidad literaria? Cuando un autotitulado «filósofo materialista» afirma en un espacio televisivo que la astrofísica actual ha demolido el viejo mito de la creación, ¿cómo es posible que ningún astrofísico serio, creyente o no, le salga al paso para denunciar tamaña necedad, tan barato y anacrónico retorno al más burdo cientifismo?

Seguramente estoy pintando un cuadro demasiado sombrío. Seguramente hay en la España de hoy paisajes mejor iluminados, espacios más acogedores y situaciones más reconfortantes. Habría que citar, a este respecto, realidades como el Instituto Fe y Secularidad y sus foros sobre el hecho religioso, los seminarios de teología de La Granda, el resurgir de una actividad teológica en diversas universidades civiles, etc.

II.—CONSIDERACIONES DE CARACTER PRACTICO-OPERATIVO

¿Qué se espera de la Iglesia en el ámbito de la cultura? ¿Cuál ha de ser el papel del cristianismo frente a la realidad cultural de este momento histórico?

Se ha aludido antes, de pasada, a una cultura «cristiana». Supuesta la legítima autonomía de las realidades seculares, el concepto mismo de cultura *cristiana* es sumamente problemático. Probablemente sea tan insostenible como el de técnica cristiana, ciencia cristiana, etc. En todo caso, el sueño de una cultura *cristiana* parece hoy, en un contexto de secularización irreversible, una forma subrepticia de restauracionismo o de constantinismo solapado; por consiguiente, a la relación cultura-fe hay que asignar otros objetivos. Estos, por ejemplo:

1. Evitar escrupulosamente todo enfeudamiento de la fe cristiana en *una* cultura (y, por extensión, en *una* filosofía, en *una* forma de pensamiento, en *una* forma de lenguaje...). Para que la verdad religiosa del cristianismo pueda ser inteligible siempre, habrá de hacer gala de una casi milagrosa capacidad de adaptación a los cambiantes modelos culturales. Una religión que pretenda permear *todas* las

Universidad Pontificia de Salamanca

culturas, que aspire a proferir un anuncio válido para todos los hombres de todas las épocas y lugares, ha de ser prodigiosamente plástica, flexible, adaptable. Con ello surgirá obviamente en su seno una difícil tensión dialéctica entre esta pretensión de significatividad y relevancia universales y el deber de fidelidad a la propia identidad, sin la que no tendría sentido la misma pretensión de significatividad. En cualquier caso, el Concilio prohíbe la fijación monocultural cuando le recuerda a la Iglesia que «communionem cum diversis culturae formis inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variae culturae ditescunt» (GS 58). La Iglesia, en efecto, ha mostrado a lo largo de la historia su aptitud para servir de crisol a elementos culturales diversos, para digerirlos y armonizarlos. La Iglesia ha hecho cultura, muchas veces, amasando, fundiendo lo heterogéneo y lo distinto. Ese podría ser, tambien hoy, su servicio a la cultura: actuar como lugar de encuentro de lo culturalmente diverso.

2. Situarse crítica y activamente ante la cultura dominante, en vez de limitarse a sufrirla pasivamente, anatemataizarla dogmáticamente, ignorarla jactanciosamente (que de todo ha habido en la viña del Señor). Frente a los modelos —o las modas— culturales vigentes no son lícitas ni la sumisa y acomplejada condescendencia típica de ciertos progresismos, ni la petulante suficiencia, generalmente combinada con una agresiva ignorancia, propia de los integrismos. Singularmente importante parece el ejercicio por parte de la Iglesia de la denuncia profética, urgiéndoles a las culturas el respeto por lo que antes llamábamos su componente ético, teniendo siempre presente que la razón no es necesariamente divina ni el mal es necesariamente lo irracional, como suponían los griegos; que la razón puede ser buena o mala, puede emparentarse con lo divino o lo diabólico y hasta engendrar monstruos, y que el hombre es, eventualmente, a más de ser racional, el ser dotado de sinrazón [23]. Que puede, en suma, haber —para emplear una expresión de Carlos Díaz [24]— «una cultura que congele la fe», tan rechazable por tanto como una fe que congelase la cultura.

3. Supuesto que una fe sin incidencia en la cultura se parece mucho a una fe sin obras (esto es, a una fe muerta) y supuesto que una fe viva impregnará la realidad circundante siempre, aun sin proponérselo

23 E. Morin, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado* (Barcelona 1974) 111 ss.
24 Vid. su *Sabiduría y locura. El cristianismo como lúcida ingenuidad* (Santander 1982) 66.

Universidad Pontificia de Salamanca

reflejamente, es perciso idear una estrategia de acción en tres sectores especialmente representativos de lo cultural: la universidad, los *mass media* y las áreas expresivas de una cultura popular. En cuanto a la universidad, no estaría de más dialogar con franqueza sobre el proyecto de una universidad católica: ¿en qué punto se encuentra, cuáles son sus objetivos, en qué medida sería una empresa de toda la Iglesia española? Por lo que atañe a los medios de comunicación social, parece igualmente indicado un intercambio de puntos de vista sobre la actual situación de algunos de ellos, particularmente vinculados a la Iglesia-institución, y sobre la presencia de lo cristiano o lo eclesial en la televisión y la radio, muchas veces protagonizada por nombres no representativos de la fe de la comunidad. En cuanto a la cultura popular, la Iglesia ha sido hasta no hace mucho fuente de inspiración y ángel tutelar de la misma; ahora, como es lógico, se ha emancipado de esa tutela eclesial, mas no por ello debiera la Iglesia dimitir de su función inspiradora y, en la medida de sus posibilidades, del ejercicio de un cierto patronazgo. Una de las páginas menos gloriosas de la reforma litúrgica ha sido escrita en los pentagramas musicales a que ha dado lugar; ahí tenemos un espectacular episodio de defección eclesial en el ámbito cultural.

4. En vez del vano empeño en la imposible empresa de una cultura *cristiana*, hay que proclamar ante la sociedad los elementos básicos de toda cultura que se quiera genuinamente humana, y que será buena si surge de (y se apoya en) unua buena antropología. Tales elementos figuran entre las persuasiones de fondo de la conciencia eclesial, y no son sino las premisas ineludibles de una lectura humanista de la realidad. Enumero las que juzgo más importantes:

a) *El hombre, valor absoluto:* rechazo de toda devaluación de lo humano. El ser humano no es Dios, pero es imagen de Dios. Su humanidad no está garantizada de antemano como un dato de naturaleza; pende de la decisión de aceptar esa relación nativa, constituyente, que lo remite a la divinidad. Diversas culturas han concebido aristocráticamente la validez absoluta del hombre. Los egipcios la dispensaban al rey; los románticos, al genio, a quien todo le estaría permitido porque, en el límite, lo genial es lo divino *tout court*. Para el cristianismo, en cambio, la validez absoluta del hombre es un atributo democrático, predicable de cada ser humano por el simple hecho de existir; éste es el bien cultural supremo, rigurosamente no negociable, univer-

Universidad Pontificia de Salamanca

salmente reivindicable, por el que el cristianismo tendrá que batirse siempre en su diálogo con toda cultura.

b) *La historia, espacio de la libertad creativa del hombre:* rechazo de todo determinismo fatalista. Siendo la realidad un producto del amor, es decir, de la libertad; siendo, en cuanto creatura, un producto contingente, no absoluto, su urdimbre es ajena al destino obtuso y ciego, a toda siniestra *ananké*. La historia tiene sentido, está presidida por un *lógos* razonable y benevolente, se orienta hacia una finalidad. Una visión trágica del proceso histórico —al estilo de la propuesta por Henri-Lévy— no es cristiana, pero tampoco es humana; no puede, por tanto, a la larga ser culturalmente fértil.

c) *Primado del ser sobre el tener:* rechazo de todo consumismo y de todo productivismo a ultranza. El «fetichismo de la mercancía» que agobia hoy al hombre occidental es un sórdido síntoma de depauperación: cuando se ha perdido el sentido de la trascendencia, sólo resta exprimir ávidamente la inmanencia, incluso a costa de saquear indecentemente los recursos del planeta y dejar en herencia a las generaciones futuras una tierra invivible.

d) *Preeminencia de la 'agapé' sobre el 'lógos':* rechazo de todo racionalismo unidimensional. La dignidad de lo humano estriba, más que en la agudeza del ingenio, en la generosidad del amor. La razón no es necesariamente divina, decíamos antes; el amor sí lo es. El evangelio es más que la ley porque el amor es más que la justicia y que la razón. «Non intratur in veritatem nisi per caritatem», exclamaba S. Agustín; sólo una razón enraizada en lo más radical, que es el amor, se revela a la postre como lo más razonable y, por ende, como la matriz más fecunda de toda cabal cultura [25].

e) *Rehabilitación del papel nutricio de la tradición:* rechazo del revolucionarismo simplista de la tábula rasa, tan de moda en ciertas progresías insolentemente iconoclastas. La tradición es la memoria de la historia: lo que el hogar paterno es para el niño, eso es ella para la humanidad [26]. Y, al igual que el niño no deviene hombre sin familia, la humanidad no madura sin memoria. Una cultura que reniegue de la tradición será una cultura desmemoriada y, por tanto, desarraigada,

25 C. Díaz, *Sabiduría...*, 53 ss.
26 Brunner, *Christentum...*, 209.

Universidad Pontificia de Salamanca

inestable y efímera. Por lo demás, toda tradición viva es creativa; lejos de ser un factor de fosilización, lo es de renovación.

f) *Apertura a la trascendencia:* rechazo de toda oclusión de la realidad creada sobre sí misma. Cuando dicha realidad se autoclausura, se declara autosuficiente y autárquica, está firmando su sentencia de muerte por asfixia. Allí donde esto ocurre, no sólo muere la religión; muere también esa forma suprema de cultura que es el arte. La pérdida de la pulsión hacia lo trascendente es la pérdida de la pulsión hacia lo bello; en ese vacío emerge el formalismo, el esteticismo frívolo, el virtuosismo, pero no el arte auténtico. ¿Acaso no hay mucho de esto en bastantes manifestaciones sedicentemente artísticas de nuestros días?

* * *

Recapitulando: hay que recobrar la confianza en la capacidad de la fe para incidir positivamente en la configuración de la cultura; la Iglesia puede proponer al mundo una serie de valores y convicciones que depuran, acrisolan y plenifican la condición humana. Si, más allá de todo inviable afán de hegemonía o monopolio, los creyentes nos ratificamos en la voluntad de cooperar con otros grupos en la promoción de nuestro universo cultural, desinteresadamente, sacrificadamente, la entera sociedad resultará enriquecida y será más asequible la consecución de los objetivos propios de toda cultura auténtica.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

Universidad Pontificia de Salamanca