

CRISTIANISMO Y EVANGELIZACION EN LA TRANSICION CULTURAL

P. Jorge M. Castro F. ()*

1. PLANTEAMIENTO

Tres temas esenciales toca el Documento de Santo Domingo (DSD): la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana. El propósito de esta colaboración se centra en el tercer tema. El objetivo no es hacer una exégesis de la sección del Documento sobre la cultura cristiana (cf. DSD 228-286), sino ofrecer pistas de comprensión de los procesos macro-culturales para elaborar líneas maestras pertinentes de evangelización y acción cristiana en las culturas. Los contenidos de esta exposición no son sino el esbozo de una investigación que deberá ser ampliada y completada en el futuro.

El Documento de Santo Domingo presenta apenas pautas generales de lo que se entiende por cultura cristiana, de los actuales obstáculos que se presentan para lograrla y de las recomendaciones para conseguirla. Por lo tanto, tenemos allí un marco «constitucional» que debe ser clarificado y desarrollado por estudios y programas posteriores.

(*) Doctor en teología. Profesor del Postgrado de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello.

2. MARCO EPISTEMOLOGICO

Los presentes comentarios se guían por la epistemología y metodología teológica de Bernard Lonergan, S.J. (1904-1984). No está de más exponer brevemente lo esencial de sus logros investigativos para comprender mejor las observaciones que aquí se ofrecerán.¹

2.1. Operaciones intencionales y conscientes

En los primeros cinco capítulos de su libro *Insight* Lonergan invita al lector a reconocer los niveles de operaciones intencionales y conscientes de sus procesos cognoscitivos mientras razona sobre ecuaciones y nociones científicas. Posteriormente, Lonergan diserta, en los capítulos sexto y séptimo de la obra, sobre el modo de utilizar estas operaciones del conocer humano en la esfera del sentido común, fuera ya de la exigencia teórica y sistemática que piden las ciencias y otras disciplinas del saber.

Las operaciones de las que uno puede percatarse como cognoscente pueden agruparse, por simplificación, en cuatro niveles: experimentar, entender, juzgar y decidir. Al experimentar, recabamos los datos que provienen de los sentidos o de la consciencia.

Entender es correlacionar los datos buscando su inteligibilidad. A veces, los datos son entendidos como miembros de un sistema; si los datos son cuatro líneas rectas de puntos con una misma longitud en el mismo plano, dispuestas de modo que forman cuatro ángulos rectos, la correlación nos indica que estamos ante un sistema geométrico de datos al que denominamos «cuadrado». Otras veces la correlación de inteligibilidad no presenta una coincidencia sistemática de datos, sino una coincidencia casual; por ejemplo, no es obligatorio que en Caracas llueva o haga sol todos los días, por lo que esa correlación entre lugar y tiempo atmosférico debe establecerse a través de métodos estadísticos y probabilísticos.

1. Cf. LONERGAN B., *Insight. A Study of Human Understanding*, Harper - Row, San Francisco 1978; *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 11-24.

Tras los modos clásicos o estadístico de entender, viene el juzgar: se debe determinar si nuestro entender, además de ingenioso, es real. Para ello, se teje una red de preguntas y respuestas que deben verificar la correspondencia de nuestra comprensión con los datos. Para juzgar que «Fulano chocó hoy», es preciso preguntarse y responderse por el estado del automóvil ayer y hoy, por la prueba de que Fulano era el conductor en el momento de la modificación del estado del automóvil, por la identidad del vehículo mismo, demostrando que no es otro modelo igual, por la coherencia de los testimonios... Si todas las preguntas son respondidas desterrando las inadvertencias y errores, estamos ante un juicio probable en tal o cual grado de acercamiento a la realidad.

Finalmente, hay que decidir y evaluar sobre lo conocido: su aplicación, su utilidad, su valer o no la pena en sí y su valer o no la pena más o menos que otra cosa. Este nivel del decidir es el gozne del conocimiento con la praxis. Invita a pasar de la autotranscendencia cognoscitiva a la autotranscendencia ética y revela que todo conocimiento, lejos de ser «químicamente puro», tiene repercusiones prácticas y éticas.

Estos cuatro niveles de intencionalidad consciente se relacionan entre sí para avanzar de los datos a los resultados de tal modo que las aplicaciones en el decidir pueden aconsejar revisión de los datos en el experimentar o de las correlaciones en el entender o de las preguntas y respuestas del juzgar. El modo de operar en cada nivel afecta los resultados y el trabajo de los demás niveles. La trascendencia en el proceso que avanza de la ignorancia al conocimiento y la acción se configura de modo que partiendo de los datos en el experimentar buscamos su inteligibilidad y comprensión en el entender, su realidad y racionalidad en el juzgar y su aplicación y bondad en el decidir.

Estos niveles de operaciones se dan en todo ser humano normal. Su uso acertado o confuso depende de las circunstancias psicológicas o sociológicas en las que la persona concreta se desarrolla y desenvuelve. Las operaciones intencionales y conscientes producen resultados acumulativos y progresivos de conocimiento para orientar la acción de los individuos y los grupos humanos. Esos resultados, clasificados por áreas de necesidades colectivas que hay que satisfacer, producen las diversas instituciones que configuran una cultura: la institución familiar, política, económica, educativa, religiosa, lúdica...

2.2. Significación y creencia

Los instrumentos cognoscitivos, constitutivos y eficaces que coadyuvan a conformar una cultura y sus instituciones son, sin duda, la significación y la creencia. La significación presenta diversos niveles de complejidad, desde la mímica gestual y expresiva hasta el lenguaje. Gracias a la significación salimos del mundo de la inmediatez y ensanchamos nuestra visión de la realidad hacia lo pasado, lo futuro, lo ausente y lo posible. Gracias a la significación cada generación puede entregar el legado de sus logros a la generación siguiente para que ésta lo examine críticamente y aporte nuevos avances o retrocesos, dependiendo de la presencia o ausencia de atención a los datos, inteligencia en las comprensiones, razonabilidad en los juicios y responsabilidad en las decisiones.

La significación puede manejarse de varias maneras, según los campos de significación en que una persona se sepa mover. Tenemos el campo del sentido común, el de la inmensa mayoría de los mortales; es el lenguaje cotidiano, fluido, coloquial y práctico con el que nos enfrentamos a las cosas de todos los días, que revela un conocimiento no universal sino concreto y una mentalidad no sistemática sino popular, más afín al refrán sobre las cosas prácticas que al postulado teórico con aires de ley científica. Tenemos el campo de la teoría, donde la exigencia sistemática pide procesos de investigación rigurosos y lenguaje especializado. Aquí el propósito no es descubrir la relación concreta y cotidiana de los objetos con nosotros, sino la relación de los objetos entre sí. No es lo mismo ver con el sentido común una mesa sólida y coloreada que ver desde la teoría la misma mesa como conjunto que equivale a un gran espacio vacío surcado por diminutas ondas incoloras; tal es el ejemplo sugerido por el físico Eddington que Lonergan gusta de citar. Además del sentido común y la teoría tenemos el campo de la trascendencia, con el silencio dicente e inefable a que puede llegar la más alta experiencia religiosa y contemplativa. También hay que considerar el campo de la interioridad, en el que descubrimos, comprendemos y afirmamos nuestras operaciones intencionales y conscientes. Aquí no nos concentramos ya en los objetos, considerados en sus relaciones recíprocas o en sus relaciones con nosotros o contemplados desde la inefabilidad, sino que nos concentramos en nosotros mismos como cognoscentes.

Sin duda, el sentido común es el campo de significación manejado por la inmensa mayoría de las personas. Sólo algunas manejan, además del mismo, uno de los restantes campos o los dos. Por supuesto, hay tantas variaciones del sentido común cuantas culturas y subculturas encontramos en nuestro planeta, porque el sentido común va a lo inmediato y concreto, y hay muchas maneras de experimentar, entender, juzgar y decidir acerca de lo concreto atendiendo a la diversidad de factores ambientales, sociológicos e históricos que moldean a las distintas sociedades humanas y sus instituciones culturales. Por ello, nos enfrentamos al hecho de la legítima diversidad de culturas. No podemos afirmar, como pretendían ciertos occidentales en tiempos pasados -y todavía algunos en el presente- que hay una cultura -la occidental, por supuesto- que es la normativa, universal y «civilizada» frente a culturas despreciables y subdesarrolladas. Toda cultura, y también la de raíz occidental, tiene elementos de desarrollo y subdesarrollo, de civilización y barbarie, de progreso y decadencia, en distintas áreas. En consecuencia, hay que admitir un pluralismo cultural y definir con Lonergan que toda cultura es, desde el punto de vista empírico, aquel «conjunto de significaciones y valores que informan un determinado estilo de vida».²

Junto con la significación, otro gran puntal epistemológico para Lonergan es la creencia. Precisamente, gracias al fenómeno de la significación, la creencia se vuelve patrimonio común de un grupo o de una sociedad. La creencia puede actuar en cualquiera de los campos de significación descritos. En el campo del sentido común, con sus múltiples formas culturales y subculturales, múltiples son también los conjuntos de creencias populares, sociales y grupales. En el campo de la teoría, hay un «corpus» de creencias científicas que puede sufrir evolución o sustitución por otro «corpus» distinto, según los paradigmas científicos se sostengan o caigan, de acuerdo con las observaciones investigativas de Kuhn en el campo de la historia de las ciencias. En el campo de la trascendencia, nos topamos con las creencias religiosas, que pueden ser resumidas en el «corpus» doctrinal de un credo; la reflexión sobre las doctrinas religiosas puede a su vez generar otro «corpus» diferenciado, que es el de las doctrinas teológicas.

2. LONERGAN B., *Método*, 9.

La creencia no es un fenómeno estático sino dinámico e histórico. En el campo religioso, la verdad del amor revelador de Dios es inalterable, pero su expresión y comprensión verdaderas han dado lugar a numerosos esfuerzos de encarnación doctrinal de la fe en los más diversos contextos evolutivos que se han sucedido en una o varias culturas. En el campo científico, ya ha sido señalada la sucesión de paradigmas que ha moldeado la evolución de las creencias de la comunidad científica. En el campo del sentido común, tanto la historia de las culturas como la sociología contemporánea pueden dar cuenta de la evolución lenta o dramática, según el caso, de las creencias de naciones, sociedades y colectividades.

La creencia muestra la índole colectiva del conocimiento humano. Pongamos un ejemplo perteneciente a la esfera científica. Un estudiante de física examina una determinada ley y las ecuaciones a las que ésta da lugar. Antes de verificarla en un laboratorio, puede creer en el científico que la formuló con un grado plausible de razonabilidad. Desde luego, el científico no ha partido de cero. Pudo haber hecho algunas correcciones a trabajos anteriores, pero en muchos puntos del vasto campo científico ha creído razonablemente en el legado de sus antecesores en la labor investigativa, sin repetir ni verificar empíricamente todos los experimentos de todos los aspectos relacionados con su investigación. Le basta aceptar los resultados acogidos por la comunidad científica mientras nuevas investigaciones no los modifiquen o desmientan. También nuestro científico ha creído razonablemente en la aptitud e idoneidad de los instrumentos de laboratorio con que ha realizado su labor, confiando en la maestría de quienes los han producido, sin verificar empíricamente, en todos sus aspectos, que las unidades de medición de dichos instrumentos corresponden a la realidad. Lo que se intenta mostrar es que, aún en las ciencias que más presuman de exactitud y prosapia empírica, el conocimiento manejado por cada especialista depende, en una pequeña proporción, de sus labores experimentales y, en una gran proporción, del fenómeno de la creencia. Gracias a ésta, es posible que el conocimiento no se configure en forma repetitiva e individualista, sino acumulativa y progresiva. La creencia no es siempre ni necesariamente un nido de irracionalidad, como algunas corrientes ideológicas han querido afirmar, sino que también puede tener un estatuto de honradez intelectual y convertirse en condición de posibilidad para llegamos a la verdad y realidad.

2.3. *El bien humano y la dialéctica colectiva*

El objeto de todos los elementos a los que nos hemos referido - conocimiento, instituciones culturales, significación y creencias- es procurar, para una colectividad o sociedad y sus individuos, lo que de forma muy general llamamos bien humano. Este es multidimensional, como lo es el ser humano y la sociedad. El bien humano permite alcanzar una autorrealización del individuo y la sociedad que a su vez es multidimensional. Todas las culturas, en este sentido, pretenden lograr aquel principio general de toda recta razón humana que Tomás de Aquino formuló sencillamente como «*bonum faciendum, malum vitandum*» (cf. ST, I, q. 94, a. 2). Pero lo intentan en variadas formas, por la complejidad de probabilidades emergentes de elección y acción que se presentan en la andadura histórica de las culturas, la complejidad de las dimensiones que componen el bien humano, la complejidad de la justa armonización de las mismas y la complejidad del discernimiento acerca de lo que es realmente bueno y de lo que sólo es aparentemente bueno. Para todos estos retos de complejidad no queda más alternativa que atenerse a los preceptos de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad a que nos invitan los niveles intencionales y conscientes del experimentar, entender, juzgar y decidir.

De acuerdo con los cuatro niveles intencionales y conscientes, no es difícil identificar niveles en el bien humano. En el nivel del experimentar, tenemos el bien particular. La persona canaliza todas sus habilidades para experimentar el bienestar y la satisfacción de sus múltiples necesidades. Pero el bien particular no es una mónada aislada del contexto en que aquél se logra. Por eso, en el nivel del entender apreciamos el bien de orden, que depende de las correlaciones entre individuos, grupos e instituciones para el logro de un bienestar social básico y la satisfacción de unas necesidades colectivas que cada individuo percibe en el disfrute del bien particular.

Ahora bien, la estructuración del bien de orden pide, a nivel del juicio, la afirmación de los valores terminales estructurantes, además de un consenso social básico sobre la razonabilidad de esos valores. Lo que vale o no la pena, lo que de verdad es bueno y se experimenta como tal en la existencia concreta -porque el bien no es una entidad abstracta e ideal, sino muy concreta- presenta muchas dimensiones que se deben armonizar y valorar; y tal valoración

implica prioridades y subordinaciones. Para una persona, el valor vital de satisfacer su hambre puede sobreponerse al sentimiento de comodidad que implica el no cocinar; pero el valor social de la convivencia en su casa puede motivarla a compartir el alimento con los otros aunque satisfaga menos el valor vital: parece razonable evitar por lo menos la violencia que se generaría al consumir todo el alimento sin dejar nada a los demás; pero en el caso de una madre, puede haber valores mayores, de amor maternal y hasta religioso, que la lleven a privarse del alimento para dárselo a sus hijos, incluso hasta el punto de morir para que ellos sobrevivan. En las diversas sociedades y culturas, hay paralelismos entre los valores prioritarios y la institución cultural conocida como institución axial, esto es, la institución líder entre todas. En sociedades que valoran la guerra, la institución axial es la armada; en sociedades que valoran la trascendencia, la institución axial será la religiosa; en las sociedades occidentales actuales, cuyo máximo valor es la riqueza material y el dinero, la institución axial, sin duda, es la económica.

Dependiendo de la atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad en la escogencia de los valores terminales, y de la praxis conexas en mayor o menor grado con los mismos, una cultura puede conocer el progreso o la decadencia y el auge o la disolución. El gran problema es que el sentido común, campo de significación que comparte la totalidad de los humanos, tiene un componente práctico que lleva a las personas a perseguir los resultados inmediatos y palpables en la búsqueda del bien particular. Ello puede dar lugar a inadvertencias, errores y actitudes egoístas que generan procesos de deformación en los esfuerzos que tienden al bien humano. Por su orientación a lo inmediato, el hombre de sentido común puede intentar lograr su bien particular sin considerar (o sin querer considerar) si los esfuerzos suponen o no atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad tanto para su bien particular como para el bien de orden. Lo mismo puede ocurrir con ciertos grupos sociales que se concentran en su bien particular sin considerar las consecuencias de su actuación para el bien de orden. Los individuos o grupos pueden violentar la homeóstasis del bien de orden en la obsesión por multiplicar el beneficio particular, sin advertir que pueden llevar al bien de orden a una saturación de irracionalidad y a una parálisis consecuente que ponga en entredicho el logro de todo bien particular. Al ver disminuida sus posibilidades de beneficio, los demás miembros de la sociedad pueden sentirse llamados a

responder con violencia y a adoptar una praxis semejante. La extensión del egotismo en la búsqueda del bien individual sin dar importancia a la lesión del bien de orden conduce a la visión de Hobbes de una colectividad de lobos. Entonces, una sociedad y una cultura pueden conocer el colapso y la desintegración, a menos que se propogán soluciones creativas y globales de sanación cultural, se esquiven las alternativas fáciles de totalitarismos que sólo añadan más irracionalidad al proceso colectivo y se haya evitado aún llegar al «turning point» tras el que sólo viene la disolución irremediable.

Este marco epistemológico nos ayudará a situarnos en el análisis que a continuación sigue con el propósito de hallar algunas claves de lectura del estado contemporáneo de las culturas y de opciones pertinentes para la evangelización de las mismas.

3. PISTAS DEL PROCESO DE OCCIDENTE

Un propósito fundamental de Arnold Toynbee en sus investigaciones históricas era descubrir modelos de descripción de la vida de las civilizaciones estudiadas, en los que quedase reflejado el «modus operandi» de su génesis, evolución y disolución. Algo análogo interesa en este trabajo. Es preciso comprender, en la medida de lo posible, dentro de la complejidad del contexto contemporáneo, dónde se halla y hacia dónde podría ir la civilización occidental, ese mosaico de culturas dominantes, de raíz europea y anglosajona, seguidas por otras culturas y subculturas subordinadas a las anteriores o también subyagadas por las mismas. No cabe duda acerca del influjo que la suerte de las primeras puede ocasionar en las segundas, dada la interconexión entre unas y otras y el poder económico y comunicativo (mass media) del que disponen las culturas del primer mundo y las élites del tercero afecta a aquéllas.

3.1. Constantes y variables; ciclos y subciclos

Una hipótesis que parece plausible sobre el dinamismo histórico-cultural es que éste podría presentar una especie de movimiento en espiral, una combinación de movimientos cíclicos con movimientos lineales. Los movimientos cíclicos indican que en la historia hay factores que parecen repetirse dando lugar a coyunturas parecidas en distintos contextos históricos, mientras

que los movimientos lineales nos recuerdan que hay en los contextos históricos un complejo abanico de probabilidades emergentes en cuanto a vías históricas posibles que se pueden combinar con una amplia gama de elecciones individuales y colectivas posibles, de tal forma que nunca las marchas y contramarchas de una etapa histórica se asemejarán totalmente a las de otra que pasó; de lo contrario, la predictiva histórica sería un ejercicio absolutamente fácil y mecánico. En otras palabras, la dinámica histórico-cultural no es lineal ni cíclica, sino de curso espiral, porque hay que combinar constantes y variables.

Comprendido lo anterior, podemos presentar la hipótesis de dos grandes ciclos en la civilización occidental hasta el momento presente, cada uno de los cuales presenta, a su vez, algunos subciclos. Un primer gran ciclo occidental sería la antigüedad clásica, con subciclos como el griego, el helenístico, el romano-republicano y el romano-imperial. Otro gran ciclo sería el que corre desde el eclipse del Imperio romano occidental hasta nuestros días, cuyos subciclos serían el medioevo, la modernidad y la contemporaneidad.

Dentro de los ciclos, el paso de un subciclo a otro supone mutaciones y evoluciones importantes, pero las cisuras entre los subciclos son parciales, porque los subciclos, pese a las diferencias que pueden presentar entre sí, son básicamente etapas que se complementan dentro de un proceso genético de desarrollo histórico-cultural, en el que las diferenciaciones de conciencia y la conformación de las instituciones culturales acusan una evolución de lo simple a lo complejo. No es lo mismo la Roma entendida como pequeña ciudad-Estado que la Roma ductora de un mundo; por ello, la progresiva complejidad de sus instituciones culturales (militar, político-administrativa, jurídica, civilizatoria mediante la asunción del legado greco-helenístico, etc.) permite entender los subciclos romanos diferenciados de monarquía y primeros tiempos republicanos, república «madura» e imperio, como etapas de un desarrollo genético, cuyas diferencias convergen en una complementación.

En cambio, las cisuras entre ciclos son más profundas: implican una amplia de construcción de las instituciones culturales y del código básico de creencias sociales afines a las culturas dominantes y subordinadas que forman una civilización. Una cisura de proporciones semejantes fue conocida por la civilización occidental en la etapa comprendida entre el eclipse del Imperio occidental y la temprana Edad Media; la simplificación o disolución de la

mayoría de las instituciones culturales y la ralentización o estancamiento del desarrollo cultural fueron los factores que permitieron conocer a Occidente, en aquella etapa, el sentido más profundo de la palabra crisis, dado por Gramsci y que ya casi es un tópico: hay crisis cuando lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer.

3.2. *Identificación de la coyuntura actual*

El momento presente parece presenciar un obvio cambio cultural en la civilización de Occidente. El subciclo de la modernidad parece quedar atrás mediante una mutación que, a falta de vocablos más precisos, se designa como postmodernidad. Los grandes mentores de la postmodernidad son los filósofos J.F. Lyotard, Gianni Vattimo, Richard Rorty, el semiólogo y escritor Umberto Eco y el novelista Milan Kundera, entre otros.³ Para los postmodernos, la modernidad con sus esquemas racionales está definitivamente superada, como lo están todos los grandes discursos ideológicos, religiosos y éticos que la sostenían, y no queda sino de- construir los grandes códigos de valores y refugiarse en una estética existencial de corte muy subjetivista.

Frente a la corriente postmoderna, se alza la corriente neoconservadora, sustentada por pensadores como Daniel Bell y Michael Novak.⁴ Para los neoconservadores, la erosión de la modernidad se resuelve con la reposición de la institución religiosa como pilar motivador de una andadura moderna renovada. Ahora bien, pareciera haber en muchos neoconservadores un motivo económico en tal propósito. Como sabemos, la institución axial en la modernidad contemporánea de Occidente es la económica, y las economías occidentales parecen sumergirse en un contexto recesivo bastante profundo. Dada la degradación de la calidad ética de la población productiva, que se

3. Para la descripción de las corrientes postmoderna, neoconservadora y habermasiana, cf. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988, 43-78. Entre los postmodernos, cf. sobre todo LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1987, y *La modernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1987; VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986.

4. Cf. esencialmente BELL D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977.

refleja en la baja de salud psicosomática y en la capacidad de producción, no cabe duda de los beneficios que a la actividad económica podría traer una motivación o reprogramación ética y religiosa de la población productiva. En tal caso, la institución religiosa no se convierte en institución axial, sino en simple auxiliar de un plan pragmático para mantener un sistema económico mundial muy discutible desde la perspectiva del evangelio.

Otro intento de respuesta frente a la contundencia postmoderna es el de Jürgen Habermas, que propone revisar y replantear el proyecto de la modernidad, despejando errores y desviaciones que han afectado la racionalidad moderna y proponiendo consensos sociales a través de su teoría comunicativa.⁵

Pero, dejando a un lado debates como el sostenido entre Habermas y Lyotard, hoy pareciera polarizarse la confrontación entre postmodernos y neoconservadores, y da la impresión de que los postmodernos ganan terreno con la inclusión de sus postulados en las creencias y códigos sociales de los países industrializados. En Europa, el talante postmoderno parece imponerse con facilidad. En los Estados Unidos, la era Reagan/Busch supuso el apogeo neoconservador en lo político, económico y religioso, pero la elección de Clinton permite atisbar una suerte de brisa postmoderna, amparada en una ética más «débil» y subjetivista (mayor permisividad en lo tocante a homosexualidad y aborto, en comparación con la intransigencia de los republicanos) y en una posible renovación del viejo aislacionismo norteamericano frente a una macroideología del nuevo orden mundial, muy sospechosa para el sentir postmoderno, que rechaza todo lo que suene a concepciones globales.

Estas son las líneas fundamentales del debate filosófico y cultural en las culturas desarrolladas y quizás es pronto para saber lo que va a ocurrir exactamente. Pero es preciso tomar un poco de distancia para conjugar constantes y variables históricas y culturales e intentar situar mejor, en la medida de lo posible, la totalidad de lo que se está gestando en la civilización occidental.

5. Cf. HABERMAS J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1987.

3.3. Pistas para diagnosticar el rumbo

La emergencia de la postmodernidad nos lleva a una pregunta fundamental: la mutación cultural y el cambio de paradigmas que se está operando en Occidente, ¿supone simplemente el paso a otro subciclo, dentro del desarrollo genético del gran ciclo que viene desde el medioevo hasta hoy? ¿O supone una cisura profunda, la tendencia a una de construcción amplia de las instituciones culturales como ahora las conocemos y la transición hacia un ciclo histórico-cultural distinto? La respuesta es esencial para una posible proleptica de las culturas atadas a la civilización occidental y la evangelización futura de las mismas.

Hay en juego factores muy complejos como para acertar en las respuestas a las preguntas anteriores, porque hay variables históricas, nacidas de un complejo conjunto de probabilidades históricas emergentes de coyunturas y decisiones individuales y colectivas que suponen un mar incommensurable de combinaciones para dar lugar a muchas posibles sendas futuras. Todo ello hace extramadamente difícil el ejercicio predictivo.

Pero, sin desestimar la imprevisibilidad a la que las variables nos enfrentan, podemos examinar la ocurrencia de algunas constantes históricas que pueden resultar muy significativas para nuestro análisis. Si hubiera grandes probabilidades de una cisura profunda por la que se pasa de un ciclo histórico a otro, podríamos intentar comparar el estado de las instituciones culturales que hoy conocemos con el estado de instituciones análogas de la etapa en que se produjo la transición del ciclo antiguo-clásico occidental al actual ciclo. Ello, salvando las variables, parece constituir un método aceptable de análisis histórico-cultural, puesto que comprender es correlacionar, y lo que vamos a hacer es, precisamente, establecer correlaciones para formular hipótesis.

3.3.1. Institución política

La institución política del Imperio romano de Occidente siguió un curso de creciente ineficacia y corrupción desde el siglo III hasta el siglo V, con apenas algo de respiro en la administración de Teodosio a fines del siglo IV.

No había continuidad de políticas en muchas regiones, porque había que revelar a los altos funcionarios imperiales con frecuencia, a fin de evitar que dispusieran de tiempo para enquistarse corruptamente en sus cargos. También los entornos del Emperador y las élites militares disponían de poderes y fondos como para venderse al mejor postor; recuérdense, por ejemplo, los excesos de la guardia pretoriana. La inoperancia de la burocracia y el tamaño del Estado romano llevó al colapso de su financiación. Hubo entonces iniciativas de descentralización del vasto Imperio, impulsadas por Diocleciano primero y por Teodosio después. El deterioro progresivo de la institución política romana atrajo la desconfianza y la desafección de la población del Imperio. Las distintas nacionalidades que lo componían, y que no habían conocido una era continuada de autoridad justa y recta administración desde la dinastía de los Antoninos, en el siglo II, no se sentían atendidas ni invitadas a la participación en el Imperio como proyecto común. Este cuadro de cosas fue creando la distancia entre dirigentes y dirigidos y desarrollando el vacío de poder del cual se aprovecharían las hordas bárbaras y, luego, la fuerza expansiva del Islam.

El derrumbe del gran Estado romano tuvo consecuencias políticas duraderas para Occidente. Hasta el fortalecimiento de los Estados nacionales, con los albores de la modernidad, las monarquías fueron muy nominales, y las verdaderas estructuras de poder descansaron en entes feudales de corte regional y local.

En analogía con lo arriba descrito, los signos de corrupción en las instituciones políticas de los países integrados o subordinados a la civilización occidental son preocupantes. En los últimos meses hemos asistido al cuestionamiento ético e incluso a la decidida acción contra dignatarios, ex dignatarios o clases políticas dirigentes en Italia, Francia, España, Brasil, Venezuela, Costa Rica, Perú, Estados Unidos, Japón y otros países. Los sondeos de opinión en muchas naciones reflejan significativos índices de desconfianza de los ciudadanos con respecto a dirigentes gubernamentales o políticos, o instituciones como la parlamentaria o la judicial, dependiendo de países y casos. Por otro lado, numerosos países están en crisis debido a los drásticos cambios que han hecho o deben hacer porque la estructura de los Estados ha presentado o presenta una saturación de ineficiencia y corrupción que raya en la parálisis. Los países que formaban parte de la órbita socialista han tenido que abocarse a profundas reformas político-administrativas y sus

dirigentes enfrentan el peligro de rápidas erosiones de su poder, pero también en América Latina países como Venezuela, Colombia, Perú o México han enfrentado o enfrentan reformas y redimensionamientos del Estado o profundos virajes administrativos, y la erosión de poder ronda a la dirigencia gubernamental en los países más industrializados y poderosos: Estados Unidos (indeciso apoyo popular al nuevo presidente), Francia (caída de los socialistas), Gran Bretaña y Alemania (indeciso apoyo a los primeros ministros), Canadá (reciente caída del premier por impopularidad), Japón (caída del tradicional partido de gobierno debido a la corrupción) e Italia (empeñada en sustituir a la actual dirigencia con la formación de una II República con sólida plataforma ética).

Por otro lado, aparecen algunos signos análogos a los de la evolución del Bajo Imperio y la Europa post-romana: el desmontaje de grandes estructuras estatales cede el paso a nuevas formas de poder regional y local, en casos como el de las antiguas Unión Soviética, Yugoslavia o Checoslovaquia, con el afloramiento de los nacionalismos y regionalismos otrora reprimidos largamente. En otros lugares también se muestran tendencias semejantes: en Italia, la popular Liga Lombarda preconiza una autonomía del norte del país; en España, diversas regiones autónomas pretenden sacar nuevas cuotas de poder, por la más débil posición parlamentaria del gobierno central; en Gran Bretaña, hay fuertes movimientos de opinión en favor de parlamentos propios y mayor autonomía de Escocia y Gales frente a Inglaterra; en los estados del sur del Brasil, encuestas recientes han mostrado apoyos superiores al 40% a la tesis de separarse de los estados del norte para formar la federación del Brasil; en los otrora fuertemente centralizados Estados de Venezuela y Colombia, la concesión de elección popular de dirigentes regionales o locales está generando nuevos factores de poder que limitan el margen de acción de los gobiernos centrales. En los Estados Unidos, tras la desaparición del bloque socialista rival, parece reverdecer algo del viejo aislacionismo frente al resto del mundo, como ya se dijo, y si bien el sistema federal amortigua considerablemente radicalizaciones regionalistas, en el estado de California surge un movimiento de separación de ciertos condados con el fin de formar un nuevo estado, cuyo futuro está por verse. El fenómeno presenta amagos de contagio incluso en el lejano Oriente: tras las reformas económicas y tensiones políticas de años recientes, la República Popular China ve aumentar la dificultad de las relacio-

nes entre el gobierno central, acusado de ineficacia administrativa, y la provincias, cuyo poder político y económico crece paralelamente con la desafección al centralismo.

Hasta dónde puedan prosperar estas corrientes de opinión y otras, es algo que habrá que ver; pero pueden ser indicio de un movimiento localista que se gesta. Salvas las variables, parece posible hallar algunas constantes políticas en relación con otras de la época de transición del primer al segundo ciclo de la civilización occidental. Si alguien arguye que hay movimientos de integración supranacional como el de la Comunidad Europea, no es difícil hacer ver que el objetivo esencial de la integración europea es el económico y comercial, mientras que la integración política o cultural se ralentiza, como han señalado Conferencias episcopales europeas y otros sectores de opinión. Ya en la Edad Media se dio un fenómeno análogo para aquellos tiempos: el regionalismo y el feudalismo no fueron óbice para la creación de ligas comerciales de ciudades, como la Liga Hanseática (de ciudades cercanas a los Mares Báltico y del Norte) o la Liga Lombarda (de ciudades italianas marítimas).

3.3.2. Institución económica

El Imperio romano occidental vio decaer su estructura económica en forma paralela a la política. ya se señaló que las dimensiones del Estado romano llevaron al colapso financiero y la descentralización administrativa. El Estado benefactor romano entró en crisis desde el siglo III. Llegó a darse la ruptura entre la calidad de vida deseable para todos los habitantes del Imperio y las posibilidades de producción de la economía de la época. Además, el mantenimiento de la extensa burocracia y de las fuerzas militares que cuidaban las fronteras del vasto Imperio, llevaron a un progresivo endeudamiento del Estado romano; la decisión consecuente de acuñar la moneda base con menos plata, provocó una espiral inflacionaria que lesionó aún más la estructura económica y afectó considerablemente a la vital clase media. La otra solución del Estado romano para captar fondos, ya en el siglo IV, con la moneda estabilizada, fue el aumento de los impuestos, lo cual llevó a pequeños y medianos propietarios a vender apresuradamente sus tierras a grandes terratenientes, que aumentaban así su ya tremendo poder económico y obtenían a la vez exenciones de impuestos por parte de una burocracia corrupta. Así se

concentraron los medios de producción en menos manos y crecieron las penurias de las mayorías.

Los flujos migratorios de los pueblos bárbaros complicaron el cuadro económico. Ciertamente, si el Imperio tenía problemas económicos, los pueblos bárbaros los tenían mayores, debido al aumento de sus poblaciones y la escasez de tierras de cultivo; por eso emigraron poco a poco a los polos de mayor riqueza relativa, dentro de los límites del Imperio. Fueron admitidos porque ayudaban a solucionar problemas de mano de obra como colonos y problemas de completación de tropas militares. Pero, en la medida que el Imperio occidental ve diluir sus estructuras de poder y sostenimiento económico, la creciente anarquía invitará a la violencia tanto a los bárbaros ya establecidos dentro de las fronteras romanas como a aquéllos que, situados fuera del Imperio, se veían presionados por mayores penurias económicas.

Para el siglo V, la tendencia acentuada de despoblación en el Imperio, la desolación de las ciudades y la ralentización de la industria y el intercambio comercial ya anunciaba el definitivo colapso de las grandes estructuras económicas, dando paso a la actividad agraria de subsistencia local, al comercio de trueque y a la industria artesanal doméstica. Con todo ello, se desacelera el dinamismo de intercambio económico y cultural y comienzan los oscuros tiempos de la temprana Edad Media.⁶

Hay serias posibilidades de que los rasgos básicos del complejo proceso descrito se conviertan en constantes históricas para la presente coyuntura occidental. El colapso del Estado benefactor también se da en nuestros tiempos. En primer lugar, porque han caído las economías planificadas del mundo socialista y, en segundo lugar, porque las tendencias benefactoras en los Estados capitalistas más industrializados han sido sustituidas por políticas económicas neoliberales cuyos dictados también han sido impuestos a países tercermundistas acorralados en la negociación de sus deudas internacionales.⁷

6. Cf. HERTLING L., *Historia de la Iglesia*, 9a. ed., Herder, Barcelona 1986, 123-126.

7. Puede consultarse la descripción histórico-económica de SUNKEL O., «El marco histórico de la reforma económica contemporánea», en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 22-23, tomo I, 1992-1993, 15-51. Véanse los cuadros de las pp. 27 y 29.

Los Estados Unidos son la nación más endeudada de la tierra y su déficit presupuestario es impresionante. Otras potencias están en situación análoga. Desde 1981, en los Estados Unidos fue abandonada la política del Estado benefactor que prevalecía desde los días de Franklin D. Roosevelt y su New Deal. Otro tanto han hecho Gran Bretaña y otros países con políticas similares. Lo cierto es que las siete potencias más industrializadas del mundo constatan hoy que el libre juego del mercado (al que tampoco son fieles del todo con ciertas medidas proteccionistas) no tiene la fuerza para conjurar la persistente y preocupante recesión (y quién sabe si más que recesión, según sugieren algunos expertos) de la economía mundial. Y no debemos soslayar que, así como las arcas del Imperio quedaron exhaustas -entre otros factores- por el enorme gasto militar, la carrera armamentista de años aún recientes, que consumió grandes presupuestos, ha contribuido sensiblemente a dar el puntillazo final a las economías socialistas y a incidir notablemente en la recesión que las economías capitalistas más desarrolladas sufren a corto y mediano plazo.

Si no olvidamos que las líneas maestras de la economía a principios de este siglo condujeron al crack de 1929 y a las rectificaciones de inspiración keynesiana, no es improbable que la reaparición de políticas semejantes, bajo la bandera neoliberal, pueda volver a producir efectos similares. La persistencia de la recesión mundial, de los déficits presupuestarios y endeudamientos fabulosos y el amago de crack económico de 1987, nos recuerdan que el sistema económico internacional es demasiado frágil como para constituirse en el único fundamento de cohesión de un Occidente al que ya no une ni la moral, ni la religión, ni el culto a la familia ni otros paradigmas más fuertes del pasado. No faltan quienes sugieren una alternativa de autosuficiencia económico-alimentaria frente a la eventualidad de que pudiera llegarse al colapso del sistema económico mundial, con el que podría desaparecer la sustentación financiera de programas científicos y tecnológicos de desarrollo material.

A lo dicho se agregan tres factores que deben ser seguidos con atención. El primero consiste en la actuación de grupos económicos poderosos y sus consecuencias. Si los grupos económicos determinan que el gran valor terminal orientador de su búsqueda de bien particular es el crecimiento económico grupal, invirtiendo, multiplicando y reinvertiendo capitales sin mayor preocupación por la homeóstasis del bien de orden colectivo o la

alienación de grandes masas respecto de los beneficios o la hipoteca que pesa sobre el equilibrio ecológico futuro, puede darse una saturación de irracionalidad en los procesos mundiales que lleve efectivamente a un colapso de proporciones planetarias. El segundo factor es la migración de grupos humanos de los países pobres a los países industrializados: de los latinoamericanos hacia los Estados Unidos y de africanos y asiáticos hacia la Comunidad Europea; por un lado, la emigración es necesaria ante el envejecimiento de la población en los países industrializados y, por otro lado, los emigrantes son sometidos en muchos casos a crecientes presiones y vejaciones de tipo xenófobo al ser considerados como intrusos que vienen a empeorar el panorama económico de las clases medias en las economías desarrolladas aquejadas de recesión, desempleo y disminución de la calidad de vida. El tercer factor es el impacto desconocido que la progresión geométrica del SIDA puede tener sobre la situación demográfica mundial. ¿Puede darse una baja de la población mundial que desacelere e incluso paralice el intercambio económico y cultural a nivel mundial, devolviéndonos a modos de vida muy localistas? ¿Se descubrirá antes una solución adecuada? Nos enfrentamos a unos imponderables de verdadero vértigo.

El caso es que hallamos circunstancias parecidas a las del final del primer gran ciclo de Occidente: fin del Estado benefactor, gastos militares dispendiosos y nocivos para la economía global, concentración progresiva de medios de producción en menos manos, deterioro de las clases medias, migraciones de pueblos pobres a polos de riqueza y hasta cierta posibilidad amenazante de baja demográfica y colapso económico general. Quizás un optimismo muy precipitado invadió a Francis Fukuyama al proclamar el fin de la historia con la desaparición del bloque soviético y la identificación del supuesto triunfo de las democracias capitalistas con la verdadera manifestación del Espíritu absoluto hegeliano en la historia.⁸ Hay probabilidades ciertas de que la caída del bloque soviético no sea más que un primer paso de la transformación de todo un sistema occidental en la transición hacia un tercer ciclo de esta civilización. La evolución de las democracias capitalistas todavía está por verse.

8. Cf. FUKUYAMA F., «El fin de la historia», en *Claves de la razón práctica*, 1(1990) 85-96.

3.3.3. *Institución familiar*

No es difícil encontrar signos de una decadencia de los valores familiares y de una laxitud sexual paralela a la corrupción de las estructuras político-administrativas y a las deformaciones económicas. Tal decadencia muestra los primeros indicios de su largo desarrollo en los años finales de la república y los comienzos de la época imperial, como nos muestran textos de Quinto Horacio Flaco (65-8 a.C.) y Lucio Anneo Séneca (4 a.C. -65 d.C.) seleccionados por Jean Comby y Jean-Pierre Lémonon.⁹ En esos textos, Horacio y Séneca se lamentan de la degeneración de la institución familiar, de la multiplicación de los divorcios y adulterios, raros y muy ocultos en otros tiempos, y del progresivo relajamiento de costumbres con respecto a la moral sexual. Ambos se quejan de que las mujeres romanas de ese período histórico se alejan, en número importante, del prototipo de madres que forjaron los soldados y magistrados que en otro tiempo engrandecieron a Roma, y se dedican a coleccionar maridos y amantes. En ambos autores pareciera haber una cierta tendencia misógina, pues centran en las mujeres la culpa por el enrarecimiento moral de la época; pero no cabe duda de que muestran el surgimiento de una suerte de rebelión y liberación feminista que se contrapone a los viejos esquemas patriarcales y a las tradicionales actitudes machistas. Encontramos en estos testimonios, por tanto, pistas del inicio de una confrontación entre sexos que no se miran como complementarios, sino como opuestos en todo el sentido de este término.

Posteriormente, el poeta Décimo Junio Juvenal (nacido del 50 al 60 d.C. y muerto alrededor del 138) nos ofrece indicios del desarrollo de las tendencias germinales arriba descritas, y represadas sólo parcialmente en la época de los Antoninos (96-180), que trajo cierto respiro político y moral, gracias al concurso de las clases medias provinciales, en las que aún había importantes reservas morales y cívicas. Las sátiras de Juvenal son una reacción de indignación ante el crecimiento de la relajación de costumbres en la vida

9. Cf. HORACIO, *Odas*, III, VI, 1-9; 17-44; y SENECA, *De los beneficios*, III, 16, 2-4, cit. en COMBY J., - LEMONON J. P., *Vida y religiones en el imperio romano en tiempo de las primeras comunidades cristianas*, II, (*Documentos en torno a la Biblia*, 17, Verbo Divino, Estella 1986, 71s.

romana privada y pública. Repite las acusaciones contra las mujeres -que ya conocemos en Horacio y Séneca- y critica el envenenamiento del ambiente familiar por el interés materialista de las herencias y la inestabilidad matrimonial. Ataca ferozmente los avances de la homosexualidad en un fragmento de su segunda sátira, al pintar indignado la «boda» de un centurión y un trompetero, mostrando su temor de llegar a ver que tales uniones alcancen reconocimiento legal.¹⁰ ¿Qué diría del debate militar en EE.UU., o las leyes nórdicas?

Para enfocar el siglo III desde la confrontación entre fe cristiana y paganismo, Henri-Irenée Marrou encuentra en los autores cristianos alusiones condenatorias a vicios generalizados de los que se instaba a los cristianos a apartarse, como los antes descritos y otros. Marrou cita la Carta a Diogneto, de fines del siglo II, que en su quinto capítulo expone cómo los cristianos no se diferencian de los demás por el modo de vida o la ropa o el lenguaje.¹¹ Interesado en mostrar primero aquellos aspectos en que los cristianos se pliegan a los usos cotidianos de la época, Marrou no necesita, de momento, citar algunas descripciones que siguen en el mismo capítulo de la Carta, que expresan que los cristianos engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos concebidos y que tienen en común la mesa, mas no el lecho. En esto, según la Carta, difieren de prácticas paganas tenidas por normales, de lo que se deduce que no son raras, como la promiscuidad, el aborto o el abandono de los hijos, conducta ésta que recibirá duras condenaciones en homilías y escritos cristianos del siglo IV. Pero Marrou menciona condenas como la que hace Clemente Alejandrino del aborto, y la que del divorcio hace Tertuliano, señalando que tal costumbre, inexistente en la antigua tradición romana, se ha convertido en un propósito fijo para las mujeres de su tiempo.¹²

Es proverbial decir que nuestros problemas contemporáneos tienen su raíz más profunda en el problema familiar, y parece que así debió ser también

10. Cf. JUVENAL, *Sátira*, II, 117-142, cit. en COMBY-LEMONON, *o.c.*, 72s.

11. Cf. *Carta a Diogneto*, V, cit. en MARROU H. I., «Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno», en AA. VV., *Nueva historia de la Iglesia*, I, Cristiandad, Madrid 1964, 211.

12. Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo*, II, 10, 96, 1, y TERTULIANO, *Apologéticum*, VI, 5-6, cit. en MARROU, *o.c.*, 214.

en los siglos finales del primer ciclo occidental. Una crisis familiar y de la ética sexual que tuvo un largo proceso de «aceptación» y dilatación dentro del código de creencias y pautas de comportamiento tenía que incidir profundamente en la disolución del Imperio y quién sabe si hasta en su despoblamiento, aunque en esto no haya más que conjeturas. Parece comprobado que la vivencia familiar de los primeros años de la existencia es un factor fundamental para la sanidad y seguridad o la psicopatía y ambivalencia de un ser humano. En la actualidad atravesamos por un período de laxitud, en esta área, que antaño era raro y hoy muestra comportamientos semejantes a los del Imperio: multiplicación y dimensión pública de fenómenos como el divorcio, el aborto, la promiscuidad sexual, la homosexualidad, el abandono de los menores, el machismo y la rebelión «feminista» que defenestran la complementariedad de los sexos, sin mencionar otros excesos o actitudes de consumo y materialismo mencionadas por Marrou y muy actuales hoy, «mutatis mutandis».¹³ Los períodos culturales en que se dan estos comportamientos se desmonta el código de creencias y pautas que entendemos por valores terminales y se diluye el juicio colectivo que afirma la necesidad de jerarquizar los valores más allá de las conveniencias individualistas. De esto hablaremos más adelante; pero se debe señalar que tales períodos presencian un considerable aumento del desconocimiento de la dignidad de cada ser humano y de vejámenes cada vez mayores a personas y colectividades. Entonces una cultura se convierte en cultura de violencia y muerte que puede llegar a un punto de saturación tendiente al colapso, si recordamos y aplicamos las consideraciones hechas sobre el bien humano.

Si aumenta el número de individuos que captan inermes, a nivel consciente o inconsciente, que sus padres ejercen sus roles sexuales, matrimoniales y parentales en forma ambivalente, crecerá la inseguridad colectiva en lo tocante a la plausibilidad y sentido beneficioso de la familia, y tal inseguridad colectiva se extiende al sentido de la cultura misma. La expansión y publicidad del fenómeno homosexual se puede convertir, sin desdeñar la complejidad y distinción de causas, en expresión de la ambivalencia que una cultura encierra en relación con su sentido y destino histórico. Hoy Michael

13. Cf. MARROU, *o.c.*, 211ss.

Jackson es un «icono» cultural en el que millones de seres humanos de una civilización vuelcan una admiración afectiva y prerracional porque refleja la ambivalencia entre lo negro y lo blanco y también entre lo masculino y lo femenino y provoca una adhesión ambivalente en que el público se identifica con el ídolo porque, en cierto modo, representa al hombre «universal» más allá de las fronteras de lo concreto (con su doble carga de fraternidad planetaria y de escapismo) y, por otro lado, representa también la crisis de identidad y de rumbos que afecta a la civilización occidental y erosiona las instituciones culturales. En el mismo sentido puede hablarse de Prince. Madonna, por su parte, es el «icono» cultural de la rebelión femenina y la ambivalencia que combina un erotismo brutal con símbolos religiosos. Ellos y otros ídolos contemporáneos reflejan lo que bulle en el inconsciente colectivo occidental, y sería muy importante y revelador descifrar los códigos semióticos que se esconden tras sus apariencias y mensajes.

Pareciera que las cisuras más profundas en el sentido y estabilidad de la familia y la ética sexual se han dado en los siglos del declive y extinción de la romanidad occidental y en la época contemporánea. Hemos postulado el paralelismo entre ambivalencia de los roles y valores familiares y crisis de sentido de la cultura. La erosión de la familia se desarrolla en la Roma que alcanza el cénit de su expansión política, civilizadora y económica; después, ¿qué otro horizonte queda por conquistar? Viene el declive. Hoy el Occidente desarrollado y acostumbrado al disfrute material, ¿tiene algún otro norte? ¿Hay alguna causa colectiva que amerita la unión y fidelidad de unos esposos y padres para dar los mejores hijos a tal causa? ¿Qué utopías le quedan al Occidente desarrollado para «justificar» un desarrollo indefinido o un dominio sobre pueblos y culturas en condiciones de inferioridad? No cabe duda de que han sido presentadas hipótesis complejas que requieren ulteriores esfuerzos de investigación. Pero hay, respecto a la institución familiar y la ética sexual, constantes históricas que convergen como para llamar la atención, pese a las variables.

3.3.4. Institución religiosa

La Iglesia cristiana tuvo que enfrentar numerosos desafíos de diversa índole durante la etapa romano-imperial en la que nació y creció. El salto desde

las primitivas raíces judías hasta el mundo cultural helenístico-romano y el esfuerzo de encarnación cristiana en la gentilidad, supuso encarar muchos intentos de reducción del cristianismo a ideología helenística. Tales intentos tuvieron que ser identificados y vencidos mediante la elaboración sistemática de un conjunto doctrinal apropiado para los nuevos contextos culturales, bajo la guía normativa de la teología no-sistemática contenida en la Sagrada Escritura. También en el siglo XX asistimos a notables intentos de reducción del cristianismo a las concepciones en boga.

3.3.4.1. Tendencias gnósticas

El primer gran enemigo del cristianismo naciente fue el gnosticismo, especialmente fuerte entre fines del siglo I y el siglo III. La doctrina gnóstica esencial sobre un eón de luz pura, desde el que se llega, a través de sucesivas degradaciones, al presente mundo material, tenebroso e indeseable, y hacia el que pueden remontarse sólo los iniciados en una gnosis singular, fue duramente combatida en los escritos joánicos y de los primeros Padres de la Iglesia. Entre éstos podemos recordar muy especialmente a Ireneo de Lyon, cuyos trabajos fueron decisivos para neutralizar al gnosticismo en su intento de deformar las doctrinas cristianas en beneficio propio.

La doctrina gnóstica esencial reaparece hoy en Occidente, en numerosas sectas o movimientos religiosos que la mezclan con otras doctrinas de corte esotérico, pseudometáfsico o pseudocientífico,¹⁴ y no es raro que intenten deformar e incluir doctrinas cristianas en un «corpus» sincrético.

3.3.4.2. Orientalismo y superstición

Por otra parte, desde los comienzos del Imperio, algunos autores dan noticia de que, en las clases pudientes y otros estratos sociales, crece el abandono del tradicional culto romano por doctrinas de las regiones orientales del Imperio y cultos de corte místico, de gran carga experiencial y emocional.

14. Véase una descripción del gnosticismo esotérico contemporáneo en VIANA M., «Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización», en *ITER-Revista de Teología*, 2 (1992) 77-80.

El culto romano se había vuelto demasiado formal y ritualista como para satisfacer la sed religiosa de muchos, según nos informan Comby y Lémonon.¹⁵

El cuadro actual de Occidente es semejante. Los occidentales se han encargado de teñir sus cultos de fría formalidad ritual y reglamentaria para luego abandonarlos masivamente, como muestran distintos cuadros estadísticos relativos a diversas confesiones religiosas en muchos países. La angustia religiosa conduce entonces a la multiplicación de sectas, como ocurrió en tiempos del Imperio, y a prácticas religiosas extrañas e incluso aberrantes, puesto que en la dimensión religiosa, como en las demás, se da una confrontación dialéctica entre autenticidad e inautenticidad que no siempre se resuelve con atención, inteligencia, razonabilidad, responsabilidad y amor, por lo que tranquilamente puede confundirse lo religioso con lo mágico y lo mítico, lo extático con lo neurótico y lo psicopatológico, y lo divino con lo no divino. Hoy reaparece en Occidente la búsqueda de lo oriental; esta vez, con la peculiaridad de una mística difusa -y, en no pocos casos, cómoda- inspirada en la atmósfera del lejano Oriente.

Uno de los elementos más difundidos de la oleada orientalista contemporánea es la doctrina de la reencarnación, sustentada con quiméricos argumentos filosóficos y hasta bíblicos, y supuestamente probada ante públicos masivos con espectáculos hipnóticos en los que se ocultan las verdaderas claves interpretativas de los fenómenos psíquicos observados, obteniéndose conclusiones alegres. Ya la Iglesia asistió, en sus primeros siglos, a la aparición de significativos brotes de la doctrina de transmigración de las almas, tanto en corrientes helenísticas paganas como en corrientes heréticas inspiradas en Marción, Basílides y Orígenes, que fueron radicalmente contestadas por Clemente de Alejandría e Ireneo de Lyon.¹⁶

En los siglos IV y V, las tendencias astrológicas y mágicas, que venían desarrollándose desde siglos anteriores, influyeron notablemente sobre los cristianos comunes y los demás pobladores del Imperio. En los prolegómenos

15. Cf. COMBY-LEMONON, *o.c.*, 20-27.

16. Cf. TAVARES E., *La reencarnación*, Cuadernos BAC 97, BAC, Madrid 1986, 25-27.

de su exposición sobre la doctrina pelagiana, González Faus hace notar que en estos siglos, ya lejanos con respecto a los heroicos tiempos de las persecuciones, los cristianos estaban insuficientemente adoctrinados y motivados en su vida de fe, debido al estatuto de religión oficial alcanzado por el cristianismo tras el Edicto constantiniano del 313, las conversiones masivas subsiguientes y el contexto general de decadencia. Los cristianos de estos tiempos echaban la culpa de sus notorios fallos morales a los astros o al hado. La superstición entre los cristianos y el descenso en la calidad de su vida religiosa es la causa que provoca la reacción de Pelagio, quien invita a superar este estado de mediocridad apelando, como los estoicos, a la fuerza de una voluntad humana virtuosa por sí misma. A partir de tales planteamientos, comenzarán los célebres debates sobre naturaleza y gracia con Agustín de Hipona.¹⁷

También crece hoy apreciablemente el número de cristianos con serios fallos morales, y el de los que combinan sus creencias religiosas con la astrología, la magia, la hechicería y el ocultismo. Los horóscopos tienen espacios habituales en los medios de comunicación y son muy consultados; el tarot, los talismanes, las cartas astrales, los «trabajos» de brujería y toda suerte de artes adivinatorias y mágicas están a la orden del día. Con frecuencia, estos elementos confluyen en mezclas sincréticas. Tenía razón Chesterton al decir que al dejar de creer en el Dios verdadero, no pasa el hombre a creer en nada, sino a creer en casi cualquier cosa.

3.3.4.3. *Arrianismo y modernidad ilustrada*

A juicio de la mayoría de los historiadores, el reto más importante para el cristianismo de los tres últimos siglos del Imperio fue la crisis religiosa provocada por el arrianismo. La degradación de la divinidad de Jesús en esta doctrina herética, según señala Walter Kasper, proviene de la fundamentación del arrianismo en el platonismo medio, la doctrina «científica» de la época, que no podía conciliar a un Dios inmutable e inaccesible con un mundo de mutabilidad y multiplicidad, a menos que una figura demiúrgica intermedia hiciera posible la difícil conexión. Dado que, para la herejía, no es posible la

17. Cf. GONZALEZ FAUS J. I., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander, 1987, 338s.

presencia de Dios mismo en la temporalidad intramundana, el papel demiúrgico va a ser reservado por el arrianismo para Jesucristo como una especie de «deuterus theos», creado antes de todo y adoptado como Hijo de Dios por su irreprochabilidad, con un rango divino nominal (esta doctrina sobre Jesús es similar a la hoy enseñada por los Testigos de Jehová). Para Kasper, el arrianismo no es más que una aguda reducción helenística del cristianismo, en nombre de la visión filosófico-científica de la época.¹⁸

El arrianismo registró un inmenso contingente de adhesiones entre los obispos y presbíteros. Hertling recoge, a propósito de los malabarismos de los pastores arrianos, un interesante testimonio de san Hilario de Poitiers: «ni siquiera los obispos más arrianos se atreven a negar ante el pueblo la divinidad de Cristo. Usan la palabra 'Dios' en un sentido figurado, pero el pueblo la entiende en su sentido propio. Hablan de Cristo como Hijo de Dios en el mismo sentido en que se dice que todos los cristianos se convierten en hijos de Dios por el bautismo, pero el pueblo entiende una verdadera filiación. Dicen que el Hijo de Dios existía antes que todo tiempo, y quieren decir que fue creado antes que todas las demás criaturas, mas el pueblo entiende que existe desde la eternidad. Así los oídos de los fieles son más santos que los corazones de los obispos».¹⁹ No obstante, la situación fue muy peligrosa y a veces desesperada para Atanasio de Alejandría, los obispos romanos y los demás defensores de la ortodoxia de la fe. Sólo con la desaparición del gran ciclo clásico occidental y sus contradicciones culturales, vendría la progresiva desaparición del arrianismo, que pervivió hasta el siglo VII en algunos pueblos bárbaros que querían presumir de romanizados.

El siglo XX ha presenciado intentos, notoriamente parecidos al arriano, de reducir el cristianismo según los cánones de la mentalidad moderna, deudora de la Ilustración y del positivismo, empirismo y mecanicismo vulgares que, si bien no inspiran ya sustancialmente las investigaciones científicas más avanzadas, han calado mucho en el sentido común moderno, especialmente en países del primer mundo. Por su visión de una realidad mecanicísticamente cerrada en sí misma, donde todo podría ser explicado por

18. Cf. KASPER W., *Jesús, el Cristo*, 4a. ed., Sígueme, Salamanca 1982, 217.

19. HILARIO DE POITIERS, *Contra Auxenium*, 6, cit. en HERTLING, o.c., 102.

causas intramundanas, esa mentalidad moderna común encuentra especial dificultad en concebir la apertura de tal realidad a una trascendencia que, para muchos modernos, sería un concepto de etapas míticas superadas. Desde la primera mitad del siglo XX, muchos intentos teológicos de hablar comprensiblemente de la fe al hombre moderno han llegado más a la reducción moderna del cristianismo que a la encarnación moderna de éste. Quizás estos intentos encuentran un paradigma en los trabajos exegéticos de Rudolf Bultmann, con sus presupuestos filosóficos heideggerianos, su denuncia desmitologizadora de cuanto en la Escritura no cuadra con la mentalidad moderna descrita, su reducción existencial del kerygma cristiano y su agnosticismo hermenéutico en relación con los núcleos históricos de la teología narrativa contenida en la Escritura. Frente a estos postulados, el cristianismo universal tendrá que agradecer un día la postura crítica de las corrientes teológicas latinoamericanas, con su valiente exigencia de recuperar el piso histórico de la gesta salvífica y liberadora de Jesús.

Los esfuerzos por reducir la fe a la mentalidad moderna, heredera de las corrientes mencionadas, básicamente han desembocado en la difuminación de la Encarnación y la Resurrección, los dos polos básicos de la transparencia divina de Jesús desde la teología neotestamentaria. La Encarnación y los evangelios de la infancia son clasificados unilateralmente en el campo de la ahistoricidad midrásica, sin ahondar en la riqueza derásica propia de los géneros literarios singulares de estos fragmentos evangélicos, ni rastrear los núcleos históricos concurrentes. Como consecuencia, son tomados como míticos los tempranos himnos neotestamentarios que cantan la pre-existencia del Hijo de Dios. La Resurrección es reducida, en muchos casos, a una «toma de conciencia», por parte de la primitiva Comunidad cristiana, sobre la nueva situación de Jesús tras la muerte, acomodando según el caso los diversos materiales de tradición y hasta violentando la concepción antropológica y escatológica de la Escritura en aras de una «traducción» a la subjetividad existencial de la modernidad.

De esta forma, se desconoce una metodología exegética que debe reconstruir la textura del pensamiento y sentido común del hagiógrafo para descubrir el significado prístino o razonablemente probable de sus afirmaciones y las sustentaciones de las mismas, sin apresurarse a reducir el texto al horizonte de la mentalidad moderna antes de haber discernido si es en esta

mentalidad donde podrían hallarse desconexiones con la realidad y, por tanto, epistemologías míticas bajo ropajes ilustrados.

En suma, el problema, para la concepción de una realidad mundana cerrada en sí misma, es el sabor a mito que le supone la noticia de la entrada de Dios mismo en la historia asumiendo una humanidad mundanamente manifestada (Encarnación) y gloriosamente manifestada (Cruz y Resurrección). Esta dificultad sobre la entrada de Dios mismo en la historia es semejante a la del arrianismo para su tiempo y coyuntura ideológica. Los contextos culturales de profunda crisis que rodean a las dificultades arriana y moderna y a sus respectivos intentos reduccionistas, nos pueden hacer sospechar que el programa desmitificador, en ambos casos, nazca de la crisis y decadencia misma que pretende justificar falsamente sus esfuerzos reduccionistas con la bandera del avance «científico» de la verdad.

Por tanto, una epistemología y una hermenéutica honestas no pueden simplemente cohonestar, en nombre de posturas supuestamente avanzadas, la mutilación del cristianismo pretendidas por las mentalidades arriana o moderno-ilustrada como si ambas fueran infalibles en su noción y concepto de lo verdadero. Lo correcto es proceder a un examen de tipo dialéctico para descubrir en forma crítica lo aceptable y lo mítico acerca de la noción y concepto de verdad en dichas mentalidades.

El arrianismo no concebía como posible la entrada de Dios mismo en la historia. En forma semejante, las referidas corrientes teológicas modernas generan tendencias homiléticas y catequéticas que apenas se quedan en la figura muy cierta, pero parcial por sí sola, del Jesús hombre-para-los-demás, difuminando que este hombre servidor es personalmente Dios y su servicio es por ello redención. Aquí debe llamarse la atención sobre un aspecto importante. En las horas peores para la ortodoxia cristiana, el poder imperial estuvo detrás del empuje arriano. No estaría mal preguntarnos a quién puede molestar hoy la entrada en la historia de un Dios servidor, que se baja del pedestal, y solidario con los crucificados en quienes reconoce su imagen. No estaría mal averiguar a qué idolatrías y pseudo-divinizaciones de intereses poderosos beneficiaría el intento de ocultar o descafeinar la divinidad del único Dios verdadero. La ambivalencia de ciertas corrientes teológicas modernas, de muchos pastores y de masas de cristianos ha abierto las puertas a dos modos

de concebir a Jesús desde la mentalidad moderna descrita. Estos dos modos han calado en amplios sectores. El primero esculpe la figura de Jesús como maestro moral educado en Oriente, especulando sobre la falta de noticias detalladas sobre la vida oculta, y hasta ubicándolo en la India tras recuperarse de la crucifixión y una muerte aparente. El segundo modo (que con argumentos probables de ciencia, u otros de ciencia-ficción, presupone la posibilidad de vida y quizás civilizaciones avanzadas en otros mundos) presenta la figura del Cristo extraterrestre, que ha sido explotada abiertamente por J.J. Benítez en su best-seller editorial «Caballo de Troya», y que también ha sido explotada veladamente por Steven Spielberg en su taquillera película «E.T.», en la que el extraterrestre presenta rasgos similares a los de Jesús: su casa está «arriba», se entiende con los niños, es perseguido, muere y revive; su dedo energético y sanador se une con el de sus amigos de manera que rememora el contacto entre el dedo de Dios y el de Adán en el famoso fresco de Miguel Angel sobre la creación en la Capilla Sixtina.

No sería descabellado pensar que el éxito de «Caballo de Troya» o «E.T.» entre las masas sea producto de la nostalgia religiosa y de la angustia de los occidentales por conciliar modernidad, ciencia y fe. Lo cierto es que ciertos proyectos teológicos modernos de reducción de la fe no tienen razonabilidad epistemológica ni por sí mismos ni por las nuevas circunstancias en que algunas voces científicas (Feyerabend, Kolakowski y otros) ya declaran que el lenguaje científico debe renunciar a la pretensión de ser el único instrumento de interpretación de la realidad y tiene que respetar la validez de otros lenguajes. Estas posturas coinciden con las exposiciones de Lonergan sobre diferenciaciones de consciencia y piden el planteamiento de una epistemología global y fundante.

3.3.4.4. Cristianismo, Islam y otras religiones

Lo cierto es que Occidente -con su secularismo y con las sectas y grupos que quieren llenar el vacío espiritual- es religiosamente débil, como lo era en las postrimerías del Imperio romano. Si entonces se dieron las condiciones para una rápida expansión del vigoroso Islam, que arrasó languidecientes territorios como los de la otrora brillante cristiandad norafricana, también hoy asistimos a una pasmosa reactivación de las fuerzas más fundamentalistas, y

quizás en el inconsciente colectivo islámico se gesta la búsqueda del califato único -que Saddam Hussein intentó revivir en propio interés- y de la guerra santa total contra un Occidente infiel y decadente en sus costumbres.

Si las previsiones anteriores se consolidan en un futuro inmediato, no será difícil esperar confrontaciones de altos tonos entre cristianismo e Islam. Habría que hacer entonces caso a las admoniciones de Hertling: «la Iglesia y el Islam son, pues, los grandes rivales en la historia religiosa de la humanidad. En el curso de su larga historia se han mantenido en una fricción constante, a veces franca y otras latente, en el espacio geográfico en el que entraron en contacto, o sea, en la cuenca del Mediterráneo. Pero la lucha decisiva entre ellos no se ha producido todavía. Es de esperar, sin embargo, que se producirá en un futuro más o menos próximo, y en ella se decidirá la religión del Asia...».²⁰ Una confrontación radical de este calibre dependerá de factores como el grado de decadencia futura de Occidente, la capacidad de expansión política y cultural del Islam, la intensidad del fundamentalismo e intolerancia islámicos y de sus presiones sobre el cristianismo y la habilidad del cristianismo en lograr, por un lado, un encuentro interreligioso fraterno con el Islam o, por otro lado, una seria teología cristiana del Islam que apoye la difícil evangelización de los islámicos y contribuya a hacerla más eficaz, mostrando respetuosa y convincentemente a los pueblos árabes y demás etnias adheridas al Islam que éste es en realidad una «praeparatio evangelii», dentro de los caminos y pedagogía progresiva de Dios.

Puesto que el Asia y las regiones del Pacífico representarían un eje decisivo en la conformación de la historia del siglo XXI, el cristianismo también tiene por delante la tarea de construir una honda teología de las religiones en general y de cada una en particular, que muestre en cada caso las «semina Verbi» como ayuda para la tarea evangelizadora cuidando dos aspectos: el primero es evitar mostrar un cristianismo reducido a moldes occidentales y el segundo es evitar reducirlo en mezclas sincréticas, desdibujando su originalidad y singularidad.

20. HERTLING, *o.c.*, 150.

3.3.4.5. Conclusión

Nos hemos detenido un poco más detalladamente en la institución religiosa por motivos obvios; es preciso descubrir criterios históricos para dibujar la relación entre evangelización y cultura. Conviene entender las motivaciones de la aparición y comportamiento de diversas corrientes religiosas en los contextos evolutivos de las culturas.

A un nivel más general, sopesando constantes y variables históricas con respecto a las distintas instituciones culturales, parece que son detectables hoy cisuras profundas en el desenvolvimiento de la civilización occidental, similares a las presentadas a fines del primer gran ciclo antiguo-clásico. Esto no necesariamente permitiría deducir que el tránsito de nuestro segundo ciclo occidental hacia el tercero se parezca al tránsito del primero al segundo como dos gotas de agua. Habrá constantes, pero las variables dibujarán la singularidad de la transición presente, acaso con rasgos insospechados. En la última sección de este trabajo, vendrá bien analizar algunos aspectos importantes de la transición cultural que pueden brindar parámetros adecuados para la tarea evangelizadora.

4. CLAVES: TRANSICION CULTURAL Y TAREAS DE EVANGELIZACION

El análisis precedente era diacrónico: pretendía situarnos a lo largo del tiempo histórico para -sin soslayar las variables- identificar la repetición de ciertas constantes en etapas semejantes de los ciclos culturales de Occidente. Una vez que el aspecto diacrónico nos ha provisto de ciertos criterios de análisis de la evolución cultural, ahora consideraremos el aspecto sincrónico, esto es, el tiempo presente y la coyuntura a corto plazo de la transición cultural, para poder discernir las tareas de evangelización pertinentes que esa coyuntura exige. Las líneas maestras de la epistemología de Lonergan nos serán de gran utilidad para este propósito.

4.1. Operaciones en el sentido común contemporáneo

Occidente asiste a la crisis del subciclo cultural de la modernidad; surge

el talante postmoderno, que sospecha de todos los grandes paradigmas aglutinadores del cuerpo social, en general, y del paradigma moderno, en particular.

La modernidad había logrado introducir en el sistema occidental de creencias algunos artículos de fe como la confianza absoluta en la razón, la capacidad del hombre de redimirse a sí mismo y construir el mundo a su medida, desvelando los misterios del universo, y la espera en un progreso automático e infinito que remediará los males humanos y producirá existencias felices. Estos artículos de fe del paradigma moderno deberían ser logrados a través del instrumental científico y tecnológico que tiene la misión de hacer descubrimientos y derivar de éstos mejoras palpables en la calidad de vida y demandas sociales. Dos proyectos políticos alternativos aspiraban a poseer la capacidad de lograr la meta del progreso moderno: la democracia burguesa de corte capitalista y la democracia proletaria de corte marxista.

El sentido común occidental -en el que se incluyen los diversos modos de sentido común de las culturas dominantes y de muchas de las subordinadas- está dejando de creer en el proyecto moderno y sus promesas de futuro. En esta crisis de creencia hay dos causas fundamentales: una tiene que ver con la inteligencia y razonabilidad de los procesos colectivos, y la otra con la peculiaridad intelectual del sentido común.

Los procesos colectivos, como los personales, pueden ser o no ser manejados de manera atenta, inteligente, razonable y responsable, dependiendo de ser o no fiel al esquema de operaciones intencionales y conscientes. Sería una tarea muy larga analizar detalladamente las bases de las sucesivas decisiones que las diversas instituciones culturales han tomado en la conformación del proceso de la modernidad. Sin embargo, al hacer una lista de las realizaciones modernas en el análisis diacrónico que ha precedido a esta sección, no es difícil advertir que el fruto de diversas decisiones, en distintos grupos e instituciones, a lo largo del tiempo, han confluído en un creciente deterioro del bien de orden, manifestado en signos como la desconfianza en la dirigencia política, la desigualdad profunda en la recepción de los beneficios económicos, médicos, educativos y de otra índole; la desorientación religiosa y moral de las mayorías; el deterioro del equilibrio ecológico; el aumento de la tensión y violencia entre los grupos sociales... Todo ello muestra falta de

atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad para la toma de decisiones y la recta persuasión de individuos, grupos y sociedades; de esta manera se genera un aumento de la irracionalidad organizativa de las comunidades humanas. Lo irracional social crece como una bola de nieve y, a menos que haya mecanismos de reversión del proceso, puede llegarse a una verdadera parálisis de las instituciones y culturas que forman una civilización. La difuminación de los valores terminales paraliza el bien de orden y no se percibe beneficio, sino daño, a nivel del bien particular. De ahí a la desintegración de grupos, sociedades, culturas y civilizaciones sólo hay un paso.²¹

Además del manejo de los procesos colectivos, la segunda gran causa de la crisis de creencia tiene que ver con la peculiaridad intelectual del sentido común. La diferenciación de consciencia teórica busca establecer, como sabemos, la relación de los objetos entre sí, a través de esfuerzos intelectuales de gran rigor sistemático. Recordemos que, en contraste, la diferenciación de consciencia del sentido común quiere descubrir la relación de los objetos con nosotros; no está interesada en leyes universales, sino en lo particular, lo práctico, lo palpable, lo inmediato. Para el hombre de sentido común, es aburrida la fundamentación teórica con que el científico explica su descubrimiento; lo que le interesa es que ese descubrimiento permita, a través de la tecnología, un cambio palpable en su vida, que facilite sus esfuerzos cotidianos; en suma, que «funcione» y sea práctico.

Pues bien, el sentido común occidental está dejando de creer en la modernidad porque, ante las demandas primarias o las cada vez más sofisticadas, no percibe que las ofertas de la modernidad funcionen en forma creciente, porque no palpa el progreso automático, creciente e indefinido en los beneficios del bien particular. Si el poder adquisitivo no se fortalece inmediatamente con cierto plan, si la inflación no es detenida de una vez o si el gobierno no es suficientemente efectivo en reprimir las amenazas para la inseguridad personal de un día para otro, el hombre de sentido común se desilusiona del sistema y va dejando de tolerarlo; quiere soluciones inmediatas, no procesos prolongados ni esforzados. Así crecen el pragmatismo y la desconfianza colectivos. Entonces progresa la inestabilidad personal, familiar y social.

21. Véanse las reflexiones de LONERGAN, *Insight*, 173-244.

El componente práctico del sentido común occidental dejó en segundo plano la predominancia religiosa del subciclo medieval y la promesa escatológica cristiana de una felicidad ultramundana, porque en el subciclo moderno se le ofreció una felicidad global intramundana, mucho más cercana.

Pero el hombre de sentido común no ve que las mayores promesas modernas se traduzcan de una buena vez en realidades inmediatas. Frente a las expectativas capitalistas de un progreso económico indefinido, aparecen duras contracciones económicas: la pobreza crítica aumenta y las clases medias retroceden en su bienestar. Frente a las expectativas marxistas de la llegada automática del paraíso comunista, igualitario y sin alienaciones, se refuerzan sistemas opresivos en que los dirigentes se convierten en una nueva clase privilegiada; luego tales sistemas se disuelven y caen como fichas de dominó en fila. La ingeniería social y las ciencias sociales no bastan para erradicar la miseria y los conflictos. La psicología moderna no es capaz por sí sola de conjurar el vacío espiritual y el malestar psíquico. La medicina moderna no domina del todo la enfermedad ni la muerte. Los recursos científicos, tecnológicos, económicos y naturales se perciben como limitados para cumplir la promesa moderna del progreso rápido e ilimitado. El hombre de sentido común capta que algo falla con la modernidad, pero no se adentra sistemáticamente en la compleja red de preguntas y respuestas con que podría hallar soluciones. Sólo sabe que el sistema de creencias no le está funcionando como sería de desear. Entonces, lo primero que se le ocurre es desmontarlo para buscar y construir otro que funcione. Se desilusiona de los resultados de la modernidad y sospecha de sus paradigmas. Así, la deconstrucción postmoderna va calando poco a poco en el sistema occidental de creencias. Veamos el proceso un poco más de cerca, para entender las nuevas pautas sociales de comportamiento en tiempos de transición cultural y diseñar las tareas evangelizadoras más pertinentes en esta singular coyuntura.

4.2. Operaciones en la deconstrucción postmoderna

Si el proyecto moderno no satisface todas las expectativas y las demandas que se generan sin cesar, automáticamente se propone un programa postmoderno, que consiste en denunciar el paradigma de la modernidad y en de construir el sistema de creencias de ésta.

Los pensadores postmodernos han denunciado la modernidad desarrollando una ideología de la sospecha frente a la razón, la principal ductora moderna. Las raíces de esta ideología ya se encuentran en corrientes críticas de la modernidad misma; sobre todo en Marx (sospecha de las motivaciones socio-económicas de la razón), Freud (sospecha de las motivaciones inconscientes de la razón) y en Nietzsche (sospecha de la vacuidad de los metadisursos de la razón).

La desilusión por la falta de resultados inmediatos demandados por el sentido común y la sospecha frente a la razón piden la descalificación y la deconstrucción del sistema de creencias. En un sistema de creencias encontramos los niveles de experimentación, comprensión, juicio y decisión como en todo ámbito donde la mente humana opera con dimensiones individuales o colectivas, en forma indiferenciada o diferenciada y autoconsciente. En los cuatro niveles del sistema de creencias hay unas interrelaciones peculiares. Puesto que en la creencia no se genera conocimiento a partir de los datos empíricos y la experimentación, como ya sabemos, sino a partir de los juicios de hecho y de valor sobre el conocimiento que otros nos transmiten, hay unos valores terminales que se vuelven comunes para una colectividad en el tercer nivel, el del juicio, y se constituyen en parámetros de las decisiones éticas para personas, grupos y sociedades en el cuarto nivel; además, esos valores terminales guían las correlaciones que, en el segundo nivel, dan lugar a las interpretaciones y comprensiones individuales y colectivas tanto del mundo (cosmovisiones) como de lo que se experimenta en el primer nivel empírico.

Ahora bien, cuando un sistema de creencias comunes entra en crisis, los valores terminales ya no son claro objeto de consenso social y falla la adhesión a las instituciones culturales; adviene así la inestabilidad política, familiar, económica, religiosa... El hombre de sentido común vacila en apelar al cuerpo de juicios de valor que ya no es acatado unánimemente y que en otros tiempos mejores hubiera guiado sus comprensiones e interpretaciones de lo experimentado y sus decisiones. Además tenemos que, por un lado, el hombre de sentido común -en la mayoría de los casos- no domina en forma autoconsciente sus operaciones intencionales y, por otro lado, la actual coyuntura, al inyectarle la sospecha hacia los metadisursos en general y hacia la razón en particular, no deja al hombre de sentido común sino la alternativa aparentemente única de

refugiarse, en aras de la practicidad, en el estrecho reino del primer nivel: la experiencia nacida de los sentidos y de la consciencia.

Los juicios y comprensiones colectivas son acatados por el hombre de sentido común porque le satisfacen la necesidad práctica de una guía; pero la elaboración de los mismos le resulta a nuestro hombre una labor lejana y compleja. Por eso, si no cree disponer de juicios y comprensiones colectivas fiables, el hombre de sentido común se abandona en la instancia de la experiencia, mucho más cercana y conocida para él.

Aquí tenemos la clave para entender lo que ocurre en una etapa de transición cultural como la presente. Mientras las sociedades no reconstituyen su cuerpo de comprensiones colectivas y de juicios comunes sobre valores terminales, las masas se abandonan a la experimentación de los datos de los sentidos y de la consciencia y ejercitan al mínimo su capacidad interpretativa y racional para tomar decisiones. Por supuesto que este modo de proceder acelera aún más el crecimiento de la irracionalidad social que puede conducir al colapso cultural. Por ello, en el momento presente se percibe acusadamente el subjetivismo, el disfrute estético sin conexión con la racionalidad y la ética, el abandono de criterios morales tradicionales y el politeísmo de valores individualistas que constituyen el talante postmoderno occidental. Las masas se bañan en la mera experiencia de los sentidos y de la consciencia. Los niveles colectivos posteriores están por reconstruirse.

Las masas se bañan en la experiencia de los sentidos. Por eso el imperio de la imagen conoce tiempos apoteósicos y la televisión es preferida a la lectura; además del analfabetismo absoluto, hay un inmenso analfabetismo funcional que consiste en leer poco y reflexionar menos. Puesto que la experiencia de los sentidos es un proceso inflacionario, además del imperio de la imagen crece el refinamiento auditivo-musical; es la época de los equipos de sonido de alta fidelidad y del vivir inmerso en la música. También el tacto, la somatolatría y la erotización reclaman su parte en la experiencia de los sentidos. La experiencia erótica sin filtros morales se mitifica; el cultivo del cuerpo, a través de recetas dietéticas, gimnásticas y deportivas, adquiere más el estatuto de idolatría que el de cuidado de la salud. Junto con este cultivo, la exaltación de la moda y el desarrollo consumista de la cosmética contribuyen a la apoteosis de la apariencia. Nuevos olores y sabores confluyen a su vez en

el encantamiento de las masas con los sentidos, experimentados con escasos criterios de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad.

Las masas también se bañan en la experiencia de la consciencia. Pero no gustan tanto de experimentar los procesos racionales, provenientes del neocórtex, hoy denunciados como sospechosos por el talante postmoderno. Más bien, se centran las masas en experimentar las pulsiones del arquicerebro y los sentimientos y afectos cuya sede es el sistema límbico. Surgen toda suerte de grupos terapéuticos, meditacionales, espirituales, mágicos, esotéricos, ocultistas, metafísicos, gnósticos, sincretistas y de otros tipos a los que muchos se adhieren para experimentar estados de consciencia o buscar diversos tipos de experiencia interna. También se recurre a formas más fáciles de experimentar «bienestar» o estados alterados de consciencia: el mundo de las drogas y el alcohol, que han dado lugar a negocios gigantescos y multimillonarios. También en estos diversos modos de experimentación de la consciencia suelen soslayarse los criterios de inteligencia, razonabilidad y responsabilidad.

Las masas se bañan, finalmente, en la experimentación de datos de los sentidos y de la consciencia mezclados. Ello da lugar a complejas áreas de experimentación; comentaremos dos.

Tenemos el área de experimentación naturalista y ecológica, donde se quiere experimentar la vuelta a las raíces naturales de nuestra existencia. Aquí confluyen el vegetarianismo, el culto a la playa, el creciente turismo ecológico, la atención unilateral a la dimensión «animal» en el ser humano, el interés en cultivar el mito rousseauniano del «buen salvaje», la urgencia por preservar el medio ambiente de las monstruosidades del desarrollo moderno y otras tendencias más que pueden presentarse juntas o separadas, con un abanico de énfasis que va de lo razonable a lo fanático.

Tenemos el área de experimentación del poder, con muchas variantes posibles. En la visión más práctica, tangible y materialista del experimentar, se consagra el disfrute del poder del dinero, con el culto del confort, del consumo, del derroche, del lujo, de la propiedad y de la servidumbre de los otros. En la visión más política, se busca experimentar la fruición del liderazgo nacional, regional o local; la autogratificación que supone dirigir o manipular otras voluntades doblegándolas a la propia. En la visión más grosera y brutal está la experimentación del poder de la violencia, más asequible a la masa que

los otros tipos de poder. Aquí aflora el culto a la muerte, la agresividad y la destrucción con el que las masas se identifican en tantos guiones violentos de películas y programas televisivos. Aquí está la razón que, entre otras, explica la inseguridad personal que hoy se vive en todo Occidente, el aumento de la criminalidad, los enfrentamientos étnicos, el crecimiento de grupos ideológicamente irracionales y de pandillas armadas en las ciudades grandes y medianas. Puesto que el deterioro del bien de orden incide en el deterioro del orden público y de la autoridad de los Estados, hay sectores de las masas que en los que emergen poderes fácticos. Similar a la fruición de la violencia por su carácter alienante, es la experimentación de supuestos poderes de tipo mágico, ocultista o gnóstico, con que ciertas personas o grupos creen manejar el timón de sus vidas y de las ajenas, con ritos o mecanismos sectarios.

Freud señaló dos instintos básicos para el desenvolvimiento personal y cultural: eros, que tiende a la vida, y thánatos, que tiende a la muerte. No le faltaba razón en esta descripción tan simple. En las áreas del experimentar descritas, han sido citados los aspectos vitalistas o tanáticos más sobresalientes en el Occidente contemporáneo. Por supuesto, se quedan en el tintero muchas variedades de experiencia estética y existencial. Pero conviene no alargarnos para abordar el tema religioso, pastoral y evangelizador, pues el contexto macro-cultural ya ha sido esbozado en sus líneas matrices básicas, sincrónicas y diacrónicas.

4.3. Experiencia, religión y pastoral

Religiosamente, Occidente también padece la fiebre de la experiencia. Experimentar es la meta. No se repara mucho en el examen crítico de los rasgos de autenticidad o inautenticidad de la experiencia, porque los niveles del entender y juzgar no se ejercitan suficiente o adecuadamente. Por ello, se llega fácilmente a aberraciones religiosas.

4.3.1. Rasgos del experimentar religioso contemporáneo

La experiencia religiosa contemporánea discurre por caminos muy variados. Tenemos la explosión pentecostal; en algunos casos hay una fijación casi obsesiva por experimentar dones de sanación, de lenguas o de profecía.

También presenciamos el resurgimiento fundamentalista frente a la racionalidad moderna, preferentemente apoyado en interpretaciones literalistas o rígidas de la Palabra de Dios, que sacian la sed psicológica de seguridad en una época turbulenta y enervante. Hay grupos que viven su experiencia religiosa con características apocalípticas ante la incertidumbre cultural del futuro. Hay quienes se refugian en doctrinas gnósticas. Hay personas y movimientos que viven su compromiso con los pobres, no ya por exigencias criptomarxistas como en la tardomodernidad, sino por experimentar el despojo de la marginación y com-padecer, esto es, padecer-con-el-otro; la espiritualidad de Teresa de Calcuta ha hallado eco mundial, quizá más en la sensibilidad que en el compromiso.

Así como los liderazgos nacionales o supranacionales no tienen la aquiescencia de que pueden gozar los locales, muchos ven tan lejanas las grandes estructuras religiosas, que buscan el calor, la seguridad y la familiaridad en la comunidad eclesial de base, la pequeña congregación, el movimiento religioso o la secta.

El fenómeno de la multiplicación de apariciones marianas en todo el mundo es muy especial y hay que examinarlo cuidadosamente caso por caso. Ignorarlo es una actitud irresponsable, dada la extensa repercusión que tiene y los efectos que produce. Despierta en muchos sectores de católicos de a pie el deseo de experimentar un contacto más estrecho con lo celestial y de percibir una gufa sobrenatural cercana en medio de las incertidumbres de una era que -según varios mensajes marianos- toca a su fin, el cual no coincidiría necesariamente con la venida definitiva de Cristo. Descartando los extremos de la vana credulidad y de la descalificación alegre, la multiplicación de las apariciones marianas, su poder de convocatoria y sus mensajes piden un serio estudio teológico e histórico-cultural, para discernir su significación y conexión con las tareas pastorales y evangelizadoras.

La sed religiosas de experiencia ha concentrado el interés de personas y grupos en la oración, la meditación y la contemplación, dentro o fuera del ámbito cristiano, o a través de experimentos de encuentro interreligioso o de planteamientos sincretistas.

Las diversas tendencias descritas del experimentar religioso actual producen frutos de autenticidad o inautenticidad, de belleza espiritual o de

aberración, según los casos y circunstancias. La experiencia como dimensión prioritaria de la búsqueda religiosa es la materia prima con que la tarea evangelizadora de las culturas debe trabajar en la hora actual.

4.3.2. Pistas para la evangelización de la cultura hoy

En el contexto cultural presente, ¿cómo evangelizar los ambientes religiosos y los ambientes extrarreligiosos? ¿Qué estrategias humanas pueden ser vehículos adecuados para la iniciativa salvífica divina? ¿Qué pedagogía pastoral puede ayudar a la reconstitución del bien humano en el seno de las culturas? Las respuestas son muy complejas. Hay, sin embargo, algunas pistas que se pueden proponer en correspondencia con el contexto descrito.

El punto de partida de la evangelización no puede situarse en la exposición de los juicios doctrinales y morales del cristianismo sin más. La comunicación con las masas desde este presupuesto único no funciona, por la brecha entre el nivel de la predicación, que es el tercero, el del juicio, y el nivel en que se mueven las masas en la transición cultural, que es el primero, el de la experiencia. Los viajes del papa Juan Pablo II parecen revelar que la lejanía sociológica y psicológica de amplios sectores católicos frente a sus juicios doctrinales y morales es compensada por el deseo de verlo y experimentar su cercanía como hombre de Dios. El Obispo de Roma es más visto y aplaudido que escuchado o comprendido. Los rasgos claves de su rol histórico no son identificados por la inmensa mayoría de sus partidarios o de sus opositores.

Las consideraciones anteriores revelan que hay que empezar por evangelizar el nivel general de experiencia y el particular deseo de experiencia religiosa. El mismo Juan Pablo II ha hablado de una nueva evangelización con nuevos métodos y procedimientos. Fijarse en la experiencia y acompañarla forma parte de esta novedad procedimental. Sólo acercándonos al nivel experiencial de la gente podremos acompañarla en el descubrimiento de comprensiones y juicios fundamentales para las pequeñas o grandes decisiones de la existencia. No son tiempos de adhesión total a la autoridad pastoral, como para imponer líneas de conducta que sean obedecidas inmediatamente. La gente no dispone de creencias con firmes consensos sociales; por ello, quiere experimentar para descubrir por sí misma lo valioso, a través del ensayo y el error. Este proceso debe ser acompañado con paciencia, con una especie

de método socrático para ayudar a las personas a descubrir las experiencias verdaderamente valiosas, a entender sus descubrimientos y a formar sus juicios. Hay que ayudar a las personas a descubrir todas las implicaciones de las experiencias. Las vivencias de la violencia, del poder del dinero, de la manipulación de los otros, de la somatopatía y la apariencia, del erotismo sin compromiso responsable, de la droga, del alcohol y de tantos otros ídolos, tienen el precio de experiencias concomitantes de depresión, falta de sentido, desintegración personal, destrucción de otros y autodestrucción, provisionalidad radical y vacío, que indican algo sobre el valor de esos caminos. Es preciso acompañar a las personas en el discernimiento de los resultados de esas experiencias, para que lleguen por sí mismas a la conclusión de que no les beneficia aceptar o buscar indiscriminadamente cualquier clase de experiencia.

Un segundo paso es guiar a la gente hacia la experiencia religiosa auténtica; mostrar un camino de vivencia de una plenitud que da plenitud a toda otra experiencia existencial. Las personas aspiran a la experiencia de sentirse amados, de la paz y de lo absoluto. Si consiguen tal experiencia, la irradiarán y pondrán su grano de arena en la construcción del bien humano en su entorno social. El evangelizador y el agente de pastoral tiene que ayudar a las personas a descubrir las distinciones entre la verdadera o falsa paz, entre las verdaderas o falsas percepciones o formas de ser amado y amar, entre la verdadera experiencia de lo absoluto y las experiencias deformantes, traslaticias e idolátricas. En clásico lenguaje ignaciano, hay que ayudar a discernir el buen o mal espíritu. Por eso, el evangelizador o el agente de pastoral no puede considerarse un mero repetidor de la Palabra de Dios o un «funcionario» de ritos y sacramentos, o un simple benefactor de la comunidad. Debe ser esencialmente un maestro espiritual, para promover y guiar la experiencia religiosa de las personas en la demanda de oración y meditación, en la escucha de la Palabra, en la celebración y sacramentalización de la fe y en la construcción de las comunidades religiosas y civiles.

El evangelizador y el agente de pastoral deben fijarse en los elementos básicos de esta época de experimentación y buscar las correlaciones adecuadas dentro del rico «corpus» cristiano, para comunicar a la gente pistas de percepción de la fe.

En la época del imperio de la imagen, hay que ofrecer alternativas de oración imaginativa, semejantes a la clásica composición de lugar ignaciana, que puedan calar en las estructuras profundas de la psicología personal y evangelizarlas, sanando efectos hirientes de otras imágenes. En la celebración de la fe y en la vida diaria, además de la imagen, están el símbolo y el signo, que deben ser catequizados o discernidos con las herramientas dadas por la maestría espiritual. Por otra parte, si la fe es celebrada, debe procurarse que realmente se perciba una experiencia celebrativa, captando qué y por qué se celebra. El elemento musical y estético, sin barroquismos, no pueden faltar en el estímulo de la experiencia litúrgica de los cristianos, que no debe desconectarse de las demás experiencias existenciales y colectivas.

En la época del predominio de las emociones y la afectividad sobre la razón, hay que guiar los efectos hacia la vivencia religiosa; Ignacio de Loyola no tiene, en sus Ejercicios, la prioridad de trabajar el «saber», sino el «sentir». Cuando el corazón es ganado por Dios, ya la mente generará estructuras razonables en paralelo. Si bien la vida cristiana no puede reducirse a emoción-sentimiento, debe incluirlos, discernirlos y moldearlos. La imagen, o lo contemplado sin imagen, o el símbolo, o el signo, implicarán una carga afectiva que guía positivamente el sentimiento religioso y evita el re-sentimiento ante una pura frialdad racional en la religiosidad.

La maestría espiritual cristiana del futuro inmediato debe guiar la experimentación cristiana del poder. El poder de Dios será experimentado como plenitud, bondad, belleza, libertad, solidaridad con el sufriente, servicio, verdad y amor. El poder de Dios ha de ser experimentado como plenitud y absolutez frente a poderes aparentemente absolutos, cuya provisionalidad e idolatría deben ser mostradas en la experiencia existencial y colectiva. También ha de ser experimentado como bondad misericordiosa frente a la inmisericorde brutalidad de otros poderes experimentados y padecidos. El poder de Dios ha de ser experimentado como belleza, vida y gloria resplandeciente en el ser humano, la naturaleza y el universo frente a los poderes que producen fealdad, desarmonía y muerte. También ha de ser experimentado como libertad liberadora ante las cadenas sistémicas y de necesidades artificiales que nos imponen otros poderes. El poder de Dios ha de ser experimentado como solidaridad total y resucitadora con el sufriente que transparenta al Crucificado, frente a los poderes que crucifican. También ha de ser experimen-

tado como servicio, abajamiento y acercamiento respecto a los pequeños, frente a los poderes que se distancian y se sirven de los pequeños.

La experiencia del poder de Dios como amor no se estanca en un sentimentalismo etéreo, sino que se concreta en las notas anteriores. Este amor se traduce en compromiso, y la experiencia del amor comprometedor debe convertirse en crítica del talante de una época que, por su inseguridad y ambivalencia, fomenta el centramiento individualista de las personas y las retrae del compromiso con los otros. La experiencia del amor de Dios implica la mediación del otro, la presencia del otro como transparencia de la presencia de Dios; así lo afirma toda la teología neotestamentaria. Así, el cuerpo destrozado del otro se convierte en transparencia del cuerpo crucificado de Jesús, en interpelación y en denuncia del culto egolátrico del cuerpo según los cánones de la «beautiful people».

Además, la experiencia del amor divino comunicado a muchos es vivencia de la unidad y fraternidad; es experiencia de todos como ancho Cuerpo de Cristo, convocación (=ekklesía, Iglesia) de los que experimentan, presencian y anuncian la misericordia liberadora de Dios. Es necesario que la guía espiritual conduzca a tal experiencia eclesial, en conexión con lo vivido por aquellos primeros discípulos que, llamados por Jesús, fallaron al discutir quién era el más importante y abandonaron al Maestro en la hora crucial de la cruz, sólo para tener luego la experiencia pascual de ser reconfirmados en su misión por el Resucitado, que cree en los suyos pese a los hechos, y que merece, por tanto, una generosa conversión como respuesta permanente. Esta es la respuesta ante Jesús y ante aquéllos que, con razón o por autoexcusa, echan a los cristianos en cara su incoherencia. No cabe duda sobre la ambigüedad de los cristianos como signo para el mundo. Sólo la experiencia de la presencia de Jesús entre los suyos, asumida como compromiso de fraternidad verdadera, superadora de la falla humana, y la necesaria estructura social de creencia, imprescindible para conocer lo que El es y dice para nosotros, reducirán esa ambigüedad, inherente por lo demás a todo signo humano y hasta al mismo Jesús para sus paisanos.

Todas las pistas de vivencia cristiana anteriores llevan a la experiencia de credibilidad de Aquél que no engaña porque ama, perdona y se entrega sin medida. Es la experiencia de Dios como verdad frente a los poderes de la

mentira, las ilusiones rotas y los ídolos vacíos. Aquí estriba la posibilidad de restablecer las bases últimas de confianza de una colectividad, dotando de consistencia definitiva el «corpus» de creencias. Hay una estrella polar desde la que se pueden discernir de nuevo los valores terminales que, tras el cansancio cultural por el ensayo y error y el progresivo sufrimiento de la búsqueda a tientas, puede reconstituir el bien de orden y hacer sentir el alivio a nivel del bien particular. La decadencia occidental, anunciada hace tiempo por Spengler, y el malestar colectivo tras la modernidad llevarán finalmente a la búsqueda de esa estrella polar para los valores terminales y el bien de orden. Por eso Malraux consideró que el problema religioso será clave a fin de siglo y Eco predice la vuelta de los grandes discursos trascendentes. La búsqueda religiosa no será una vuelta automática al cristianismo; debe pasar por las mismas sendas de ensayo y error y aprendizaje sufriente que todo lo demás. Pero, dada la complicación y dureza de la sola búsqueda racional de la verdad, luce inevitable la complementación con la búsqueda mística e intuitiva, que siempre ha logrado comunicarse mejor con el sentido común a través de la parábola y la teología narrativa para entrar en las creencias de las culturas.

Faltan algunas notas sobre la plausibilidad y orientación de la pedagogía cristiana en este tiempo de transición cultural, caracterizado por la retirada de las masas al nivel del experimentar. Habrá quienes objeten que el cristianismo debe abandonar el acompañamiento paciente y aplicar más bien una terapia de choque, denunciando duramente las lacras en los comportamientos actuales. Pero los juicios de dureza no servirán de nada si las masas no disponen de la red de 'insights' básicos precedentes y concomitantes para entender y afirmar la razonabilidad de los juicios y doctrinas del cristianismo; y esa red de 'insights' básicos, personales y colectivos, sólo se construye dando, a través del acompañamiento espiritual y la difusión por mass media, las herramientas de discernimiento sobre las experiencias vividas de uno mismo o de los demás. De lo contrario, sólo se establece una diálogo de sordos con las masas y la coyuntura cultural. El rechazo del mensaje cristiano implica una responsabilidad moral en quien rechaza si el móvil es el egocentrismo; pero si el que rechaza lo hace porque no ha comprendido a causa de la negligencia pedagógica, la responsabilidad moral recae sobre todo en quien anuncia.

A propósito de lo anterior, hay que distinguir entre la denuncia profética de los ídolos del momento, que puede ser un perfecto recurso pedagógico, y

la tentación rigorista y pesimista que rondó a Agustín de Hipona en sus últimos años (precisamente, los de la ruina del Imperio y de la cristiandad norafricana) y a Lutero. Esta tentación puede llevar a la distinción tajante entre «puros» e «impuros», decretando el desprecio y la condena de los segundos. En tiempos de crisis religiosa, la pedagogía cristiana debe estar prevenida contra los nuevos brotes de jansenismo que se oponen diametralmente a la actitud salvífica de Jesús contenida en las parábolas de la misericordia de Lc 15 y en la declaración de que «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). La parábola del buen samaritano debe re-presentarse. El cristianismo logrará hacerse oír si genera mecanismos de sanación y curación razonables que las masas puedan experimentar.

También hay que decir que la gran experiencia a la que debe llevar la pedagogía cristiana es el misterio pascual de muerte y resurrección. Eros y tánatos se equilibran en el inconsciente personal o colectivo, redimensionados por la unión con el Crucificado-Resucitado. Es la gran posibilidad sublimatoria de sacar a las masas del mero principio del placer, donde se han recluido para generar (paradójicamente) sufrimiento creciente, y guiarlas al principio de realidad y trascendencia, como vía para la reconstitución del bien de orden y el redescubrimiento de los valores terminales beneficiosos.

La pedagogía cristiana no debe olvidar que, si las relaciones entre sentido común y trascendencia han sido siempre fluidas, gracias a la parábola y a la teología narrativa, desde el siglo XX quedan sedimentadas en el sentido común occidental creencias dispersas que son producto de la interacción con el campo de la teoría, gracias a los medios de divulgación científica. El fin de la modernidad no implica la muerte de la racionalidad, y esto no debe ser descuidado por la pedagogía cristiana. Lo que sí muere es la mentalidad determinista de la modernidad, gracias a las investigaciones de Heisenberg, Bohr y otros científicos, y al principio de indeterminación. La concepción «abierta» y no determinista de la ciencia y la abolición del reduccionismo científico de interpretación de la realidad abren puertas a una distinción de campos de significación y de diferenciaciones de consciencia (postulados, desde diversas perspectivas, por Feyerabend, Kolakowski y Lonergan). Urge el estudio epistemológico de una interacción fluida y recurrencia mutua de esos campos como para plantear una contemplación múltiple y global de la realidad y una acción conjunta para alcanzar nuevos logros en el bien humano.

Esto contribuirá notablemente a evitar futuros procesos religiosos a Galileo y futuras descalificaciones científicas a la religión, ofreciendo nuevas bases para creencias colectivas razonables en una nueva etapa de la civilización. Las cisuras esquizofrénicas (fruto de la confluencia sin criterio de lo religioso, lo secular, lo mecanicista-determinista, lo práctico, etc.) creadas en el sentido común de la modernidad quedarían sanadas.

El esfuerzo teológico, además de comprometerse en el encuentro interdisciplinar y epistemológico de búsqueda de la verdad y en la contribución a la construcción colectiva del bien humano, debe ser un soporte firme para el encuentro con la belleza divina reflejada en la belleza de la creación («los cielos proclaman la gloria de Dios...»: Sal. 19,2), del hombre («homo vivens, Dei gloria», decía Ireneo) y de la gesta histórico-salvífica. El esfuerzo estético de la teología es valiosísimo para ayudar a la pedagogía cristiana, en los tiempos del experimentar, a mostrar a los hombres esa belleza divina sin la que no hay enamoramiento religioso, a cuya luz se descubre toda belleza para contemplarla, toda fealdad para redimirla, y se discierne sobre la fealdad de la belleza aparente y sobre la belleza de la fealdad aparente para tomar opciones muy concretas en procura de que siempre resplandezca la gloria de Dios. La verdad, el bien y la belleza confluyen así en una misma experiencia, la de la auténtica libertad, la libertad gloriosa de los hijos de Dios. La importancia de esta contribución estética de la teología fue intuida por Hans Urs von Balthasar.²² Las teologías encarnadas en las diversas culturas deben proseguir-la. A la importancia del diálogo con las ciencias se equipara la del diálogo creativo con las artes, del que nacen obras para la contemplación de los hombres de sentido común, la evangelización y encarnación cultural.

Todas estas diversas líneas de acción deben ser tenidas en cuenta para la evangelización en los tiempos presentes de experimentación y transición cultural y de cara al futuro mediato, para contribuir a la reconstrucción del «corpus» de creencias de Occidente. Dada la saturación de datos, en esta era de alto desarrollo de la información, esa reconstrucción que desemboca en el nivel de los juicios colectivos, se presenta como una tarea ardua y delicada.

22. Recuérdese la extensa obra de VON BALTHASAR, Gloria. *Una estética teológica*, 7 vols., Encuentro, Madrid 1985.

5. CONCLUSION FINAL

Como en su momento lo intentó Toynbee, también en este trabajo, investigando constantes y variables histórico-culturales, se ha procurado esbozar un modelo de procesos de evaluación histórica de una cultura, para discernir pedagogías evangelizadoras pertinentes. El modelo es útil para ordenar y comprender el complejo conjunto de datos del devenir cultural de Occidente; pero no puede ser una camisa de fuerza: debe mantenerse en un continuo careo con el área empírica, cuyas variables pueden llevarnos a coyunturas muy novedosas. Los rumbos históricos no son rígidos; por ello, nuestro esfuerzo proléptico y anticipatorio, al fijarnos en posibles constantes, sólo busca que nos hallemos mejor preparados para la incógnita de las variables. Dios es Señor de la historia, pero nos ha dado brazos y cerebro para trabajar con El. La suerte de los rumbos culturales de Occidente afecta a todas las culturas y subculturas, dominantes o subordinadas, que forman esta civilización; también afecta, por tanto, a la evangelización de esas culturas y al modo de ser cristiano en las mismas. No podemos adoptar una mera postura reactiva frente al presente y futuro, o mantenernos en una rutina despistada.

Intentar cristianizar culturas, que no es volver simplemente a modos pasados de cristiandad, es un proceso continuado. No hay que perder de vista que la definitividad absoluta sólo es posible en la dimensión escatológica. Sin embargo, tiene que haber modos de evaluar si una cultura se vuelve básicamente cristiana y si el evangelio ha penetrado el núcleo de juicios colectivos que impulsan las decisiones individuales y sociales (cf. DSD 13). Hay signos secundarios de ello, como pueden ser el calendario de fiestas cristianas, la práctica religiosa, la relevancia institucional religiosa y eclesiástica.

Pero estos signos secundarios de la cristianización de una cultura resultan muy ambiguos a menos que resalte un signo primario en todas las relaciones sociales: el amor por el que son reconocidos los verdaderos discípulos de Jesús (cf. Jn 13, 35, 1 Co 13, 1 Jn 4, etc.); un amor concreto que, en todos sus gestos hacia el otro, lo considera como reflejo del Dios amante y amado; un amor concreto que sustituye relaciones de dominio abusivo, violencia e insolidaridad por relaciones de fraternidad, justicia, respeto, perdón y servicio en la construcción del bien de orden. Ello implica una evaluación y superación incesante. Sin este signo fundamental, los otros

signos de cultura cristiana se devalúan y diluyen. Por ello, la crítica de las culturas, pedida por la Conferencia de Puebla (cf. DP 405), y la construcción de culturas cristianas, dada la pugna constante entre autenticidad e inautenticidad, son tareas permanentes.

La primera consigna es no dormimos ni perder el tren de la historia. El cristianismo adquiere ahora, pese a todas las dificultades, una dimensión universal y multicultural. Estamos entre el catolicismo como raíz de identidad y la catolicidad como tarea de encarnación en las culturas. Tenemos un aporte insustituible que dar en la conformación de los nuevos paradigmas culturales que emergerán. La gloria de Dios y el bien humano nos lo piden. Es cierto que en los aportes del pasado, además de aciertos, hubo errores provenientes de la inadvertencia o del pecado. Ello debe dar paso al arrepentimiento y la rectificación, no al acomplejamiento. Nunca se equivoca el que nunca aporta... Además, vamos al encuentro de los hombres y culturas porque, pese a nuestra pobreza. Alguien nos envía.

ANTHROPOS

VENEZUELA

Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación

Avda. El Liceo, Apdo. 43

Telf. 032-43008

Los Teques 1201-A - Venezuela

*

Valor de la Suscripción: Venezuela: Bs. 500,00
Extranjero: Vía Aérea: \$ 12,00
Correo Normal: \$ 10,00