

Luis González-Carvaja

**Ideas y creencias
del hombre actual**

Sal Terrae

Presencia
P. C. I.

Luis González-Carvajal Santabárbara

Colección «PRESENCIA SOCIAL»

2

IDEAS Y CREENCIAS
DEL HOMBRE ACTUAL

(3.^a edición)

Editorial SAL TERRAE
Santander

INDICE

<i>Pórtico</i>	9
----------------------	---

INTRODUCCION

1. El cristiano ante la cultura	15
El concepto de «cultura»	15
La fe y la cultura se necesitan mutuamente	18
La ruptura entre Evangelio y cultura	21
El drama de nuestro tiempo	23
Tres modelos de relación entre la fe y la cultura	26
La fe dialoga con la cultura	28
La tarea de nuestra generación:	
restablecer el diálogo fe-cultura	32
Pluralismo cultural e inculturaciones diversas	35
Espacios para el compromiso de los cristianos en el campo de la cultura	36

1.ª Parte: LA MODERNIDAD

2. Secularización	43
El fenómeno de la secularización	43
Grado de extensión de la secularización	47
Secularización y secularismo	50
Biblia y secularización	52
Actitud de la Iglesia ante la secularización	54
Consecuencias pastorales de la secularización	57
1. <i>Crisis de identidad, crisis de relevancia</i>	57
2. <i>Pérdida del universo simbólico</i>	59
3. <i>Falta de apoyos externos para la fe</i>	60
4. <i>Peligro de privatización de la fe</i>	62

1.ª edición: Mayo 1991 (5.000 ejemplares)
2.ª edición: Enero 1992 (5.000 ejemplares)
3.ª edición: Febrero 1993 (5.000 ejemplares)

© 1991 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0901-2
Dep. Legal: BI-385-93

Fotocomposición: Didot, S.A.
Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

3. Mentalidad científico-técnica	67
Ciencia y técnica	67
La ciencia	69
<i>Una nueva racionalidad</i>	69
<i>El terrorismo de los laboratorios</i>	72
La técnica	75
<i>La civilización técnica</i>	75
<i>La razón instrumental</i>	77
<i>El «gran relevo» del hombre por la máquina</i>	80
<i>Necesidad de controlar la tecnología</i>	82
4. Voluntad emancipatoria	87
Un cambio epocal	87
Emancipación del sujeto	89
Emancipación del ciudadano	92
<i>La Revolución Francesa</i>	92
<i>Democracia y cristianismo</i>	94
Emancipación del proletariado	95
<i>La pasión por la igualdad</i>	95
<i>Cristianismo e igualdad económica</i>	96
Emancipación de la mujer	100
<i>Una historia de ostracismo</i>	100
<i>El despertar de la mujer</i>	102
<i>Jesús y la liberación de la mujer</i>	104
Un desafío para la Iglesia	105
5. Fe en el progreso	111
Historia de la noción de progreso	112
Un progreso a prueba de malos	116
La mística del progreso	118
El complejo de Dios	120
El cristiano ante el progreso	123
6. Tolerancia	127
¿Qué es la tolerancia?	127
Un pasado de intolerancia	128
Un presente de tolerancia	132
Valoración de la tolerancia	133

7. El espíritu capitalista-burgués	137
El «ethos» o modo burgués de ser en el mundo	137
Ascetismo profano	139
«Mammonificación» de la vida	142
Individualidad e individualismo	145
La religión burguesa	148

2.ª Parte:

LA POSTMODERNIDAD

8. La cultura postmoderna	153
El malestar de la modernidad	153
El nacimiento de la postmodernidad	155
Fin de la idea de progreso	157
El final de la historia	159
Hedonismo y «resurrección de la carne»	160
De Prometeo a Narciso	161
La vida sin imperativo categórico	163
Declive del imperio de la razón	165
Imperio de lo «débil», de lo «light»	167
Nihilismo sin tragedia	168
El individuo fragmentado	170
De la tolerancia a la indiferencia	172
El retorno de los brujos	173
El retorno de Dios	176
9. Balance de la postmodernidad	179
La oscilación del péndulo	179
Postmodernidad y conservadurismo	180
Postmodernidad y melancolía	183
Fragilidad del sujeto postmoderno	185
Educación de la fe en la postmodernidad	186

Pórtico

Ortega y Gasset, en su libro Ideas y creencias¹, hace notar que en toda sociedad, junto al pensamiento que podríamos llamar académico, hay otras muchas ideas, generalmente poco elaboradas, que determinan la forma de pensar de los individuos y rigen su conducta. A menudo el grupo social no tiene una conciencia clara de tales ideas, y, sin embargo, están ahí, poderosas y operativas; poniéndose secretamente en funcionamiento cada vez que hay que tomar una decisión o decir «esto es bueno», «esto es malo».

Esas ideas latentes raramente han sido objeto de estudio. De hecho, no se encuentra ninguna obra significativa sobre el particular antes de que Voltaire publicara El siglo de Luis XIV (1751) y, poco después, el Ensayo sobre las costumbres (1756). Sin embargo, reflexionar sobre ellas es imprescindible para todos aquellos que se preocupan por el hombre, desde los educadores hasta los agentes de pastoral.

De hecho, yo mismo empecé e interesarme por este tema cuando me confiaron, junto a otros compañeros, la elaboración de la primera ponencia del Congreso de Evan-

1. ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias (Obras completas, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª ed., 1961, pp. 381-409).*

gelización, titulada «El hombre a evangelizar en la España actual». En cierto modo, este libro puede considerarse un desarrollo amplio, y lentamente madurado, de los folios que el 10 de septiembre de 1985 leí en el Auditorio Pablo VI.

En las sociedades occidentales, la cultura todavía dominante suele englobarse bajo el nombre de modernidad. A ella dedicaré la Primera Parte de este libro. Siguiendo una técnica de mosaico, iré analizando sus principales características: secularización, mentalidad científico-técnica, voluntad emancipatoria, fe en el progreso, tolerancia y espíritu capitalista-burgués.

Todo parece indicar, sin embargo, que la modernidad ha iniciado su decadencia. Por eso dedicaré la segunda parte a la post-modernidad. El lector probablemente tendrá la impresión de estar ante el negativo de la fotografía que contempló en la primera parte.

Conviene aclarar que en ningún lugar del mundo existen individuos modernos o postmodernos en toda su pureza conceptual. La descripción que pretendo hacer responde a lo que Max Weber llamó tipos ideales². Los tipos ideales se obtienen aislando mentalmente las tendencias características de un fenómeno, como si ellas solas dominaran en toda su pureza, sin verse contrarrestadas por fuerzas opuestas. En este sentido, los tipos ideales son una construcción mental; pero no son una invención arbitraria, puesto que se fundamentan en algo que se da en la realidad.

También conviene aclarar que lo de tipo «ideal» se refiere tan sólo a su condición de abstracción mental, y no implica en absoluto la noción del ideal ético que deba

2. Cfr. WEBER, Max., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, pp. 79-101.

ser perseguido; lo cual no excluye, desde luego, que algunas personas puedan considerar deseable identificarse con el tipo moderno (¿los adultos?), y otras (¿los jóvenes?) con el tipo postmoderno.

Aunque el lector lo notará inmediatamente, quiero advertir ya desde este pórtico que la descripción que voy a hacer no es aséptica. Escribo desde una preocupación pastoral y, por lo tanto, en estas páginas no hay tan sólo análisis sociológicos, sino también valoraciones hechas desde la fe cristiana y sugerencias pastorales.

El libro se abre con un capítulo introductorio, titulado «El cristiano ante la cultura». Es posible que los lectores «prácticos» sientan la tentación de saltárselo y comenzar directamente con la primera parte. Yo les aconsejaría que resistan la tentación, porque ese capítulo introductorio les ayudará a hacer buen uso de las informaciones contenidas en el resto del libro.

INTRODUCCION

1

El cristiano ante la cultura

El concepto de «cultura»

Como es sabido, ya en 1952 Kluckhohn y Kroeber recopilaron nada menos que 164 definiciones distintas de cultura¹. Ante semejante dispersión semántica se hace necesario comenzar explicitando lo que aquí vamos a designar con esa palabra.

Pongamos, pues, manos a la obra. «Cultura» se deriva del latín *colere* («cultivar»). En su acepción más primitiva —que se remonta a Catón el Viejo (siglo II a. de C.)— se refería al cultivo de la tierra (agri-cultura). Poco después Cicerón lo aplicó al «cultivo del espíritu»², y así surgió el significado humanista y clásico de la palabra «cultura» que ha sido predominante hasta hace poco.

1. KLUCKHOHN, Clyde, y KROEBER, Alfred Louis, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, Ma., 1952. Cfr. también USCATECU, Jorge, *Breve teoría e historia de la cultura*, Reus, Madrid, 1973.

2. «Philosophia est cultura animi» (CICERON, *Disputas Tusculanas*, II, 13).

En este primer sentido, «cultura» designa la erudición, el refinamiento intelectual... En definitiva, los frutos superiores del espíritu humano (filosofía, literatura, arte...). Estamos ante un planteamiento elitista, porque da por supuesto que sólo algunos hombres —los que se dedican al estudio— cultivan el espíritu. Ellos son los hombres «cultos», «cultivados»; y los demás los incultos.

La realidad es muy otra. Todos los hombres cultivamos ese dato previo que encontramos al nacer y llamamos «naturaleza». Es la debilidad de los instintos humanos la que nos obliga a un largo aprendizaje. Todos necesitamos, en efecto, aprender una lengua que nos permita entrar en comunicación con los demás, poner a punto técnicas que nos protejan de las adversidades naturales, interpretar y dar sentido a la vida, etc. La cultura aparece así como un constitutivo ontológico de todo hombre; es precisamente lo que hace del hombre un «ex-animal»³.

El primero que defendió, ya en 1871, este sentido amplio de la cultura fue Tylor⁴. Hoy está generalmente admitido. De hecho, es el propuesto tanto por el Concilio Vaticano II⁵ como por la UNESCO:

«La cultura, en su sentido más amplio, puede considerarse hoy como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Engloba no sólo las artes y las letras, sino también los modos de vida,

3. Tomo la expresión de DEWART, Leslie, *El futuro de la fe*, Nova Terra, Barcelona, 1969, p. 136.

4. Cultura es «ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva*, t. 1, Ayuso, Madrid, 1976, p.19).

5. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 53.

los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. La cultura da al hombre la capacidad de reflexión sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. Por ella es como discernimos los valores y realizamos nuestras opciones. Por ella es como el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevos significados y crea obras que lo trascienden»⁶.

Podríamos resumir esta larga cita diciendo que la cultura, en este sentido amplio, nos revela los rasgos característicos de una colectividad; es sinónimo de *way of life*.

Las diferencias entre la cultura erudita y la cultura vivida son grandes. El protagonista de la cultura erudita es el individuo; el de la cultura vivida, toda la colectividad. Por eso, mientras que la cultura erudita presenta un matiz voluntario y consciente (de hecho, se adquiere trabajosamente), la cultura vivida ofrece connotaciones pasivas y con frecuencia inconscientes, por lo que a menudo la perciben con más agudeza los observadores extraños que los miembros del propio grupo. Recordemos el asombro que, según Montesquieu, experimentaban los parisinos al ver a un persa: «¡El señor es persa! ¡Qué cosa tan extraordinaria! ¡Cómo es posible ser persa?»⁷.

A pesar de las diferencias, conviene señalar que, si en un primer momento los autores opusieron estos dos sentidos de la palabra cultura, hoy la distinción tiende a suavizarse, porque se comprenden mejor las interrelaciones

6. *Mexico Declaration Final Report*, World Conference on Cultural Policies (July 20 - August 1982), UNESCO (CLT/MD/1), 1982.

7. MONTESQUIEU, Charles, *Cartas persas*, XXX (Orbis, Barcelona, 1985, p. 60).

constantes que existen entre la cultura del individuo y la cultura de la colectividad, entre la cultura erudita y la cultura vivida. Normalmente, la cultura erudita se alimenta de la cultura vivida (decía Hegel que «el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo»⁸) y, a la vez, la fecunda. Por eso nuestra reflexión se referirá a ambas.

La fe y la cultura se necesitan mutuamente

Ante todo, parece claro que la cultura debería estar abierta a la fe. Si la cultura es, como decía Ortega, «una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida»⁹, parece que necesariamente apunta a «un más allá cultural», a la fe. «La cultura, en sí y por sí, esto es, la cultura insulada, cerrada en sí misma, nunca tendrá una oferta de sentido adecuada a la capacidad de sentido de la aspiración humana»¹⁰.

También la fe necesita abrirse a la cultura. Sin ella ni siquiera podría manifestarse.

Quienes imaginan la inspiración bíblica al estilo de aquel lienzo de Rembrandt en el que aparece un ángel junto a San Mateo dictándole al oído el evangelio, pensarán tal vez que la revelación nos ha llegado directamente desde el cielo y, por tanto, está libre de cualquier préstamo cultural. Pero eso es sencillamente imposible. No existe ningún lenguaje «sagrado» elaborado en el cielo que sería, por tanto, independiente de cualquier cultura y estaría por encima de todas ellas.

8. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del Derecho*, Dirección General de Publicaciones, México, 1975, p. 17.

9. ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote (Obras completas)*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid, 4.ª ed., 1957, p. 357).

10. DIEZ DEL RIO, Isaías, *Diálogo entre cultura y fe: Biblia y Fe* 13/37 (1987) 65.

Proclamado originalmente en la Palestina del siglo I, el mensaje de Jesús se expresó en las categorías culturales del pueblo judío. Sin duda, podía haberse expresado en otras categorías culturales. Lo que no era posible es que no se expresara en ninguna. El Evangelio eterno irá expresado siempre en una cultura temporal.

De aquí se deduce una consecuencia muy importante, y es que la predicación del Evangelio incluye la «clandestina predicación»¹¹ —aunque no sea del todo consciente ni querida— de las categorías culturales en las que el mensaje religioso va expresado.

Siendo así las cosas, a nadie se le oculta que podría plantearse un problema muy serio en caso de que las categorías culturales en que se expresa la revelación no se correspondieran con las de sus destinatarios.

Los apóstoles, desde luego, no tuvieron ese problema: Jesús era judío, como ellos, y anunció el Evangelio en sus propias categorías culturales, muy refractarias, por cierto, a las de los ocupantes romanos.

El problema se planteó por primera vez cuando el Evangelio rompió los muros de la Sinagoga y comenzó a extenderse «hasta los confines de la tierra» (Hech 1,8): Roma, La India, Etiopía, Arabia... Afortunadamente, Pablo comprendió que su misión consistía en llevar a los gentiles el Evangelio de Jesucristo, pero no las categorías culturales judías —circuncisión incluida—, como pretendían los judeocristianos. Basta releer el discurso en el Areópago (Hech 17,22-31) para ver que intentó de verdad hacerse «gentil con los gentiles» (1 Cor 9,20-22) y expresar el Evangelio en las categorías culturales que suponía podían

11. La expresión es de ALVAREZ BOLADO, Alfonso, «Sociología de la secularización» (INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 110).

ser las de sus oyentes. A pesar de aquel fracaso inicial, no abandonó la empresa. Quien compare el discurso del Areópago con los ocho primeros capítulos de la Carta a los Romanos percibirá los inmensos progresos que fue realizando el Apóstol en su propósito de hablar de Jesús o, mejor, de «hacer hablar a Jesús» ante un auditorio que no coincidía ya con el destinatario histórico de sus palabras.

Sin duda, una de las razones del éxito del cristianismo primitivo, subrayada por Harnack, fue su capacidad para expresarse en las más diversas culturas (grecolatina, india, copta, irania...) sin perder por ello su identidad. Allí se vio la asistencia del Espíritu Santo. Reformular el Evangelio en otras categorías culturales era, sin duda, una tarea muy arriesgada y en la que fracasaron otras religiones (por eso no fueron capaces de extenderse más allá del ámbito de su cultura de origen).

Las cosas empeoraron a partir del siglo IV, cuando comenzó la *época de la monoinculturación*. Se impuso a todo el mundo una teología elaborada a partir de las categorías grecolatinas, una liturgia inspirada en los ceremoniales de las cortes imperiales, una legislación construida en los talleres del derecho romano y una autoridad marcada por el modelo monárquico. Desde entonces, cuando un chino de Macao decidía convertirse al cristianismo, tenía que cortarse la coleta, ponerse un traje portugués y —en definitiva— hacerse extraño a su propio pueblo.

Pero, al menos, esa inculturación única se fue actualizando constantemente a medida que evolucionaba la cultura de Occidente. El diálogo de los Padres con Platón y el de Tomás de Aquino con Aristóteles son ejemplos elocuentes de lo que decimos. Durante muchos siglos, los occidentales no tuvieron dificultades para ser a la vez cristianos y hombres de su tiempo.

La ruptura entre el Evangelio y la cultura

Desgraciadamente, también esa vitalidad habría de perderse un día. A partir del momento en que comenzó el proceso de secularización de la sociedad, la Iglesia —incapaz de descubrir los valores evangélicos que subyacían al mismo— se negó a despedirse de la cultura que fenecía, comenzando así una etapa de creciente aislamiento. Podríamos decir que desde el siglo XVI la Iglesia ha vivido permanentemente a la defensiva. Primero vino la Contrarreforma, para defendernos de la Reforma protestante; después la Contrarrevolución, para defendernos de la Revolución Francesa; más tarde otra contrarrevolución, para defendernos de la revolución socialista... Alguien ha dicho cáusticamente que la Iglesia lleva siempre «una revolución de retraso»: cuando tuvo lugar la Revolución Francesa, la Iglesia se aferró al Antiguo Régimen, logrando que la burguesía se volviera ferozmente anticlerical; cuando comenzó a fraguarse la revolución proletaria, la Iglesia empezaba a sentirse a gusto en medio de la burguesía y se alió con ella frente a los trabajadores.

La distancia entre la Iglesia y el espíritu de la época llegó a tal extremo que Pío IX planteó la obligación de elegir entre ser católicos y ser modernos cuando, en el *Syllabus* (1864), condenó la tesis de que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna»¹². Como escribió en otros tiempos Ratzinger, con los dos *Syllabi* (el de Pío IX y, después, el de Pío X), la Iglesia «se quitó a sí misma la posibilidad de vivir lo cristiano como actual»¹³.

12. DS 2980 = D 1780.

13. RATZINGER, Joseph, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, p. 305.

En dos colectivos —intelectuales y trabajadores— fueron especialmente numerosas las defecciones. Es verdad que, a pesar de todo, muchos permanecieron fieles. Incluso entre los hombres de ciencia no faltaron, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, excelentes cristianos (piénsese, por ejemplo, en Laënnec, Ampère, Cauchy, Pasteur, Branly...); pero lo fueron al precio de escindir su mente en dos mitades. Recordemos la terrible confidencia que un día hizo Pasteur: «Me quito la fe para ponerla en la percha antes de tomar mi bata de laboratorio; la retomo a la salida...»

Afortunadamente, en casi ningún país faltaron católicos que lucharan por sacar a la Iglesia del *ghetto* cultural en que se había encerrado a sí misma: Rosmini y Gioberti en Italia; Lamennais y Montalembert en Francia; Lord Acton y el Cardenal Newman en Inglaterra; Shell, Sailer y Mohler en Alemania... Pero sus intentos fueron arrollados por el peso que tenían las posturas oficiales.

En España el problema fue mayor todavía, porque ni siquiera tuvimos el contrapeso de figuras semejantes. El catolicismo español en su conjunto fue más intransigente que el de otros países europeos. La fe siguió expresándose en unas categorías culturales que ya no estaban vigentes, y la cultura fue desarrollándose cada vez más al margen de los valores cristianos. El famoso discurso pronunciado por D. Manuel Azaña el 13 de octubre de 1931, durante las Cortes Constituyentes de la Segunda República, dejó constancia de la escisión:

«Desde el siglo pasado, el catolicismo ha dejado de ser la expresión y guía del pensamiento español. Que haya en España millones de creyentes, yo no os lo discuto; pero lo que da el ser religioso de un país, de un pueblo y de una sociedad no es la suma numérica de creencias o de creyentes, sino el esfuerzo creador de su mente, el rumbo que sigue su cultura... y España ha dejado de ser católica,

a pesar de que existan ahora muchos millones de españoles católicos, creyentes»¹⁴.

De hecho, hasta hace poco tiempo, el catolicismo español fue un auténtico *ghetto* cultural. Julián Marías se lamentaba en 1953:

«Hay que ser tomistas en filosofía; hay que creer que Balmes es un gran filósofo; que la solución de los problemas españoles está ya en los libros de Menéndez Pelayo; tiene que preferirse la poesía de Gabriel y Galán a la de Jorge Guillén; hay que pensar que el arte español es necesariamente realista, que Amor Ruibal es más importante que Unamuno, que es mejor pintor Gonzalo Bilbao que Picasso, mejor novelista Navarro Villoslada que Baroja, que el 'Filósofo rancio' era mejor católico que Jovellanos, que un periódico debe parecerse a 'El Siglo Futuro' más que a 'El Sol'; hay que opinar que el cine español está lleno de espiritualidad, que si interesa Donoso Cortés no puede interesar Valera; que la única lógica posible es la aristotélica...»¹⁵

El drama de nuestro tiempo

Desde una sensibilidad completamente diferente a la de Pío IX, Pablo VI escribió hace unos años que «la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo»¹⁶. Y, en efecto, con esa ruptura han salido perdiendo ambas partes: la fe y la cultura.

14. AZAÑA, Manuel, *Obras completas*, t. 2, Oasis, México, 1966, p. 49.

15. MARIAS, Julián, *Dios y el César. Unas palabras sobre Morente*: «La Nación» (Buenos Aires), 28 de junio de 1953.

16. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20 c (*La evangelización del mundo contemporáneo. Exhortación apostólica de Pablo VI*, PPC, Madrid, 1975, p. 21).

Desde luego, ha salido perdiendo la fe, porque, en primer lugar, se ha quedado sin eso que Peter L. Berger llama la «estructura de plausibilidad»¹⁷. Cuando se ha logrado realizar la síntesis de fe y cultura, es toda la sociedad la que sirve de estructura de plausibilidad para la fe. En cambio, cuando parece imposible conciliar la propia fe con la cultura dominante, lo normal es que, tarde o temprano, se ponga en duda la verdad de las creencias religiosas, aunque sólo sea porque resultan ajenas a la vida. Correspondiéndose al «catolicismo sociológico» de ayer, podría ocurrir que la presión del ambiente produzca hoy casos de «incredencia sociológica», es decir, no asumida personalmente por el sujeto.

En segundo lugar, cuando la fe se expresa en categorías culturales del pasado, se hace muy difícil evangelizar a los hombres de hoy. Repasando el pensamiento contemporáneo, se percibe en seguida que la teología se encuentra en una situación notablemente diferente de la de otros tiempos, cuando la filosofía podía ser considerada un *preambulum fidei*¹⁸.

Rovira Bellosó llama la atención sobre el hecho de que existan entre nosotros intelectuales de hondas convicciones cristianas que, sin embargo, no se expresan como tales a través de su obra. ¿Quizá por pudor a manifestar en público sus sentimientos íntimos? Podría ser; pero él se inclina por otra hipótesis: no tienen lenguaje —recursos culturales— para expresar sus íntimas vivencias religiosas. «Lo realmente grave es el déficit de utillaje cultural para

17. BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, pp. 74-82.

18. Sobre esto ha reflexionado MARTIN VELASCO, Juan, *Incredencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 41-42.

tratar con respeto y acierto *la dimensión última de la existencia: la que linda con el Otro*»¹⁹.

Poniéndonos en lo peor, yo no niego que una Iglesia que fuera absolutamente incapaz de justificar el Evangelio ante sus contemporáneos no pudiera evangelizar todavía por el testimonio de su vida. Recuerdo que Atenágoras escribía en el año 177: «Entre nosotros es fácil encontrar a gentes sencillas, artesanos y viejecitas que, si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la bondad de su religión, la demuestran por las obras»²⁰. Pero una cosa es que *algunos* cristianos no sepan dar razón de su fe a los hombres de su tiempo y otra, mucho más grave, es que no sepa hacerlo *ninguno*.

Decíamos más arriba que todos hemos salido perdiendo con la ruptura entre la fe y la cultura; y creo sinceramente que también ha salido perdiendo la cultura, porque nuestro mundo necesitaría ese «suplemento de alma» que reclamaba Bergson en «Les deux sources de la morale et de la religion». Se ha dicho gráficamente que la modernidad es «un mundo sin hogar»²¹; que el hombre moderno no se siente ya «en casa» en la sociedad, en el cosmos, ni, en último término, consigo mismo.

Y ya dijo Ortega que «una cultura contra la cual puede lanzarse el gran argumento *ad hominem* de que no nos hace felices, es una cultura incompleta»²².

19. ROVIRA I BELLOSÓ, Josep María, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 39.

20. ATENAGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, 11 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid, 1954, p. 662).

21. BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte y KELLNER, Hansfried, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979.

22. ORTEGA Y GASSET, José, *El espectador (Obras completas, t. 2, Revista de Occidente, Madrid, 4.ª ed., 1957, p. 89)*.

Es significativo que Juan Pablo II, en la carta de constitución del Consejo Pontificio para la Cultura, junto a la tarea de dialogar con la cultura y las culturas, le encargue «defender al hombre»²³. Y no sólo porque facilitará a la humanidad el necesario plus de sentido, sino porque a menudo los comportamientos sociales injustos y deshumanizantes vienen legitimados y promovidos por esquemas de pensamiento que circulan como buenos y pertinentes en la sociedad, sin que nadie los discuta.

El campo de la cultura se presenta hoy, por tanto, como un espacio privilegiado para el compromiso cristiano.

Tres modelos de relación entre la fe y la cultura

Richard Niebuhr propone cinco modelos de relación entre la fe y la cultura²⁴. Quizá podríamos reducirlos a tres:

1. *La fe desprecia a la cultura*

Ejemplos típicos de esta postura fueron, en la Antigüedad, Taciano —el cristiano más violento contra la cultura clásica²⁵— y Tertuliano. Este último, con una vehemencia digna de mejor causa, escribía:

«¡Fuera todos los intentos de elaborar un cristianismo aderezado con los elementos procedentes del estoicismo,

23. *Ecclesia* 2082 (19 junio 1982), pp. 781-783.

24. NIEBUHR, Richard, *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona, 1968.

25. Cfr. TACIANO, *Discurso contra los griegos (Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid, 1954, pp. 572-628).

del platonismo y de la dialéctica! No tenemos necesidad de discusiones alambicadas, porque tenemos a Jesucristo; ni tenemos curiosidad, porque tenemos el Evangelio. Poseyendo nuestra fe, no deseamos ninguna otra ciencia»²⁶.

Esta postura —típica de todos los integrismos— parece suponer que hemos logrado cristalizar en el laboratorio, de forma químicamente pura, la fe, separándola de la ganga de la cultura. Y ya dijimos que eso es imposible. No existe fe sin mediación cultural, bien se trate de la cultura judía, como ocurrió en el primer anuncio del Evangelio, de la aristotélica, como en la obra de Tomás de Aquino, o de otra cualquiera.

El error de los integrismos consiste, pues, en no ver que ellos mismos son tributarios de una determinada cultura. Si no quieren expresar la fe en las categorías culturales de hoy, la expresarán en las de hace tres siglos; y, lo que es peor, pretenderán imponer a todos esas categorías culturales ya obsoletas.

2. *La fe se identifica con la cultura*

Un representante típico de esta segunda postura —que podemos considerar como la inversa de la anterior— fue Pedro Abelardo, a principios del siglo XII. En la Iglesia medieval resultó una figura relativamente solitaria, pero tuvo una numerosísima descendencia póstuma a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Recordemos únicamente a Kant, con su librito «La religión dentro de los límites de la razón

26. TERTULIANO, *Prescripción contra los herejes*, VII, 12 [REFOULÉ, François y LABRIOLLE, P. (ed.), *Tertullien, Traité de la Prescription contre les Hérétiques*, Ed. du Cerf, Paris, 1957, pp. 98-99].

natural»²⁷, y toda la teología liberal protestante, cuya figura más notable fue Albrecht Ritschl.

El peligro de este modelo es doble: conservar únicamente aquellos elementos de la fe cristiana que pueden conciliarse con la cultura y acabar «bautizando» subrepticamente incluso los «pecados» de la misma. Ni que decir tiene que lo que queda después de esa operación es ya «otro Evangelio».

La cultura actúa para la fe como el lecho de Procusto, aquel tirano del Ática que metía a sus huéspedes en la cama y, si eran demasiado altos y no cabían, les cortaba la cabeza o los pies; si demasiado bajos, los estiraba hasta que dieran las dimensiones de la cama. Y no hace falta decir que, tanto en un caso como en otro, el resultado final era la muerte de los huéspedes.

3. La fe dialoga con la cultura

El tercer modelo (en mi opinión, el único correcto) es el del diálogo entre la fe y la cultura. Como escribió Pablo VI en la *Ecclesiam suam*, «la Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace coloquio»²⁸.

Vamos a desarrollarlo con más detenimiento:

La fe dialoga con la cultura

El diálogo entre la fe y la cultura debe inspirarse en la encarnación del Verbo. En efecto, con aquel acontecimiento, que podríamos llamar «fundacional» de nuestra

27. KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1981.

28. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 60 (*Nueve grandes mensajes*, BAC, Madrid, 13.ª ed., 1986, p. 296).

fe, se inauguró una nueva economía salvadora basada en el encuentro y el intercambio²⁹.

La encarnación consta de un doble movimiento, de descenso y de ascenso: el Hijo de Dios se hace hombre (descenso), pero no para que haya un hombre más, sino para que los hombres lleguen a ser hijos de Dios (ascenso); pasa por la muerte (descenso) para acabar con la muerte (ascenso); se hace pecado (descenso) para vencer al pecado (ascenso); se somete a la ley (descenso) para liberarnos de la ley (ascenso); etc. Como dice muy bellamente Paul Bourgy, «la encarnación acaba en el misterio de la ascensión: *descendit et ascendit*, bajó y subió; bajó solo, pero subió llevando consigo a una multitud»³⁰.

Pues bien, también la fe tiene que realizar un movimiento de descenso hacia la cultura —*inculturación de la fe*— y un posterior movimiento de ascenso —*evangelización de la cultura*—. Ese doble movimiento es lo que llamamos *diálogo entre la fe y la cultura*.

Comencemos hablando del movimiento de descenso. En un principio se jugó con distintos nombres («adaptación», «acomodación», «aculturación»...), todos ellos con sus correspondientes matices; pero a partir del Sínodo de 1977 parece haberse impuesto el de «inculturación»³¹.

29. El mismo Juan Pablo II, en el núm. 53 de la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* (PPC, Madrid, 1979, pp. 66-68), ha desarrollado la analogía entre la encarnación y el diálogo con la cultura. Igualmente, en su discurso a los hombres de la cultura, en la Universidad de Coimbra, el 15 de mayo de 1982, afirmó que «la encarnación humana de Cristo ha sido también una encarnación cultural». La idea aparecía apuntada ya en el Concilio Vaticano II (*Ad Gentes*, 22).

30. BOURGY, Paul, *Teología y espiritualidad de la encarnación*, Estela, Barcelona, 1968, p. 112.

31. En 1936, Robert Redfield y sus colegas presentaron una definición de *aculturación* que se ha hecho clásica entre los antro-

El fin de la inculturación es mostrar a los hombres de una época y un lugar determinados que para abrazar la fe no necesitan renunciar a ningún rasgo positivo de su cultura. Ya la carta a Diogneto, uno de los documentos más antiguos de la Iglesia primitiva, muestra a los cristianos como ciudadanos perfectamente adaptados —hoy diríamos «inculturados»— a los usos y costumbres del ambiente en que vivían:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás (...), sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente»³².

Como es obvio, no todo lo que configura una cultura deberá ser asumido por la fe. Si volvemos a la analogía de la encarnación, es oportuno recordar que Cristo se hizo en todo igual a nosotros, «*excepto en el pecado*» (Heb 4,15). Por eso la Carta a Diogneto seguía diciendo: «...como todos, engendran hijos, pero no abandonan a los

pólogos: «La aculturación designa los fenómenos que se producen cuando algunos grupos de individuos viven en contacto continuo, y los cambios culturales que se siguen en los modelos culturales de uno o de dos grupos» [REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph, HERSKOVITS, Melville J., *Outline for the Study of Acculturation: «American Anthropologist»* 38 (1936), 149-152].

Si hoy se prefiere hablar de «inculturación», es para no dar la impresión de que las relaciones entre el Evangelio y una cultura son equiparables a las relaciones entre *dos culturas*.

32. *Discurso a Diogneto*, 5 (RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 2.^a ed., 1967, p. 850).

que les nacen; ponen mesa común, pero no lecho...» Y Tomás de Aquino, tan frecuentemente invocado, no asumió a Aristóteles sin crítica, ni lo convirtió nunca en un evangelista *avant la lettre*.

Pasemos ahora al movimiento de ascenso. Igual que la encarnación sirvió para elevar la naturaleza humana, la inculturación de la fe tendrá como consecuencia la evangelización de la cultura. Y esto aun sin proponérselo. Cuando la fe echa de verdad raíces en una cultura, no puede dejar de actuar en su interior igual que el fermento en medio de la masa.

De lo que se trata, por tanto, decía Pablo VI, es de «evangelizar no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces, la cultura y las culturas del hombre»³³.

Soy consciente de que, a primera vista, la expresión «evangelización de la cultura» puede resultar sospechosa. ¿Acaso la evangelización no va dirigida, propia y únicamente, a las personas, que son las únicas capaces de hacer un acto de fe?

Lo plantearé más claramente todavía: algunos han expresado la sospecha de que, tras las llamadas a evangelizar la cultura, se esconda el intento de restablecer un régimen político de cristiandad, como aconteció durante la Edad Media en Europa.

Pues bien, no hay nada de eso. «La Iglesia —dice Carrier— no quiere influir en las culturas como tales por la vía de la autoridad, sino más bien por la presencia activa de los cristianos, por su testimonio, por el estímulo y la

33. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20 a (ed. cit., p. 20).

investigación»³⁴. El Evangelio llegará al corazón de las culturas única y exclusivamente por las aportaciones de las personas evangelizadas al acervo común de valores.

La tarea de nuestra generación: restablecer el diálogo fe-cultura

En unos tiempos que muchos califican de restauracionistas, quizá no sea superfluo recordar que la condición previa para poder dialogar con la cultura actual es abandonar la síntesis de fe y cultura legada por las generaciones pasadas.

Se cuenta de León XIII que, hablando con un legitimista que insistía en la necesidad de seguir defendiendo el Antiguo Régimen, le dijo, señalando un crucifijo: «Éste es el único cadáver con el que está ligada la Iglesia». Y el Concilio Vaticano II recordó oportunamente que «la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a ningún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente»³⁵.

Me parece muy importante recalcar esta idea, porque ¿cómo no recordar aquí que a la filosofía aristotélico-tomista la habíamos llamado con insoportable petulancia «*philosophia perennis*»? Pues bien, digamos claramente que *la fe cristiana no puede ligar su suerte en exclusiva a una cultura histórica sin el riesgo de desaparecer juntas*.

Naturalmente, para dialogar con la cultura actual es necesario conocerla bien. Es significativo el reproche que

34. CARRIER, Hervé, *Evangelio y culturas: De León XIII a Juan Pablo II*, EDICE, Madrid, 1988, p. 93.

35. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 58 c.

Paul van Buren hacía a Rudolf Bultmann en los años sesenta: Bultmann acierta en su deseo de hacer comprensible el Evangelio al hombre de hoy; pero lo que Bultmann interpreta mal es precisamente al hombre de hoy. Bultmann piensa que es un hombre existencialista en el sentido del primer Heidegger, preocupado por la realización de una existencia auténtica, mientras que para Paul van Buren el hombre actual es puramente positivista y pragmático³⁶.

Para no incurrir también nosotros en un reproche semejante, debemos empezar por analizar con seriedad la cultura actual. Podemos acceder a la cultura erudita a través de la obra de los intelectuales; y a la cultura vivida, a través de las ciencias sociales. Será el primer objetivo de este libro.

Pero no basta conocer la cultura actual; es necesario también discernir desde la fe cristiana sus valores y contravalores. Esto es más difícil de lo que parece, porque ya hemos dicho varias veces que la fe siempre está mediada por la cultura. En consecuencia, nos vemos obligados a juzgar una cultura desde una fe que aparece fundida con *otra* cultura distinta.

Los profetas llevarán a cabo la valoración basándose en una evidencia súbita, de carácter carismático. Los intelectuales, por el contrario, se basarán en un laborioso proceso hermenéutico.

Tan necesarios son los unos como los otros. El P. Chenu solía decir que los profetas discernen antes y con mucha más facilidad que los doctores³⁷, y no le faltaba razón. Lo malo es que también existen falsos profetas o, simplemente, profetas equivocados y, como no suelen jus-

36. BUREN, Paul van, *El significado secular del Evangelio*, Península, Barcelona, 1968, pp. 79 y ss.

37. CHENU, Marie-Dominique, *Les signes des temps*: «Nouvelle Revue Theologique» 87 (1965) 34.

tificar sus oráculos —se contentan con asegurar: «así dice el Señor»—, es difícil confrontarlos entre sí.

Por eso debe ser toda la comunidad cristiana la que discierna. En su seno, los profetas y los doctores participan en la tarea común guiados por el Espíritu Santo. En ocasiones, los pastores, después de haber oído a los unos y a los otros, tendrán que decir una palabra con autoridad.

Discernir los valores y contravalores de la cultura actual es el segundo objetivo de este libro. Hecho eso, quedará por fin expedito el camino para el diálogo.

No se puede negar el esfuerzo realizado en las últimas décadas. Iniciativas como «Cuadernos para el Diálogo», el Instituto «Fe y Secularidad», el Foro del Hecho Religioso y tantas otras testimonian la seriedad con que los católicos españoles hemos asumido la consigna conciliar de dialogar con la cultura. Debemos reconocer, sin embargo, que nuestra incidencia en la cultura actual es todavía mínima. Como decía Juan Luis Ruiz de la Peña, «quienes ahora hacen cultura en España y la dictan al gran público no son cristianos o, si lo son, no se les nota mucho, al menos en líneas generales y salvando siempre las consabidas excepciones. Son postcristianos confesos, pericrísticos o paracristianos declarados, e incluso anticristianos fervidamente militantes»³⁸.

Nos guste o no, es un hecho que la relevancia cultural de los increyentes no se corresponde con su magnitud numérica, claramente minoritaria. Pensemos que se habla hoy de una «cultura de la increencia»³⁹...

Y esto representa una grave acusación para nosotros. Como dijo Juan Pablo II en su discurso del 3 de noviembre

38. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Cultura y fe cristiana: Consideraciones informales*: «Salmanticensis» 31 (1984) 58.

39. CAPORALE, R., y GRUMELLI, A., (eds.), *La cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao, 1974.

de 1982 en la Universidad Complutense: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida»⁴⁰.

Pluralismo cultural e inculturaciones diversas

En un mundo tan interconectado como es el nuestro, los elementos que constituyen las diferentes culturas no cesan de viajar, y algunos de ellos —como la ciencia y la técnica— son especialmente contagiosos.

Es innegable que, como consecuencia de esos «viajes», se va produciendo en el mundo actual una homogeneización de la cultura. Sin embargo, también existen en cada cultura ciertas resistencias a recibir «préstamos» de las demás. Unas veces se trata de resistencias inconscientes; otras veces tienen una clara lucidez, que brota del deseo de mantener la propia identidad. El hecho es que los «préstamos» suelen ser reelaborados de alguna forma, de modo que el triunfo de *la* civilización, en singular, no suponga el exterminio de *las* culturas, en plural. Dentro del Estado español, sin ir más lejos, existen —afortunadamente— culturas diversas.

La tan traída y llevada «nueva evangelización» no puede ignorar ese pluralismo cultural. Frente a la eclesiología universalista de corte clásico, el Concilio Vaticano II insistió en la catolicidad de las Iglesias locales. Después de Pentecostés, repitió con los comentarios patrísticos: «la Iglesia habla todas las lenguas»⁴¹.

40. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Juan Pablo II en España*, Coeditores Litúrgicos, Madrid, 1983, p. 86.

41. CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, 4.

Es necesario, sin embargo, que esas diversas inculcaciones de la fe no rompan la unidad. Dom Nicolas Oehmen demostró en dos artículos póstumos publicados en la revista *Irénikon*⁴² que, casi siempre, la causa de los cismas es el lazo demasiado estrecho que se establece entre el cristianismo y una cultura, un interés personal o una empresa humana.

Espacios para el compromiso de los cristianos en el campo de la cultura

Para terminar este capítulo, digamos unas palabras sobre los espacios privilegiados para el compromiso cristiano con la cultura. El tema fue abordado recientemente por Juan Pablo II en la *Christifideles Laici*:

«La Iglesia pide que los fieles laicos estén presentes, con la insignia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista (...). También en la prensa, el cine, la radio, la televisión y el teatro debe ser anunciado el evangelio que salva»⁴³.

Pues bien, se da la circunstancia de que en todos esos campos nuestra presencia deja mucho que desear. Empecemos por la Universidad.

Todo el mundo sabe que fue la Iglesia la que fundó las primeras Universidades en Europa. Las inscripciones

42. OEHMEN, Nicolas, *Le «lieu théologique» du schisme et le travail pour l'union: «Irénikon»* (1945) 26-50; IDEM, *Le schisme dans l'Économie divine: «Irénikon»* (1948) 6-31.

43. JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 44 (Paulinas, Madrid, 1989, pp. 105-108).

que todavía hoy se encuentran sobre las puertas de las aulas de no pocas universidades medievales recuerdan que aquellas aulas estuvieron dedicadas a explicar materias teológicas. La «universitas studiorum» giraba entonces en torno a la «sacra doctrina». Esos recuerdos del pasado hacen todavía más dolorosa la evidente penuria presencial que el hecho cristiano tiene en las universidades actuales.

Dentro del sistema educativo, sólo en la escuela mantiene la Iglesia una cierta relevancia; pero todos sabemos que el futuro se presenta cada vez más sombrío.

La literatura tiene también una importancia decisiva para nuestra tarea. Basta repasar la Sagrada Escritura para comprobar que Dios nos ha hablado más en la forma de la literatura que en la de la filosofía. Y la literatura sigue siendo la principal manera de calibrar la repercusión que tiene el cristianismo en la vida de un pueblo. Hace tiempo escribía Daniélou: «Existe un cristianismo occidental porque han existido un San Agustín, un Dante, un Pascal o un Camoens. Pero no sucede lo mismo con las demás culturas. El cristianismo no ha suscitado en ellas obra alguna de importancia. No forma parte de la tradición»⁴⁴.

Pues bien, todo hace pensar que también en Occidente esos tiempos felices pasaron ya a la historia. Hace varios siglos que el cristianismo no genera obras de importancia similar a las del pasado.

En cuanto al arte, nos guste o no, el último gran estilo que sirvió para expresar la fe fue el barroco. En un magnífico discurso dirigido a los artistas romanos, Pablo VI reconoció la situación: «¿Tendremos que decir la gran palabra, que por lo demás ya conocéis? Tenemos necesidad de vosotros. Nuestro ministerio tiene necesidad de vuestra

44. DANIELOU, Jean, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 3.ª ed., 1963, p. 52.

colaboración, pues, como sabéis, nuestro ministerio es el predicar y hacer accesible y comprensible, más aún, emotivo, el mundo del espíritu, de lo invisible, de lo inefable, de Dios. Y en esta operación, que trasvasa el mundo invisible en fórmulas accesibles, inteligibles, vosotros sois maestros (...) Vuestro arte consiste precisamente en recoger del cielo del espíritu sus tesoros y revestirlos de palabras, de colores, de formas, de accesibilidad... Y si nos faltara vuestra ayuda, el ministerio sería balbuciente e incierto (...) Por tanto, es necesario restablecer la amistad entre la Iglesia y los artistas. Esta amistad no ha sido rota completamente, sino que, como sucede entre los parientes, como sucede entre amigos, estamos un poco disgustados. No hemos roto, pero hemos alterado nuestra amistad». Y, después de resaltar la responsabilidad que corresponde a los artistas en este divorcio, continúa: «Reconocemos que también nosotros os hemos ocasionado algunas tribulaciones. Os hemos turbado, porque os hemos impuesto como canon principal la imitación, a vosotros, que sois creadores, siempre vivos y fértiles en mil ideas y novedades. Nosotros —os decíamos— tenemos este estilo, y es preciso que os adaptéis a él; nosotros tenemos esta tradición, y es necesario que seáis fieles a ella; nosotros tenemos estos maestros, y es preciso que los sigáis; tenemos estos cánones, y no hay otro camino. Quizá hayamos puesto, podemos decir, un peso de plomo a vuestras espaldas; perdonadnos (...) Y —rezaremos el ‘confiteor’ completo, al menos esta mañana aquí— os hemos tratado peor: hemos recurrido a los sustitutos, a la ‘oleografía’, a la obra de arte de poco valor y de pocos gastos, aunque, para nuestra disculpa, no teníamos medios para hacer cosas grandes, hermosas y nuevas, dignas de ser admiradas»⁴⁵.

45. PABLO VI, *Discurso a los artistas romanos* (7 de mayo de 1964): AAS 56 (1964) 439-442.

También los medios de comunicación social representan un espacio privilegiado para el compromiso del cristiano con la cultura⁴⁶, pero debemos procurar no equivocarnos de siglo. Como ha hecho notar Mc Luhan⁴⁷, el *homo typographicus* inició su decadencia a partir de 1905, y ya no estamos en la «Galaxia Gutenberg», sino en la «Galaxia Marconi».

Aun cuando la letra impresa siga siendo un medio insustituible de transmisión de cultura y nuestro país ocupe el cuarto lugar del mundo por el número de libros editados, debemos ser conscientes de que en el 20,3 por ciento de los hogares españoles no hay ni un solo libro⁴⁸.

Especialmente las nuevas generaciones son cada vez menos lectoras y, en cambio, más adictas a los medios de comunicación electrónicos. Quienes en 1983 tenían entre 15 y 24 años dedicaban 23 minutos diarios a leer libros. Desde entonces la situación se ha agravado todavía más, y quienes en 1988 tenían esas mismas edades dedicaban tan sólo 12 minutos diarios a la lectura. En cambio, en esos cinco años el tiempo dedicado a ver la televisión en un día laborable aumentó, desde 1 h. 59 min., hasta 2 h. 29 min.⁴⁹

Podremos, si queremos, lamentar el hecho; pero haríamos bien en estimular la incorporación de profesionales cristianos a los *mass-media*, porque, como decía un monje de Kyoto del siglo X, «si el universo se convierte todo en

46. Cfr. JORNADAS NACIONALES DE PASTORAL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL, *Comunicaciones, fe y cultura*, Paulinas, Madrid, 1984.

47. Mc LUHAN, Marshall, *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus*, Aguilar, Madrid, 1969.

48. «Comentario Sociológico» 55-56 (julio-diciembre 1986), 215-216.

49. ZARRAGA, José Luis de, *Informe Juventud en España 1988*, Instituto de la Juventud, Madrid, 1989, pp. 242-243.

un océano y tú no tienes agallas para respirar, ¿en qué consistirá, hijo mío, la sabiduría: en conseguir agallas o en ahogarte?»

La Iglesia necesita hoy comunicadores de nuevo estilo. Recordemos que la mitad del género humano se conmovió ante la pantalla viendo *Bernadette*, de Henry King; que fueron muchos los que se entusiasmaron con *El evangelio según san Mateo*, de Pasolini, o con *Hermano Sol, hermana Luna*, de Zeffirelli; y —no digamos nada— con la «ópera-rock» *Jesucristo Superstar*, que muchos jóvenes llegaron a saber casi de memoria.

1.^a Parte: LA MODERNIDAD

Secularización

El fenómeno de la secularización

A pesar de que el concepto de secularización es hoy uno de los más empleados por la sociología de la religión, existe una notable falta de acuerdo a la hora de definirlo.

La etimología nos ayudará a descubrir su significado. La palabra «secularización» viene del latín *saeculum*, que originalmente significaba «siglo». En el latín eclesiástico pasó a significar también «mundo», por oposición a «Iglesia» (recordemos que, tiempo atrás, los religiosos y religiosas se referían a los demás como aquellos que estaban «en el mundo» o «en el siglo»). En principio podemos sospechar, pues, que «secularización» significará algo así como «pasar de la Iglesia al mundo».

Ahora vayamos a la historia para ver si confirma o no nuestra sospecha. La palabra «secularización» comenzó teniendo un significado *jurídico*. Aparece por primera vez en 1648, en los tratados conocidos como «Paz de Westfalia», que pusieron fin a la Guerra de los Treinta Años. Se trataba entonces de la «secularización de los bienes eclesiásticos», entendiendo por tal que ciertos territorios, hasta entonces pertenecientes a diversos monasterios, fue-

ron transferidos al elector de Brandenburg¹; es decir, pasaron de la Iglesia al «mundo».

A lo largo del siglo XVIII se empezó a designar como «secularización» el retorno de los clérigos a la condición laical. Para la teología de entonces, eso era tanto como «pasar de la Iglesia al mundo».

Por fin, en el siglo XIX la palabra «secularización» recibió un significado *cultural*, que es el que ahora nos interesa: muchas tareas para las que la Iglesia parecía indispensable fueron asumidas por la sociedad (pasaron, pues, «al mundo»).

Veamos unos cuantos ejemplos:

1. *Secularización del Estado y de la sociedad*

Hasta hace muy poco tiempo, se daba por supuesto que ninguna sociedad podía subsistir si no estaba unida por el cemento de una religión común que sacralizara las normas y valores, contribuyendo de esta forma al control social, al orden y a la estabilidad. Ésa es la razón por la que el Imperio Romano pasó, de perseguir a los cristianos, a exigir que todos abrazaran su fe (edicto de Tesalónica, año 380).

En aquellas sociedades los monarcas gobernaban en nombre de Dios, hasta el extremo de que eran ungidos con óleo, igual que los sacerdotes. Francia tenía el privilegio de que dicha unción iba unida a un milagro, porque se hacía con el óleo que se conservaba en la *sainte Ampoule* de la Abadía de Saint-Rémi (Reims), que había bajado milagrosamente del cielo, traído, según unos, por un ángel;

1. Cfr. VON MEIERN, J. G., *Acta Pacis Westphalicae publica*, Hannover, 1734, II, 15 par. 14, 635.

según otros, por una paloma; y según los más conciliadores, por un ángel en forma de paloma².

En las sociedades modernas no ocurre nada de eso. Se ha descubierto que no hace falta tener la misma religión para vivir juntos; basta ponerse de acuerdo en una serie de objetivos prácticos que, al estar apoyados por la razón, serán aceptables para todos los ciudadanos, cualquiera que sea su creencia.

Ni que decir tiene que en esas sociedades modernas los hombres de Estado no gobiernan ya en nombre de Dios, sino en nombre del pueblo; y por el tiempo y en las condiciones que el pueblo quiera. Pues bien, esto es lo que hemos llamado secularización: la tarea de legitimar la autoridad ha pasado «de la Iglesia al mundo».

2. *Secularización de la economía*

Probablemente, el hombre moderno pensará que la economía fue siempre una actividad secular. Pues bien, no es así. En las sociedades antiguas, el campo económico mantenía una relación muy especial con lo sagrado. El renacer de la tierra después del invierno se interpretaba como la victoria de los dioses sobre la muerte y el caos, y, en consecuencia, la siembra de los campos iba unida a una serie de ritos sagrados (la unión sexual del rey con la sacerdotisa a la que se atribuía la fertilidad de los campos). El cristianismo, y antes todavía el judaísmo, abolió tales ritos; pero, hasta hace poco, era todavía frecuente asperjar los campos con agua bendita.

Hoy los campesinos prefieren «asperjar» con fertilizantes químicos (y, en opinión de la mayoría, con mejores

2. GARCIA-PELAYO, Manuel, *Los mitos políticos*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 252-253.

resultados). Eso es, una vez más, un proceso de secularización: la empresa de hacer fecundos los campos ha pasado «de la Iglesia al mundo».

3. *Secularización del saber*

Antiguamente, todos los saberes dependían de la religión —de la filosofía llegó a decirse que era la criada de la teología (*philosophia est ancilla theologiae*)— y, de hecho, frecuentemente las cuestiones científicas se ventilaban con argumentos metafísicos y místico-teológicos.

Por ejemplo, el doctor Lightfoot, Vicecanciller de Cambridge, estudiando cuidadosamente el Génesis, llegó a la conclusión de que la creación del hombre tuvo lugar el 23 de octubre del año 4.004 antes de Cristo, a las nueve de la mañana. No hace falta decir que ese día cayó en viernes, puesto que Dios descansó el sábado³.

Hoy la ciencia no acepta ya ninguna tutela religiosa. Los astronautas, sean soviéticos o norteamericanos, saben perfectamente que, si se detecta un fallo, se debe a que alguien hizo mal los cálculos, y no a que se les olvidó llamar a un sacerdote para bendecir la astronave. Eso es lo que llamamos «secularización de la ciencia».

4. *Secularización de las instituciones*

En las sociedades medievales, la mayoría de las instituciones dependían de la Iglesia. Sus competencias eran prácticamente ilimitadas: legislación, sanidad, educación... Baste decir que los capuchinos fueron los primeros

3. Cfr. RUSSELL, Bertrand, *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 4.^a ed., 1973, p. 39.

bomberos de París y que el derecho catalán reconoce a los párrocos funciones notariales.

No es que la Iglesia fuera una «metomentodo», sino que se vio obligada a llenar los vacíos que dejaban las autoridades civiles. Antiguamente nadie le disputaba «el inmenso dominio de la caridad o de la enseñanza. Será necesario que pasen muchos siglos para que comience a sospecharse de la exageración de sus competencias o para que se le discuta el derecho de legislar sobre el matrimonio o los testamentos»⁴.

Pero ese momento llegó. Hoy ya no son los párrocos, sino los notarios, quienes registran los testamentos; y la Iglesia ha ido cediendo cada vez más protagonismo frente al Estado en los campos educativo, sanitario y de servicios sociales. He aquí la secularización de las instituciones: una vez más, pasaron «de la Iglesia al mundo».

Pues bien, después de todos esos ejemplos, podemos dar ya nuestra definición de secularización: Es *el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la dominación que la Iglesia venía ejerciendo sobre ellos*.

Grado de extensión de la secularización

Es relativamente fácil conocer el grado de *secularización institucional* de una sociedad. El nivel-cero de secularización se da cuando ni siquiera existe diferenciación entre las instituciones religiosas y las laicas. Una vez que existe pluralismo de instituciones, el mayor o menor predominio de unas u otras puede considerarse un indi-

4. LAGARDE, Georges de, *El proceso histórico de secularización del Estado* [GIRARDI, Giulio, (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, t. 3, Cristiandad, Madrid, 1972, p. 420].

cador suficientemente preciso del grado de secularización alcanzado⁵.

Es bastante más difícil, en cambio, medir el grado de secularización existente en las costumbres y en los valores. En general, podemos suponer que la secularización mental será menor que la secularización institucional, porque los esquemas mentales y las normas interiorizadas suelen ser mucho más resistentes al cambio que las instituciones.

Hace unos años, Greeley defendió la idea de que en Norteamérica la secularización era patrimonio, tan sólo, del *homo academicus*, es decir, de las minorías intelectuales; lo que ocurre es que —precisamente por eso— aparecía muy extendida en los medios de comunicación social. Para justificar su tesis, entre otros argumentos, el sociólogo estadounidense comparaba el interés que los norteamericanos manifiestan por la religión con el interés que manifiestan por la política:

— Mientras en las elecciones legislativas votan sólo alrededor del 60 % de los ciudadanos, el 68 % de la población adulta acude al templo por lo menos una vez al mes, y el 79 % afirma pertenecer a alguna Iglesia.

— Mientras el 27 % del electorado discute con alguien sus puntos de vista políticos antes de las elecciones, el 90 % de la población de la zona de Detroit afirma hablar de temas religiosos al menos una vez al mes.

— Mientras el 5 % de las familias prestan apoyo económico a algún partido o candidato político, más del 40 % de las mismas contribuyen al sostenimiento de su Iglesia.

— El 88 % de la población afirma rezar todos los días, y el 40 % había leído la Biblia durante el mes anterior.

5. Cfr. GOODE, E., *Some sociological implications of religious secularisation*: «Social Compass» 16 (1969) 265-273.

En la ciudad de Detroit, el 65 % de los adultos seguía los programas religiosos de la radio o la televisión, y un 75 % leía las noticias religiosas de los periódicos⁶.

En España se llevó a cabo en 1970 un interesante estudio sociológico entre profesionales de rango universitario de una gran urbe como Madrid, pensando que, de tener alguien una mentalidad secularizada, serían ellos. Pues bien, el Estudio llegó a la conclusión de que incluso entre esos profesionales la secularización estaba todavía en un grado muy incipiente⁷. La mayoría de los entrevistados creían que el mundo había sido creado por Dios; al contemplar la naturaleza experimentaban respeto y admiración ante el Creador; consideraban que era eficaz pedir a Dios que ponga fin a las guerras y a las miserias del mundo; etc. De hecho, sólo el 11 % declaró que apenas sentía la necesidad de orar a Dios. Pensamos, sin embargo, que los años transcurridos desde entonces han sido tan decisivos en la evolución de nuestras costumbres que casi carece de sentido referirse todavía a ese trabajo.

Sea como sea, si comparamos nuestra situación con la situación de las generaciones que nos precedieron, parece indudable que *estamos en proceso de secularización*. Y no sólo España, ni siquiera el conjunto de Occidente, sino el mundo entero. En efecto, los informes recogidos por el Secretariado Pontificio para los no creyentes manifiestan que también en Asia (Japón, Pakistán...) y en Africa la secularización es un hecho perceptible⁸.

6. Cfr. GREELEY, Andrew M., *El hombre no secular*, Cristiandad, Madrid, 1974, pp. 16-18.

7. Cfr. JIMENEZ BLANCO, Jesús y ESTRUCH, Juan, *La secularización en España*, Mensajero, Bilbao, 1972.

8. Cfr. PHELAN, Gerald, *Condicionamientos culturales plurales del proceso de secularización* [INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 153-168].

Secularización y secularismo

Aunque la secularización es objeto de estudio por muchas disciplinas (sociología, antropología, filosofía de la historia...), nadie se ha interesado tanto por ella como los teólogos. Y es lógico, porque el debate atañe al futuro de la fe.

A lo largo del siglo pasado, tanto los católicos tradicionalistas (De Bonald, De Maistre...) como el Concilio Vaticano I (Constitución *Dei Filius*) valoraron la autonomía creciente de la sociedad y de la cultura respecto de la Iglesia como una especie de apostasía. Pero la perspectiva que ha acabado imponiéndose es mucho más matizada: aceptamos la *secularización* y repudiamos el *secularismo*; entendiendo por «secularismo» una secularización que ha ido más lejos de lo debido.

Obviamente, plantear las cosas de este modo exige abandonar el ámbito de la sociología para entrar en el de la teología. El sociólogo *como tal* no «sabe» dónde acaba «lo debido», a no ser que renuncie a su *neutralidad metodológica*.

El teólogo, en cambio, sí puede hacer ese tipo de distinciones. El sabe que en el pasado predominó una imagen falsa de Dios que no respetaba suficientemente su *trascendencia*. Dicho con otras palabras: colocaba a Dios al mismo nivel que las causas segundas: producía las enfermedades como un microbio más; las curaba como un médico más; garantizaba las buenas cosechas igual o mejor que las semillas de alto rendimiento; etc. Pues bien, en la medida en que la secularización entierra esa falsa imagen de Dios y hace al hombre responsable de los problemas intramundanos, nadie puede dudar que la secularización es beneficiosa tanto para la sociedad como para la Iglesia.

Es beneficiosa para la sociedad, porque gracias a ella accede a su mayoría de edad y deja de recurrir a la reli-

gión para la consecución de objetivos específicamente mundanos.

Y, desde luego, es también beneficiosa para la Iglesia. Por una parte, la ayuda a purificar su imagen de Dios y, por otra parte, la ayuda a precisar mejor cuál es su papel en la sociedad. Si, en el pasado, sociedades todavía menores de edad obligaron a la Iglesia a desempeñar ciertas tareas de suplencia, hoy aprenderá a relativizar todas esas tareas. Gracias a la secularización, la fe y la Iglesia se vuelven realidades más gratuitas.

Lo malo es cuando la secularización no se contenta con eliminar esa imagen falsa de Dios, sino que acaba arrasando cualquier sentido de ultimidad y de trascendencia de la vida, es decir, cuando cae en lo que hemos llamado «secularismo». En ese caso es necesario oponernos con todas nuestras fuerzas.

El secularismo, que es un auténtico cáncer de la secularización, ha dado origen a una «cultura horizontal» incapaz ya de dirigir la mirada al cielo. Como dice Finkielkraut, llegó un «momento nefando en que Diderot podía afirmar que es más importante no confundir el perejil con la cicuta que saber si Dios existe o no»⁹. Desde entonces, las puras reglas del juego del poder son las que guían la política; las del puro beneficio determinan la economía; las de la pura forma, el arte; las de la posible disponibilidad, la técnica; etc.

Con el secularismo, no es Dios, sino el hombre, quien sale perdiendo. Recordemos una frase famosa del P. de Lubac que más tarde recogería Pablo VI en la *Populorum Progressio* (núm. 42): «no es verdad que el hombre no

9. FINKIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 4.ª ed., 1988, p. 23.

pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre»¹⁰.

Biblia y secularización

Si nos asomamos ahora a la Sagrada Escritura, encontraremos confirmado el juicio teológico que acabamos de arriesgar: sí a la secularización y no al secularismo. En la Biblia encontramos ya, en efecto, el fermento de eso que venimos llamando «secularización»¹¹.

En el área del Oriente Medio florecían por aquel tiempo las religiones astrales, centradas en la divinización de los astros, concretamente de la luna y el sol. La naturaleza era como un bosque encantado («todo está lleno de dioses», decía Tales¹²) y se divinizaban las fuerzas naturales de la fertilidad del campo y de la fecundidad de los seres vivos. En cambio, el relato de la Creación procedió a un profundo «desencantamiento del mundo»¹³. Allí donde otros pueblos veían dioses —el sol, la luna, los astros en general—, el libro del Génesis (1,14-19) no ve otra cosa que «lámparas». El relato sacerdotal suprime incluso los nombres propios («sol» y «luna») y los designa con los apelativos un poco discipulantes de «lumbrera grande» y «lumbrera pequeña».

10. LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 11.

11. Cfr. BARBAGLIO, Giuseppe, *La laicidad del creyente. Interpretación bíblica*, Paulinas, Madrid, pp. 15-118.

12. TALE DE MILETO, *Fragmento A 22 y A 1 (Los filósofos presocráticos, t. 1)*, Gredos, Madrid, 1978, p. 70.

13. La expresión «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*) procede de Max Weber (*El político y el científico*, Alianza, Madrid, 5.ª ed., 1979, pp. 200-206). El autor de esta versión lo ha traducido al castellano —en mi opinión con poca fortuna— como «desmagificación».

Ni que decir tiene que un cielo vacío de dioses y de ángeles queda abierto a la intervención de los astrónomos y, eventualmente, a la de los astronautas. De hecho, inmediatamente después de su creación, el hombre recibe la responsabilidad crucial de dominar la tierra (Gen 1,28).

El Oriente medio antiguo conoció también las religiones «políticas» basadas en la divinización del rey, del faraón. Ezequiel, sin embargo, advierte al rey de Tiro: «Tú eres un hombre y no un dios» (Ez 28,2). Al quitarle todo esplendor divino al poder, la Biblia legitima en principio su crítica y contestación.

Es verdad que en el Antiguo Testamento encontramos todavía algunos ejemplos de sacralización del mundo, y habrá que esperar a la llegada de Cristo para que desaparezcan. La tradición sacerdotal de los círculos de Jerusalén admitía infinitos tabúes: en diversas realidades (carne de cerdo, cementerios, personas incircuncisas, mujeres en situación menstrual, parturientas, etc.) anidaban misteriosas fuerzas hostiles capaces de volver impuros a quienes entraran en contacto con ellas. Jesús, en cambio, hace caso omiso de todo eso. No tiene reparos en tocar a los leprosos (cfr. Mc 1,41) o a los muertos (Mc 5,41; Lc 7,14) ni en dejarse tocar por una mujer que padecía flujo de sangre (Mc 5,25-34). Declara igualmente que ningún alimento hace impuro al hombre (Mc 7,14-22).

Algo parecido ocurrió con la enfermedad. El Antiguo Testamento, lejos de considerarla una simple disfunción orgánica o psíquica, la consideraba castigo divino por el pecado. Jesús, en cambio, cuando curó al ciego de nacimiento, corrigió a quienes atribuían la ceguera a sus pecados o a los de sus padres (Jn 9,3).

Jesús consumó también la secularización de la política, ya muy notable en el Antiguo Testamento, al distinguir netamente entre lo que corresponde a Dios y lo que corresponde al César (Mt 22,21 y par.).

Sin embargo, como no podía ser menos, la Biblia está muy lejos de eso que hemos llamado «secularismo». Dios no concedió al hombre un dominio absoluto sobre la tierra. Repetidas veces se afirma que la tierra es de Dios (Jos 22,19; Os 9,3; Jer 16,18; Sal 85,2; Ez 36,5) y que deben respetarse los fines que Dios le ha asignado. Algo similar podríamos decir de la desacralización de la política. Precisamente porque los reyes no eran dioses, debían *mandar obedeciendo a Dios*, y los profetas se encargaron a menudo de recordárselo.

Actitud de la Iglesia ante la secularización

Digamos unas palabras ahora sobre la actitud de la Iglesia ante la secularización.

Algunos autores protestantes han sostenido que la secularización es un fruto de la fe cristiana¹⁴. En mi opinión, semejante afirmación exige ignorar deliberadamente la historia real. La secularización, en efecto, aparece en la cultura moderna mil setecientos años después que el cristianismo y —en lo que podemos observar— no fomentada por él, sino por las ciencias empíricas y las filosofías racionalistas. Más aún: cuando comenzó la secularización, la Iglesia se opuso tenazmente a ella.

Otra cosa muy distinta sería afirmar que el cristianismo *pudo* haber hecho posible la secularización en caso de haber sabido sacar de la Sagrada Escritura las oportunas conclusiones; o que, en todo caso, no debió oponerse a

14. Cfr., por ejemplo, GOGARTEN, Friedrich, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona, 1971; COX, Harvey, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 4.^a ed., 1973.

ella. Pero el hecho es que se opuso; y, además, con una tenacidad digna de mejor causa.

Se ha discutido mucho por qué el cristianismo medieval, retrocediendo con respecto a la concepción secularizadora de la Sagrada Escritura, configuró ese universo sacral del que hemos hablado más arriba. Quizá se explique porque el «vino nuevo» del Evangelio hubo que verterlo en los «odres viejos» de la cultura, y la cultura de aquel tiempo no concebía otro modo de mantener la convivencia social.

Más llamativo puede parecer el hecho de que, cuando la cultura dejó de reclamar ese orden sacral, la Iglesia se empeñara en conservarlo; pero creo que esto tiene una explicación psicológica muy fácil. Anteriormente afirmamos que la secularización equivalía al acceso del mundo a su mayoría de edad frente a la Iglesia. Esa comparación nos permite ahora comprender lo que ocurrió. Es un dato de la experiencia que muy raramente el tránsito de la infancia a la adolescencia tiene lugar sin que aparezcan fricciones entre los padres y los hijos. Los padres piensan que los hijos son todavía demasiado pequeños para independizarse; y los hijos piensan que sus padres no les dejan ser ellos mismos, con lo cual acaban rechazando no sólo su protección, sino, a menudo, también los valores que habían recibido de ellos y aun su mismo cariño.

En su famoso libro *L'oraison, problème politique*, decía Daniélou que, «si una cierta forma de civilización sacral estaba ligada a la infancia de la humanidad, bajo este aspecto el secularismo no representa el estadio de la humanidad adulta; representa la adolescencia»¹⁵. Pues bien, habrá que esperar a que pase esa «edad tonta» —pero

15. DANIELLOU, Jean, *Oración y política*, Pomaire, Barcelona, 1966, p. 37 (Daniélou escribía «ateísmo» donde yo he preferido poner «secularismo».).

necesaria— que es la adolescencia para que la Iglesia y la humanidad establezcan las relaciones que corresponden a dos seres igualmente adultos y maduros.

En el caso de los padres y los hijos, no sé quiénes suelen encontrar antes el lugar que les corresponde. En el caso de la Iglesia y la humanidad, parece que ha sido la Iglesia la que, en el Concilio Vaticano II, aceptó cordialmente el hecho de la secularización (oponiéndose, naturalmente, al secularismo). Éstas fueron sus palabras:

«Si por 'autonomía de la realidad terrena' se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de sus propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responden a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece»¹⁶.

Antes de terminar este apartado, digamos unas palabras sobre el proceso de secularización en España. Como acabamos de ver, la secularización supuso en casi todos los países unos fortísimos enfrentamientos entre la Iglesia y la humanidad. En España, dada la importancia que tuvo siempre el «factor religioso», habría sido de esperar que

se acrecentaran todavía más las tensiones. Sin embargo, una serie de circunstancias históricas (la última de las cuales fue el régimen de Franco) hizo que el proceso de secularización de la sociedad española se retrasara hasta coincidir en el tiempo con las nuevas orientaciones emanadas del Concilio Vaticano II; y esto, sin duda, permitió que no derivara en confrontación religiosa. Por lo que se ve, también tiene alguna ventaja llegar tarde...

Consecuencias pastorales de la secularización

El proceso de secularización entraña varios desafíos que no deberían dejar indiferentes a los creyentes. Al enfrentarse a ellos, la fe puede perecer o, por el contrario, salir fortalecida. He aquí los cuatro que me han parecido más importantes:

1. CRISIS DE IDENTIDAD, CRISIS DE RELEVANCIA

Como consecuencia, no de la secularización, pero sí del secularismo, los creyentes —y muy especialmente los agentes de pastoral— tendrán que afrontar una profunda *crisis de relevancia*: hacen al mundo una oferta que consideran esencial y descubren que apenas interesa a nadie. Lo que se considera importante en la ciudad secular no son las cuestiones religiosas (salvación, destino del hombre, pecado, gracia...), sino los problemas económicos, técnicos y políticos.

Naturalmente, para salir de la irrelevancia bastaría dejarse absorber por aquellas tareas que se consideran «importantes» en las sociedades secularizadas, pero en tal caso se superaría la crisis de relevancia al precio de caer en una

16. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 36.

crisis de identidad («¿en qué me distingo yo de los demás?»¹⁷).

La verdadera solución pasa por aprender a vivir sin complejos una cierta irrelevancia social; como Pablo de Tarso, que no tenía reparo en reconocer: «A nosotros, los Apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres» (1 Cor 4,9).

Recuerda Paoli que «los primeros pilotos aéreos que trataron de atravesar la barrera del sonido perdieron la vida porque, al tener la impresión de topar con una superficie dura, de chocar contra una montaña, les sobrevino la reacción natural de frenar. Hubo uno más intrépido que, en lugar de frenar, aceleró, y pasó»¹⁸.

Pues bien, igual que aquellos primeros aviadores, muchos agentes de pastoral se han «estrellado» porque, sin apenas darse cuenta, pisaron el freno cuando constataron que en el mundo actual su vida despertaba más conmiseración que admiración. Lo que hace falta es vivir «a tope» los valores del Evangelio, pensando, como decía Chesterton, que «una generación se salva por las personas que saben oponerse a sus gustos».

No estará de más recordar que Jesús, «en la última etapa de su vida, desde la crisis de Cesarea hasta su muerte, no pudo apoyar su vida en ningún tipo de relevancia social. Únicamente la pudo apoyar en la fidelidad inquebrantable a Dios y en la obediencia fiel a su voluntad»¹⁹.

17. Como es sabido, fue Jürgen MOLTSMANN quien formuló el dilema crisis de identidad-crisis de relevancia (*El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 17-49), aunque con un enfoque no del todo coincidente con el que yo sigo aquí.

18. PAOLI, Arturo, *Buscando libertad*, Sal Terrae, Santander, 1981, p. 45.

19. GARCIA, José Antonio, *En el mundo desde Dios. Vida religiosa y resistencia cultural*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 25.

2. PERDIDA DEL UNIVERSO SIMBOLICO

El ser humano necesita estar convencido de que todo cuanto hace y todo cuanto constituye su mundo forma parte de una totalidad llena de sentido. Con otras palabras: necesita disponer de una cosmovisión (*Weltanschauung*), es decir, de una visión general del mundo, de la historia, etc. Durante siglos, fue la religión la que facilitaba a los hombres esa cosmovisión. Pues bien, el proceso secularizador, cuando llega a ese extremo deformado que hemos llamado *secularismo*, deja a los hombres sin cosmovisión.

En efecto, ¿qué vincula hoy los diversos saberes que recibe un joven en BUP o en la Universidad? Ahora todo es muy «racional», pero no tiene «alma». No es extraño que la melancolía, el aburrimiento y el sinsentido sean expresiones de esta cultura fragmentada. Con el término «anomía» —que viene del griego *anomós* = «sin normas», «sin orden»— describió Durkheim lo que puede llegar a ser la pesadilla por excelencia de un ser humano: tener la sensación de que vive en un mundo desordenado, loco y absurdo; una pesadilla tal que, en opinión de Durkheim, puede conducir incluso al suicidio²⁰.

Seguramente, aquí podemos encontrar una explicación del éxito que hace unos años alcanzó el marxismo en un mundo como el nuestro, tan sediento de síntesis. Sin embargo, en los años setenta también el marxismo entró en una crisis que, hoy por hoy, parece muy difícil de remontar, y quienes se habían aferrado a él tuvieron que enfrentarse nuevamente con la «anomía». Un anónimo —y anómico— testigo de esa experiencia expresó de forma

20. DURKHEIM, Émile, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982, pp. 255-301.

muy gráfica su angustia escribiendo en un muro madrileño: «Dios ha muerto, Marx ha muerto, ¡y yo estoy tan malito...!»²¹

3. FALTA DE APOYOS EXTERNOS PARA LA FE

La secularización ha hecho más difícil creer. En efecto, la fe ya no está protegida por el medio sociológico. Es una frágil planta azotada por todos los vientos. Vivimos en un mundo no solamente desprovisto de objetos sagrados, sino también privado de signos de Dios. «Lo que de manera primordial y directa resplandece en el mundo ante nosotros —dice Metz— no son los *vestigia Dei*, sino los *vestigia hominis*»²².

Antes de la secularización, puesto que absolutamente todo (política, economía, costumbres, etc.) funcionaba con una referencia expresa a Dios, el conjunto de la sociedad constituía lo que Berger llama «estructura de plausibilidad» para la fe²³. Prácticamente todos los ciudadanos pertenecían a la Iglesia; sólo podía variar su fervor. En el fondo, aceptaban la religión del lugar con la misma naturalidad —y la misma falta de libertad, todo hay que decirlo— que la lengua materna.

A partir del momento en que la sociedad empezó a funcionar sin el recurso constante a Dios, fue posible que los ciudadanos abrazaran una religión distinta de la establecida, o incluso carecieran de religión, sin poner en pe-

21. A Woody Allen se atribuye una frase casi igual: «Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo no me siento muy bien».

22. METZ, Johann-Baptist, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2.^a ed., 1971, pp. 47, 80 y 111.

23. BERGER, Peter L., *Para una teología sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, pp. 74-82.

ligro el orden social y sin ser tratados por ello como desviados sociales. Digamos que durante la Edad Media era poco menos que imposible mantener una concepción budista, por ejemplo, en medio de un tradicional pueblo castellano. En cambio, en las modernas ciudades seculares es posible todo: ¡En EE.UU. están oficialmente censadas 1.117 religiones!

Siendo así las cosas, podemos suponer que la Iglesia será cada vez más una «Iglesia de voluntarios»²⁴. Ciertamente, así es como debe ser: alguien ha dicho que hoy existen más cristianos (en el sentido de tener una fe personal) que en el tiempo de la cristiandad.

Por otra parte, el hecho de que, por primera vez después de muchos siglos, sea posible rechazar la fe contribuirá, sin duda, a revitalizar a la Iglesia. Como dice Bernhard Häring, «cuando una sociedad poderosa ha conseguido un pleno monopolio y no teme ninguna competencia, se va convirtiendo lentamente en perezosa, inmóvil e inadaptada. Ya no hay que ganarse el favor del comprador»²⁵.

Pero podemos suponer también que la libertad se comprará al precio de la inseguridad. Los creyentes pueden llegar a constituir en las sociedades modernas lo que Berger llama una «minoría cognitiva»²⁶ y, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, se encontrarían en su camino con «todos esos otros» que se negarían a confirmar sus creencias. Lógicamente, a medida que vayan disminuyendo los apoyos exteriores de la fe, o incluso se conviertan en obs-

24. SCHILLEBEECKX, Edward, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2.^a ed., 1971, p. 139.

25. HÄRING, Bernhard, *Monopolio eclesiástico y sociedad pluralista*: «Selecciones de Teología» 4 (1962) 305.

26. BERGER, Peter L., *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1975, p. 21.

táculos para la misma, será más necesario fortalecer las convicciones personales. «Cabe resumir: *en un mundo maduro, creyentes maduros*»²⁷.

Ante esa falta de apoyos externos para la fe, cobrará también una importancia decisiva el hecho de disponer de una comunidad cristiana de referencia. Los antropólogos culturales conocen un fenómeno que denominan «shock cultural», consistente en ver tambalearse su cosmovisión científica cuando viven largas temporadas inmersos en una civilización radicalmente opuesta a la suya. Para combatir ese «shock cultural» saben que necesitan mantenerse en comunicación con algún compatriota y, sobre todo, volver a casa periódicamente. Pues bien, *mutatis mutandis*, el creyente que vive en una sociedad totalmente secularizada sabe que, para no sucumbir a ese «shock cultural», necesita compartir y celebrar su fe con otros creyentes en una comunidad.

Si fuéramos capaces de conseguir ambas cosas —personalizar nuestra fe y promover auténticas comunidades cristianas—, parece legítimo esperar que la Iglesia saldría de la crisis que ha provocado la secularización cuantitativamente disminuida, pero cualitativamente fortalecida.

4. PELIGRO DE PRIVATIZACIÓN DE LA FE

La «privatización de la fe» —contra la que ha reaccionado con mucha razón la teología política— es el proceso por el cual la fe se desentiende de la sociedad para refugiarse en el terreno *privatissimum* del individuo.

Ya vimos que, debido al proceso de secularización de la sociedad, la Iglesia tuvo que «evacuar», uno tras otro, los espacios públicos. Durkheim lo expresó así:

27. GOMEZ CAFFARENA, José, *Secularismo e increencia. Carga religiosa de lo profano: «Biblia y Fe»* 13 (1987) 431.

«Hay una verdad que la historia ha puesto fuera de duda: la de que la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo; todo lo que era social era también religioso; ambas palabras era sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas fueron independizándose de la función religiosa, se constituyeron aparte y adquirieron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas»²⁸.

El resultado fue que la religión quedó relegada a la vida privada. Lo que hoy se espera de la Iglesia es que aporte a los individuos únicamente bienes de carácter espiritual (consuelo, paz interior, serenidad frente al «más allá», etc.). De hecho, a pesar de la secularización, la mayoría de la gente ha seguido utilizando los viejos rituales religiosos en conexión con los grandes acontecimientos personales, y muy especialmente con ocasión del nacimiento, el matrimonio y la muerte, pero consideran «improcedente» que la Iglesia se pronuncie sobre cuestiones sociales, ya sean políticas o económicas.

Podríamos decir que en las sociedades modernas existe lo que en Estados Unidos se llama «compartimentalización de la existencia». Cada institución tiene asignado un espacio preciso y procura no interferir para nada en los espacios de las demás instituciones. Los partidos políticos se preocupan exclusivamente de la política y se declaran aconfesionales; los clubs deportivos se interesan únicamente por el deporte y se proclaman apolíticos y aconfesionales; etc. Pues bien, en esa compartimentalización de la existencia, a la Iglesia se la ha asignado también un

28. DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1987, pp. 201-202.

espacio concreto —el de la vida íntima de los individuos— y se le pide que no se salga para nada de él.

Es verdad que en algunos lugares la religión conserva cierta presencia pública. Por ejemplo, en Gran Bretaña, la Cámara de los Comunes comienza cada sesión con un salmo y unas breves oraciones. Pero se trata de detalles puramente «ornamentales». Hoy sólo se encuentra cierto grado de autenticidad en la religiosidad privatizada. Como dice P. L. Berger, «en tanto que la religión es común, carece de “realidad”»; y en tanto que es “real”, carece de comunidad»²⁹.

La privatización de la fe ha dado origen a ese «divorcio entre la fe y la vida diaria» que el Concilio calificó como «uno de los más graves errores de nuestra época»³⁰: por una parte, está el *homo oeconomicus*³¹, a-moral y a-religioso; por otra parte, el buen padre de familia, el amigo afectuoso, el cristiano piadoso.

La doctrina luterana de «los dos reinos» justificó teóricamente esa escisión; pero se trata de una postura indefendible, porque el Reinado de Dios no debe limitarse a los espacios «pequeños» (el alma, la familia...), sino que tiene que alcanzar también los espacios «grandes» (la sociedad, el mundo...), hasta lograr que «en la plenitud de los tiempos todo tenga a Cristo por Cabeza» (Ef 1,10).

La Iglesia debe oponerse enérgicamente, por tanto, a esa *privatización* de la fe. Volviendo al tema de la «compartimentalización» de la existencia, diremos que no hay absolutamente ningún «compartimento» de la sociedad —ciencia, economía, política, etc.— sobre el cual la Igle-

29. BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, p. 193.

30. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 43 a.

31. Es clásica la descripción del *homo oeconomicus* que hace SPRANGER, Eduard, *Formas de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 7.ª ed., 1972, pp. 182-204.

sia no tenga algo importante que decir. Incluso *lo más importante*. Aunque, naturalmente, su palabra no se situará al mismo nivel que la palabra pronunciada por los especialistas de cada uno de esos campos y en competencia con ellos (quizá fuera éste el error de los tiempos pasados), sino que iluminará el sentido último de cada actividad, las exigencias éticas que deben ser tenidas en cuenta, etc.

Sin embargo, según una encuesta reciente, el 68 por ciento de los españoles eran contrarios a que la Iglesia se propusiera *moralizar* la vida pública. Tan sólo un 12 por ciento veía bien una intervención en ese sentido; e incluso, entre quienes se consideraban *católicos practicantes*, el 59 por ciento se manifestó en contra, de modo que —como decían los redactores del informe en cuestión— «la Iglesia, que defiende el derecho a interpretar y juzgar moralmente las situaciones y las acciones políticas, como cualquier otra realidad, corre el riesgo de no ser aceptada por sus propios seguidores»³².

Siendo así las cosas, una posibilidad es que la Iglesia acepte ser «signo de contradicción», como ya le pasó a su Fundador, y se resigne a ir contracorriente. La otra posibilidad es que vaya, poco a poco, adaptando su oferta a lo que reclama la demanda, es decir, una religiosidad puramente interior.

Resumamos lo que he pretendido decir: hemos pasado de Scila a Caribdis; del intrusismo de la fe a su irrelevancia pública. La tarea que nos aguarda ahora es recuperar la dimensión pública de la fe sin recaer en posiciones de cristiandad. *En el pasado, la presencia pública de la Iglesia se logró al precio de sacralizar todo. Hoy debe conseguirse aprendiendo a vivir religiosamente lo profano.*

32. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Iglesia, religión y política*: «Revista Española de Investigaciones Sociológicas» 27 (1984) 304-305.

3

Mentalidad científico-técnica

Ciencia y técnica

Vivimos en la era de la ciencia y la técnica. Como decía el Informe Auger, «el 90 por ciento de los hombres de ciencia e investigadores que han existido desde el principio de la historia viven en la actualidad». Y, según datos de la UNESCO, en lo que va de siglo se han realizado más inventos que en todos los siglos anteriores.

Hasta tal punto la ciencia y la técnica caracterizan el mundo actual que, seguramente, ninguno de nosotros sería capaz de imaginar siquiera la vida sin los adelantos que una y otra nos han ofrecido a lo largo de los últimos ciento cincuenta años. En efecto, ¿quién se imagina hoy viajando sobre un pollino, iluminándose en la oscuridad de la noche con velas de sebo o volviendo de nuevo a la vieja medicina de galenos y sanguijuelas?

Los descubrimientos científicos han sido enormemente beneficiosos para la humanidad: lucha contra las enfermedades y epidemias, descubrimiento de nuevos recursos alimentarios, intensificación de las comunicaciones, defensa contra las catástrofes naturales... Pero no podemos olvidar que también hacen temer peligros sin precedentes:

desde Hiroshima y Nagasaki, «ninguna compañía de seguros se atrevería a garantizar los riesgos de la historia» (Marcuse). Como Jano, la ciencia y la técnica tienen dos caras.

Pero no es eso —que, por otra parte, considero de sobra conocido por todos— lo que nos interesa aquí. Pretendo llamar la atención sobre el hecho de que la ciencia y la técnica no sólo han cambiado nuestras condiciones de vida, sino *también nuestra forma de pensar*. Han dado origen a lo que vamos a llamar «mentalidad científico-técnica», que es ya patrimonio de todo el mundo y no sólo de quienes cultivan dichas disciplinas.

Aunque la ciencia y la técnica están íntimamente relacionadas, existe una diferencia de naturaleza muy clara entre ambas, al menos en teoría. La ciencia es una actividad de la inteligencia motivada solamente por el deseo de conocer, sin que le preocupe la utilidad o falta de utilidad posterior del conocimiento adquirido. La técnica, en cambio, es eminentemente práctica: se propone la transformación del mundo.

La distinción que acabamos de hacer entre ciencia y técnica resultaba en el pasado mucho más clara que hoy. Los hombres de ciencia antiguos —salvo alguna rara excepción— se desinteresaron de las aplicaciones prácticas de sus esfuerzos e incluso se enorgullecían de ese desinterés, como revela aquel brindis, tal vez apócrifo, pronunciado en una comida de científicos en Cambridge: «Por las matemáticas puras y por que nunca sean útiles a nadie»¹.

Los científicos actuales, por el contrario, si quieren *saber* algo, es para poder *hacer* cosas. «¿Qué es lo que queremos saber de la electricidad?, se preguntaba Bertrand

1. Cit. en MERTON, Robert K., *Teoría y estructuras sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2.ª ed., 1980, p. 629.

Russell. Solamente cómo hacerla trabajar para nosotros. Querer saber más es zambullirse en inútil metafísica»². Y, de hecho, los científicos difícilmente conseguirán financiación para sus investigaciones si éstas no son susceptibles de aplicaciones técnicas.

Pues bien, a pesar de lo difícil que resulta trazar las fronteras entre ciencia y técnica, nosotros las distinguiremos a efectos pedagógicos. Hablaremos, en primer lugar, de la mentalidad generada por la ciencia y, después, de la que generó la técnica.

La ciencia

UNA NUEVA RACIONALIDAD

Platón aspiró a crear una ciencia filosófica (la dialéctica) capaz de captar la esencia de las cosas *más allá* de los fenómenos. Para él, todo el saber vinculado con la observación empírica tenía algo de insatisfactorio y no podía considerarse un saber verdadero.

Eso hizo que, hasta la llegada de la ciencia moderna, se dieran por buenas las elucubraciones mentales sin necesidad de contrastarlas con la realidad. Aristóteles, por ejemplo, sostuvo que las mujeres tienen menos dientes que los varones y, aunque estuvo casado dos veces, nunca se le ocurrió comprobar su intuición examinando la boca de sus esposas. Igualmente sostuvo otras muchas ideas peregrinas, como, por ejemplo, que los niños serían más sanos si eran concebidos cuando soplabla viento Norte; y que a los hombres no les pasaba nada si les mordía un perro rabioso, pero sí a cualquier otro animal³.

2. RUSSELL, Bertrand, *El impacto de la ciencia en la sociedad*, Aguilar, Madrid, 1952, p. 106.

3. ARISTÓTELES, *Historia animalium*, 704 a.

Por otra parte, una vez que Aristóteles había hablado, ninguna necesidad había ya de verificar sus afirmaciones: ¡sería tanto como dudar del maestro! Por eso resultó tan provocativa la conducta de Galileo. Fabricó un telescopio y se atrevió a mirar cara a cara a la Luna, a las estrellas e incluso al Sol. Al observarlos, cayó en la cuenta de que en la Luna existían valles, montañas, cráteres y lo que él creyó mares y ríos; vio que el Sol tenía manchas que crecían y decrecían; advirtió la aparición de estrellas nuevas; descubrió los satélites de Júpiter, las fases alternantes de Venus, los anillos de Saturno; siguió la marcha de los cometas; hizo, en fin, múltiples observaciones experimentales y procuró atenerse a los datos de la realidad más que a las teorías de Aristóteles. El escándalo fue mayúsculo: «¡Gentes sin domicilio conocido —se dijo— quieren examinar y expulsar a Aristóteles!»⁴.

De hecho, Galileo no fue capaz de lograr que los sabios de su tiempo miraran a través del telescopio para verificar que, efectivamente, Júpiter tenía satélites. Para ellos la autoridad de Aristóteles pasaba por delante de las percepciones de los sentidos. Bertolt Brecht ha reconstruido así la escena⁵:

El filósofo: Señor Galilei, antes de emplear su famoso anteojo quisiéramos tener el placer de una discusión. Tema: ¿pueden existir tales planetas?

Galilei: Es que yo había pensado que para convencerse les bastaría mirar por el anteojo.

4. BERNIER, François, y BOILEAU-DESPREAU, N., *Requête des maîtres ès arts...*, 1671.

5. BRECHT, Bertolt, *Galileo Galilei (Teatro Completo)*, t. 1, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, pp. 129-132).

El matemático: Natural, natural. Pero tal vez sepa usted que, según las hipótesis de los antiguos, no existen ni estrellas que giran alrededor de otro centro que no sea la Tierra ni astros en el cielo que no tengan su correspondiente apoyo.

El filósofo: Quisiera yo, con toda humildad, plantear la siguiente pregunta: ¿Son necesarias tales estrellas? *Aristotelis divini universum...*

Galilei: ¿Y si Vuestra Alteza verificara por medio del anteojo la existencia de esas estrellas imposibles e inútiles?

El matemático: Se podría alegar como respuesta que su anteojo, al mostrar algo que no existe, no es un instrumento muy exacto, ¿verdad? Además, «sus» planetas de Júpiter perforarían la esfera de cristal. Es muy sencillo.

Federzoni: Ustedes se van a asombrar: no hay tal esfera de cristal.

El filósofo: Cualquier libro escolar le dirá de su existencia, buen hombre.

Federzoni: Pues entonces, ¿a qué esperan para hacer nuevos libros escolares?

El filósofo: Mi respetado colega y yo nos respaldamos nada menos que en la autoridad del divino Aristóteles.

Galilei: Señores míos, la fe en la autoridad de Aristóteles es una cosa; hechos que se tocan con la mano, son otra.

El filósofo: Si aquí se procura enlodar la autoridad de Aristóteles, reconocida no sólo por todas las ciencias de la Antigüedad, sino también por los Santos Padres de la Iglesia, debo entonces advertir que considero inútil toda continuación de la disputa. ¡Ni una palabra más!

Pues bien, la ciencia moderna repudió las dos fuentes de conocimiento que acabamos de mencionar: las elucubraciones mentales sin confirmación empírica y la autoridad de los clásicos («un error —decía Feijoo— no será, después de muchos siglos de posesión, más que un error envejecido»⁶). De forma programática, la *Royal Society* de Londres proclamaba en sus estatutos fundacionales de 1660: «Esta sociedad prescindirá de toda discusión de religión, retórica, metafísica, moral y política; no presupondremos dogma alguno; no formularemos hipótesis; conoceremos la naturaleza únicamente a través de la experiencia».

EL TERRORISMO DE LOS LABORATORIOS

Francis Bacon y Galileo precisaron el *método* de la nueva ciencia. El primero formuló las reglas de la inducción, que permite la formulación de proposiciones universales fundadas en la observación de los fenómenos naturales; observación a la que sometió a una severa disciplina. Galileo, por su parte, introdujo el uso del experimento, que no es el simple hecho natural, sino la observación de un fenómeno producido artificialmente, de

6. FEIJOO, Benito, *Cartas eruditas y curiosas*, t. 2, carta 16.

manera que quede reducido al mínimo el número de variables que en él intervienen.

Siguiendo ese camino, la ciencia moderna consiguió los éxitos espectaculares que mencionábamos al principio. Su método, constantemente sometido al control de la experimentación y, por consiguiente, con posibilidad continua de corrección y de progreso, le dio prestigio frente a la metafísica, desacreditada por los abusos de la especulación.

Debido a ello, en los años veinte de nuestro siglo, muchos comenzaron a considerar la ciencia experimental como la forma más excelsa, *incluso como la única forma de conocimiento racional*. Éstos eran los positivistas del Círculo de Viena⁷. Y, haciendo como la zorra ante las uvas que no alcanzaba, declararon sin rubor que todo lo que no fuera susceptible de verificación empírica carecía completamente de sentido.

Eso condujo, naturalmente, a una terrible mutilación de los espíritus. Como dice Berger, «hace falta ser un bárbaro intelectual para afirmar que la realidad es únicamente lo que podemos ver mediante métodos científicos»⁸. Hay muchas realidades, y precisamente las más importantes para que la vida tenga sentido, que nunca podrán ser captadas con los métodos de la ciencia. Requieren otras vías de acceso, tales como el arte, la filosofía o la teología.

Es significativo que Ludwig Wittgenstein, el gran mentor del Círculo de Viena, escribiera el 2 de enero de 1927, en una carta dirigida a Engelmann: «Mi vida ha perdido realmente todo sentido y no consta más que de episodios insignificantes. Los que están en torno a mí no

7. Cfr. KRAFT, Victor, *El Círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 2.ª ed., 1977.

8. BERGER, Peter L., *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 4.ª ed., 1983, p. 198.

lo advierten, ni tampoco lo comprenderían; pero yo sé que me falta algo fundamental»⁹.

Es verdad que en los últimos años, incluso entre los mismos filósofos de la ciencia, ha remitido ese «terrorismo de los laboratorios», como lo llamó Ortega¹⁰, pero persiste por pura inercia mental en muchos de nuestros contemporáneos. Quizá no han oído hablar nunca del Círculo de Viena, pero afirman como perfectos positivistas: «Yo sólo creo lo que puedo ver y tocar».

Al hombre moderno, después de respirar durante tanto tiempo una atmósfera positivista, le falta casi totalmente el modo de conocimiento *por contemplación*, en el que los sentidos quedan sustituidos por el silencio, por la atención, por el estupor, por el amor, por la intuición, por la poesía... Es un hombre que, como diría Pascal, no sabe pasar del *esprit de géométrie* al *esprit de finesse*¹¹.

Supongo que no hace falta aclararlo, pero lo hago por si acaso: una cosa es lamentar la mutilación a que nos condujo el positivismo, y otra cosa muy distinta repudiar la ciencia moderna. El orgullo que ésta manifestó en la primera mitad de nuestro siglo no autoriza a olvidar su gloriosa y ejemplar fecundidad. La ciencia debe seguir desarrollándose para el bien de la humanidad. Pero la ciencia debe ser sólo ciencia (y no metafísica camuflada), igualmente para el bien de la humanidad.

9. Cit. en ANTISERI, Darío, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 183.

10. ORTEGA Y GASSET, José, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia (Obras Completas, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª ed., 1961, p. 541, n. 1)*.

11. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, 512, (1) [Obras, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 515-517].

La técnica

LA CIVILIZACION TECNICA

Tal como anunciábamos al comienzo, dedicaremos la segunda parte de este capítulo a la mentalidad generada por la técnica.

Será conveniente comenzar con una justificación que no fue necesaria en el caso de la ciencia. Puede llamar la atención que consideremos la técnica como un rasgo característico de la modernidad, puesto que el hombre siempre ha empleado «técnicas», aun cuando fueran tan elementales como las de la «cultura de guijarros» del «homo habilis». De hecho, *el hombre empieza cuando empieza la técnica*. Mientras el animal se adapta al medio natural, el hombre modifica el medio ambiental, mediante la técnica, para adaptarlo a él¹².

Pero, si es cierto que la técnica es tan antigua como el hombre, no es menos cierto que la técnica ocupa en la sociedad actual un lugar que no había tenido nunca. Desde el punto de vista cuantitativo, baste decir que durante la década 1801-1810 se registraron aproximadamente 500 patentes en todo el mundo, y durante la década 1961-1970 aproximadamente 400.000. Pues bien, veremos en seguida que encontramos aquí la ley enunciada por Marx y, sobre todo, por Engels: *La modificación de la cualidad a consecuencia del incremento de la cantidad*¹³.

Por lo pronto, la técnica abarca hoy la totalidad de las actividades humanas y no sólo la actividad productiva.

12. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación sobre la técnica (Obras Completas, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª ed., 1961, especialmente pp. 319-330)*.

13. ENGELS, Friedrich, *La subversión de la ciencia por el Señor Eugen Dühring (Obras de Marx y Engels, t. 35, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 45-46 y 129-132)*.

Los tres grandes sectores en que actúa la técnica moderna son:

— La *técnica económica*, que abarca desde la producción de bienes y servicios hasta la distribución.

— La *técnica de la organización*, que está presente ya en los grupos pequeños y llega hasta las inmensas organizaciones nacionales, e incluso internacionales, de carácter burocrático.

— La *técnica del hombre*, cuyas formas son muy diversas, desde la medicina y la genética hasta la propaganda, pasando por las técnicas pedagógicas.

Es lógico, por tanto, que hablemos de *civilización técnica*. En realidad, hoy no hay *nada* que escape a las técnicas. Desde el acto de afeitarnos hasta la organización del desembarco en Normandía o la cremación de millones de judíos en los hornos nazis de exterminio, todo tiene que ver con la técnica. Más aún: la técnica fiscaliza la procreación, influye en el crecimiento, altera al individuo y a la especie y —dentro de ciertos límites— decide si ha llegado o no el momento de la muerte.

¿Quién podrá dudar, entonces, que toda la civilización está impregnada por la técnica, si hasta lo más personal del ser humano está ya mediatizado por ella? Jaspers llegó a hablar de una «dictadura del aparato», y Erich Fromm ha llamado «megamáquina» a ese sistema social totalmente organizado y homogeneizado en el que la sociedad como tal funciona como una máquina, y los hombres como sus partes¹⁴.

14. FROMM, Erich, *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 39.

LA RAZON INSTRUMENTAL

Durante mucho tiempo ha sido un lugar común afirmar que la modernidad constituía la «era de la razón». Pero esa «razón» no es ya la razón de los filósofos, ni siquiera la de los hombres que cultivan la ciencia pura, sino la razón de los técnicos; esa que Horkheimer bautizó como «razón instrumental»¹⁵.

Es representativo de la nueva forma de pensar aquel lema de Kodak que, desde 1889, tanto contribuyó a popularizar la fotografía en todo el mundo: «Usted oprime el botón, nosotros hacemos lo demás». Fue una de las primeras exaltaciones de la razón instrumental: usted no necesita saber nada, «otros» saben por usted; todo lo que tiene usted que hacer es oprimir botones. Pues bien, así es el hombre tecnológico: un hombre sin interrogantes, sin preguntas últimas. Le basta saber dónde está el botón.

Hoy se ha generalizado la convicción de que los únicos problemas importantes son los problemas técnicos. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la tendencia de los Estados modernos a no proteger las ciencias que carecen de aplicaciones prácticas: filosofía, teología, historia, etc.

Es significativo el retroceso experimentado por la poesía desde que comenzó la modernidad. Ante el prestigio de la ciencia y de la técnica, Houdard de la Motte, el hombre que refundió la *Iliada* reduciéndola a doce cantos, escribió: «Los versos son una traba, escribamos en prosa. La prosa es capaz de expresar mejor todo lo que intentan decir los versos, pues es más precisa, más clara, más expeditiva; no tortura el espíritu con esas historias de rimas y de ritmo»¹⁶.

15. Cfr. HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 2.ª ed., 1973.

16. Véanse otros muchos testimonios semejantes en HAZARD,

Ya el padre del capitalismo, Adam Smith, lamentaba la existencia de «esa no próspera raza de hombres comúnmente llamados hombres de letras» que deben ser alimentados por quienes desempeñan trabajos verdaderamente productivos¹⁷; pero la expresión más cruda que conozco de esa forma de pensar es la famosa «parábola de los zániganos», de Saint-Simon:

«Si Francia perdiera súbitamente a los tres mil ciudadanos más distinguidos en todas las ramas de las ciencias, de las Bellas Artes y de la industria agrícola, manufacturera y comercial, se convertiría en un cuerpo sin alma. Caería inmediatamente en un estado de inferioridad con respecto a las naciones de las que hoy es rival; necesitaría toda una generación para recuperarse de tal estado.

Si, por el contrario, suponemos que Francia conservara a todos los hombres ilustres que posee en las ciencias, en las Bellas Artes y en la industria, pero perdiera de repente a los treinta mil individuos considerados como los más importantes del Estado entre los funcionarios públicos, los militares, los hombres de leyes, los clérigos, los propietarios ociosos, esta pérdida afligiría a la nación francesa, pero no constituiría ningún daño político para el Estado; la nación conservaría el elevado puesto que hoy ocupa entre los pueblos civilizados. Los ligeros daños que experimentaría la máquina política, y que sólo consistirían en la dificultad de cambiar de repente los viejos hábitos, quedarían inmediatamente subsanados»¹⁸.

Paul, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 3.^a ed., 1975 (Capítulo I de la IV Parte, titulado «Una época sin poesía»).

17. SMITH, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 300 y ss.

18. SAINT-SIMON, Henri de, *El sistema industrial*, Revista de Trabajo, Madrid, 1975, p. 296.

Algunos han dejado oír la voz de alarma. La razón instrumental convierte a los habitantes de la civilización técnica en «borregos laboriosos» (Steven Lukes), «idiotas habilidosos» (Erik H. Erikson), «hombres robots» (Gérard Mendel), «genios analfabetos» (Juan José López Ibor)... En 1968 escribía Erich Fromm:

«Un espectro anda al acecho entre nosotros, y sólo unos pocos lo han visto con claridad. No se trata del viejo fantasma del comunismo o del fascismo, sino de un nuevo espectro: una sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y el máximo consumo materiales y dirigida por máquinas computadoras (...) El hombre mismo, bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, está siendo transformado en una parte de la maquinaria total (...) Esta nueva forma de sociedad ha sido vaticinada en la literatura de ficción por Orwell en 1984 y por Aldous Huxley en *Un mundo feliz*»¹⁹.

Desde luego, el «gozoso robot» no ha nacido todavía. Hoy por hoy, el que renuncia a la vida interior no puede evitar el sinsentido vital. Goethe simbolizó en Fausto al hombre que conquistó el mundo y se perdió a sí mismo. Reconoce, desde luego, las ventajas de la ciencia y de la técnica, haciendo que «ante las puertas de la ciudad» un viejo campesino agradezca a Fausto la ayuda que prestó a la población, durante una epidemia de peste, como médico²⁰. Más adelante, en la segunda parte de la tragedia, muestra a Wagner, el viejo discípulo de Fausto, ya añoso y célebre, que ha logrado producir en su laboratorio a Homúnculo, el hombre artificial, y vive honrado y res-

19. FROMM, Erich, *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, p. 13.

20. GOETHE, Johann Wolfgang, *Fausto (Obras completas)*, t. 3, Aguilar, Madrid, 4.^a ed., 1973, p. 1.310).

petado por un pueblo agradecido²¹. Sin embargo, Fausto no encuentra sentido a la vida y está a punto de suicidarse cuando el sonido de las campanas que anuncian la Pascua de Resurrección detiene su brazo: «Harto bien oigo el mensaje —dice—, mas me falta la fe (...) y, sin embargo, acostumbrado desde chico a oír ese repique, él me hace aún ahora volver a la vida»²².

EL «GRAN RELEVO» DEL HOMBRE POR LA MAQUINA

Como todo el mundo sabe, las máquinas sustituyen hoy a los seres humanos, y no sólo en las tareas monótonas y repetitivas de la industria, sino también en otras mucho más entrañables. Ayer las veladas eran amenizadas por la hija de la familia, que tocaba el piano o el clavicémbalo; hoy son amenizadas por el tocadiscos o el televisor. Los dependientes van siendo sustituidos por máquinas expendedoras. Los profesores, por sistemas audiovisuales. Ya es posible jugar al ajedrez con una máquina... Y, quizá, pronto habrá «máquinas conversadoras» que acompañen a los solitarios escapando simultáneamente a la angustia del silencio y a la molestia del prójimo. Es lo que Jacques Ellul ha llamado «el gran relevo» del hombre por la máquina²³.

Probablemente, la calidad del sonido producido por un buen equipo de alta fidelidad será muy superior a la que producía la hija de familia con el piano; pero con ella habrá desaparecido también cierta ternura que era esencial para la vida de los individuos. Y esto debería preocuparnos.

21. *Ibidem*, pp. 1.412-1.415.

22. *Ibidem*, p. 1.307.

23. ELLUL, Jacques, *El siglo XX y la técnica*, Labor, Barcelona, 1960, p. 128.

«El hombre es reemplazado en todos los campos por la máquina —escribe Roszak, no porque la máquina pueda hacer las cosas 'mejor' que él, sino, más bien, porque todas las cosas han sido reducidas a lo que la máquina es capaz de hacer»²⁴.

De esta forma, la «razón instrumental» acaba imponiéndose también en el campo de las relaciones humanas. ¿Cómo puede el individuo, por ejemplo, ser calculador, frío y emocionalmente objetivo en su trabajo, y llegar después a su casa y ser generoso, espontáneo y calurosamente humano? La técnica —que es eficaz y lleva a todas partes la ley de la eficacia— nos conduce a valorar a los seres humanos con el mismo criterio con que valoramos las máquinas, apreciándolos, más o menos, según la utilidad que reporten a la sociedad. «Cada individuo ya no ve en el otro al portador único e incanjeable de la dignidad humana, sino únicamente un medio utilitario de aprovechamiento que se desecha cuando deja de sernos útil, cuando su capacidad de aprovechamiento se ha agotado. Tal apreciación no ha encontrado nunca expresión más cruda, descarnada y brutal que en la fórmula corriente hoy día de 'material humano' (...) Grandes porciones de la humanidad han venido a ser para nosotros material humano»²⁵.

Ésa es la desgracia de los «no productivos», desde los jubilados hasta los parados (y no digamos nada de los disminuidos...). Las nuestras son «sociedades de apartheid» que separan no tanto a los negros de los blancos como a los ancianos, enfermos y discapacitados de los jóvenes y sanos. El paradigma del hombre tecnocrático es el ejecutivo de mirada segura, paso decidido, estirado, que pasa de largo, sin verlos, ante los que quedan en la cuneta.

24. ROSZAK, Theodore, *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, 6.^a ed., 1978, p. 239.

25. LERSCH, Philipp, *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1958, p. 35.

Más aún, la razón instrumental ha hecho estragos también en el ámbito de la fe. ¿Qué puesto tendrán la oración, la contemplación y la vida interior en una civilización utilitaria y pragmática?

De hecho, hace unos años hubo intentos de «adaptar» el cristianismo a los hombres de nuestro tiempo privándole de su dimensión religiosa. Fue lo que hoy llamamos «reduccionismo ético». Parecía como si todo el cristianismo se redujera al compromiso, la entrega a los demás... y sobrarian las restantes dimensiones de gratuidad, alabanza, oración, etc. Y es que, mientras se reza, lo mismo que mientras se escribe poesía, no crece el Producto Nacional Bruto...

De forma gráfica, aunque con evidente exageración, el profesor Bellah decía por aquel tiempo en un Simposio Internacional sobre la Increencia: «Los seminaristas encuentran posible hacer teología con o sin Dios; y somos realmente ingenuos si pensamos que la gente va a los seminarios para hablar de Él»²⁶.

No hace falta decir que ese reduccionismo ético —del que, afortunadamente, vamos estando ya de vuelta— es una auténtica caricatura de lo que fue la enseñanza de Jesús. Él se hizo hombre, ante todo, para darnos a conocer al Padre y restablecer las relaciones entre Dios y el mundo. La oración es tan necesaria a la sociedad como el petróleo o la electricidad.

NECESIDAD DE CONTROLAR LA TECNOLOGIA

Después de todo lo dicho hasta aquí, alguien podría pensar que propugnamos encerrar el progreso tecnológico bajo siete llaves. Nada más lejos de nuestra intención.

26. CAPORALE, Rocco, y GRUMELLI, Antonio (eds.), *La cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao, 1974, p. 120.

Igual que los individuos tendemos a idealizar nuestro propio pasado, porque la memoria gusta de conservar las experiencias agradables de la vida mucho más que las desagradables, la humanidad tiende a idealizar el pasado. A pesar de ello, haría falta estar ciego para no darse cuenta de que, gracias a la ciencia y a la técnica, nuestra época es la primera que ha logrado liberarse de la tiranía de la naturaleza física.

Siendo el hombre un ser al que la naturaleza ha dotado, con tacañería de madrastra, de muy escasos y débiles recursos, la ciencia y la técnica aportan dominio de la creación y seguridad de la existencia. Así pues, suspirar por un mundo precientífico en el que los hombres vivieran felices en medio de selvas vírgenes debe quedar para la nostalgia legítima de los poetas.

Lo que propugnamos es, sencillamente, *el control del hombre sobre la técnica*. La técnica es un *medio* y, como tal, susceptible de ser puesto al servicio de fines muy diversos: buenos y malos. Por eso se ha podido hablar del «elemento demoníaco de la técnica» (*Dämonie der Technik*)²⁷, que no radica en la técnica misma, sino en la insuficiente educación para el uso racional y controlado de la misma. Al fin y al cabo, ¡ya el látigo servía lo mismo para conducir el ganado que para castigar a los esclavos!

Desgraciadamente, los fines del esfuerzo técnico —que eran evidentes hasta hace siglo y medio— se han ido desvaneciendo de un modo progresivo. Alguien ha dicho que los antiguos tenían fines, pero no medios; mientras que hoy tenemos medios, pero no fines. Parece, en efecto, como si la atención a los fines hubiera desaparecido como consecuencia de la fascinante amplitud de los me-

27. DAVID, Jakob, *La fuerza creadora del hombre. Teología del trabajo y de la técnica (Mysterium Salutis, t. 2-2, Cristiandad, Madrid, 1969, p. 891).*

dios. Más aún: parece como si *la técnica hubiera dejado de ser un conjunto de medios para convertirse en un fin por sí misma*. Hay que llegar *más allá, más rápidamente*, a un ritmo *más vivo*, sin que importe saber *a dónde*. Hace cien años escribía Tolstoi:

«Hoy, la electricidad, los ferrocarriles y el telégrafo estropean a toda la humanidad. Todo el mundo hace suyas esas cosas, simplemente porque no puede dejar de hacerlas (...) Máquinas, ¿para producir qué? Telégrafos, ¿para comunicar qué? Libros, periódicos, ¿para divulgar qué clase de noticias? Ferrocarriles, ¿para ir a qué lugar o adónde? (...) Hospitales, médicos, dispensarios que prolongan la vida, ¿para qué? (...) Son bastantes los individuos y las naciones que pueden interesarse por la civilización, pero no por la verdadera ilustración. La primera es fácil y tiene la aprobación general; la última exige esfuerzos rigurosos y, por consiguiente, encuentra siempre el desprecio y el odio de la inmensa mayoría, porque revela la mentira de la civilización»²⁸.

Pues bien, la apuesta del cristiano debe ser por «humanizar la técnica, haciendo de ella el vehículo de la ternura de Cristo»²⁹.

Soy consciente de que hacer efectivo ese control sobre la técnica exigirá vencer grandes resistencias, pero no comparto la actitud fatalista de Jacques Ellul, que lo considera sencillamente *imposible*:

«La gran tendencia de todos los que piensan en las técnicas es distinguir: distinguir entre los diversos ele-

28. TOLSTOI, Leon, cit. por FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 16.^a ed., 1983, p. 179.

29. MADRE SUSANA GUILLEMIN, 2 de febrero de 1968 (*Constituciones de las Hijas de la Caridad*, art. 2.9).

mentos de la técnica, de los cuales unos podrían ser mantenidos y otros evitados; distinguir entre la técnica y el uso que de ella se hace. Estas distinciones son rigurosamente falsas, y prueban que no se ha comprendido nada del fenómeno técnico, en el que todos los elementos están ontológicamente ligados y cuyo uso es inseparable de su ser (...) Pueden hacerse diversos usos de la máquina, pero uno solo es el uso técnico (...) El hombre está colocado ante una elección exclusiva: utilizar la técnica según las reglas técnicas, o no utilizarla en absoluto (...) Cuando los humanistas, a lo Bergson, o los católicos, a lo Mounier, pretenden que el hombre debe tomar las riendas de este medio con un nuevo esfuerzo del espíritu, todos ellos demuestran la misma ignorancia respecto al fenómeno y el mismo idealismo impenitente, sin relación, por desgracia, ni con la verdad ni con la realidad»³⁰.

30. ELLUL, Jacques, *El siglo XX y la técnica*, pp. 93, 95, 96 y 384.

Voluntad emancipatoria

Un cambio epocal

En «el gran teatro del mundo», como lo llamó Calderón¹, había, hasta hace poco, tan sólo algunos actores principales; el resto eran comparsas que aparecían fugazmente, o era un coro anónimo que nunca avanzaba hacia las candilejas. Con la modernidad se ha producido una auténtica «rebelión de los personajes», y precisamente de los que antes eran comparsas y coro. ¿Qué piden? Pues ni más ni menos que ser protagonistas, actores principales de esa obra que hoy se representa en el gran teatro del mundo. Como dice Bloch, con la modernidad los hombres reclamaron «el derecho a quitarse la librea»².

Paul Hazard escribe en su famoso libro sobre la crisis de la conciencia europea:

«¡Qué contraste, qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de ase-

1. CALDERON DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, jornada segunda (*Obras Completas*, t. 2, Aguilar, Madrid, 5.^a ed., 1987, p. 521). Recuérdese también el auto sacramental titulado precisamente «El gran teatro del mundo» (t. 3).

2. BLOCH, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, Paris, 1976, p. 158.

gurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas: eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad (...) La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución (...) Una civilización fundada sobre la idea del deber —los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe—, los “nuevos filósofos” intentaron sustituirla por una civilización fundada sobre la idea del derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano (...) Ha llegado el tiempo de la heterodoxia, de todas las heterodoxias; de los indisciplinados, de los rebeldes»³.

Diderot, en una carta que escribió el 3 de abril de 1771 a la princesa Dashoff, decía: «Cada siglo tiene su espíritu que lo caracteriza; el espíritu del nuestro parece ser el de la libertad»⁴.

Pues bien, en este capítulo pretendemos pasar revista a las cuatro principales manifestaciones de esa voluntad emancipatoria que se han dado en Occidente:

- Emancipación del sujeto (la Ilustración).
- Emancipación del ciudadano (Revolución Francesa).
- Emancipación de la clase obrera (Marx).
- Emancipación de la mujer (feminismo).

3. HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 3.ª ed., 1975, pp. XI, XIII y 89.

4. Cit. en HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985, p. 158.

Como de costumbre, cada uno de esos cuatro apartados tendrá un doble nivel de lectura: sociológico (para comprender el fenómeno) y teológico (para enjuiciarlo desde la fe).

Emancipación del sujeto

Según Platón, la mayoría de los hombres carecen de las luces necesarias para averiguar por sí solos en qué consiste la felicidad y cuáles son los actos que conducen a ella. Una pequeña «élite», en cambio —la de los filósofos, mejor dotados por la naturaleza y por el estudio—, sí sabe qué es y cómo se consigue. En consecuencia, los primeros —para su provecho y para la buena marcha del Estado— han de someterse a las directrices de los segundos.

Contra esa sumisión mental, que había sido aceptada con la mayor naturalidad durante siglos, se levantó el programa de la Ilustración. Recordemos la famosa definición de Kant:

«*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad [minoría de edad]. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro (...) Sapere aude! [atrévete a conocer] ; Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.*

(...) ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc.; así que no necesito molestarme (...) Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien de que la gran mayoría de los hombres (por no hablar del sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso.

(...) Para esta ilustración no se requiere más que una cosa: *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente»⁵.

Descartes será el prototipo de ese nuevo héroe que se atreve a pensar por sí mismo. En el *Discurso del Método* escribe: «Tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras y me resolví a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo»⁶.

Los discípulos de Descartes fueron al principio denunciados, puestos en el «Índice de Libros Prohibidos», perseguidos, condenados; pero, al cabo de medio siglo, ocupaban las cátedras, dictaban los cursos, escribían los libros y tenían los honores. En resumen, era suya la autoridad.

Ciertamente, muchas afirmaciones de Descartes fueron abandonadas: la glándula pineal, sede del alma; los animales-máquinas, insensibles al placer y al dolor; lo lleno, los torbellinos... La física de Descartes y hasta su metafísica cayeron en el camino, pero quedó su espíritu, su método: la confianza en la razón considerada como instrumento de conocimiento cierto. A partir de Descartes no hay ningún inconveniente en renunciar a todo para examinarlo todo.

De hecho, en el siglo XVIII nada quedó libre de sospechas: ni las costumbres, ni las instituciones, ni la religión misma. Y con razón. Es necesario reconocer que

5. KANT, Emmanuel, *¿Qué es la ilustración?* (Filosofía de la historia, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, pp. 25-28).

6. DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 41.

se habían acumulado demasiadas aberraciones por la costumbre de creer ciegamente, en vez de proceder a un examen racional de las cosas.

El mismo cristianismo reunía motivos más que suficientes para la crítica de los ilustrados y estaba pidiendo a gritos una buena limpieza. En uno de los cuentos de *El Decamerón*, un fraile enumera algunas de las reliquias disparatadas que ha visto: «un dedo del Espíritu Santo, tan entero y sano como el primer día; y el hociquillo del serafín que se le apareció a San Francisco; y una uña de un querubín; y unos vestidos de la Santa Fe Católica; y algunos rayos de la estrella que se les apareció a los tres Magos en Oriente; y una botella con el sudor vertido por San Miguel cuando combatió con el Diablo; y la mandíbula de San Lázaro...»⁷. Es verdad que *El Decamerón* es una obra de ficción, pero la realidad no iba demasiado a la zaga. Recordemos que en la catedral de Colonia se conservaba un huevo puesto por la paloma del Espíritu Santo, y en la parroquia de Liria (Valencia) una pluma de las alas del Arcángel San Miguel⁸.

Por desgracia, la mayor parte de los ilustrados no supieron separar la mena de la ganga. Como diría una comparación ya famosa, pretendieron lavar al bebé en la jofaina; pero, cuando la vaciaron al acabar, sin darse cuenta tiraron al bebé junto con el agua sucia.

Es verdad que casi todos ellos reconocieron la existencia de un Dios-relojero que creó el mundo, pero ¿para qué los dogmas, templos y sacramentos? Bastaba ser bueno. El teísta, dice Voltaire, «cree que la religión no consiste en las opiniones de una metafísica ininteligible. Hacer el

7. BOCCACCIO, Giovanni, *El Decamerón*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1978, p. 461.

8. CARANDELL, Luis de, *Celtiberia show*, Guadiana, Madrid, 15.^a ed., 1972, p. 45.

bien: he ahí su culto. El mahometano le grita: “¡Pobre de ti si no emprendes la peregrinación a La Meca!” El recoleto dice: “¡Desgraciado de ti si no haces un viaje a Nuestra Señora de Loreto!” Pero se ríe de Loreto y de La Meca, aunque socorre al indigente y defiende al oprimido⁹.

Observemos, sin embargo, que esos excesos no deberían alimentar la nostalgia de aquellos tiempos en que la gente prefería no pensar. Hubo también otros ilustrados, como el P. Feijoo en España, que desde la más estricta ortodoxia hicieron una crítica serena de los mitos y supersticiones que deformaban al cristianismo, contribuyendo así a la purificación que estaba necesitando. Son ellos los que nos marcan el camino a seguir. A partir de la Ilustración no hay lugar ya para ninguna fe ciega, ingenua, irreflexiva, como si en Königsberg no hubiera vivido un hombre llamado Immanuel Kant, y en Berlín uno de nombre Georg Friedrich Wilhelm Hegel.

Emancipación del ciudadano

LA REVOLUCION FRANCESA

Todo el mundo sabe que en Inglaterra el absolutismo se derrumbó con la Revolución Gloriosa de 1688, y en Rusia perduró todavía hasta 1917; pero, dado el valor de mito que tiene la Revolución Francesa (en el sentido de Georges Sorel: algo que seduce la imaginación y los corazones e incita a la acción¹⁰), podemos decir sin demasiada exageración que la democracia moderna se inventó en 1789.

9. VOLTAIRE, art. *Teísta* (*Diccionario Filosófico*, t. 3, Daimon, Barcelona, 1976, p. 325).

10. SOREL, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976, pp. 183 y ss.

De los 23 millones de habitantes que podía tener el Antiguo Régimen en Francia no habría, probablemente, nada más que unos 100.000 curas, monjes y religiosos y unos 400.000 nobles. Los demás formaban el Tercer Estado y carecían de cualquier derecho político. Un folleto publicado en enero de 1789 por Sieyès expresó el problema con fórmulas incisivas: «¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora? Nada. ¿Qué pide? Ser algo»¹¹.

La fecha del 14 de julio de 1789 simbolizará para las generaciones venideras el surgimiento del pueblo como artífice de su propia historia. O, con otras palabras, el paso del absolutismo a la democracia.

Suprimido el Antiguo Régimen, pareció indispensable redactar —como dijo Barnave— un «catecismo nacional» que instruyera al pueblo en los principios del nuevo orden. En consecuencia, el 26 de agosto de 1789 fue proclamada la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Esta afirmación memorable, que encabeza el artículo 1.º, resume la obra de la Revolución. El resto de la Declaración no es más que su desarrollo o su comentario.

El 26 de agosto de 1789 fue tan sólo un punto de partida. Pronto se vio que la Asamblea Nacional francesa había proclamado únicamente los derechos del varón blanco y pudiente. Parecería que el sufragio universal debía desprenderse de la igualdad de derechos afirmada en el artículo primero de la Declaración. No fue así. La Asamblea Constituyente estableció, mediante la ley del 22 de diciembre de 1789, el sufragio censitario: sólo los propietarios varones tuvieron derecho al voto. La negación de los derechos políticos a los hombres de color supuso una

11. SIEYÈS, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Oikos-Tau, Barcelona, 1989, p. 61.

nueva contradicción. Después de Thermidor, la burguesía se endureció y no ocultó ya que los derechos del ciudadano eran sólo los del varón blanco y rico.

Gracias a Dios, únicamente lograron contrariar la lógica de la democracia durante unas pocas décadas. Un país tras otro fueron proclamando la común dignidad de todos los ciudadanos. Como dice Marcel Gauchet, «bien que uno mande, pero que quede claro que también podría ser el otro; que se entienda y se dé a entender que de ningún modo se ejerce la autoridad en nombre de una superioridad intrínseca y esencial»¹².

DEMOCRACIA Y CRISTIANISMO

Aunque a los cristianos nos llevó tiempo asimilar los valores de la democracia, no cabe duda de que debemos felicitarnos por ella¹³. Ciertamente, la Biblia no habla de la democracia (como tampoco dice nada de la inseminación artificial o de tantos problemas actuales que no se planteaban entonces), pero afirma con claridad la igualdad de todos los hombres. La noción de «imagen de Dios» (Gen 1,26.27) es el gran mérito del Documento Sacerdotal, y se convierte en la noción clave de la antropología bíblica. Lo notable es que, a diferencia de la religión egipcia, que sólo atribuía al rey la semejanza con Dios, Gen 1,26 afirma que *todo hombre*, ya sea varón o mujer, es imagen suya. En el Nuevo Testamento se irá más lejos todavía, al afirmar que los «hermanos insignificantes» son de una forma especial imagen de Cristo (Mt 25,31-46).

12. GAUCHET, Marcel, *Tocqueville, l'Amérique et nous*: Libre 7 (1970) 95.

13. He tratado detenidamente este tema en un libro anterior: GONZALEZ-CARVAJAL, Luis, *Los signos de los tiempos*, Sal Terrae, Santander, 1987, pp. 153-197.

Chesterton acertó a ver muy bien lo que eso suponía para valorar cristianamente la democracia:

«Hasta el mecanismo del voto resulta profundamente cristiano en este sentido práctico: es un ensayo para conocer la opinión de los hombres modestos, que de otro modo nunca se ofrecerían a manifestarla. Es una especie de aventura mística, y consiste en fiarse de los que no se fián de sí mismos, cosa característica del Cristianismo. (...) Hay mucho de psicología cristiana en requerir la opinión de la gente oscura antes de dejarse seducir por la de la gente principal, que sería lo más fácil. (...) Consiste en alentar a los humildes, en decir a los modestos: "Amigo mío, levántate"»¹⁴.

Emancipación del proletariado

LA PASION POR LA IGUALDAD

El mito igualitario es, sin duda alguna, uno de los más constantes y poderosos entre las ideas que han agitado la historia de la humanidad. Tocqueville decía de él que era la pasión más irresistible de la historia. Y, en efecto, desde Espartaco a la Sociedad de los Iguales, siempre se han encontrado hombres y grupos enteros dispuestos a jugarse la vida por una esperanza de la que ni siquiera sabían si era realizable.

Pero ha sido, sin duda, en los tiempos modernos cuando la lucha por la emancipación del proletariado se hizo universal. Si hubiera que buscar algún mito de la conciencia igualitaria, sería, sin duda, el Manifiesto del Partido

14. CHESTERTON, Gilbert Keith, *Ortodoxia (Obras completas)*, t. 1, Plaza & Janés, Barcelona, 2.ª ed., 1967, pp. 629-630).

Comunista, que concluía con el archifamoso grito: «¡Proletarios de todos los países, uníos!»¹⁵.

El principio marxista, que hace del trabajo la sustancia del valor y el único elemento creador de valor, es un principio de igualdad radical. En una sociedad que fuera fiel a los postulados marxistas, los ingresos de cualquier hombre estarían limitados por la duración de su trabajo, mientras que en una sociedad capitalista puede hacer «rendir» su capital en muchos sitios a la vez.

Hoy el marxismo, como sistema global de pensamiento, atraviesa una crisis que parece insuperable. «Presentarse en el mundo occidental como marxista puro —decía José M.^a García Escudero— es como salir a la calle vestido de levita»¹⁶. Ciertamente, añado yo; pero muchas de las ideas de Marx y Engels, más o menos transformadas, impregnan la cultura actual. Igual que existen Padres de la Iglesia, existen Padres del mundo moderno. Marx es, sin duda, uno de ellos, y ha dado un impulso considerable a la sed de igualdad.

CRISTIANISMO E IGUALDAD ECONOMICA

Esa sed de igualdad es un auténtico valor cristiano. Muchos siglos antes que Marx, la Biblia había defendido el destino universal de los bienes de la tierra. No es fácil resumir en un par de páginas una doctrina tan rica, pero voy a intentarlo¹⁷.

15. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista (Obras de Marx y Engels, t. 9, Crítica, Barcelona, 1978, p. 169)*.

16. GARCIA ESCUDERO, José María, *A vueltas con las dos Españas*, BAC, Madrid, 1979, p. 152.

17. En otro lugar está tratado con mayor detenimiento: GONZALEZ-CARVAJAL, Luis, *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1982.

Es lógico que, siendo Dios el Padre común de todos los hombres, no pueda soportar que uno solo de sus hijos viva en la miseria. Por eso, cuando los israelitas estaban oprimidos en el país de los faraones, habló a Moisés en estos términos: «El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí, y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3,9-10).

Cuando los israelitas consiguieron llegar a la tierra prometida, Dios les expuso con claridad sus planes: debían vivir solidariamente, de modo que no hubiera «ningún necesitado en medio de ellos» (Dt 15,4). Las leyes sociales del Antiguo Testamento nos sorprenden todavía hoy por su radicalidad social: redistribuciones de las tierras cada cincuenta años, con motivo del jubileo (Lev 25,8-17. 23-34), prohibición de cobrar intereses por los préstamos al hermano necesitado (Ex 22,24; Lev 25,35-37), etc.

Desgraciadamente, los israelitas incumplieron de manera sistemática tales leyes, y las desigualdades económicas llegaron a ser escandalosas. Entonces se dejó oír la voz de los profetas, que denunciaron en nombre de Dios a quienes promulgaban leyes injustas para atropellar el derecho de los débiles (Is 10,1-3), a los gobernantes que expoliaban a su pueblo (Is 3,14-15), a los ricos que se adueñaban del país entero (Is 5,8-9), etc., etc.

Jesús no sólo hizo suyo el mensaje de los profetas sobre la justicia —«Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» (Mt 5,6)—, sino que llegó a identificar la adhesión a su persona con la actitud ante los marginados del mundo: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

Por eso los primeros cristianos, que sin duda habían comprendido mejor que nadie los deseos de Jesús, se esforzaron por hacer realidad el sueño incumplido del Anti-

guo Testamento: «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (Hech 4,34-35).

Por desgracia, pronto tuvo lugar eso que Max Weber llamaba *die Veralltäglicung der Revolution*, que prodríamos traducir aproximadamente como «el retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana»¹⁸, y tan sólo algunas minorías selectas, como las comunidades religiosas, siguieron practicando la comunicación de bienes. Sin embargo, la Iglesia nunca ha dejado de denunciar nuestra insolidaridad.

San Basilio, por ejemplo, escribía: «Cuando alguien roba los vestidos de un hombre, decimos que es un ladrón. ¿No debemos dar el mismo nombre a quien, pudiendo vestir al desnudo, no lo hace? El pan que hay en tu despensa pertenece al hambriento; el abrigo que cuelga, sin usar, en tu guardarropa pertenece a quien lo necesita; los zapatos que se están estropeando en tu armario pertenecen al descalzo; el dinero que tú acumulas pertenece a los pobres»¹⁹. Por lo tanto —y es ahora San Ambrosio quien completa la idea—, «no le regalas al pobre una parte de lo tuyo, sino que le devuelves algo de lo que es suyo, pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todos, lo usurpabas tú solo»²⁰.

A nadie se le oculta que la «debilidad» de las normas éticas radica en la ausencia de medios coercitivos. Por eso

18. WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 4.ª ed., 1979, pp. 199-204.

19. SAN BASILIO, *Homilía «Destruiré mis graneros»*, sobre *Lc 12,16-21*, núm. 7 (PG 31, 277).

20. SAN AMBROSIO, *Libro de Nabot Yizreelita*, núm. 53 (PL 14, 747).

los canonistas y los teólogos trataron también de dar una sanción jurídica a los derechos de los pobres. Por ejemplo, Tomás de Vio, más conocido como Cardenal Cayetano (1468-1534), sostenía que, si un rico no distribuye voluntariamente lo que le sobra, el juez puede hacerlo de oficio entre los indigentes —incluso fuera del caso de extrema necesidad—, para que se respete la justicia²¹.

En los llamados «Estados de Bienestar», como es sabido, los poderes públicos llevan a cabo una redistribución más o menos grande de la riqueza mediante el sistema tributario y los seguros sociales. Pues bien, hacen simplemente lo que el Cardenal Cayetano consideraba incumbencia del juez, sólo que lo hacen de una forma tan nueva y desprovista de cualquier fundamentación religiosa que casi nadie reconoce en ello la antigua doctrina.

Sin embargo, falta todavía muchísimo camino por recorrer. Persisten muchas estructuras socioeconómicas que son auténticas máquinas de fabricar pobres. Juan Pablo II, en la Encíclica «Sollicitudo Rei Socialis», ha afirmado que, puesto que se oponen a los planes de Dios, son «estructuras de pecado»²² y deben dar paso a estructuras nuevas que hagan posible el destino universal de los bienes de la tierra.

21. CAYETANO (Tomás de Vio), *Comentario a la II.ª II.ª de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, q. 118, art. 4, núm. 4.

22. Por diez veces utiliza el Papa esta expresión: núms. 36 a, 36 b, 36 c, 36 f, 37 c, 37 d, 38 f, 39 g, 40 d, 46 e.

Emancipación de la mujer

UNA HISTORIA DE OSTRACISMO

Bachofen defendió la existencia en los tiempos primitivos de un verdadero reinado de las mujeres²³. El tránsito del matriarcado al patriarcado habría sido en tal caso «la gran derrota histórica del sexo femenino»²⁴. Hoy la teoría de Bachofen ha sido universalmente descartada. Esa supuesta edad de oro de la mujer en los albores de la humanidad no fue nunca más que un mito.

La realidad es que los varones se impusieron desde el principio por su fuerza física. El hecho de que la capacidad muscular de la mujer equivalga aproximadamente a dos tercios de la del varón significaba mucho, sin duda, cuando era necesario blandir pesadas mazas y mantener a raya a las bestias salvajes.

Durante siglos se consideró que toda la contribución de la mujer a la sociedad se reducía a su papel de esposa y madre. Y, además, se daba por supuesto que eso llevaba aparejada la realización del trabajo doméstico. En consecuencia, la mujer apenas tuvo acceso al sistema educativo, y sus derechos legales fueron siempre inferiores a los del varón.

Hasta hace unos años, el Código Civil español consideraba a la mujer —y, sobre todo, a la mujer casada— como una menor de edad cuyo tutor era el marido: no tenía patria potestad sobre sus hijos, pudiendo incluso el padre darlos en adopción sin que ella se enterase; tenía prohibido, bajo pena de nulidad, adquirir a título oneroso o lucrativo;

23. BACHOFEN, Johann Jakob, *El matriarcado*, Akal, Madrid, 1987.

24. ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 110-111.

tampoco podía, sin licencia marital, aceptar herencias; estaba obligada a obedecer a su marido y a seguirle adondequiera que fijase su residencia, etc. La Ley de Contrato de Trabajo de 21-XI-1931 no permitía a la mujer casada trabajar sin permiso de su marido, el cual, además, podía recabar para sí el derecho a cobrar el salario de su esposa²⁵.

La marginación de la mujer, que a grandes rasgos hemos recordado, fue unida a la elaboración de mitos e ideologías antifeministas. Durante la Edad Media, por ejemplo, se generalizó el axioma latino «femina est mas occasionatus» (la mujer es un varón fallido)²⁶. Y lo curioso es que frecuentemente esa cultura antifeminista fue interiorizada por las mismas mujeres. Santa Teresa de Jesús, a pesar de su gigantesca talla humana, decía no ser digna de la oración contemplativa, por ser «mujer y no buena, sino ruin»²⁷. Y, para terminar de arreglarlo, afirmaba que Dios le daba «fuerzas de varón»²⁸.

A menudo, la discriminación de la mujer se concilió con una exaltación retórica de la sublimidad de su misión que contribuyó a hacer más llevadera su situación. «La mujer casada —escribió Balzac— es una esclava a la que hay que saber sentar sobre un trono»²⁹.

25. Cfr. BALADA ORTEGA, Otero y Luis, *Los derechos jurídicos de la mujer*, Alameda, Madrid, 1971; TELO, María, *La evolución de los derechos de la mujer en España* [BORREGUERO, Concha, y otras, *La mujer española: De la tradición a la modernidad (1960-1980)*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 81-94].

26. Sobre el origen, evolución y sentido de este axioma, cfr. WINANDY, J., *La femme: un homme manqué*: «Nouvelle Revue Théologique» 99 (1978) 865-870.

27. TERESA DE JESUS, *Libro de la vida*, cap. 18, n.º 4 (*Obras completas*, BAC, Madrid, 4.ª ed., 1974, p. 83).

28. *Ibidem*, cap. 22, n.º 15 (p. 103).

29. BALZAC, Honoré de, *Fisiología del matrimonio*, (*La Comedia Humana*, t. 8, Plaza & Janés, Barcelona, 1972, p. 1.552).

EL DESPERTAR DE LA MUJER

En ese período de efervescencia social que fue la Revolución Francesa, también las mujeres despertaron. En 1789, Olimpia de Gouges presentó un esbozo de «Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana», basada en la tesis de que, «si la mujer tiene derecho a subir al patíbulo, también tiene derecho a subir a la tribuna». Fue demasiado pronto. Olimpia pereció en el cadalso sin haber tenido ocasión de ocupar la tribuna. Cuatro años más tarde, el 28 brumario de 1793, la actriz Rosa Lacombe, presidenta de la Sociedad de Mujeres Republicanas y Revolucionarias, intentó hacerse oír en el Consejo General. Seguía siendo demasiado pronto. El procurador Chaumette atronó la Asamblea con estas palabras indignadas: «¿Desde cuándo les está permitido a las mujeres abjurar de su sexo y hacerse hombres? La Naturaleza ha dicho a la mujer: sé mujer. Tus trabajos son el cuidado de la infancia, los detalles del hogar, las diversas inquietudes de la maternidad»³⁰.

Sin embargo, fue imposible detener el proceso de emancipación. Hacia 1830-1840 existía ya en Estados Unidos e Inglaterra lo que hoy llamamos movimiento feminista (en España tardarían casi cien años más en aparecer los primeros grupos organizados). Aquel feminismo inicial se centró hasta tal punto en la consecución del voto femenino que sus militantes eran conocidas como «sufragistas». «Si son sus músculos lo que permite al hombre votar —decía Chesterton—, entonces su caballo debería tener dos votos, y su elefante cinco votos»³¹. Naturalmente, cuando se es-

30. BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, t. 1, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977, p. 144.

31. CHESTERTON, Gilbert Keith, *Lo que está mal en el mundo (Obras Completas)*, t. 1, Plaza & Janés, Barcelona, 2.^a ed., 1967, p. 756).

tableció el sufragio universal, las feministas fueron asumiendo reivindicaciones mucho más amplias.

Las primeras feministas adoptaron un porte marcadamente viril que, lejos de facilitar la promoción de la mujer, suponía dar por buena la tesis de que el sexo masculino representa el tipo humano ideal. Max Scheler opina que fue un «mimetismo *provisional* y necesario de lo femenino (...) porque nuestra cultura es tan específicamente masculina que, incluso cuando se la combate, reacciona sólo contra las armas *masculinas*»³². Es verdad que todavía quedan algunos residuos de aquel feminismo desorientado (no hace mucho, refiriéndose a su «compañera liberada», alguien dijo: «para mí, ella es un tío con un agujero de más»³³), pero son ya escasos.

Aunque todavía falta mucho camino por recorrer, los progresos realizados no pueden ser minimizados. En conformidad con el artículo 14 de nuestra Constitución, hoy han desaparecido todas las discriminaciones jurídicas que perjudicaban a la mujer, aunque, por desgracia, eso no suponga en absoluto la igualdad de hecho. También el acceso a los niveles más altos del sistema educativo ha mejorado notablemente: en el curso 1940-41, las mujeres representaban en la Universidad sólo el 13 % del alumnado; en el curso 1985-86 alcanzaron ya el 50 %. ¡Han quedado muy lejos aquellos tiempos en que Concepción Arenal tuvo que disfrazarse de varón para poder asistir a las clases de la Universidad Central! Todavía siguen siendo deficientes, sin embargo, las oportunidades laborales ofrecidas a la mujer, tanto en cantidad como en calidad.

32. SCHELER, Max, *Vom Umsturz der Werte*, Berna, 4.^a ed., 1955, pp. 202 y ss.

33. Cit. en BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte, y KELLNER, Hansfried, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979, p. 189.

JESUS Y LA LIBERACION DE LA MUJER

La vida y la legislación del Antiguo Testamento ponen de manifiesto una irritante desigualdad entre la mujer y el varón. El marido era dueño absoluto de la mujer, hasta el extremo de que podía llegar a venderla. La misoginia latente en los libros sapienciales nos depara verdaderas perlas cultivadas, dignas del machismo más recalcitrante y que, por elegancia, me abstengo de citar.

Y no vale en este caso decir que así eran las costumbres de todos los pueblos en la Antigüedad, porque, «desde el punto de vista social y jurídico, la situación de la mujer en Israel es inferior a la que tenía en los grandes países vecinos. En Egipto, la mujer aparece frecuentemente con todos los derechos de un cabeza de familia. En Babilonia puede adquirir, perseguir judicialmente, ser parte contrayente y participar en la herencia de su marido»³⁴.

Cuando comienza el proceso de dignificación de la mujer es en el Nuevo Testamento. Jesús aparece en el trato con la mujer escandalosamente abierto. Su conducta fue motivo de extrañeza para discípulos (cfr. Jn 4,27) y observadores (cfr. Lc 7,36-39; Jn 8,2-11). El tipo de relación que muestran los Evangelios entre Jesús y las mujeres es un tipo de relación exenta de problemas mutuos; ni él está problematizado e inhibido, ni problematiza e inhibe a las mujeres. Establece con ellas una relación abierta y confiada, madura y personalizante, igualitaria y digna y, en algunos casos, de verdadera y recíproca amistad.

En el episodio de la mujer adúltera (Jn 8,1-11), Jesús cuestiona la desigualdad de penas entre el varón y la mujer sorprendidos en adulterio. De modo análogo se pronuncia ante la ley de indisolubilidad del matrimonio (Mt 19,1-9).

34. VAUX, Roland de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 2.^a ed., 1976, p. 75.

Frente a todo lo anterior, se ha objetado que Jesús no eligió a ninguna mujer para formar parte del círculo de los Doce; pero debemos darnos cuenta de que la institución de los Doce es una *acción simbólica y profética* de Jesús. El pueblo de Israel estaba formado por los descendientes de los doce hijos de Jacob, todos ellos varones. Si Jesús quería indicar con la elección de los doce apóstoles que comenzaba el nuevo pueblo de Israel, y quería que el signo fuera captado por sus destinatarios, no tenía más remedio que elegir a doce varones. Recordemos esa frase hecha que se repite continuamente en la Biblia: «Fueron X hombres, *sin contar las mujeres ni los niños*». Si Jesús hubiera elegido a seis varones y a seis mujeres, los judíos habrían visto sólo a seis hombres («sin contar las mujeres y los niños») y no habrían captado el símbolo. Existe, como dice Aubert, un «umbral de intolerancia», «un dintel más allá del cual el proyecto no tiene probabilidad alguna de ser acogido»³⁵.

Si queremos saber cuál era el papel que Jesús asignaba a las mujeres bajo el Reinado de Dios, no debemos fijarnos en el símbolo de los Doce, sino en la composición del círculo más amplio de los discípulos. Y precisamente ahí se pone de manifiesto que Jesús, con una libertad sorprendente y sin tener en cuenta los estereotipos vigentes en la sociedad de entonces, admitió a las mujeres igual que a los varones (cfr. Mc 15,40-41; Lc 8,1-3; etc.). Esa actitud aparece en el Evangelio de Marción como una de las acusaciones que le llevaron a la muerte.

Un desafío para la Iglesia

Esta voluntad emancipatoria que caracteriza a la modernidad, y que tantos valores cristianos encarna, supone

35. AUBERT, Jean-Marie, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona, 1976, p. 28.

un desafío para la Iglesia. Ya vimos en la introducción de este libro que la inculturación de la fe exige asumir todos los elementos positivos de una cultura, de modo que nunca dé la impresión de que para hacerse cristiano hay que renunciar a los valores del mundo en que uno vive. Recordemos aquello de que la Iglesia «respeto y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores»³⁶.

Pues bien, del espíritu de la Ilustración brotan para la Iglesia exigencias irrenunciables, como son el destierro de todo paternalismo y el sentimiento de que nadie tiene derecho a sustituir la responsabilidad propia.

La cuestión del laicado aparece aquí bajo una nueva luz. Ciertamente, hoy nadie se atrevería a repetir aquellas palabras de San Pío X en la encíclica *Vehementer Nos* (1906): «En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el dejarse conducir y, dócilmente, seguir a sus pastores»³⁷. Pero, de hecho, el ejercicio de la libertad cristiana provoca todavía no pocas suspicacias.

También la emancipación política exige un cambio de estilo en el interior de la comunidad cristiana.

Evidentemente, la Iglesia *no es* una democracia en sentido estricto. En la democracia, la soberanía corresponde al pueblo, mientras que en la Iglesia corresponde a Cristo, que es su Cabeza (Ef 5,23; Col 1,18). Esto supone

36. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 37.

37. PIO X, *Vehementer Nos*: «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1906) 8-9.

que *al pueblo de Dios le está prohibida la autodeterminación última*. La Iglesia, en efecto, posee una constitución fundamental inmutable, basada en la revelación de Dios en Jesucristo, que no puede ser modificada por la voluntad del pueblo fiel.

Sin embargo, después de haber afirmado con claridad que la Iglesia no es una democracia, debemos añadir enseguida que todavía menos es una dictadura. Es *una forma de gobierno peculiar* en la que pueden y deben tener cabida muchos rasgos de las modernas democracias:

1. *Corresponsabilidad*. Incluso, y sobre todo, los papas más autoritarios de la Edad Media (un Inocencio III, un Bonifacio VIII) invocaron constantemente para la Iglesia esta máxima, tomada del Derecho Romano: «Lo que afecta a todos debe ser tratado por todos»³⁸.

2. *Respeto al pluralismo*. El Vaticano II hizo suya una fórmula inspirada en San Agustín, bien que de origen anglicano o luterano: «Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo»³⁹.

3. *Libertad de expresión*. Ya dijo Pío XII que «la Iglesia es un cuerpo vivo, y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase»⁴⁰.

4. *Información transparente*. La Instrucción Pastoral «Communio et Progressio», que fue preparada por mandato especial del Concilio Vaticano II, decía: «Cuando el es-

38. Cfr. CONGAR, Yves-M., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*: «Revue Historique de Droit Français et Étranger» (1958) 210-259.

39. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 92 b. Sobre la historia de la fórmula véase CONGAR, Yves-M., *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona, 2.^a ed., 1968, pp. 108-109.

40. PIO XII, *Discurso al Primer Congreso Internacional de la Prensa Católica* (17 de febrero de 1950), núm. 22 (*Doctrina Pontificia*, t. 2, p. 974).

tudio de una cuestión en la Iglesia exija secreto, deben observarse las normas generales que se siguen en la sociedad civil. Sin embargo, las riquezas espirituales de las que la misma Iglesia es signo piden que las noticias que sobre sus programas y múltiple acción se difunden sean del todo íntegras, verdaderas y claras. Por ello, cuando las autoridades religiosas no quieren o no pueden dar tales noticias, dan fácilmente ocasión más a la difusión de rumores perniciosos que al esclarecimiento de la verdad»⁴¹.

5. *Garantías jurídicas*. Como dijo el Sínodo de los Obispos de 1971, «Los procedimientos judiciales deben conceder al imputado el derecho a saber quiénes son sus acusadores, así como el derecho a una conveniente defensa»⁴².

6. *Elección de los pastores por el pueblo*. Hasta aquí podría llegar la asunción por la Iglesia del estilo de vida democrático: «El que ha de regir a todos debe ser elegido por todos» (*Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*), decía San León Magno a principios del siglo V⁴³; y, de hecho, así se hizo durante el primer milenio.

Ciertamente, si los creyentes actuales tuvieran la impresión de ser más tenidos en cuenta en la sociedad civil que en la Iglesia, podrían derivarse consecuencias muy graves.

Por último, también la lucha legítima de la mujer por su emancipación supone un desafío para la comunidad cristiana. Los padres conciliares afirmaron que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la

41. PONTIFICIA COMISION PARA LOS MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL, *Communio et Progressio*, 121 (Paulinas, Madrid, 1971, p. 66).

42. *La justicia en el mundo*, III, 1 (SINODO DE LOS OBISPOS 1971, *Documentos*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 70).

43. LEON MAGNO, *Carta 10*, 4 (PL 54, 628).

persona (...) por razón del sexo (...) debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino»⁴⁴.

Pues bien, a pesar de los innegables avances de los últimos años, en el mundo occidental la Iglesia sigue siendo (después del ejército) la más masculina de las instituciones existentes. Sin entrar en el complejo tema del acceso de la mujer a los ministerios ordenados⁴⁵, baste aducir como muestra tres ejemplos recientes:

— En el Concilio Vaticano II, que, como acabamos de recordar, condenó las discriminaciones por razón de sexo, hubo tan sólo 15 observadoras femeninas (para las cuales, por cierto, se instaló un bar especial).

— Cuando, en 1970, fue nombrada una mujer como simple consejera de la embajada de la República Federal Alemana en el Vaticano, la Secretaría de Estado opuso graves objeciones: «La tradición pide que los representantes diplomáticos acreditados ante la Santa Sede sean del sexo masculino». Y añadió: «Afecta, en particular, a los diplomáticos que, temporalmente, pueden ser nombrados encargados de asuntos o mantener, en virtud de la función que desempeñen, relaciones directas con los prelados de la Secretaría de Estado»⁴⁶.

— Recordemos, por último, que el *motu proprio* por el que se regularon los ministerios no ordenados estableció que «la institución de Lector y de Acólito, según la venerable tradición de la Iglesia, se reserve a los varones»⁴⁷. (Dolores Aleixandre, después de subrayar la palabra «ve-

44. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 29 b.

45. Véase una exposición equilibrada en ALCALA, Manuel, *La mujer y los ministerios en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1982.

46. *Le Monde*, 27 de enero de 1970.

47. *Motu proprio* «*Ministeria Quaedam*» (15 de agosto de 1972), cap. VII: «Pastoral Litúrgica» 68-70 (1972) 8.

nerable», comenta: «El subrayado es mío, y la perplejidad también»⁴⁸.

Pues bien, todas estas cosas resultan difícilmente comprensibles a personas con mentalidad moderna, y no tomar conciencia de ello podría tener consecuencias graves. Alguien ha dicho que la Iglesia perdió en el siglo XVIII a los intelectuales, en el XIX a los trabajadores, y podría perder en el XX a las mujeres si no fuera capaz de comprender sus reivindicaciones legítimas.

5

Fe en el progreso

La idea de progreso fue alimentada por los avances de la ciencia y por las ansias de emancipación (es decir, los temas que acabamos de estudiar en los dos capítulos precedentes). Consiste en afirmar que la humanidad partió de una situación inicial de barbarie, ha ido mejorando sin cesar desde entonces y seguirá mejorando necesariamente en el futuro. Así pues, no entraña sólo una valoración del pasado, sino también *una profecía sobre el futuro*. Como decía Lincoln Steffens, «he visto el futuro, y os aseguro que funciona»¹.

Estamos ante una de las notas más características de la modernidad. Veamos cómo se expresaba uno de sus defensores más eximios en 1794:

«Éste es el objeto de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será el de demostrar, mediante los hechos y el razonamiento, que la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita: que los progresos de esta perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían

48. ALEIXANDRE, Dolores, *Mujeres en la hora undécima*, Sal Terrae, Santander, 1990, p. 13.

1. Cit. en NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 420.

detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado. Indudablemente, esos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero tiene que ser continuada y jamás retrógrada»².

Historia de la noción de progreso

La noción de progreso, que tan familiar resulta a los hombres modernos, tiene un origen relativamente reciente; desde luego, no anterior al siglo XVII. Hasta ese momento era frecuente interpretar la historia más bien en clave de decadencia, a partir de una situación inicial de plenitud.

En muchas culturas se encuentra el mito de las diversas edades de la humanidad, representadas por metales sucesivamente empobrecidos, desde el oro hasta el hierro. Recordemos, por ejemplo, aquel discurso que Don Quijote endilgó a unos cabreros atónitos y que comenzaba así: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...»³

Puede parecer extraño que la cultura greco-latina, tan fértil en sus especulaciones acerca de la vida humana, ni siquiera llegara a sospechar las posibilidades de progreso de la humanidad, pero es fácil comprender por qué. En

2. CONDORCET, Jean-Antoine, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editoria Nacional, Madrid, 1980, pp. 82-83.

3. CERVANTES, Miguel de, *El Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha (Obras completas)*, t. 2, Aguilar, Madrid, 17.^a ed., 1970, Parte I, cap. 11, p. 1.252.

primer lugar, el fragmento de la historia que les era conocido no se extendía demasiado hacia el pasado, y en aquel tiempo no se habían registrado descubrimientos especialmente llamativos.

Además, daban por buena la vieja leyenda de una «edad de oro» en los albores de la humanidad, desde la que el hombre habría caído, aunque la combinaban con la creencia en el *eterno retorno*, que permitía regenerar periódicamente la naturaleza. No hace falta decir que dentro de ese esquema mental no cabe ninguna posibilidad de superación. La historia es una obra de teatro que se representa una y otra vez, sin que, por tanto, pueda emerger nada nuevo bajo el cielo de los dioses griegos y romanos: «Otro Tifis habrá, y otra Argos, que llevará escogidos héroes; otras guerras habrá también, y por segunda vez caerá sobre Troya un terrible Aquiles»⁴.

El judaísmo, primero, y el cristianismo, después, con su concepción lineal del tiempo, sentaron las bases para que pudiera desarrollarse la noción de progreso. La historia ya no está condenada a repetirse infinitas veces, sino que se recorre una sola vez, teniendo un momento inicial (creación) y un momento final (parusía).

Ya en la Edad Media se acuñó una frase que expresa ingeniosamente la posibilidad que tiene cada generación de superar a las anteriores: «Somos enanos que apoyamos nuestros pies sobre los hombros de los gigantes que nos precedieron». Naturalmente, el que está de pie sobre los hombros de un gigante puede ver más lejos y conocer más que sus predecesores, por ilustres que éstos fueran. Dicha frase aparece por primera vez en el *Metalogicus* de Juan de Salisbury, aunque podría remontarse a Bernard de Char-

4. VIRGILIO, *Egloga IV (Poetas Latinos)*, Edaf, Madrid, 1970, p. 20).

tres o a Roger de Blois. Después la repitieron Montaigne, Bacon, Newton, Pascal y otros muchos.

En el siglo XVII, un italiano, Alejandro Tassoni, suscitó en sus *Deci libri di pensieri diversi* (Carpi, 1620) la polémica sobre los méritos relativos de los antiguos y de los modernos, que habría de prolongarse a lo largo de casi cien años, sobre todo en Francia e Inglaterra.

Saint-Sorlin y Perrault —defensores ambos de los modernos— compararon a la humanidad con el individuo, que pasa de la infancia a la juventud, y de ésta a la madurez (comparación, por cierto, que fue usada ya por San Agustín). Fontenelle señaló la necesidad de corregir la metáfora, aclarando que la humanidad, a diferencia de los individuos, no tendrá vejez, no degenerará nunca.

Quizá la contribución más sensata y falta de prejuicios al debate fue la de Wotton, que distinguió dos campos de actividad mental, el del arte y el de la ciencia. En el primer campo destacaron los antiguos, no por tener mayor capacidad mental, sino por el genio de sus idiomas, el estímulo que la democracia política supuso para la oratoria, etc. En el segundo campo, por el contrario, destacan los modernos, porque edifican sobre lo construido por las generaciones anteriores. Un niño de escuela sabe más, en materia de geometría, que Pitágoras mismo.

La polémica concluyó con una victoria absoluta de los modernos sobre los antiguos. «Valemos infinitamente más que nuestros antepasados —se dijeron los hombres del siglo XVIII—. Hay mejores costumbres que antaño, más cortesía, más luces, más humanidad». Voltaire se ríe de Adán:

«Mi muy querido Adán, mi glotón, mi buen padre, cuéntame en qué pasabas el tiempo en el Edén, ¿trabajabas tal vez para tus necios hijos?; ¿acaso acariciabas a doña Eva, mi madre? Reconoced, pardiez, que tenáis los dos

uñas bastante largas, algo negras y sucias, los cabellos hirsutos y mal distribuidos, la tez más bien oscura, la piel gris y curtida. En donde no hay limpieza el amor más feliz deja de ser amor: es vil necesidad. De su bella aventura bien pronto fatigados, debajo de una encina comen con elegancia una cena compuesta de agua, mijo y bellotas; Se echan luego a dormir sobre la tierra dura: éste era el puro estado de naturaleza»⁵.

Ya no faltará más que proyectar hacia el porvenir el progreso comprobado en el pasado; y, de esta forma, la mítica Edad de Oro fue desplazada hacia adelante, hacia el futuro. Prácticamente sin excepción, las reflexiones sobre filosofía de la historia que aparecieron desde finales del siglo XVIII están marcadas por la seguridad del progreso⁶.

También para Marx era evidente la existencia de un progreso inexorable, irreversible y gradual de la humanidad hacia la edad de oro. La humanidad ha ido pasando por sucesivas etapas: el modo de producción asiático, la sociedad esclavista, la sociedad feudal y la sociedad capitalista; cada una más perfecta que la anterior. Pero es inevitable que el capitalismo caiga víctima de las fuerzas que él mismo engendró, dando así paso a las últimas fases del progreso: la sociedad socialista y, por fin, la sociedad comunista.

5. VOLTAIRE, *El mundano* (Opúsculos satíricos y filosóficos, Alaguara, Madrid, 1978, pp. 170-171).

6. Cfr. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad), 1784; KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt-bürgerlicher Absicht* (Idea de una historia universal en sentido cosmopolita), 1784; FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Los caracteres de la edad contemporánea), 1806; HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre filosofía de la historia universal), 1830.

Un progreso a prueba de malos

Así pues, la idea de Progreso no se contenta con afirmar que la humanidad ha avanzado gradualmente durante el pasado, sino que sostiene también que seguirá avanzando indefinidamente en el futuro, y además de forma necesaria. Kant llegó a decir que se necesitaría un nuevo Kepler, un nuevo Newton, que hallase la ley del movimiento de la civilización.

Eso es lo que intentaron Saint-Simon y, sobre todo, Comte (con su «ley de los tres estadios»), Buckle (quien pensaba que la estadística permitía dotar a los fenómenos sociales de la misma regularidad que los de la naturaleza, con tal de considerar números suficientemente grandes) y Spencer (que extendió las leyes de la evolución de las especies a la sociología).

Naturalmente, a cualquiera se le ocurre objetar que, siendo los hombres libres para elegir el bien o el mal, podría ocurrir que el futuro no nos deparara un paraíso, sino un infierno. Sin embargo, esa objeción no amedrentó en absoluto a los animosos hombres de la modernidad, que justificaron con ingeniosos argumentos que se trataba de un «progreso a prueba de malos». La paradoja de que una suma de infinitos egoísmos conduzca hacia el bien común fue expresada por primera vez en 1714, en la célebre y denigrada obra de Mandeville «La fábula de las abejas»:

Había una colmena que se parecía a una sociedad humana bien ordenada. No faltaban en ella ni los bribones, ni los malos médicos, ni los malos sacerdotes, ni los malos soldados, ni los malos ministros. Por descontado, tenía una mala reina. Todos los días se cometían fraudes en esta colmena; y la justicia, llamada a reprimir la corrupción, era ella misma corruptible. En suma, cada profesión y cada estamento estaban llenos de vicios. Pero la nación no era por ello menos próspera y fuerte. En efecto, los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública; y, de

rechazo, la felicidad pública causaba el bienestar de los particulares.

Pero se produjo un cambio en el espíritu de las abejas, que tuvieron la singular idea de no querer ya nada más que honradez y virtud. El amor exclusivo al bien se apoderó de los corazones, de donde se siguió muy pronto la ruina de toda la colmena. Como se eliminaron los excesos, desaparecieron las enfermedades y no se necesitaron más médicos. Como se acabaron las disputas, no hubo más procesos y, de esta forma, no se necesitaron ya abogados ni jueces. Las abejas, que se volvieron económicas y moderadas, no gastaron ya nada: no más lujos, no más arte, no más comercio. La desolación, en definitiva, fue general. La conclusión parece inequívoca: «Dejad, pues, de quejarnos: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Fraude, lujo y orgullo deben vivir, si queremos gozar de sus dulces beneficios»⁷.

Otros dirían después que «la astucia de la razón» (Hegel), «la intención de la naturaleza» (Kant) o «una mano invisible» (Adam Smith) consiguen que los hombres egoístas acaben promoviendo fines altruistas sin querer⁸.

7. MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 21.

8. Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 210, 230, 293-294; KANT, Immanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (IDEM, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, p. 40); SMITH, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 402.

La mística del progreso

Escribe John Bury que «entre 1870 y 1880 la idea de Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad»⁹. En efecto, la doctrina del progreso irreversible e ilimitado constituye una profesión de fe, una creencia, pues es imposible fundamentarla a partir de las ciencias positivas. De hecho, muy pronto los teóricos del progreso contrapusieron la fe y la esperanza en el progreso a las creencias y esperanzas religiosas¹⁰.

«¿Qué tiene de sorprendente —observa perspicazmente Paul Hazard— que, a finales del siglo XVII, la poesía se ponga a celebrar el microscopio, la máquina neumática y el barómetro, a describir la circulación de la sangre o la refracción?»¹¹.

Quien observa atentamente el lenguaje de los hombres modernos descubre que lo que esperaban del progreso era «salvación» en el sentido fuerte de la palabra. Víctor Hugo, por ejemplo, anuncia la llegada del siglo XX con un lenguaje que recuerda el de los profetas que hablaban de los tiempos mesiánicos:

«Prometeo, encadenado en el Cáucaso, lanza un grito de asombro al ver a Franklin robar el rayo al cielo. El hombre puede decir sin mentira: “Reconquistó el Edén y

9. BURY, John, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971, p. 309.

10. Sobre la laicización de la escatología cristiana en las filosofías de la historia del estilo de Hegel y, después, de Marx existen muchos estudios. Citemos únicamente dos que han alcanzado especial difusión: GILSON, Étienne, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965; LÖWITZ, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956.

11. HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea. 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 3.^a ed., 1975, p. 292.

termino la torre de Babel. Nada existe sin mí, la naturaleza no hace más que bosquejar, y yo termino la obra. ¡Tierra, yo soy tu rey!”».

(...)

«Ya apareció la aurora. Fue como repentina irrupción de locura y alegría la que invadió al mundo cuando, después de seis mil años de caminar por el sendero fatal, una mano invisible rompió bruscamente el grillete que arrastraba el género humano: la ceguera del espíritu; cadena que es compendio de todas las cadenas. El hombre se despojó de todos los males, y los furores, los odios, las quimeras, la fuerza por fin eclipsada, la ignorancia, el error, la miseria y el hambre, el derecho divino de los reyes, los falsos dioses judíos o paganos, la mentira, el dolor, las brumas y las tinieblas cayeron por el polvo como cae el uniforme del presidio cuando el penado ha cumplido su condena. Llegó, pues, la hora anunciada; esa era que, a través de los tiempos, divisó cual nube espesa Tales en la lejanía, y anunció Platón, cuando de las esferas celestes escuchaba los cantos y contemplaba las danzas»¹².

Similares esperanzas se pusieron en las revoluciones sociales. Repasando las canciones proletarias, como, por ejemplo, *La Internacional*, *La Joven Guardia* o *La Varsovia*, es fácil encontrar una constante: negras tormentas y oscuras nubes impidieron hasta hoy ver la verdad y la luz, pero al fin se ha hecho la claridad, y la revolución marcha arrolladora. Aunque les espere el dolor, la muerte y el destierro, se levantarán los parias de la tierra y se invertirán los fundamentos de la ordenación del mundo, de tal modo que los que hoy no son nada serán en el futuro todo.

Y Trotski habla de la futura sociedad comunista con un lenguaje que, de nuevo, parece calcado del que utili-

12. HUGO, Víctor, *La leyenda de los siglos*, Ramón Sopena, Barcelona, s.f., pp. 345 y 339.

zaban los profetas de Israel para referirse a los tiempos mesiánicos:

«El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más sabio y más complejo. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una calidad dinámicamente dramática. El hombre normal se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y por encima de estas alturas se levantarán nuevas cúspides»¹³.

El complejo de Dios

Así pues, el hombre moderno esperaba mucho de sí. «Deus in terris» se llama a sí mismo en la obra de Marsilio Ficino; «petit Dieu», en la de Leibniz. Tanto espera en su propio poder que acabará esperando demasiado. «Somos Dios», proclama Novalis. Horst Eberhard Richter ha analizado psicológicamente la aspiración del hombre moderno a ser como Dios por su propio esfuerzo, en un libro titulado «El complejo de Dios. Nacimiento y crisis de la fe en la omnipotencia del hombre»¹⁴.

En realidad, ni siquiera hace falta una rebelión consciente, a lo Prometeo. Es tal el poder que los hombres modernos tienen en sus manos que, aun sin quererlo, van adquiriendo *psicología de diosecillos*. Veámoslo a partir de algunos ejemplos muy gráficos que propone el Dr. Augenstein en un libro al que ha dado el expresivo título de *Vamos, juguemos a Dios*¹⁵:

13. TROTSKI, León, *Literatura y revolución*, t. 1, Ruedo Ibérico, París, 1969, p. 175.

14. RICHTER, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg, 1979.

15. AUGENSTEIN, Leroy, *Vamos, juguemos a Dios*, Monteávila, Caracas, 1971.

Un hombre de 66 años tenía malos ambos riñones, y había gran dificultad en mantenerle con vida usando un aparato de diálisis. Cuando se analizaron las células de todos los miembros de la familia, se descubrió que las células del nieto de 22 años eran notablemente similares a las del abuelo. De modo que, si le donaba uno de sus riñones, era muy probable que el abuelo viviera hasta cinco años más. Sin embargo, dado que los problemas del abuelo se debían a un defecto genético hereditario, también era muy probable que el nieto acabara padeciéndolo antes o después y, si tuviera que afrontar la enfermedad con un solo riñón, sus expectativas de vida se reducirían en diez años por lo menos. El Dr. Augenstein pregunta al lector de su libro: «¿Recomendaría Ud. a esta familia que procediera al trasplante?»

Pero agrega: antes de contestar, permítanme que añada otro detalle informativo. El abuelo es un cirujano notable que sigue en activo, porque salva entre cien y trescientas vidas por año, y nadie puede sustituirle. En caso de que se sienta inclinado a responder que sí, ¿cambiaría quizá su respuesta si le digo ahora que el nieto tiene una hijita de dos años y que su mujer está de nuevo embarazada? Además, es un prometedor estudiante postgraduado que está preparándose para ser investigador clínico, de modo que cabría esperar de él algún descubrimiento que salve muchos miles de vidas.

Y uno se pregunta: cuando un ser humano tiene que decidir si conceder unos años más de vida al abuelo quitándoselos al nieto, ¿no está «jugando a Dios»?

Augenstein narra también este otro caso: un matrimonio tuvo una hija preciosa que vivió feliz hasta los ocho años, pero a esa edad empezó a tener problemas con la vista. El médico les dio el trágico diagnóstico de que la niña sufría de idiotez amaurotica. Esto significaba que la capa de mielina que rodea el nervio óptico había empezado a desarrollar depósitos grasos anormales, de modo que el

nervio óptico ya no podía funcionar adecuadamente. Pronto la degeneración se extendió al sistema nervioso central, con el resultado de que la niña empezó a tener accesos y convulsiones y, por fin, murió después de ocho meses de terrible agonía.

A pesar de que el matrimonio tomó fuertes medidas anticonceptivas para evitar tener más hijos, cuatro años más tarde ella quedó embarazada de nuevo. Inmediatamente indagaron qué probabilidades existían de que ese segundo hijo padeciera la misma enfermedad. La respuesta fue: «¡25 por ciento!» No había duda: la idiotez amaurótica es un rasgo recesivo que aparece solamente cuando se juntan dos genes defectuosos. Cada uno de los padres tenía un gen bueno y un gen defectuoso, de modo que, al tratarse de un rasgo recesivo, no se había manifestado en ellos la enfermedad. Pero, puesto que ambos tenían un gen defectuoso, había una probabilidad contra tres de que el gen defectuoso del padre se combinara con el gen defectuoso de la madre y se repitiera la trágica historia que vivieron cuatro años atrás.

Cuando el Dr. Augenstein, dadas sus convicciones religiosas, les desaconsejó el aborto, la madre respondió: «Pero ¿no se da usted cuenta de que no podremos dormir tranquilos una sola noche hasta que nuestro hijo tenga al menos quince años y haya superado el punto de peligro?» Y el médico comenta: «Ella tenía razón, ¡quince años son demasiados años de insomnio! Además, como la madre era una mujer muy sensible, podría fácilmente enloquecer si este hijo también empezaba a mostrar los signos de la idiotez amaurótica. En realidad, muy pocas personas podrían soportar semejante orjalía dos veces en una vida».

Pero, nuevamente, ¿acaso no es «jugar a Dios» decidir si ese niño debe vivir o no? ¿Y no «jugamos a Dios» cuando decidimos cuál de los enfermos que estaban en lista de espera recibirá el corazón que acaban de donar, o quiénes usarán los tres aparatos de diálisis disponibles? ¿Y cuando

trasvasamos el agua de un río a otro y beneficiamos a unas poblaciones, pero también perjudicamos a otras? ¿Y cada vez que echamos un pesticida en el jardín, y la plaga desaparece, pero también los gorriones?

Naturalmente, la tentación más característica del hombre que «juega a Dios» es prescindir de Dios. Recordemos la segunda estrofa de *La Internacional*: «No hay Dios, ni César, ni tribuno, no hay ningún Salvador supremo... Proletarios, decretemos la salvación común...»

Por otra parte, el hombre moderno, con su psicología de diosecillo, está radicalmente incapacitado para aceptar los límites humanos. En donde esto se ve más claramente es en su actitud ante la muerte. Evidentemente, el descubrimiento por el hombre de que su fin está cerca ha sido siempre un momento desagradable; pero, mientras los hombres medievales aprendían a superarlo y asumían serenamente la muerte, los hombres modernos han hecho de ella un tema tabú que no son capaces siquiera de mencionar¹⁶.

El cristiano ante el progreso

En realidad, la fe en el progreso ha funcionado durante la modernidad como un nuevo «opio del pueblo». Con ella se ofrecía una legitimación del orden existente: las «disfuncionalidades» (no las contradicciones y miserias) que ahora existen no deben preocupar a nadie: serán superadas al ritmo del progreso científico y social. Hyppolite Taine, en *Les origines de la France contemporaine*, comenta irónicamente: «Los salones habían decretado que todo marcharía bien; de ese modo no tenía más remedio que marchar todo bien».

16. Cfr. ARIES, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1984.

Pues bien, la teología cristiana nunca ha estado tan ciega como para pensar que la humanidad está sometida a un progreso ilimitado. En nuestro siglo, Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki han sido escenario de tragedias como nunca antes habían existido. Naturalmente, tampoco pensamos que todo vaya de mal en peor. Lo que percibe cualquier observador desapasionado es *un crecimiento simultáneo del bien y del mal*, tal como predijo la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30). En el fondo, es lógico. Cuanto más poder tenga el hombre en sus manos, mayor capacidad tendrá para hacer tanto el mal como el bien. «A la luz del Apocalipsis —dice Berdiaev—, la metafísica de la historia descubre el doble aspecto del futuro: el crecimiento de las fuerzas positivas cristianas, que será coronado por la segunda venida de Cristo, y el crecimiento de las fuerzas negativas anticristianas, que culminará en la venida del Anticristo»¹⁷. El bien y el mal crecerán juntos hasta que el juicio final los separe¹⁸.

El cristiano, por tanto, debe hacerse portavoz de las víctimas del progreso y proclamar en los alegres salones a los que aludía Taine que no todo marcha bien.

Por otra parte, como es obvio, el cristiano no podrá aceptar nunca que el progreso suponga la desaparición de Dios. Y esto, no tanto por defender a Dios como por defender al hombre. Como escribió el P. de Lubac, «no es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano»¹⁹.

17. BERDIAEV, Nicolai, *El sentido de la Historia*, Encuentro, Madrid, 1979, p. 180.

18. Sobre todo esto cfr. GONZALEZ-CARVAJAL, Luis, *El Reino de Dios y nuestra historia*, Sal Terrae, Santander, 1986.

19. LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 11.

El Dios que retrocede con el progreso de la humanidad es el «Dios tapaagujeros», al que los hombres primitivos recurrían constantemente para solucionar todos aquellos problemas a los que no sabían cómo hincar el diente. Pero el Dios de la Biblia no está *fuera de nosotros* (en tal caso podría hacer las cosas en nuestro lugar), sino *dentro*; actúa a través de nosotros y es el que permite que el hombre se haga grande²⁰. El hombre moderno necesitaría releer continuamente aquellas palabras que dirigió Dios a los israelitas cuando iban a entrar en la tierra prometida:

«Yahvéh tu Dios te conduce a una tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y hontanares. Guárdate de olvidar a Yahvéh tu Dios cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas. No digas en tu corazón: “Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad”, sino acuérdate de Yahvéh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad» (Dt 8,7-18)

20. Cfr. sobre esto GONZALEZ-CARVAJAL, Luis, *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, 8.ª ed., 1991 (cap. 9: «Cuando Dios trabaja, el hombre suda»).

6 Tolerancia

¿Qué es la tolerancia?

Las sociedades modernas han institucionalizado la libertad de conciencia. Ya no existe una religión de la ciudad. Por eso el respeto a quienes propugnan concepciones de la vida diferentes aparece garantizado en los ordenamientos legales de casi todos los países. La Declaración Universal de Derechos del Hombre, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, afirma que:

«Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

«Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión»¹.

1. NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Dere-*

Para algunos, la tolerancia es un mal necesario que se impone en aquellas sociedades donde no resulta posible eliminar a los disidentes, o bien el costo social de la eliminación sería demasiado elevado. Naturalmente, expresan su desdén hacia ella. Parece que Paul Claudel, preguntado acerca de la tolerancia, respondió: «¿La tolerancia? ¡Para eso hay ciertas casas!»

En cambio, otros consideran que la tolerancia no se basa en una actitud de clemencia, sino que constituye, por sí misma, un valor moral auténtico. Una sociedad pluralista no sólo es la condición natural del hombre, sino también una fuente de enriquecimiento recíproco, porque, como decía Walter Lippmann, «donde todos piensan igual, nadie piensa mucho». Pues bien, sólo en este segundo caso puede hablarse de verdadera tolerancia.

Hay ocasiones en que experimentamos el gozo positivo de la diversidad. Más frecuentemente, sin embargo, la tolerancia es el resultado de una actitud esforzada, como sugiere ya la palabra misma: «tolerar» significa «soportar», y supone hacerse cierta violencia. Como explicaremos más adelante, no debemos confundir la tolerancia con la indiferencia. Somos *tolerantes* cuando las diferencias que mantenemos con el otro *nos importan*. Nadie necesita tolerar lo que le resulta indiferente².

Un pasado de intolerancia

A pesar de los paréntesis armados de la Reconquista, durante la Edad Media predominaron en España las actitudes tolerantes. Recordemos, por ejemplo, que Alfon-

chos del Hombre, arts. 18 y 19 (OBIETA, José Antonio de, *Documentos internacionales del siglo XX*, Deusto-Mensajero, Bilbao, 1972, p. 93).

2. CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, pp. 96-97.

so VI (1040-1109) se proclamó en Toledo «rey de las tres religiones», y durante los siglos XII y XIII se dio una fecunda colaboración de cristianos, musulmanes y judíos en la Escuela de Traductores de esa misma ciudad.

En cambio, al llegar la Edad Moderna —al revés de lo que ocurría en el resto de Europa—, empezó a crecer entre nosotros la intolerancia. Los Reyes Católicos establecieron la Inquisición en 1481, que habría de estar vigente hasta 1834. Sobre todo la Contrarreforma nos marcó profundamente. España se glorió de ser «martillo de herejes», y Felipe II (1527-1598), en claro contraste con Alfonso VI, afirmó rotundamente: «No quiero ser Señor de herejes».

La división fue acentuándose y, a partir de las Cortes de Cádiz (1812), España quedó escindida en las famosas «dos Españas»³. Una de ellas era la España católica, monárquica y capitalista, porque parecía que esas tres cosas tenían que ir juntas en el mismo paquete. La otra era la España agnóstica, republicana y socialista. Cada una de las dos Españas bautizó como «anti-España» a la otra media y le negó el derecho a existir. Antonio Machado expresó esa tragedia con versos inmortales:

«Españolito que vienes
al mundo, te guarde Dios.
Una de las dos Españas
ha de helarte el corazón»⁴.

3. Cfr. GARCIA ESCUDERO, José María, *Historia política de las dos Españas*, 4 tomos, Editora Nacional, Madrid, 2.ª ed., 1976; IDEM, *Historia breve de las dos Españas*, Rioduero-EDICA, Madrid, 1980.

4. MACHADO, Antonio, *Campos de Castilla (Obras completas de Manuel y Antonio Machado)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1978, p. 843).

Quien quiera sumergirse en el ambiente psico-social que se respiraba entonces en España puede leer algunas novelas de Pérez Galdós (por ejemplo, «Doña Perfecta») y saldrá, sin duda, con el ánimo encogido. Seguramente, la expresión más negra y aterradora de lo que venimos diciendo fue aquel cuadro de Goya en que dos ciegos, hundidos en el barro hasta la rodilla, se derriban a golpes. Desgraciadamente, la guerra civil de 1936-1939 convirtió aquella escena en realidad. «La Inquisición y la quema de conventos —decía Cela— no son sino el haz y el envés de la misma piromanía. La historia de la sangre es como una borrachera epiléptica, y son pocos los españoles que se libran»⁵.

Es verdad que en ningún momento de nuestra historia faltaron españoles eximios que se esforzaran por hacer posible la reconciliación nacional⁶, pero la tónica general responde a lo que aquí decimos.

La Iglesia tuvo su parte de culpa en todo ello, puesto que, hasta hace unos años, unió su suerte a una de las dos Españas. La tesis del Menéndez y Pelayo joven se resume en la identificación del espíritu nacional con la más estricta ortodoxia religiosa; por consiguiente, se negaba la españolidad a los heterodoxos. Y el último García Morente, en sus «Ideas para una filosofía de la historia de España», escribe: «El sentido profundo de la Historia de España es la consustancialidad de la patria y la religión (...) Si fuera posible que España, alguna vez, dejase de ser católica,

5. CELA, Camilo José, *San Camilo, 1936 (Obras Completas)*, t. 17, Destino, Barcelona, 1990, p. 145).

6. «Tal vez algún día —anunció Marañón— componga una historia de los españoles tolerantes, que podría ser, si el autor estuviera a la altura del tema, más edificante que la historia de los heterodoxos» ¡Lástima que muriese sin haber cumplido su propósito! Hay, sin embargo, un libro de Eduardo TEJERO (*Convivencia hispana*, Sígueme-Atenas, Salamanca-Madrid, 1979) que intenta llenar ese vacío

España habría dejado de ser España; y sobre el viejo solar de la Península vivirían otros hombres que ya no podrían, sin abuso, ser llamados españoles»⁷.

Cuando Franco recibió oficialmente al nuncio Ciconnani, le dijo: «Excelencia reverendísima: podéis decir al Santo Padre que no es España ni son verdaderos españoles los que, obedeciendo consignas extranjeras, quemaron los templos del Señor, martirizaron a sus ministros y destruyeron implacablemente, con saña sin ejemplo, todo lo que en nuestra Patria significaba, al mismo tiempo que manifestación de cultura, expresión de fe católica...»⁸

La Iglesia ha reconocido su responsabilidad. En la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, celebrada en 1971, se sometió a votación una propuesta que decía: «Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos ser a su tiempo verdaderos “ministros de reconciliación” en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos»⁹. Aunque la propuesta fue apoyada por una amplia mayoría, no consiguió los 2/3 de los votos necesarios para ser aprobada. Sin embargo, al cumplirse el 50 aniversario del comienzo de la guerra civil, la Conferencia Episcopal Española hizo suyo el espíritu de esa declaración¹⁰.

7. GARCIA MORENTE, Manuel, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad de Madrid, Madrid, 1943, pp. 97 y 115

8. LABOA, Juan María, *La Iglesia entre la democracia y el autoritarismo* (SUQUIA, Angel y otros, *Al servicio de la Iglesia y el pueblo Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario*, Narcea, Madrid, 1984, p. 22)

9. *Asamblea Conjunta Obispos Sacerdotes* BAC, Madrid, 1971, pp. 170-171

10. Cfr. COMISION PERMANENTE DEL EPISCOPADO, *Constructores de la Paz*, IV, 1 (PPC, Madrid, 1986, pp. 46-47).

Un presente de tolerancia

Hoy las cosas han cambiado. Según un estudio realizado por el CIS en 1987, el 69 por ciento de los españoles mayores de 18 años dicen encontrarse poco o nada a disgusto entre las personas que tienen ideas diferentes de las suyas. Son algo menos tolerantes las mujeres que los varones, los adultos que los jóvenes, los que tienen posición económica y estudios más bajos, los que se consideran más religiosos y los situados políticamente a la derecha. Pero, incluso en esos casos, las posturas intolerantes son siempre minoritarias¹¹.

Parece como si la mayoría de los españoles hubiésemos comprendido ya que no es enemigo nuestro el que convive con nosotros, por mucho que piense de forma distinta, sino el que no quiere convivir, aunque comparta nuestras ideas. Es decir, que ni la derecha es la verdadera enemiga de la izquierda, ni la izquierda lo es de la derecha, sino que el terrorismo y los movimientos de extrema derecha o de extrema izquierda son los enemigos de todos.

Fruto de ese nuevo clima mental ha sido la sustitución del régimen autoritario por la democracia, que es —hoy por hoy— el único cauce que existe para resolver los antagonismos sin violencia. Naturalmente, ha sido necesario vencer no pocas dificultades, pero hoy podemos dar por concluida la transición política, una vez que el nuevo Régimen ha logrado superar con éxito tres pruebas de fuego:

— La primera de ellas fue la del 9 de abril de 1977, con la legalización del PCE, el enemigo oficial y declarado del ejército franquista. (Naturalmente, el eurocomunismo de los años setenta tenía ya muy poco que ver con el partido

11. Cfr. REQUENA, Miguel, y BENEDICTO, Jorge, *Relaciones interpersonales: actitudes y valores en la España de los ochenta*, CIS, Madrid, 1988, pp. 39-55.

rígido y dogmático de los tiempos del stalinismo, pero conservaba un fuerte valor simbólico para la derecha del país).

— La segunda prueba de fuego fue la del 23-F de 1981, con el golpe de Estado que dio origen al día más largo y angustioso de la democracia española: el transcurrido entre las 18,24 horas del día 23, cuando el teniente coronel Tejero irrumpió en el hemiciclo de las Cortes, y las 12,55 del día siguiente, cuando la Junta de Jefes del Alto Estado Mayor hizo público el comunicado en el que anunciaba el final de la ocupación.

— La tercera prueba, por fin, fue la del 28-O de 1982, con el acceso al poder por primera vez del Partido Socialista, símbolo claro de la España que perdió la guerra civil. De nuevo hay que decir que el PSOE de 1982 no se parecía nada —y el de hoy menos todavía— al de la Segunda República, pero mantenía su valor de símbolo. De hecho, la revista «Iglesia-Mundo» (noviembre de 1982) afirmaba que en las elecciones del 28-O «España se entregaba al marxismo, ni más ni menos».

Entre tanto aparece una obra de arte capaz de representar el nuevo clima del país que sea comparable al cuadro de Goya antes citado, quizá podríamos recordar las imágenes que nos ofreció la televisión de la sesión conjunta de las dos Cámaras que se celebró el 27 de diciembre de 1978 para sancionar la nueva Constitución. Seguramente, muy pocos españoles de los años cuarenta habrían podido imaginar unas Cortes en las que estuvieran juntos la Pasionaria y un Calvo Sotelo aplaudiendo con respeto a un nieto de Alfonso XIII.

Valoración de la tolerancia

Algunos manifiestan reservas frente a la tolerancia, por considerar que el error no tiene derecho a existir; pero detrás de ese argumento se esconden varios equívocos.

Dejando aparte el hecho de que cada colectivo es ortodoxo para sí mismo y equivocado o hereje para los demás, no hay que olvidar que, por muy absoluta que la verdad sea, considerada en sí misma, la visión que el hombre tiene de ella participa de las propiedades de nuestra humana naturaleza, es decir, de lo imperfecto y relativo. Y, lo mismo que nadie tiene la verdad plena, tampoco nadie está absolutamente equivocado. Precisamente, si las herejías perduran, es por la parte de verdad que contienen. Como decía San Agustín, «no penséis, hermanos, que pueden surgir las herejías de las almas pequeñas. Sólo los hombres grandes crean las herejías»¹².

En segundo lugar, ni la verdad ni el error son sujetos de derechos, sino las personas. Y una persona tiene el derecho y *el deber* de adoptar como verdad aquello que con sinceridad crea que lo es, aun cuando objetivamente fuera un error¹³.

Es importante, sin embargo, no confundir la tolerancia con el *relativismo* ni con el *irenismo*. La actitud «irénica» consiste en no contradecir a los que piensan o creen de distinto modo, y en disimular las propias convicciones o mantenerlas en secreto.

Debemos decirlo claramente: «La finalidad de la tolerancia es la verdad»¹⁴.

«¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela»¹⁵.

12. AGUSTIN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos*, 124, 5 (*Obras completas de San Agustín*, t. 22, BAC, Madrid, 1967, pp. 311-312).

13. Cfr. CAÑADA, Pedro, *El derecho al error*, Herder, Barcelona, 1976.

14. MARCUSE, Herbert, *Tolerancia represiva* (WOLFF, Robert Paul, MOORE, Barrington, MARCUSE, Herbert, *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1969, p. 84).

15. MACHADO, Antonio, *Nuevas canciones* (*Obras completas*

La tolerancia es buena, *no* porque no haya verdad objetiva y porque las decisiones a tomar deban ser necesariamente un compromiso entre una variedad de opiniones, sino porque *hay* una verdad objetiva, y el mejor modo de acercarse a ella es el diálogo libre.

Naturalmente, el que está convencido de haber encontrado la verdad sobre la vida humana se esforzará para que también los demás participen de su convencimiento. Lo único que la tolerancia excluye es la imposición de la verdad por la fuerza. Recordemos aquella pregunta de los discípulos de Jesús cuando, en una aldea de Samaría, ni siquiera se dignaron escucharles: «Señor, ¿quieres que pidamos que baje fuego del cielo y los consuma?». La respuesta del Maestro fue inequívoca: «Volviéndose, les reprendió y les dijo: No sabéis de qué espíritu sois» (Lc 9, 51-56).

Como dijo el Vaticano II, «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad»¹⁶. Se trata, por tanto, de mantener a salvo la tolerancia sin caer en el nihilismo del «todo vale».

Aclarar esto parece importante, porque algunos dan la impresión de que no conciben otra forma de evitar la intolerancia que la carencia de convicciones firmes y la caída en el relativismo¹⁷. Sin embargo, la base para la existencia de una auténtica democracia no es el relativismo —más bien propio, si la historia no miente, de los imperios decadentes—, sino la tolerancia.

de Manuel y Antonio Machado, Biblioteca Nueva, Madrid, 1978, p. 912).

16. VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, I c.

17. Cfr., por ejemplo, BENOIST, Alain de, *La nueva derecha*, Planeta, Barcelona, 1982, pp. 144-148.

El espíritu capitalista-burgués

El «ethos» o modo burgués de ser en el mundo

El capitalismo es, antes que nada, un sistema económico: unas estructuras de producción y distribución de bienes y servicios. Pero no es esto lo que ahora nos interesa. Pretendemos centrar nuestra atención en el hecho —mucho menos reflexionado, por cierto— de que el capitalismo lleva consigo *un modo característico de ser y de reaccionar ante la vida*. Es lo que Max Weber llamó «el espíritu del capitalismo»¹, y Sombart «el alma del capitalismo»².

Nosotros, a falta de otro nombre mejor, vamos a hablar de «espíritu capitalista-burgués». Somos conscientes de que en nuestra cultura las palabras «capitalista» y «burgués» provocan reacciones viscerales, pero no hemos encontrado otra expresión más aséptica.

1. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*Ensayos sobre sociología de la religión*, t. 1, Taurus, Madrid, 1984, pp. 11-167).

2. SOMBART, Werner, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre moderno*, Alianza, Madrid, 3.ª ed., 1979, p. 13.

Se ha discutido hasta la saciedad si la economía capitalista surgió del espíritu capitalista —como piensan los dos autores citados— o fue más bien al revés. Esa discusión amenaza con ser tan interminable como la de si fue primero el huevo o la gallina, aparte de que para nosotros es un problema secundario. No obstante, si tuviéramos que aventurar una opinión, diríamos que en la época del capitalismo incipiente fue el empresario quien hacía el capitalismo, mientras que en la actualidad es el capitalismo el que hace al empresario.

Al empresario... y al que no lo es. Porque conviene advertir que eso que, a falta de otro nombre mejor, hemos designado como «espíritu capitalista-burgués» caracteriza hoy a todos, y no sólo a aquellos que en sentido estricto merecen el nombre de «capitalistas» (es decir, los dueños de los medios de producción).

«Cada uno de nosotros —escribía Mounier— lleva en sí mismo una mitad, un cuarto, un octavo o un décimo de burgués, y el burgués se irrita dentro de nosotros como un demonio dentro de un poseso. Entendámonos: no se pasa la frontera del burgués con una determinada cifra de rentas. El burgués frecuenta todas las latitudes, todos los ambientes (...) El pequeño burgués no posee los signos externos ni las facilidades del rico, pero toda su vida está en tensión hacia la adquisición de unos y otras. Sus valores son los del rico, achaparrados, desfigurados por la envidia. No es rico solamente quien tiene mucho dinero. Es rico el pequeño empleado que se ruboriza de su traje raído, de su calle»³.

También a las izquierdas han llegado ya tanto el capitalismo como el espíritu capitalista. En cuanto a lo primero, recordemos las famosas declaraciones de Felipe

3. MOUNIER, Emmanuel, *Revolución personalista y comunitaria* (Obras, t. 1, Laia, Barcelona, 1974, pp. 444 y 277).

González, Secretario General del Partido Socialista Obrero Español, el 26 de abril de 1984 ante la CEIM: «Por ahora, el sistema capitalista es el que me parece menos malo de los conocidos (...) es el que mejor funciona». En cuanto a lo segundo, basta observar el estilo de vida de la *beautiful people* del Partido.

Así pues, parece justificado afirmar que el espíritu capitalista-burgués es uno de los rasgos de la cultura moderna. Intentaremos caracterizarlo sin más demora.

Ascetismo profano

Los hombres de la era heroica del capitalismo se caracterizaron por un trabajo profesional incesante y una acerada dureza de vida que Max Weber ha llamado «ascetismo profano» o «ascetismo intramundano»⁴. La suya era una vida de abnegación y disciplina que tenía poco que envidiar a la que se practicaba en los claustros. Veamos cómo describe Franklin las virtudes del «hombre de bien»:

«*Templanza*: no comáis hasta entorpeceros ni bebáis hasta perder el sentido. *Silencio*: no habléis sino de lo que puede ser útil a los otros o a vosotros mismos; evitad las conversaciones ociosas. *Orden*: que en vuestra casa cada cosa tenga su lugar, cada negocio su tiempo. *Resolución*: resolveos a hacer lo que debéis, y no dejéis de hacer lo que hubieseis resuelto. *Economía*: los gastos que hagáis sean únicamente para el bien ajeno o para el vuestro; es decir, no disipéis nada. *Trabajo*: no perdáis el tiempo; ocupaos siempre en alguna cosa útil; absteneos de toda acción que no sea necesaria. *Castidad*: usad con come-

4. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 75-167.

dimiento de los placeres del amor, y solamente para conservar la salud o tener hijos...»⁵.

Podríamos muy bien decir que la burguesía introdujo «nuevas virtudes». La laboriosidad, por ejemplo, aparece considerada por primera vez como una virtud importante en la ética de Arnold Geulincx, en el siglo XVII. Anteriormente era una virtud más bien secundaria. Aristóteles decía que «trabajamos para poder holgar»; y, de hecho, la actividad económica del hombre precapitalista se caracterizaba por un ritmo tan lento que «hasta llegar el siglo XVI, más de la mitad de los días del año eran festivos»⁶. Aquellos artesanos de Jena, de los que nos habló Goethe, tenían «casi siempre el sentido común suficiente para no trabajar más que lo preciso para llevar una vida alegre».

Con el capitalismo, en cambio, los minutos empezaron a tener valor. De Benjamín Franklin procede la famosa frase «el tiempo es dinero»⁷. Un síntoma de que había cambiado la actitud de los hombres ante el tiempo es el hecho de que en Nürenberg, a partir del siglo XVI, las campanas empezaron a tocar los cuartos de hora.

También la austeridad y el ahorro se incluyeron entre las virtudes de la respetabilidad. Para ilustrar la convicción de que economizando se alcanza la fortuna, Flaubert cita, en su *Dictionnaire des idées reçues*, la anécdota de Laffitte recogiendo un alfiler en el patio del banquero Perregaut.

La burguesía introdujo igualmente un rigorismo sexual desconocido hasta entonces. En Estados Unidos se

5. FRANKLIN, Benjamín, *El libro del hombre de bien*, Espasa-Calpe, Madrid, 4.^a ed., 1964, p. 10.

6. MUMFORD, Lewis, *El mito de la máquina*, Emecé, Buenos Aires, 1969, p. 419.

7. FRANKLIN, Benjamín, *El libro del hombre de bien*, p. 26.

llegó al extremo de ocultar ciertos objetos, como las patas de las mesas, que podían recordar el cuerpo humano⁸. La llamada moral victoriana —caracterizada por la prohibición de toda manifestación de afecto fuera del matrimonio, e incluso dentro de él si no estaba orientada a la procreación— respondía a la misma lógica que el ahorro. Recuerdo unos versos ya antiguos de José María Valverde sobre el noviazgo —muy bonitos, por otra parte— que hablaban precisamente de «ahorrar besos»:

«...Y hoy que vamos creyendo en otros días,
juntando más amor para mañana,
y ponemos despacio en una hucha
los besos ahorrados, le decimos
a Cristo que es la hora de que llegue,
hoy que empieza a ser todo verdadero,
para que lo conviva y lo recoja;
que ya puede venir a compartir
nuestro pan de esperanzas, y a sentarse
con nosotros...»⁹

En realidad, todas esas virtudes podrían ser cristianas si no fuera porque aparecen exageradas de forma tan unilateral que se rompe el equilibrio que permite al hombre ser humano. Recordemos unas palabras famosas de Nietzsche:

«Hay un salvajismo de indios en la manera en que los norteamericanos aspiran al dinero: y su frenesí del trabajo —verdadero vicio del Nuevo Mundo— comienza ya a contaminar a la vieja Europa y a difundir una falta de espíritu completamente extraña. Ahora ya siente uno

8. Cfr. HOBBSBAWM, Eric J., *La era del capitalismo*, t. 2, Guadarrama, Madrid, 1977, p. 98.

9. VALVERDE, José María, *Enseñanzas de la edad*, Barral, Barcelona, 1971, pp. 66-67. (El subrayado es mío).

vergüenza de entregarse al descanso, y la reflexión dilatada provoca remordimientos. Pensamos con el reloj en la mano, lo mismo que tomamos el desayuno con los ojos fijos en la cotización de la bolsa. Vivimos como quien teme continuamente dejar de hacer algo. “Más vale hacer cualquier cosa que no hacer nada”, tal es el principio que, como una cuerda, sirve para estrangular toda cultura y todo gusto superior. No disponemos ya del tiempo ni de la fuerza necesaria para las ceremonias, para la cortesía, para todo espíritu de conversación y, de una manera general, para el ocio... El trabajo se adjudica cada vez más la buena conciencia; la busca de solaz se denomina ya necesidad de reposo y comienza a avergonzarse de sí misma... Es más, pronto llegaremos al extremo de no ceder a nuestra inclinación por la vida contemplativa sin despreciarnos por ello y sin tener mala conciencia»¹⁰.

«Mammonificación» de la vida

Cuando Tocqueville visitó los Estados Unidos, se sorprendió al ver que allí los ciudadanos «calculaban, pesaban y computaban» por doquier. El espíritu capitalista-burgués se caracteriza, en efecto, por una mentalidad calculadora que intenta reducir el mundo a cifras, con una cierta tendencia a confundir lo grande con lo grandioso. Poco importa en qué consista la magnitud: puede tratarse del número de habitantes de una ciudad, de la altura de un edificio o de la velocidad que alcanza un automóvil. Lo importante es que sea grande. Vivimos en la era del record. Y aparecer en el «Guinness» será siempre un honor, sea cual sea el record que se haya batido.

Donde la mentalidad calculadora alcanza su mayor intensidad es en las cuestiones económicas. Sombart ha

10. NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, 329 (*Obras Completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 211). He modificado algo la traducción.

hablado, con razón, de una verdadera «mammonificación de la vida»¹¹.

El dinero comenzó siendo un *medio* para medir el valor de las cosas y facilitar los intercambios comerciales. Hasta aquí no hay nada que oponer; sin dinero, tendríamos que volver a los trueques directos de aquellos mercados aldeanos a los que acudían los labriegos con una cabra y se volvían con un par de zapatos nuevos. Pero pronto el dinero empezó a ser buscado *por sí mismo* como una forma de acaparar riquezas y, con ellas, poder. La mayoría de los empresarios, en efecto, no conciben otras aspiraciones que las de ampliar el negocio. Si se les pregunta qué objeto tienen en realidad todos esos afanes, le miran a uno boquiabiertos. En el universo capitalista el éxito comercial y financiero es la medida del éxito a secas.

Cuando quisimos darnos cuenta, el dinero se había convertido en el *fin supremo* de la vida, adquiriendo así dimensiones de auténtica idolatría. De hecho, en muchos salmos del Antiguo Testamento, pensados para alabar a Dios, podríamos sustituir la palabra «Dios» por la palabra «dinero» sin que suenen extraños: «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, oh dinero» (Sal 42-43,2); «¡Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a ganar más!» (Sal 122,1). Me parece muy significativo que los norteamericanos hayan escrito «En Dios confiamos» (*In God we trust*) precisamente sobre sus billetes de banco.

Debemos reconocer que el ansia de ganar dinero ha estimulado notablemente el progreso material. El mismo Marx lo alabó bajo el nombre de «misión civilizadora del capital»: «Sólo la burguesía ha demostrado qué puede producir la actividad de los hombres. Ha llevado a cabo obras

11. SOMBART, Werner, *El burgués*, p. 40. («Mammón», en arameo, significa «dinero». Recuérdese aquello de Mt 6,24: «no podéis servir a Dios y a Mammón»).

maravillosas totalmente diferentes de las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas»¹². Pero también hay que decir que hemos pagado un precio muy alto por esa visión tan unilateral de las cosas. Al reducirse todos los ideales a ganar más, ha surgido un *mundo profundamente antiheroico*. Ya hizo notar Schumpeter que «la Bolsa es un pobre sustituto del Santo Grial»¹³.

Mounier describió así al burgués: «un tipo de hombre completamente vacío de toda locura, de todo misterio, del sentido del ser, del sentido del amor, del sufrimiento y de la alegría, consagrado a la felicidad y a la seguridad; barnizado, en las zonas más altas, de una capa de cortesía, de buen humor, de virtudes de la raza; pero por abajo emparedado entre la lectura somnolienta del periódico, las reivindicaciones profesionales, el aburrimiento de los domingos y días festivos, con la sola obsesión, para ponerle remedio, del último disco o de la última noticia escandalosa (...) El burgués —decía Péguy— no es apto ni para el pecado, ni para la gracia, ni para la desgracia, ni para la alegría»¹⁴.

Desde luego, tampoco para el amor. En la vida del burgués, al estar organizada en función de la utilidad, el amor no desempeña papel alguno. Se casa, naturalmente; pero el matrimonio burgués es un negocio, aunque no se presente como tal. La esposa ideal es la mujer fuerte de la que hablan las Escrituras (Prov 31,10-31).

La esposa es para el burgués, ante todo, «la madre de sus hijos». De hecho, los burgueses «hacen el amor

12. MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista (Obras de Marx y Engels, t. 9, Crítica, Barcelona, 1978, p. 139)*.

13. SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia, t. 1, Orbis, Barcelona, 1983, p. 188*.

14. MOUNIER, Emmanuel, *Revolución personalista y comunitaria, pp. 208 y 447*.

como si estuvieran todavía en la iglesia y como si el sacerdote les observase mientras crecen y se multiplican»¹⁵. Parece como si el amor quedase reservado para los matrimonios reprobados por la sociedad (es significativo que «un casamiento por amor» signifique, para la burguesía, un casamiento desigual).

A pesar de todo ello (¿o quizá precisamente por ello?), el matrimonio burgués suele ser sólido: el hábito de estar juntos, la solidaridad que imponen los intereses comunes y la opinión de la gente, los niños que nacen... contribuyen a mantenerlo unido.

Individualidad e individualismo

Han sido muchos los que, a partir de Balzac, distinguieron entre *individualidad* (conciencia personal) e *individualismo* (atomización social)¹⁶. Podríamos decir que la individualidad fue la gran conquista de la burguesía, y el individualismo su gran pecado.

En la filosofía de la Antigüedad clásica, y todavía durante la Edad Media, existía una concepción de la sociedad que hoy llamamos organológica. Los hombres se consideraban a sí mismos como miembros de un organismo, más que como personas dotadas de libertad individual. Por eso, antes del siglo XVII existen tantas obras literarias anónimas, y no sabemos quiénes construyeron las catedrales o pintaron muchas tablas famosas.

Por el contrario, en los tiempos modernos cada individuo empezó a tener conciencia de ser único, insustituible. Rousseau comienza así sus Confesiones:

15. BERL, Emmanuel, *El burgués y el amor, Edaf. Madrid, 1973, p. 119*.

16. Cfr. LUKES, Steven, *El individualismo, Península, Barcelona, 1975, p. 18*.

«Yo solo. Siento mi corazón y conozco a los hombres: no soy como ninguno de cuantos vi, y aun me atrevo a creer que como ninguno de los que existen. Si no valgo más, soy, al menos, distinto de todos. Tan sólo después de haberme leído podrá juzgarse si la Naturaleza hizo bien o mal al romper el molde en que me vaciara»¹⁷.

Esto nunca lo habría escrito un hombre premoderno. Quizá tampoco se lo habrían consentido. Según Ortega, «el gran crimen que costó la vida a Sócrates fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual»¹⁸.

No es extraño que las declaraciones de los derechos del hombre surgieran en la modernidad y no antes. Sólo ahora «le corresponde al individuo encontrar su puesto en la sociedad (profesión, estado civil, afiliación política o religiosa), pues no es ya el grupo (clase o familia) el que le casa, le asigna un oficio o le inicia en tal sistema de pensamiento»¹⁹.

No fue fácil, ni mucho menos, la conquista de la individualidad. Mientras los hombres se consideraron piecitas anónimas del gran organismo social, carecían de autonomía, es verdad, pero en cambio se sentían protegidos y seguros. Al cortar el cordón umbilical, empezaron a experimentar ese «miedo a la libertad» que ha descrito magistralmente Erich Fromm²⁰. Como dijo Dostoyevski, «no hay para el hombre preocupación más grande que la de encontrar cuanto antes a quién entregar ese don de la

17. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Las confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 27.

18. ORTEGA Y GASSET, José, *El espectador (Obras Completas)*, t. 2, Revista de Occidente, Madrid, 4.^a ed., 1957, p. 747.

19. VALADIER, Paul, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander, 1990, p. 38.

20. Cfr. FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 6.^a ed., 1982.

libertad con que nace esta desgraciada criatura»²¹. Tanto la sumisión ciega a un «líder», en los fascismos de los años treinta, como el conformismo ambiental de hoy son intentos compulsivos de renunciar a la propia individualidad a cambio de adquirir un poco de seguridad.

Así pues, podríamos decir que la conquista de la individualidad hay que empezarla siempre de nuevo, porque está continuamente amenazada; pero merece la pena. Alguien ha dicho que proclamar el valor supremo e intrínseco de cada ser humano individual fue «la gran contribución» del Nuevo Testamento²². Recordemos, por ejemplo, cómo, para formar el nuevo pueblo de Israel, Jesús no reunió ya doce tribus, como había ocurrido en la Antigua Alianza, sino a doce individuos.

Lo malo es que muy pronto la individualidad degeneró en actitudes egoístas, y hasta límites insospechados (¡William Godwin se oponía incluso a la formación de orquestas, pues, según él, es el músico que interpreta en solitario el que mejor puede expresar su talento!).

Donde primero afloró el individualismo fue en la economía. La economía medieval se inspiraba en un espíritu de colaboración canalizado a través de gremios que impedían toda competencia desleal entre sus miembros y les constreñían a la cooperación en lo referente a la compra de las materias primas, las técnicas de producción y los precios de los productos. En cambio, el sistema capitalista rompió esa conciencia de solidaridad e invitó a que cada cual mirara únicamente por sus intereses personales.

21. DOSTOYEVSKI, Fiodor Mijailovich, *Los Hermanos Karamasovi (Obras Completas)*, t. 3, Aguilar, Madrid, 10.^a ed., 1973, p. 210.

22. LINDSAY, A. D., *Individualism (Encyclopedia of the Social Sciences)*, New York, 1930-1933, t. 7, p. 676.

Fue surgiendo así una sociedad en la que todos son enemigos de todos: se intentará acorralar al rival peligroso cerrándole las fuentes de crédito con maniobras turbias; se enfrentarán unas categorías de trabajadores con otras; los trabajadores nacionales intentarán boicotear a los inmigrantes; etc. La competencia capitalista, en resumen, ha hecho que el mundo de la economía resulte duro, cruel, implacable. Y eso explica que, en una sociedad con abundantes riquezas, los pobres sean tan numerosos.

En seguida las actitudes individualistas desbordaron el campo económico y, poco a poco, fueron impregnando todos los demás. Para los clásicos del pensamiento político (Locke, por ejemplo), el hombre está completo sin la sociedad; ésta no es en absoluto exigencia de la naturaleza, sino más bien su enemiga, y habrá que procurar que lesione lo menos posible los derechos originales del individuo. También la teoría política de Rousseau se orienta en el sentido del equilibrio social como mecánica objetiva de egoísmos contrapuestos. Cada ciudadano debe actuar egoístamente, pero —dado que se producirá una compensación equilibradora de los intereses contrapuestos— la voluntad de la mayoría reflejará los verdaderos intereses de la comunidad.

La religiosidad burguesa

Ya vimos, al hablar de la «mammonificación de la vida», que el burgués ha rescatado del panteón griego al dios *Ploutos* (la riqueza). Él funda su seguridad en lo puramente material, pero todo ello quiere hacerlo compatible con una seguridad trascendente. La herencia de sus mayores así lo exige. Sin embargo, a la larga, ese materialismo económico-social irá asfixiando a Dios.

Lo curioso es que, a pesar de que inicialmente la burguesía fue objeto de fuertes críticas por parte de los

eclesiásticos²³, su estilo religioso acabó contagiando a todos. Y cuando digo «a todos», no me refiero sólo a los católicos. En el importante estudio sociológico que Will Herberg publicó en 1955 sobre las tres grandes religiones de los Estados Unidos (protestantismo, catolicismo y judaísmo) se pone de manifiesto que, aunque iglesias y sinagogas se diferencien entre sí por sus creencias y organización, en realidad promueven los mismos ideales, un *ethos* idéntico:

«Un análisis realista de las ideas y el comportamiento del pueblo norteamericano lleva a la conclusión de que los norteamericanos, en su mayor parte, tienen una religiosidad común, y que esta religiosidad es el sistema habitualmente conocido como estilo norteamericano de vida (*american way of life*)»²⁴.

Pues bien, repasemos las principales características de la religiosidad burguesa:

En sus relaciones con Dios, el burgués se comporta igual que en el mundo de los negocios: lo ve como un banquero que contabiliza sus méritos. El alma burguesa coincide con el carácter del fariseo evangélico.

El burgués espera de la religión que sacralice los valores puritanos de esfuerzo, autodomínio, disciplina, sobriedad de vida, etc., tan necesarios para el buen funcionamiento del sistema. «Si se destruye lo sagrado —dicen hoy los neoconservadores—, quedamos en el caos del ape-

23. Cfr. GROETHUYSEN, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.

24. HERBERG, Will, *Protestant - Catholic - Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Doubleday & Co., New York, 1955, p. 88.

tito y el egoísmo»²⁵. Y, como éstos son los intereses, la religión burguesa tiene un cuerpo metafísico muy breve y una cola ética muy larga.

Como es lógico, tampoco podía faltar en la religiosidad burguesa la nota del individualismo: atención exclusiva a la salvación personal, carencia de vida comunitaria, etc. La noción de pecado aparece fuertemente privatizada, impidiendo someter a un análisis crítico a las instituciones. La sacralización del orden establecido, junto a los leves correctivos de una caridad meramente asistencial, constituye lo que podríamos llamar la «teología política del sujeto burgués».

Ciertamente, el individualismo religioso ha sido y es mucho mayor en las Iglesias protestantes (recordemos que, para Lutero, no es necesaria la mediación de la Iglesia ni entre Dios y el hombre ni entre la Escritura y el creyente), pero también nos ha afectado a los católicos. Harnack, en un libro muy influyente que publicó en 1900, titulado *La esencia del cristianismo*, escribe: «El Reino de Dios viene en cuanto llega a los *individuos*, penetra en las *almas* y se deja poseer por ellas. El Reino de Dios es el dominio de Dios, pero el dominio del Dios santo en el *corazón* de cada uno de los hombres»²⁶. Y repetidas veces a lo largo del libro utiliza, como si fuera un estribillo, la frase: «Dios y el alma, el alma y su Dios».

La religión burguesa, en definitiva, contradice aspectos esenciales del cristianismo, lo cual resulta tanto más peligroso cuanto más «natural» aparece.

25. BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2.^a ed., 1982, pp. 164-165.

26. HARNACK, Adolf, *La esencia del cristianismo*, t. 1, Henrich y C.^a Editores, Barcelona, 1904, p. 56. Los subrayados son míos.

2.^a Parte: LA POSTMODERNIDAD

8

La cultura postmoderna

El malestar de la modernidad

Naturalmente, el «post» de postmoderno indica un deseo de despedirse de la modernidad. Estamos ante una paradoja. Por una parte, constituye un estigma para cualquier sociedad el no ser acreedora al título de «moderna»; y, por otra parte, los habitantes de las sociedades modernas parecen experimentar un malestar creciente.

Desde los años veinte existe un tema recurrente en la literatura: el vacío espiritual y la ausencia de sentido del mundo moderno. Piénsese, por ejemplo, en la obra literaria de T. S. Eliot, James Joyce, Ezra Pound, W. B. Yeats, Kafka, Musil... Eliot, en sus obras —*La tierra baldía* («The Waste Land»), *Los hombres vacíos* («The Hollow Men»), etc.—, no ve alrededor nada más que vulgaridad, decadencia y vacío. En su novela *Ulysses*, Joyce convierte la historia de un único día en Dublín —con los paseos sin rumbo de Bloom y Dedalus por la ciudad— en símbolo de la inanidad, la miseria, la falta de sentido y la inutilidad del mundo occidental moderno. Las mejores piezas de Ionesco muestran un universo donde ya no hay diálogos humanos significativos. El tema único de Beckett es el mundo sin Dios y sin significación, en el que sólo milagrosamente puede sobrevivir un resto de calor humano.

Se trata de un malestar ya antiguo. El romanticismo, aquel vasto movimiento que predominó en Europa durante la primera mitad del siglo XIX, puede considerarse quizá como la primera reacción antimoderna. Lo que pasa es que en este caso fue una reacción nostálgica. Querían volver atrás, a la Edad Media.

Después del romanticismo ha habido otros muchos brotes inconformistas frente a la modernidad, pero sin estar dominados ya por la nostalgia del pasado. Tuvieron carácter progresista. Un ejemplo típico es el de la «bohemia»: ese estilo de vida que adoptaron a principio de siglo ciertos grupos de artistas, escritores, estudiantes, etc. y que fue muy bien descrito en las *Scènes de la vie bohème*, de Henri Murger¹, y después popularizado en la famosísima ópera de Puccini titulada *La Bohème*. Más cerca de nosotros, debemos recordar a los «hippies» y su «Flower Power», los «beatniks», los «provos» y, sobre todo, la espectacular revuelta de mayo del 68 en París.

Esos movimientos son muy distintos entre sí, pero todos se alimentan de una experiencia común: que en la sociedad actual el individuo se aliena, se enajena, se frustra. Es lo que Berger ha designado como pérdida metafísica de «hogar» (*homelessness*)². El hombre moderno no logra sentirse ya «en casa» ni en la sociedad, ni en el cosmos, ni, en último término, consigo mismo.

Así pues, no debemos pensar que los postmodernos han sido los primeros desilusionados por la modernidad. Otros les precedieron con lúcida e intempestiva anticipación. Hay una diferencia, sin embargo. Hasta ahora, las posturas antimodernas fueron patrimonio de individuali-

1. MURGER, Enrique, *Escenas de la vida bohemia*, Ediciones Alonso, Madrid, 1967.

2. BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte y KELLNER, Hansfried, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979, p. 80.

dades atormentadas. La postmodernidad, en cambio, aparece como un creciente y generalizado espíritu de la época. Da la impresión de que el virus del desencanto estaba hasta hace unos años en fase de incubación y sólo lo detectaban los especialistas. Ahora es ya una epidemia percibida por la mayoría.

El nacimiento de la postmodernidad

Imagino que muchos lectores se sentirían mejor si yo comenzara definiendo con precisión la postmodernidad; pero, si fuera así, estarían demostrando no ser nada «postmodernos». La postmodernidad no es susceptible de una definición clara y, menos todavía, de una teoría acabada. A medida que desarrolle el tema, se entenderá por qué. No obstante, el discurso postmoderno tiene algunos «temas mayores» que lo caracterizan suficientemente. El objetivo de esta reflexión es pasar revista a dichos temas mayores.

He hablado de «discurso postmoderno» y, sin embargo, la postmodernidad es, antes que nada, una especie de talante, un nuevo tono vital. Es verdad que junto a esto —que podríamos llamar «postmodernidad de la calle»— existe también una «postmodernidad de los intelectuales» (Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky, etc.), Pero, una vez más, los filósofos no son otra cosa que notarios rezagados que levantan acta de lo que ocurre en la calle. Recordemos aquello de Hegel: «el búho de Minerva inicia su vuelo al caer del crepúsculo»³. Por eso nuestra reflexión prestará por lo menos tanta atención a la «postmodernidad de la calle» como a la «postmodernidad de los intelectuales».

3. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho*, Dirección General de Publicaciones, México, 1975, p. 17.

Aunque el término «postmodernidad» es antiguo —lo empleó ya Baudelaire en 1864⁴—, el fenómeno cultural que hoy designamos con ese nombre es muy reciente.

Naturalmente, nunca puede datarse con precisión el comienzo de una nueva época. Como decía Pemán, ningún mayordomo del siglo XV o XVI, al correr por la mañana las cortinas de la ventana del dormitorio, comunicó nunca al señor la noticia: «Señor, ha entrado el Renacimiento».

Es legítimo, sin embargo, hacer coincidir con algún acontecimiento significativo el comienzo *simbólico* de la nueva época. Por ejemplo, Charles Jencks afirma que la postmodernidad nació el día 15 de julio de 1972, precisamente a las 3,32 horas de la tarde, cuando dinamitaron en Saint Louis (Missouri, EE.UU.) varias manzanas que habían sido construidas en los años cincuenta sometidas a los estándares modernos de zonificación, colosalismo y uniformidad, porque se vieron obligados a reconocer que la máquina moderna para vivir —tal como la definió Le Corbusier— había resultado inhabitable⁵.

Para quienes no somos norteamericanos, el acontecimiento que ha elegido Jencks es muy poco significativo, pero nos indica hacia dónde debemos dirigir nuestra atención: la «postmodernidad» surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno. Conviene recordar este punto de partida. *No entenderíamos bien la postmodernidad si no percibiéramos que está hecha de desencanto.*

4. Cfr. BAUDELAIRE, Charles, *The painter of modern life and other essays*, Phaidon, Oxford, 1964.

5. Cfr. JENCKS, Charles A., *The language of postmodern architecture*, Rizzoli, New York, 1977.

Fin de la idea de progreso

El contraste entre las dos épocas no puede ser mayor. La modernidad fue el tiempo de las grandes utopías sociales: los ilustrados creyeron en una próxima victoria sobre la ignorancia y la servidumbre por medio de la ciencia; los capitalistas confiaban en alcanzar la felicidad gracias a la racionalización de las estructuras de la sociedad y el incremento de la producción; los marxistas esperaban la emancipación del proletariado a través de la lucha de clases... Las discusiones relativas al «cómo» podrían ser —y de hecho fueron— interminables, pero la convicción compartida por todos era que «se puede». Los diversos caminos para hacer real la esperanza —desde el marxismo hasta el «american way of life»— eran peleas familiares, al fin y al cabo. Y, en consecuencia, todos los hombres modernos se incorporaron con entusiasmo a la Gran Marcha de la Historia.

Sin embargo, a lo largo de los últimos cincuenta años, todas esas esperanzas se han manifestado inconsistentes. Es verdad que la ciencia ha beneficiado notablemente a la humanidad, pero también ha hecho posible desde el holocausto judío hasta las tragedias de Hiroshima y Nagasaki; el marxismo, por su parte, en vez de traer el paraíso comunista, dio origen al Archipiélago Gulag; las sociedades de capitalismo avanzado han alcanzado un alto nivel de vida, pero están corroídas desde dentro por el gusano del aburrimiento y el sinsentido... En resumen, que *para toda una generación el mundo, de pronto, se ha venido abajo.*

Leszek Kolakowski, uno de los más prominentes teóricos marxistas de Europa Oriental, que hasta 1968 fue profesor de historia y filosofía en la Universidad de Varsovia, escribe: «Hace cien años éramos felices. Sabíamos que existían los explotadores y los explotados, los ricos y los pobres, pero teníamos una idea acabada de cómo liberarnos de la injusticia: expropiaríamos a los dueños y

entregaríamos la riqueza para el bien común. Pues bien: expropiamos a los dueños... y creamos uno de los sistemas más monstruosos y opresivos de la historia mundial»⁶.

Los postmodernos tienen experiencia de un mundo duro que no aceptan —desde luego—, pero no tienen esperanza de poder cambiarlo. Y, ante la ausencia de posibles salidas, una melancolía suave y desencantada recorre los espíritus. En el frontispicio de la postmodernidad está grabado con letras muy grandes un aforismo de Baudelaire: «El progreso no es sino el paganismo de los imbéciles».

En opinión de Vattimo, «el momento que se puede llamar el nacimiento de la postmodernidad en filosofía (...) es la idea (nietzscheana) del eterno retorno de lo igual (...); el fin de la época de la superación»⁷. (¿Cómo no recordar aquí que Nietzsche había anunciado ya que sus efectos se sentirían un siglo más tarde? En una de sus obras más conocidas escribió: «Yo mismo aún no estoy de actualidad; hay quienes nacen póstumos. Pero un día serán menester instituciones donde se viva y enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez se creen entonces también cátedras expresamente para la interpretación del *Zarathustra*»⁸).

Los postmodernos son coherentes y, puesto que la idea de progreso les parece un espejismo, *no se consideran a sí mismos llamados a superar la modernidad*⁹. Hablan de postmodernidad, simplemente porque su tiempo ha aparecido *después* de la modernidad.

6. KOLAKOWSKI, Leszek y HAMPSHIRE, Stuart (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal*, Basic Books, New York, 1974, pp. 15-16.

7. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 146.

8. NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo (Obras Completas)*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 301).

9. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 146.

El final de la historia

Los filósofos postmodernos van todavía más lejos y arrojan la historia al cubo de la basura, argumentando con desenfado que se la han inventado los historiadores y existe solamente en los libros de texto¹⁰. En la realidad hay tan sólo acontecimientos sin ninguna conexión entre sí. El mundo está constituido por una multitud de átomos-individuos que estamos juntos por casualidad. No tenemos ningún proyecto. Simplemente, nos cruzamos unos con otros, o incluso nos atropellamos unos a otros, como las partículas coloidales en el movimiento browniano¹¹. En medio de ese caos, los historiadores han procedido arbitrariamente a seleccionar los acontecimientos que les convenía para que el proceso histórico apareciera ante los ojos de sus lectores como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad. Pero la historia existe tan sólo gracias a que los historiadores han tenido poca memoria y han recordado pocos acontecimientos. Si hubieran recordado todos, se habría visto que no existe otra cosa que un caos de biografías individuales.

Así pues, la ilusión de la historia ha desaparecido. Los hombres modernos esperaban que, al final del largo y oscuro túnel de la historia, toparían con las deslumbradoras Luces de la Gran Salida. Ahora nos hemos dado cuenta de que el túnel se bifurcó de repente en un laberinto: múltiples caminos que se entrecruzan sin conducir a ninguna parte. La gran historia se disuelve en muchas historias microscópicas. Tantas como individuos.

Así pues, erramos. Erramos y erraremos por siempre, sin fin ni objetivos últimos; sin disciplinas de marcha, precisas brújulas ni nostálgicas esperanzas.

10. Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 12 y ss.

11. La expresión es de LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 2.ª ed., 1986, p. 36.

Pero nos equivocáramos si pensáramos que los postmodernos viven trágicamente la pérdida de sentido de la historia. Consideran, por el contrario, que es más bien una ocasión para la realización humana. Los modernos, creyendo posible construir un futuro mejor, sacrificaron el presente al futuro y, como no hay futuro, se quedaron sin presente y sin futuro. Los postmodernos, convencidos de que no existen posibilidades de cambiar la sociedad, han decidido disfrutar al menos del presente con una actitud hedonista que recuerda el *carpe diem* de Horacio. «Las flores no las quieren para el funeral», sino ya.

Hedonismo y «resurrección de la carne»

Así pues, la manera de superar la alienación es irse a casa y disfrutar de la vida sin empeñarse en emprender un viaje por la historia hacia una supuesta tierra de promisión que no existe¹². La postmodernidad es el tiempo del «yo» y del intimismo. Como observa el protagonista de una famosa novela de Umberto Eco, si los vendedores de libros «antes colocaban las obras del Ché, ahora ofrecen herboristería, budismo, astrología»¹³. En efecto, en las listas de *best-sellers* abundan los libros de técnicas sexuales, los libritos sobre meditación trascendental, las guías de cuidados del cuerpo, los remedios contra la crisis de la vida adulta, la psicoterapia al alcance de todos, etc. Y es que, tras la pérdida de confianza en los proyectos de transformación de la sociedad, sólo cabe concentrar todas las fuerzas en la realización personal, y aparece una neurasténica preocupación por la salud que se manifiesta en la

12. LLEDÓ, Emilio, *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 2.ª ed., 1987.

13. ECO, Umberto, *El péndulo de Foucault*, Lumen, Barcelona, 1989, p. 202.

obsesión por la terapia personal o de grupo, los ejercicios corporales y masajes, la sauna, la dietética macrobiótica y las vitaminofilias, la bioenergía, etc.

Sobre todo, ha habido una auténtica «resurrección de la carne»¹⁴. Proliferan por doquier las revistas «para adultos» (o sea, para adolescentes) y parece como si la liberación fuera cuestión de cama. «En el mundo de los hombres —ha escrito Esperanza Guisán— el goce es el alfa y omega, principio y fin»¹⁵.

De Prometeo a Narciso

A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria que es reinterpretada en función de los problemas del momento.

Los hombres modernos gustaron identificarse con Prometeo, que, desafiando la ira de Zeus, trajo a la tierra el fuego del cielo, desencadenando el progreso de la humanidad. En 1800, Fichte escogió como símbolo de su ideología la figura de Prometeo¹⁶. Ya antes, en 1773, Goethe le había dedicado una oda y un fragmento dramático¹⁷. En cuanto a Marx, recordemos su afirmación de que, «en el calendario filosófico, Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires»¹⁸.

14. Expresión usada por BOCCACCIO, Giovanni, *El Decamerón*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1978, p. 269.

15. GUISAN, Esperanza, *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Madrid, 1990, p. 140.

16. FICHTE, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800, t. 2, p. 316.

17. GOETHE, Johann Wolfgang, *Prometeo (Obras completas)*, t. 3, Aguilar, Madrid, 4.ª ed., 1973, pp. 1.895-1.905).

18. MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971, p. 11.

En 1942, Camus sugirió que el símbolo idóneo no era tanto Prometeo como Sísifo, que fue condenado por los dioses a hacer rodar sin cesar una roca hasta la cumbre de una montaña, desde donde volvía a caer siempre por su propio peso.

Aunque, probablemente, el mito de Sísifo no llegó a alcanzar una vigencia social análoga a la del de Prometeo, es innegable que expresa muy bien los avatares que vivió la generación del genial literato francés. Habían dedicado esfuerzos ímprobos a construir Europa, y la Primera Guerra Mundial convirtió su obra en un montón de escombros. Iniciaron animosos la reconstrucción, pero la Segunda Guerra Mundial lo arrasó todo otra vez. Con tenaz esperanza volvieron a empezar en cuanto se firmó la paz. ¿Y así, hasta cuándo?, se pregunta Camus. Pues bien, a pesar de todo, él mismo se niega a claudicar y propugna plantar cara al absurdo: «Hay que imaginarse a Sísifo feliz»¹⁹, dice. En el fondo, Camus seguía siendo un hombre moderno que creía en el futuro.

Ahora han llegado los postmodernos y han dicho: «Hace falta ser tontos para saber que Prometeo no es Prometeo, sino Sísifo, y empeñarse una vez tras otra en subir la roca a lo alto de la montaña. ¡Dejémosla abajo y disfrutemos de la vida!»

Los postmodernos, olvidándose de la sociedad, concentran todas sus energías en la realización personal. Hoy es posible vivir sin ideales. Lo que importa es conseguir los ingresos adecuados, conservarse joven, cuidar la salud... Hace un par de años, una agencia de viajes empapeló los muros y autobuses de París con unos carteles en los que se leía: «En un mundo totalmente cínico, una sola causa merece que usted se movilice por ella: sus vacaciones».

19. CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo (Obras completas, t. 2)*, Aguilar, México, 3.ª ed., 1973, p. 214).

Con toda razón han hecho notar muchos observadores que el símbolo de la postmodernidad ya no es Prometeo ni Sísifo, sino Narciso, el que, enamorado de sí mismo, carece de ojos para el mundo exterior²⁰.

La vida sin imperativo categórico

La postmodernidad entraña también la muerte de la ética. Lógicamente, eliminada la historia, ya no hay «deudas» con un pasado arquetípico ni «obligaciones» con un futuro utópico. Cuando queda tan sólo el presente, sin raíces ni proyectos, cada uno puede hacer lo que quiera. Ahora *la estética sustituye a la ética*. Como dice una canción de Joaquín Sabina, «al deseo los frenos le sientan fatal. ¿Qué voy a hacerle yo, si me gusta el güisqui sin soda, el sexo sin boda, las penas con pan...?»²¹

Los estudios sociológicos muestran que esas actitudes están ya muy extendidas, sobre todo entre la juventud. El 41,2 por ciento de los jóvenes madrileños de 14 a 24 años se manifestaron de acuerdo con la frase «Vale lo que me agrada. No vale lo que no me agrada»; y el 27,2 por ciento con esta otra: «El principio ético más importante es “haz lo que quieras”»²². Alguien ha llegado a hablar de «crear

20. Cfr. LASCH, Christopher, *The culture of Narcissism*, Warner Books, New York, 1979; HOUGAN, Jim, *Decadence: Radical nostalgia, narcissism and decline in the seventies*, Morrow, New York, 1975; DE MIGUEL, Amado, *Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes*, Kairós, Barcelona, 1979.

21. SABINA, Joaquín, *Güisqui sin soda*. (JOAQUIN SABINA Y VICEVERSA, *Juez y parte*, Ariola Eurodisc, Barcelona, 1985). José Ignacio González Faus, en *La interpelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las Iglesias europeas* (Fundación Santa María, Madrid, 1988, p. 9), ha llamado la atención sobre la discografía de Sabina como exponente de la postmodernidad.

22. EDIS, *Valores y pautas de la juventud madrileña*, Comisión de la Juventud del Ayuntamiento de Madrid, Madrid, 1982, p. 25.

una liga de partidarios del pecado mortal, cuya oportunidad vuelve a ser evidente»²³.

Freud, que era un hombre moderno, había dicho: «Donde hay *ello* —es decir, fuerzas instintivas— debe haber *yo*»:

[En el proceso de maduración], «el *yo* averigua que es indispensable renunciar a la satisfacción inmediata, diferir la adquisición de placer, soportar determinados dolores y renunciar, en general, a ciertas fuentes de placer (...) El paso del principio del placer al principio de la realidad constituye uno de los programas más importantes del desarrollo del *yo*»²⁴.

En la postmodernidad, por el contrario, es el *ello* lo llamado a mandar. Desaparece toda barrera; todo es indiferente y, por lo tanto, *nada está prohibido*. Como ejemplo de lo dicho, basta recordar que, según un estudio reciente, el 89,5 por ciento de los jóvenes madrileños consideran «correctas» las relaciones sexuales entre un chico y una chica sin estar casados, y que el 62,3 por ciento consideran también «correctas» las relaciones homosexuales²⁵.

Javier Sádaba ha escrito: «Entiendo por moral la idea de que *hay que ser feliz y que no está dicho cómo* (...) «¡Vive feliz!» es el único imperativo categórico»²⁶.

23. SAVATER, Fernando, *Sobre vivir*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 241.

24. FREUD, Sigmund, *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (*Obras completas*, t. 2, Biblioteca Nueva, Madrid, 3.^a ed., 1973, p. 2.345).

25. EDIS, *Valores y pautas de la juventud madrileña*, p. 89.

26. SADABA, Javier, *Saber vivir*, Ediciones Libertarias, Madrid, 7.^a ed., 1985, pp. 140-141.

Declive del imperio de la razón

Como ya vimos, la modernidad se caracterizó por la *racionalización* de la existencia²⁷. Tanto es así que llegó a hacerse de la razón una diosa. Y no es exageración. Todos sabemos que los hombres de la Revolución Francesa la entronizaron como tal en la catedral de *Notre-Dame*. Condorcet, en plena Revolución, escribía: «Habrá un tiempo en que el sol brillará sobre una tierra de hombres libres que no tendrán más guía que la razón»²⁸.

Es verdad que también hubo disidentes —en el *Capricho* núm. 43, Goya advirtió proféticamente que «el sueño de la razón produce monstruos»—, pero la tónica general fue la que acabamos de decir: la exaltación de la razón.

En cambio, en la postmodernidad el *homo sapiens* ha sido desbancado por el *homo sentimentalis*. El *homo sentimentalis* no es simplemente el hombre que siente, puesto que cualquier hombre siente, sino el hombre que valora el sentimiento por encima de la razón. Milan Kundera, que es quizás el mejor exponente de la postmodernidad en la literatura actual, escribe: «*Pienso, luego existo* es el comentario de un intelectual que subestima el dolor de muelas. *Siento, luego existo* es una verdad que posee una validez mucho más general»²⁹.

Desde luego, no hace falta ser demasiado observador para darse cuenta de que el racionalismo, desprovisto ya de la aureola romántica que tuvo en el pasado, aburre a la

27. Cfr. WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. 1, Taurus, Madrid, 1984, p. 19.

28. CONDORCET, Jean-Antoine, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 230.

29. KUNDERA, Milan, *La inmortalidad*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 242.

juventud (tiempo atrás, algún postmoderno escribió en el «Metro» madrileño: «La sabiduría me persigue, pero yo corro más»). A la tiranía de la razón ha sucedido ahora una explosión de la sensibilidad y de la subjetividad³⁰.

En algunos círculos, el ataque contra la razón y la objetividad está alcanzando proporciones de cruzada, y un número creciente de jóvenes secunda la llamada de *ayatollahs* caseros. De nuevo se cita con complacencia a Nietzsche: «Todos los pensamientos son malos pensamientos... El hombre no *debe* pensar»³¹.

Ciertamente, la misma modernidad había ido corrigiendo ya la confianza ingenua que los primeros ilustrados depositaron en la razón. Ahí están, para probarlo, los que Paul Ricoeur llamó «maestros de la sospecha»³²: Marx se encargó de recordarnos cuánto perturban a la razón los intereses económicos y de clase; Freud nos abrió los ojos ante un mundo oscuro e inconsciente que nos había pasado desapercibido... Pero, en realidad, los «maestros de la sospecha» seguían creyendo en las posibilidades de la razón

30. Según un estudio realizado recientemente en Barcelona, el 40 por ciento de las adolescentes que mantienen relaciones sexuales con coito lo hacen sin emplear ningún método anticonceptivo eficaz. Las autoras del estudio lo explican así: «Reivindican la libertad y la espontaneidad y quieren manifestar sus sentimientos sin reglas y sin límites. Algunas, incluso, lo expresan sin eufemismos: "utilizar anticonceptivos significaría pararse a pensar", dicen. Y ellas no quieren pensar; quieren sentir» («El País», 21 de enero de 1990, p. 22). En unas pocas líneas aparecen reunidos todos los temas fuertes de la postmodernidad repasados hasta aquí: vivencia del momento presente («reivindican la libertad y la espontaneidad»), ausencia de reglas («quieren manifestar sus sentimientos sin reglas y sin límites»), repudio de la razón («utilizar anticonceptivos significaría pararse a pensar») y exaltación del sentimiento («ellas no quieren pensar; quieren sentir»).

31. NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, 48 (*Obras Completas*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 237).

32. RICOEUR, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno, México, 4.^a ed., 1978, p. 33.

y —precisamente por ello— querían librarla de elementos perturbadores. Los postmodernos, en cambio, rezuman de-sengaño. Saben demasiado sobre las miserias de la propia razón para seguir confiando en ella. Ahora pueden encontrarse en la librerías títulos tales como «La miseria de la razón»³³, «La razón sin esperanza»³⁴, «La crisis de la razón»³⁵...

Imperio de lo «débil», de lo «light»

El repudio de la razón se hace especialmente intenso frente a sus frutos más acabados y maduros; es decir, frente a las grandes teorías y doctrinas. Existe la convicción generalizada de que el sujeto finito, empírico, condicionado, no tiene capacidad para establecer lo incondicionado, lo absoluto, lo incontrovertible.

Como es lógico, los postmodernos niegan en bloque los grandes discursos de la modernidad sin refutarlos, porque emprender la tarea de refutarlos supondría que siguen tomando en serio la razón. Simplemente, acogen tales discursos como puros ruidos; los dejan sonar con indiferencia.

En la postmodernidad no queda, pues, más remedio que acostumbrarse a vivir en la defundamentación del pensamiento. Como decía Heidegger, vagamos por «sendas perdidas»³⁶, y únicamente hay lugar ya para un pensamiento débil y fragmentario: «Yo, aquí y ahora, digo esto».

33. REGUERA, Isidoro, *La miseria de la razón*, Taurus, Madrid, 1981.

34. MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

35. JARAUTA, Francisco (ed.), *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986.

36. HEIDEGGER, Martin, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

La postmodernidad, por tanto, no es la desvalorización de todos los valores, pero sí la desvalorización de los valores «supremos» y de las grandes cosmovisiones. Ahora ya no hay nada que se escriba o se pueda escribir con mayúscula.

Nihilismo sin tragedia

No es la primera vez que una generación considera imposible seguir creyendo en las verdades que le legaron sus mayores. La misma modernidad nació con una crisis de convicciones muy semejante. Recordemos que Descartes llegó a afirmar que sería conveniente destruir todas las bibliotecas, debido a los errores y supersticiones que contenían los libros antiguos. Pero eso le creó tal angustia que se apresuró a buscar una nueva fundamentación, que él creyó encontrar en el famoso «cogito, ergo sum».

Los postmodernos, en cambio, prefieren vivir en la defundamentación del pensamiento. No sólo consideran que las convicciones firmes que dieron seguridad y razones para vivir a las generaciones pasadas han desaparecido para siempre, sino que aceptan el hecho sin derramar una sola lágrima, con jovial osadía. Lipovetsky es rotundo: «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*: ésta es la alegre novedad»³⁷.

Los postmodernos, resucitando el mito de la Caja de Pandora, vienen a decir que el deseo de saber demasiado sólo puede traer males. El Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, manifestó hace poco la sorpresa que le produjo el hecho

37. LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 3.^a ed., 1988, p. 36.

de que, en una reciente entrevista sobre el caso Galileo, no le fuera «formulada una pregunta del tipo: “¿Por qué la Iglesia ha pretendido obstaculizar el conocimiento de las ciencias naturales?”», sino exactamente la contraria: “¿Por qué no ha tomado una posición más clara contra los desastres que habían de resultar cuando Galileo abrió la caja de Pandora?”»³⁸.

En opinión de los postmodernos, el «pensamiento débil» tiene dos grandes ventajas frente a las convicciones firmes del pasado:

En primer lugar, la ambición de encontrar un sentido único y totalizante para la vida conllevaba una apuesta despiadada por el «todo o nada». En cambio, el que poco apuesta poco pierde. La filosofía de Nietzsche—que, como dijimos más arriba, puede considerarse un documento temprano de la postmodernidad— describió ya este talante al contraponer al hombre resentido, que vive como un drama la pérdida de las dimensiones patéticas, metafísicas de la existencia, el hombre de buen carácter, que está «libre del énfasis»³⁹.

En segundo lugar, las grandes cosmovisiones son potencialmente totalitarias. Todo aquel que se considera depositario de una gran idea trata de ganar para ella a los demás y, cuando éstos se resisten, recurrirá fácilmente al terror (leyendo a Lyotard se saca la impresión de que la modernidad ha sido tan sólo una historia de ejecuciones y encarcelamientos que va, desde la guillotina de la Revolución Francesa, hasta el Gulag soviético, pasando, naturalmente, por Auschwitz y Hiroshima⁴⁰). En cambio,

38. RATZINGER, Joseph, *Perspectivas y tareas del catolicismo en la actualidad y de cara al futuro* (VARIOS AUTORES, *Catolicismo y cultura*, EDICE, Madrid, 1990, p. 103).

39. NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, I, 34, (*Obras Completas*, t. 2, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 51).

40. Cfr. LYOTARD, Jean-François, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 40, 91...

quien se sabe portador de un pensamiento débil será necesariamente tolerante con quienes piensan de forma distinta.

(Ahora se comprenderá por qué dije más arriba que sería un pecado de incompreensión elaborar una teoría unitaria y bien trabada sobre la postmodernidad. Los postmodernos la rechazarían con espanto).

El individuo fragmentado

El individuo postmoderno, al rechazar la disciplina de la razón y dejarse guiar preferentemente por el sentimiento, obedece a lógicas múltiples y contradictorias entre sí. En lugar de un yo integrado, lo que aparece es la pluralidad dionisiaca de personajes. De hecho, se ha llegado a hacer un elogio de la esquizofrenia⁴¹.

Todo lo que en la modernidad se hallaba en tensión y conflicto convive ahora sin drama, furor ni pasión. Cada cual compone «a la carta» los elementos de su existencia, tomando unas ideas de acá y otras de allá, sin preocuparse demasiado por la mayor o menor coherencia del conjunto. Ya hemos dicho que estamos de vuelta del racionalismo, y ahora manda el sentimiento.

El individuo postmoderno, sometido a una avalancha de informaciones y estímulos difíciles de estructurar, hace de la necesidad virtud y opta por un vagabundeo incierto de unas ideas a otras. Se parece al oyente nocturno que va dando vueltas al dial de la radio probando, una tras otra, todas las emisoras. El postmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas. Pasa a

41. Cfr. DELEUZE, Gilles, y GUATARI, Félix, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1973.

otra cosa con la misma facilidad con que cambia de detergente.

El protagonista de una famosísima obra de Oscar Wilde, después de sostener un montón de ideas disparatadas y contradictorias entre sí, es interrogado por otro de los comensales: «¿Puedo preguntarle si cree usted realmente todo lo que nos ha dicho en la comida?» Y él, que es un auténtico hombre postmoderno *avant la lettre*, responde: «He olvidado en absoluto lo que dije»⁴².

Como ha dicho Vattimo, «el sujeto postmoderno, si busca en su interior alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del *cogito* cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano»⁴³. Sin duda, se identificaría con una anécdota que se cuenta de Diderot: cuando Van Loo hizo su retrato, el escritor no quedó contento, y no porque careciera de parecido, sino porque no había reproducido más que una fisonomía. Ahora bien, decía Diderot, yo tenía cien cada día; según el humor que me afectaba, yo era sereno, triste, soñador, tierno, violento, apasionado, entusiasta...

También en las relaciones personales el individuo postmoderno renuncia a los compromisos profundos. La meta es ser independiente afectivamente, no sentirse vulnerable. El medio para conseguirlo es lo que Schelsky ha llamado el «sexo frío» (*cool sex*), orientado al placer breve y puntual, sin ambiciones de establecer relaciones excluyentes ni duraderas.

Los «tics» del lenguaje —que suelen expresar muy bien el espíritu de cada época— ponen de manifiesto el cambio operado en unos pocos años. Al encontrarse dos

42. WILDE, Oscar, *El retrato de Dorian Gray (Obras completas)*, Aguilar, Madrid, 12.ª ed., 1972, p. 118).

43. VATTIMO, Gianni, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 132.

amigos de mentalidad moderna, preguntaban con naturalidad: «¿Qué es lo que haces?» (en la modernidad se daba por supuesto que siempre había que estar *haciendo* algo). Para la cultura postmoderna esa pregunta sería casi como un insulto. No se trata de *hacer*, sino de *estar*. La pregunta pertinente es ahora: «¿En qué rollo estás?» (además, con el matiz de transitoriedad que tiene en castellano el verbo «estar»). «Cada noche un rollo nuevo —contesta otra canción de Joaquín Sabina—. Ayer el yoga, el tarot, la meditación. Hoy el alcohol y la droga. Mañana el aerobio y la reencarnación»⁴⁴.

De la tolerancia a la indiferencia

Con la pérdida de confianza en la razón, se ha perdido también cualquier esperanza de alcanzar un consenso social. Hoy cabe todo, y todo tiene su público, incluso las mayores extravagancias culturales. De forma jocosa decía Fernando Poblet: «Hace no sé cuántos años dijo no sé quién que cualquier objeto despojado de su función ordinaria es arte. Esto significa que, si encuentras un retrete colgado del techo, no intentes la meada parabólica, antes bien consulta el catálogo»⁴⁵.

Los hombres modernos creían todavía que la libre confrontación de opiniones conduciría antes o después a un acuerdo en torno a la verdad y la justicia. Los postmodernos ni creen posible alcanzar ese grado de integración social ni tampoco lo desean en absoluto. Una sociedad verdaderamente postmoderna es la constituida por infinitas microcolectividades heterogéneas entre sí.

44. SABINA, Joaquín, *Cómo decirte, cómo contarte* (JOAQUÍN SABINA Y VICEVERSA, *En directo*, Ariola Eurodisc, Barcelona, 1986).

45. POBLET, Fernando, *Contra la modernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1985, p. 137.

De nuevo la referencia a Nietzsche parece obligada:

«Mi juicio es mi juicio (...) y otro no tiene derecho a él. Hay que desterrar el mal gusto de querer compartir el parecer de muchos. Un “bien” ya no es un bien en boca del prójimo. No puede haber, por tanto, un “bien común”. Esa expresión encierra una contradicción en sí misma»⁴⁶.

Así pues, los postmodernos renuncian a discutir sus opiniones; viven y dejan vivir. «Dejadnos ser paganos», dice Lyotard en un libro de entrevistas⁴⁷. Lo que Lyotard nos prescribe es que seamos paganos amables. En realidad, una tolerancia devaluada que no es más que una forma de indiferencia mutua.

Es posible que éste sea uno de los rasgos de la postmodernidad más arraigados. Parece que a lo largo de los últimos años se ha ido extendiendo entre nosotros un cierto talante ecléctico y liberal que huye de las opiniones «fuertes», por considerarlas de mal gusto desde el punto de vista estético.

El retorno de los brujos

Si el racionalismo de la modernidad socavó las creencias religiosas, no debe extrañarnos que la reacción postmoderna haya traído consigo un retorno de lo religioso. Sin embargo, antes de hablar del retorno de Dios parece necesario constatar el *retorno de los brujos*⁴⁸.

46. NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 43 (*Obras Completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 692).

47. LYOTARD, Jean-François y THEBAUD, Jean-Jouf, *Au juste. Conversations*, Christian Bougeois, Paris, 1979, p. 33.

48. PAUWELS, Louis y BERGIER, Jacques, *El retorno de los brujos*, Plaza & Janés, Barcelona, 1981.

Todos sabemos que hay un auténtico «boom» del esoterismo y de las ciencias ocultas (quiromancia, cartomancia, astrología, videncia, cartas astrales, cábala, alquimia, pitagorismo, teosofía, espiritismo, etc.). En Europa y en Estados Unidos, sólo los astrólogos registrados oficialmente son tres veces más numerosos que todos los físicos y químicos juntos. En Francia, por ejemplo, hay más de 50.000 consultorios de pitonisas, videntes, echadoras de cartas, etc. En Estados Unidos los astrólogos se acercan a 175.000, y en varias universidades de ese país los estudiantes han solicitado ya cursos de astrología. En Italia, 12.000 astrólogos se han constituido en sindicato. En España no nos quedamos atrás: Hace unos años, según el diario «El País», había en Madrid más de 3.000 magos⁴⁹.

Junto a todo eso hay que mencionar el comercio de amuletos y «buenas venturas» —que arroja unas cifras de negocios multimillonarias— y la proliferación de librerías esotéricas. Incluso, en casi todas las librerías generales existen ya secciones de ocultismo. Por mil pesetas es posible conseguir la Mano de Gloria del Rey Salomón o Mano de la Llave, el Gran Talismán de Nostradamus, el Sello del Destino de Bizancio o la Sagrada Cobra Secreta de Bali.

Sin embargo, hay cosas mucho peores. Se calcula que el medio centenar de sectas destructivas establecidas en España suman 150.000 adeptos, aunque su influencia y radio de acción se extiende probablemente a otras 300.000 personas. A menudo se disfrazan de religiones o asociaciones culturales: Cienciología, Niños de Dios o Familia del Amor, Hare Krishna, Edelweiss, Misión de la Luz

49. Cfr. «El País», 28 de marzo de 1982, p. 29. La cifra es impresionante si la comparamos con el número de sacerdotes —seculares y religiosos— que, según la guía diocesana de 1985, desempeñan algún cargo pastoral: 3.485. Uno recuerda la famosa observación de Bernanos: «Un sacerdote menos, mil pitonisas más».

Divina, Iglesia de la Unificación, Ceis, Secta del Amor Libre, Nuevo Amanecer, etc.⁵⁰.

Hoy existen incluso adoradores de Satán que dejan tras de sí un rastro de sangre, gallos decapitados y signos cabalísticos. Y, sin duda, lo que hasta ahora se ha descubierto es tan sólo la punta del iceberg.

En resumen, que si, en cuestiones de religión, la modernidad se negó a creer lo que era digno de credibilidad, la postmodernidad no pone reparos a tragarse lo increíble. Uno recuerda la perspicaz observación de Chesterton: «Desde que los hombres han dejado de creer en Dios, no es que no crean en nada. Ahora creen en todo».

Seguramente podemos ver en la religiosidad postmoderna la «venganza de lo reprimido» de la que habló Freud: la modernidad inhibió la sed de Dios, que es un constitutivo del ser humano, y ahora brota en estado «salvaje». Quizá sea también expresión de una sociedad peligrosamente frustrada que se está volviendo cada vez más receptiva a las soluciones carismáticas, mesiánicas y fanáticas. Y, desde luego, no deberíamos descartar que en todo ello haya también una crítica implícita a una religión cristiana que en los últimos años había adquirido rasgos zelotes, moralistas e intelectualistas.

En realidad, es tal la complejidad de los nuevos cultos que Theodore Roszak sugiere que sería necesario inventar alguna palabra inutilizable para designarlos, tal como «psico-místico-paracientífico-espiritual-terapéutico»⁵¹.

De un estudio sociológico realizado en Francia por Daniel Bloy y Guy Michelat⁵² se desprende que no son

50. Cfr. SALARRULLANA, Pilar, *Las sectas. Un testimonio vivo sobre los mesías del terror en España*, Temas de Hoy, Madrid, 4.ª ed., 1990.

51. ROSZAK, Theodore, *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness*, Harper and Row, New York, 1975, p. 30.

52. BOY, Daniel y MICHELAT, Guy, *Croyances aux para-*

precisamente las capas menos instruidas las que han caído en tales supersticiones. Los agricultores, por ejemplo, se manifiestan muy escépticos frente a todo ello; en cambio, «los maestros se definen como el grupo que cree más frecuentemente en la astrología y en lo paranormal». Los divorciados y los que han abandonado la práctica religiosa son mucho más propensos a lo «psico-místico-paracientífico-espiritual-terapéutico» que los casados y los practicantes, respectivamente.

El retorno de Dios

Dijimos que en la postmodernidad no sólo retornan los brujos; también retorna Dios. Es lógico que, al entrar en crisis la razón del racionalismo —que carecía de oído para el misterio—, queden de nuevo expeditas unas vías de acceso a la fe que la modernidad clausuró. Como decía Pascal, «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce»⁵³.

Sin embargo, en la postmodernidad Dios no puede ser demasiado exigente. Debe contentarse con lo que González-Anleo ha llamado una *religión «light»*⁵⁴.

Puesto que el individuo postmoderno obedece a lógicas múltiples, frecuentemente prepara él mismo «su cóctel religioso: unas gotas de islamismo, una brizna de judaísmo, algunas migajas de cristianismo, un dedo de nirvana; todas las combinaciones son posibles, añadiendo, para ser más ecuménico, una pizca de marxismo o un

sciences: dimensions sociales et culturelles: «Revue Française de Sociologie» 27 (1986) 175-204.

53. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, 423 (277) [Obras, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 463].

54. GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Los jóvenes y la religión «light»*: «Cuadernos de Realidades Sociales» 29-30 (1987) 28-33.

paganismo a medida»⁵⁵. Si tenemos en cuenta la aversión postmoderna a la fundamentación, no debe extrañarnos que al individuo no le preocupe en absoluto la falta de coherencia del conjunto. De hecho, muchos de los que se declaran católicos en España ni siquiera aceptan dogmas tan centrales como el de la divinidad de Cristo (sólo el 63 por ciento de los encuestados lo hacen sin reservas⁵⁶). Bien es verdad que, para compensarlo, el 26 por ciento de los mismos creen en la reencarnación de las almas⁵⁷. Se da el caso sorprendente de que son más los que creen en la existencia del cielo (53 por ciento) que en la resurrección de los muertos (47 por ciento) o en la inmortalidad del alma (52 por ciento). Un hombre moderno se preguntaría inmediatamente a quiénes está destinado ese cielo si no va a haber resurrección. Pero ya hemos dicho que ahora estamos de vuelta del racionalismo y se llevan las posturas emocionales. El individuo postmoderno, fragmentado, obedece a lógicas múltiples.

Como era de esperar, dado que el individuo postmoderno renuncia a buscar un sentido único y totalizante para la vida, cuando elige a Dios lo hace sin renunciar por ello a todo lo demás. La suya es una religión «confortable», decididamente alérgica a las exigencias radicales.

Durante los últimos años hemos asistido a un notable auge de lo que, siguiendo a Max Weber, podríamos llamar «comunidades emocionales» (por ejemplo, las corrientes de tipo pentecostal, comunidades neocatecumenales, cír-

55. VALADIER, Paul, *La Iglesia en proceso*, Sal Terrae, Santander, 1990, p. 72.

56. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Iglesia, religión y política*: «Revista Española de Investigaciones Sociológicas» 27 (1984) 295-328.

57. ANDRÉS ORIZO, Francisco, *España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores. El caso español*, Mapfre, Madrid, 1984, p. 160.

culos fundamentalistas, grupos de oración corporal, zen, grupos rurales neomonásticos, etc.)⁵⁸.

Aunque son muy diferentes entre sí, en todas esas comunidades pueden observarse algunas características postmodernas. Por una parte, han recuperado las dimensiones estéticas y celebrativas de la fe, por lo que, naturalmente, tenemos que congratularnos; pero esos nuevos movimientos no pueden escapar a toda crítica. Yo señalaría un par de reservas:

— En casi todos ellos puede apreciarse cierta desconfianza frente a las formulaciones dogmáticas, que en algunos casos llega a un marcado antiintelectualismo. Se sospecha que el teólogo complica lo que es obvio; multiplica los problemas cuando la fe camina en la simplicidad.

— También es posible percibir unas preocupaciones *exclusivamente* espirituales que contrastan de forma llamativa con el fuerte compromiso temporal que caracterizó a los movimientos y comunidades de base de los años 65-70. Se ve que a la disolución de la historia y la exaltación de la interioridad que caracteriza a la postmodernidad le va mucho más la figura del contemplativo sentado en la postura de flor de loto que la del profeta comprometido con la causa de la justicia.

58. Cfr. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Sécularisation et modernité religieuse*: «Esprit» 106 (1985) 50-62. Existe un extracto en castellano publicado por «Selecciones de Teología» 26 (1987) 217-227.

9

Balance de la postmodernidad

La oscilación del péndulo

Algunos piensan que la postmodernidad es una moda pasajera, que ha llegado a nosotros con la fecha de caducidad a la vista, y que no hay que concederle demasiada importancia. Para ellos, los dos últimos capítulos de este libro no pasarían de ser una concesión un tanto frívola a lo que hoy se lleva.

En realidad, únicamente el tiempo nos dirá si todo esto no es más que fuego de artificio o si, por el contrario, estamos en el inicio de una nueva etapa de la historia. Pero, sea cual fuere la respuesta, parece innegable que en la postmodernidad se manifiestan problemas de envergadura que obligan a *repensar las grandes cuestiones de la Modernidad*.

Aunque todavía es pronto para hacer un balance, podemos aventurar ya algunas observaciones provisionales. Por ejemplo, que *la postmodernidad es una reacción unilateral frente a las unilateralidades que tenía la modernidad*.

Resultaba, sin duda, exagerado aquel «ascetismo profano» del que nos hablaba Max Weber. El hombre moderno caminaba siempre con la mirada puesta en la meta, sin ser

capaz de detenerse a disfrutar del paisaje. Por eso era necesario aprender a vivir el «aquí» y «ahora». Pero parece como si la postmodernidad se hubiera ido al otro extremo, desvalorizando completamente el trabajo, el mérito y la emulación.

Algo parecido podríamos decir de las actitudes frente al cuerpo. Nadie puede discutir que la moral victoriana era inhumana; y algún día habrá que investigar cuántas neuras se fundamentan, en definitiva, en la negativa del hombre a aceptar su cuerpo. En este sentido, no podemos dejar de felicitarnos cuando hoy, en cualquier barrio del extrarradio, vemos a las amas de casa haciendo gimnasia para mantenerse en forma. Lo malo es que ahora es tal el cortejo de solicitudes y cuidados que rodean al cuerpo que podríamos decir sin exageración que se ha convertido en objeto de culto.

Parece también evidente que el racionalismo extremo de la modernidad mutiló al sujeto, pero es difícil admitir que la solución consista en sustituir la tiranía de la razón por la tiranía del sentimiento.

Y así podríamos seguir. Ante la imposibilidad de abordar aquí un estudio datallado, centraremos nuestra atención en tres aspectos que nos han parecido especialmente importantes, dejando para el final una reflexión de carácter más positivo sobre las posibilidades que la postmodernidad ofrece a la evangelización.

Postmodernidad y conservadurismo

Fue Jürgen Habermas, en una conferencia leída con motivo de la recepción del Premio Adorno 1980, quien planteó por primera vez la estrecha relación que existe entre la postmodernidad y el neoconservadurismo¹.

Ciertamente, los neoconservadores —como Daniel Bell— se sentirían malinterpretados si pretendiéramos identificarlos con esa postmodernidad que desvaloriza el trabajo, la disciplina, la emulación y, en definitiva, todo el sistema motivacional del sistema capitalista. Pero, en mi opinión, los neoconservadores no repudian la postmodernidad porque ésta sea progresista, sino porque es un conservadurismo diferente del suyo.

La postmodernidad es conservadora, porque, al eliminar la conciencia histórica y afirmar el eterno retorno de lo igual, elimina también cualquier esperanza de mejorar la sociedad. El orden establecido y el sistema se toman como un hado frente al que es inútil, e incluso contraproducente, rebelarse. Quien logre destilar la quintaesencia del discurso descubrirá que suena así: «No hay nada que hacer; por tanto, no hagamos nada». Recordemos unos versos famosos de Fernando Pessoa:

«Haber injusticia es como haber muerte.
Yo nunca daría un paso para alterar
aquello que llaman la injusticia del mundo.
Acepto la injusticia como acepto
que una piedra no sea redonda,
y un alcornoque no haya nacido pino o roble»².

Nunca insistiremos bastante en el empobrecimiento que todo esto supone para la humanidad. La postmodernidad nos roba la esperanza, que es el muelle que dispara la actividad humana.

La postmodernidad es conservadora, también, porque, al desconfiar de todos los discursos, le resulta indi-

[PICO, Josep (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 87-102]. Está recogida también, con otro título, en FOSTER, Hal (ed.), *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 19-36.

2. PESSOA, Fernando, *Obra poética*, Ediciones 29, Barcelona, 1981, t. 1, p. 251.

1. HABERMAS, Jürgen, *Modernidad versus postmodernidad*

ferente una política de derechas o de izquierdas. A la postre, resultan ser la misma política.

Es significativo que en los últimos años el interés de los jóvenes por la política haya caído más abajo todavía que en aquellos años del franquismo, durante los cuales —siguiendo una práctica común a todos los regímenes autoritarios— se procuró despolitizar intencionadamente a la población:

INTERES POR LA POLITICA	Encuestas Nacionales de Juventud					Población total 1982
	1960	1968	1975	1977	1982	
Mucho	6	4	8	11	2	7
Bastante	15	15	22	34	9	23
Poco	27	30	40	34	27	24
Nada	49	48	30	20	60	43
N.S./N.C.	2	3	—	1	2	3

Naturalmente, mientras los filósofos postmodernos pontifican acerca de la negatividad del poder, los poderes avanzan y se exhiben sin pudores ni vergüenzas.

La droga, que es otro fenómeno típicamente postmoderno, tiene también consecuencias conservadoras: se trata de un camino de «liberación» interior en medio de un mundo que se deja intacto.

Pues bien, es necesario decir claramente que la fórmula de la felicidad postmoderna («tener trabajo y hacerte el tonto») es inmoral. Sólo los comprometidos *tienen derecho* a celebrar. El «refugio lúdico» que ahora se propone como alternativa a la militancia no es sino la versión postmoderna de lo que siempre habíamos llamado «torres de marfil», porque, naturalmente, el hedonismo es privilegio de los ricos del mundo. «El Dios de Jesucristo, “parti-

sano” de los pobres, debe ser también un recuerdo subversivo para la postmodernidad y sus nuevos ídolos y mitos»³.

Postmodernidad y melancolía

Agustín de Hipona le dijo a alguien: «Yo sé lo que quieres»; y, ante el asombro receloso del otro, precisó: «Quieres ser feliz». Su interlocutor convino en ello; todos los hombres —y los postmodernos no son excepción— tenemos que convenir en lo mismo: lo que queremos es ser felices. De hecho, en la postmodernidad existe, como hemos visto, una tendencia fuerte a «pasarle bien». Sin embargo, tanto las novelas como las letras de las canciones de los ochenta reflejan todo tipo de soledades, depresiones y frustraciones sin asomo de rubor. Recurramos nuevamente a la discografía de Joaquín Sabina:

«Vivo en el número siete, calle Melancolía,
quiero mudarme hace años al barrio de la alegría.
Pero siempre que lo intento ha salido ya el tranvía.
Y en la escalera me siento, a silbar mi melodía»⁴.

Para el cantante, la diversión es simplemente «zumo de neón contra la depresión»⁵; «una especie de mueca en lugar de sonrisa»⁶. A lo mejor «acabo vomitando en los

3. MARDONES, José María, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 117.

4. SABINA, Joaquín, *Calle Melancolía* (JOAQUIN SABINA, *Malas compañías*, Discos CBS, 1990).

5. SABINA, Joaquín, *Zumo de neón* (JOAQUIN SABINA Y VICEVERSA, *En directo*, Ariola Eurodisc, Barcelona, 1987).

6. SABINA, Joaquín, *Princesa* (JOAQUIN SABINA Y VICEVERSA, *Juez y parte*, Ariola Eurodisc, Barcelona, 1987).

lavabos de un antro moderno» mientras «un grupo está tocando rock and roll a las puertas del infierno»⁷.

Los siguientes párrafos son tanto más significativos cuanto que proceden de un defensor de la postmodernidad:

«Cruzando solo el desierto, transportándose a sí mismo sin ningún apoyo trascendente, el hombre actual se caracteriza por la *vulnerabilidad* (frente a los estados depresivos)». Suelen ser «trastornos de carácter caracterizados por un malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres». «La era narcisista es más suicidógena aún que la era autoritaria (... porque) compone un tipo de personalidad cada vez más incapaz de afrontar la prueba de lo real (...) En América, los jóvenes de quince a veinticuatro años se suicidan a un ritmo doble del de hace diez años, triple del de hace veinte»⁸.

Sólo queda añadir que en España, de los tres mil suicidios que se producen cada año, entre un 30 y un 35 por ciento son de adolescentes⁹.

Es verdad que la modernidad había llegado a resultar inhóspita, pero todo hace pensar que tampoco la reacción postmoderna ha logrado dar con el elixir de la felicidad. Y es que, si antes decíamos que sólo los comprometidos *tienen derecho* a celebrar, ahora añadimos que sólo los comprometidos *saben* celebrar. ¡Qué diferencia entre la alegría de los jóvenes militantes y los atados a la «litrona» y al «porro»!

7. SABINA, Joaquín, *Zumo de neón*.

8. LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, pp. 46, 76, 212-213.

9. «El Mundo» (24 de octubre de 1989) 17.

Fragilidad del sujeto postmoderno

Hemos visto que la postmodernidad, con su canto al espontaneísmo, promete individuos más libres, porque no estarán atados a nada ni a nadie y vivirán siempre lo momentáneo. Pero, ¡ay!, esa es la libertad de la hoja caída del árbol, que ahora el viento la lleva para acá y después para allá. Debemos investigar si el desmoronamiento de todas las creencias y de todos los valores es verdaderamente una liberación, como dicen los postmodernos, o si, por el contrario, se trata de una catástrofe.

Si nuestras convicciones y compromisos nos constituyen¹⁰, uno no puede dejar de preguntarse con aprensión qué clase de sujeto es el que vive en provisionalidad permanente, en perpetua trashumancia de unas convicciones débiles a otras convicciones igual de débiles. En mi opinión, la respuesta sólo puede ser ésta: el sujeto postmoderno se reduce a puro maquillaje, sin identidad personal. No hay ningún rostro verdadero por debajo de su maquillaje que no sea otro maquillaje anterior. O, con otras palabras: «Ser sujeto por adhesión a un microdiscurso provisional y fragmentario, es ser sujeto siempre provisional y fragmentado»¹¹.

Vattimo afirma que la postmodernidad lleva a cabo una «cura de adelgazamiento del sujeto»¹²; yo me temo que se le ha ido la mano en la cura y que el sujeto ha adelgazado tanto que ya es imposible verle.

10. Las creencias —decía Ortega— «no son ideas que tenemos, sino ideas que somos» [ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (Obras Completas)*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª ed., 1961, p. 384].

11. BREA, José Luis, *Errar —para no hablar de postmodernidad—* [TONO, José (ed.), *La polémica de la postmodernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1986, p. 160].

12. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 46.

Educación de la fe en la postmodernidad

Digamos, para concluir, unas palabras sobre la actitud que los cristianos deberíamos adoptar frente a la postmodernidad.

1. Revalorización de la experiencia religiosa

La mayor parte de las personalidades encuestadas hace veinte años en aquel famoso libro de Gironella titulado «100 españoles y Dios»¹³ declararon ser creyentes; pero, en cambio, fueron muy pocos los que contestaron afirmativamente a la pregunta de si habían tenido alguna experiencia religiosa. En la época del racionalismo la fe se identificaba con una aceptación intelectual de determinadas creencias.

La modernidad nos hizo saber que, si Dios no pasa por la aduana de la razón, no tiene entrada en el territorio humano. Hace medio siglo escribía un teólogo: «De presentarse la religión sin el ropaje de la ciencia, el hombre moderno la despreciaría, no se dignaría siquiera tenerla en cuenta, apartaría de ella su mirada»¹⁴. No pretendo repudiar aquello. Más bien debemos alegrarnos de que el clima imperante en la modernidad nos estimulara a justificar el mensaje cristiano ante el tribunal de la razón. Si la fe debe ser un obsequio razonable, esa tarea seguirá siendo irrenunciable para nosotros en la postmodernidad. A partir de la Ilustración ya no hay lugar para personas como aquel abate Judaine, del que habla Zola: «un santo varón jamás atormentado por la carne ni por la inteligencia»¹⁵.

13. GIRONELLA, José María, *Cien españoles y Dios*, Nauta, Barcelona, 1971.

14. BONET, Alberto, *El catolicismo y la cultura*, Editorial Bar-na, Barcelona, 1944, p. 38.

15. ZOLA, Émile, *Lourdes*, CVS, Madrid, 1975, p. 50.

Pero, quizá, la importancia que concede la postmodernidad a la sensibilidad podría contribuir a que, después de muchos siglos de dominio en solitario de la teología académica, revaloricemos *también* la vía de la experiencia y el silencio meditativo en nuestro acercamiento a Dios. No hay fe sin esa experiencia inicial de Dios que llamamos «conversión» y sin esa experiencia cotidiana que llamamos «oración».

El peligro será siempre que pasemos de un extremo al otro. Ya dijimos que en algunas de las nuevas comunidades eclesiales se percibe hoy un marcado antiintelectualismo que a veces llega al desprecio puro y simple de la teología. Cuando la fe renuncia a la crítica y se guía sólo por el sentimiento, desemboca fácilmente en concepciones idolátricas.

2. Uná teología que no maltrate el misterio

Debemos reconocer con humildad que, en el pasado, la teología pretendió «saber demasiado». El gusto de la postmodernidad por el «pensamiento débil» puede ejercer un efecto purificador recordándonos que, ante el Misterio absoluto de Dios, todo nuestro saber será siempre incierto; balbuceos que intentan decir algo sobre lo indecible.

Hoy se reivindica de nuevo la *teología negativa* o *apofática* —tan querida para la tradición oriental—, porque, ante el «totalmente Otro», será siempre más lo que ignore la mente humana que lo que pueda llegar a conocer¹⁶. Cuando Moisés expresa el deseo de ver a Dios, éste le contesta: «no podrás ver mi rostro; porque el hombre no puede verme y seguir viviendo». Y la narración añade:

16. Cfr. WACKENHEIM, Charles, *Actualidad de la teología negativa*: «Selecciones de Teología» 27 (1988) 143-150.

«me verás de espaldas» (Ex 33,18-23). Esto significa tener la certeza de su presencia activa, pero renunciar a desvelarle en un cara a cara posesivo. Así pues, la teología negativa viene desde muy lejos. Lo novedoso de la situación actual está en que es el talante de la época el que la pone de actualidad.

De la misma forma, las reservas de la postmodernidad frente al lenguaje conceptual pueden ayudarnos a que, sin renunciar a ese lenguaje, recuperemos también el lenguaje narrativo. Precisamente porque la fe cristiana nace de unos acontecimientos salvíficos, su forma primitiva de expresión fue la narración. ¿Qué son los evangelios y, en general, los textos sagrados, sino una serie de relatos fragmentarios no siempre fáciles de armonizar entre sí?

La teología, por influjo del *logos* griego, se esforzó en convertir todas esas narraciones en no-narraciones, y el discurso teológico acabó tomando la forma de formulaciones abstractas, intemporales y sin sujeto.

Sería, sin duda, positivo que, frente a los excesos discursivos, tan ajenos a la sensibilidad postmoderna, recuperáramos hoy la narración¹⁷; y no sólo en la catequesis y en la homilía, sino también en la reflexión teológica, como propugnaron hace ya 17 años dos artículos de Weinrich y Metz aparecidos en la revista *Concilium*¹⁸.

La elaboración de una teología narrativa sería consecuencia, precisamente, de haber revalorizado la experiencia de Dios. Si Jesús pudo hacer teología narrativa, fue porque hablaba de lo que había visto y oído en la intimidad del Padre (cfr. Jn 3,11.32).

17. Véase el elogio del saber narrativo que hace LYOTARD en *La condición postmoderna* (Cátedra, Madrid, 2.ª ed., 1986, pp. 43 y ss.).

18. WEINRICH, Harald, *Teología narrativa: «Concilium»* 85 (1973) 210-221; METZ, Johann Baptist, *Breve apología de la narración: Ibidem*, pp. 222-238.

3. Reivindicación de un cristianismo festivo

En la década de los sesenta constataba Harvey Cox que «en el mundo actual hay una brecha —que no es, de ningún modo, inevitable— entre los que quieren cambiar el mundo y los que se dedican a cantar la alegría de vivir»¹⁹. Hoy diríamos: entre los modernos y los postmodernos.

Debemos reconocer que el diálogo con la modernidad condujo a una fuerte acentuación de la praxis en el cristianismo. Se trata, una vez más, de una dimensión irrenunciante de la fe cristiana. ¡Nunca más se nos debe poder acusar de ser el «opio del pueblo»! Pero, cuando se acentúa la praxis de forma unilateral, puede aparecer un cristianismo moralista y zelote que justifique las acusaciones de taciturnidad tantas veces lanzadas contra el cristianismo. Recordemos el «Zaratustra» de Nietzsche:

Los sacerdotes «no conocían otra manera de amar a su Dios que clavando a los hombres en la cruz. Pensaron vivir como cadáveres y vistieron de negro su cadáver; hasta en su discurso percibo todavía el olor malo de las cámaras mortuorias... Mejores cánticos tendrían que cantarme para que aprendiese a creer en su Redentor y más redimidos tendrían que parecerme sus discípulos»²⁰.

La sensibilidad postmoderna nos invita a recuperar las dimensiones festivas de la fe. No olvidemos que el Evangelio, antes que cualquier imperativo ético, es acogida gozosa de un don, de la gracia. «Hay demasiado moralismo en nuestra predicación. Sermones y homilías enfatizan lo que los hombres han de hacer, en lugar de invitar a celebrar

19. COX, Harvey, *Las fiestas de locos. (Para una teología feliz)*, Taurus, Madrid, 1972, p. 12.

20. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra (Obras Completas)*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 422).

lo que Dios ha hecho por nosotros. Los creyentes acarician la secreta pretensión de guardar los mandamientos *para* salvarse, en lugar de vivir esos valores *porque* han sido salvados»²¹.

Igualmente, el clima de estetización generalizada que vivimos debería impulsarnos a cuidar los signos y la belleza de las celebraciones litúrgicas (adorno del templo y del altar, cantos...), que en los últimos años (¿quizá por influencia protestante?) habían llegado a estar excesivamente intelectualizadas. Deberían hacernos pensar las siguientes palabras de Léopold Sédar Senghor, que fue presidente del Senegal:

«Cuando voy a misa en Francia, estoy distraído desde el principio hasta el fin, porque es terriblemente aburrida. En cambio, en África —ya canten en latín y en gregoriano, o a varias voces, con lengua y música negro-africana— la misa es una celebración, una fiesta. Y se llega incluso a marcar el ritmo con los hombros, si es que no se danza. Cuando hice la primera comunión a los diez años, pensaba que en el cielo la mayor felicidad era cantar danzando»²².

21. FLECHA, José-Román, *Modo y estilo de la evangelización: «Teología y Catequesis»* 13 (1/1985) 48.

22. «Mundo Negro» 258 (septiembre de 1983) 45.