

Revista Aragonesa de Teología

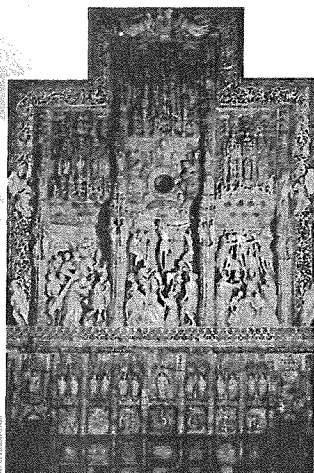
Año VI - Nº 11 - 2000

Enero-Junio



Recuperamos el patrimonio aragonés

Al cumplir 90 años, la Caja de Ahorros de la Inmaculada promovió la recuperación de tres excepcionales monumentos: el retablo mayor de la Catedral de Huesca, el mural de la cúpula sobre la Santa Capilla del Pilar y la techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel. La CAI agradece la activa cooperación de los Cabildos, la Diputación General de Aragón y el Ministerio de Educación y Cultura y da cuenta a los aragoneses de la feliz evolución de los proyectos.



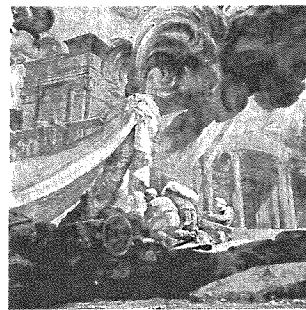
El Retablo Mayor de la Catedral de Huesca

es obra de madurez del más notable escultor del Renacimiento en Aragón, Damián Forment. Esculpido entre 1521 y 1533, sus casi 140 m² de alabastro y madera exhiben un prodigioso mundo iconográfico que narra detalladamente la Pasión de Jesús, trabadas sus escenas por una arquitectura de gran porte que descansa sobre un banco labrado con profusión de imágenes y lugares destacados para santos aragoneses. Perfectamente limpio, saneado y consolidado, puede ya contemplarse en su magistral belleza.



La techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel

es la más asombrosa representación pictórica de la compleja sociedad estamental y multiétnica de la Edad Media aragonesa. Atractivo principal de la Ciudad del Amor, Patrimonio de la Humanidad, no tiene parangón en el antiguo Reino. Ornamento, cubierta y soporte a un tiempo, la cuidadosa y difícil restauración de su base material, la madera, y de sus policromas y variadas pinturas, no siempre bien tratadas en tiempos pasados, concluirá en 1999.



La cúpula de la Virgen en la Santa Capilla del Pilar

La Santa Capilla del Pilar, obra exquisita de Ventura Rodríguez, está albergada por una cúpula cuyo interior contiene un enorme fresco mural pintado por Antonio González Velázquez en el siglo XVIII. Oscurecido y, en muchos puntos, alterado hasta quedar invisible, los trabajos de recuperación desarrollados durante año y medio le han devuelto su vigor y brillante aspecto original. La impresionante escenografía de la Santa Capilla lucirá todo su esplendor barroco en el mes de octubre.

Las restauraciones promovidas por la CAI, realizadas por el Instituto del Patrimonio Histórico Español del Ministerio de Educación y Cultura, son coordinadas por el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón.

nuestro mayor interés

Obra Social CAI
Caja de Ahorros de la Inmaculada

www.cai.es

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2000

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751134

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>Religión y cultura.</i> Juan Martín Velasco	7
2. <i>Motivos y sentido de la apocalíptica. Introducción al tema del milenio.</i> Xavier Pikaza	27
3. <i>¿Está Dios en contra de la felicidad?</i> Ernesto Brotons	43
5. <i>Simone Weil y el Dios de los gentiles.</i> M.^a Carmen Martínez	53
6. <i>María en la Anunciación: libertad en la nueva creación.</i> José Ignacio Blanco Berga	73
7. <i>Sobre el año jubilar.</i> Clubenitos	79
8. <i>Del Homo Economicus al Homo Symbolicus.</i> Castor Bartolomé Ruiz	85

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Con todo el carácter convencional que se quiera, ya que convencionales somos nosotros, éste es un año de celebraciones. No todos tienen ese simbolismo de las cifras redondas y, mucho menos, un número marcado con tres ceros. Es lógico, pues, que se desate un cierto apasionamiento festivo por la culminación del segundo milenio y el comienzo del tercero.

Los cristianos podemos, efectivamente, darle ese aire celebrativo propio de los grandes aniversarios, aunque también podemos caer en un sentido fácil y hacer de este año un desfile de concentraciones vistosas muy acordes con la cultura de la imagen que los medios de comunicación extienden.

Un grupo de sacerdotes trata de expresarnos su preocupación ante esta posibilidad. Les gustaría que un año y una celebración así fuera la ocasión para dar el arranque a un sentido más profundo, festivo y serio de estos dos mil años de cristianismo que tiene ante sí tantas tareas. Un aniversario que, además de recuerdo, memoria y celebración, fuera proyecto, horizonte de futuro y mirada hacia un mundo global que mayoritariamente no es cristiano y hacia un entorno cercano en el que el cristianismo parece más historia que presente y los cristianos más geriatría que juventud.

Precisamente porque parecemos dar esa imagen de escasa presencia y ánimo decaído sin capacidad de expresión y organización cultural, algunos estamentos sociales y políticos querrían ocuparse de espacios y actividades para las que nos consideran incompetentes. La polémica en torno a la gestión cultural de La Seo de Zaragoza es una muestra de la que hemos querido hacernos eco, pero la palabra más importante queda por decir y la comunidad cristiana tiene ante sí un gran reto: La presentación de un buen proyecto que una el sentido cultural de una iglesia, que es cátedra del Obispo y expresión de toda la comunidad diocesana, con el aspecto cultural, que es cultivo de la dimensión artística y espiritual, para despertar en los seres humanos el deseo de buscar algo más de lo que somos.

No hemos encontrado todavía un marco de relación estable, respetuoso y de colaboración entre instituciones sociales, religiosas y políticas. Podemos acusarnos mutuamente de muchas cosas después de tantos siglos de convivencia tensa. Sólo aquello que recoja y exprese la unión de todos: lo religioso, lo artístico y lo antropológico, con belleza, podrá superar los enfrentamientos.

Una de las cosas que se achaca a la Iglesia es el empobrecimiento intelectual del cristianismo por haberse instalado en actitudes de seguridad, olvidando que somos caminantes en busca de la Verdad que se expresa en el Jesús cuyo aniversario celebramos. La figura de una mujer como Simone Weil es un motivo para pensar nuestro cristianismo en este periodo de la historia en el que las preocupaciones apocalípticas vuelven a emerger y en el que la felicidad parece una cuestión ajena a Dios y propia sólo de algunas visiones filosóficas muy extendidas.

Al felicitarnos todos por este año, la *Revista Aragonesa de Teología* quiere contribuir a la recuperación de un ánimo inquieto que impulse a una búsqueda personal y al establecimiento de puentes de entendimiento con la cultura en la que nos volcamos expresando lo que somos y en la que nos apoyamos para tratar de ser.

La Iglesia en Aragón puede y debe aportar mucho a las gentes de nuestra tierra, pero debe asumir las propias e importantes deficiencias internas que le impiden realizar un servicio pastoral más eficaz y un estilo de presencia más esperanzadora.

Felicidades a todos.

Religión y Cultura

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Juan Martín Velasco

1. Introducción

El título de mi intervención enuncia un tema inmenso, abordable desde incontables perspectivas. Dando por supuesto el interés fundamentalmente divulgativo de esta Revista y el interés de su dirección por ofrecer elementos que permitan comprender y clarificar la relación del factor religioso con la sociedad y la cultura actuales de nuestro país, tengo la intención de desembocar en un análisis de la relación del cristianismo católico con la cultura y la sociedad española de los años noventa. Pero antes considero indispensable esbozar un marco histórico y teórico que nos permita comprender la actual situación de la relación religión-cultura en los países occidentales y en particular en el nuestro y nos dote de criterios que nos permitan evaluarla.

2. Religión y cultura. Intento de precisión terminológica

Con la palabra «religión» designamos un hecho humano específico; un hecho sumamente complejo. Por la variedad de sus formas en que se presenta y por la multitud y variedad de elementos que lo componen. Como resultado de ese esfuerzo comparativo, comprensivo y sistemático que es la fenomenología de la religión, ofrezco este intento de descripción de la estructura del fenómeno religioso:

Es un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común el que están inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término «lo sagrado»; constan de un sistema de mediaciones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que ejerce en relación con ellos una función polivalente que tiene su centro en torno a la salvación y la donación de sentido¹.

En esta descripción aparecen, debidamente jerarquizados y organizados, como elementos fundamentales: un centro bipolar: presencia del Misterio y respuesta humana de reconocimiento y acogida; un conjunto de mediaciones en las que se condensa esa presencia y se expresa ese reconocimiento; el carácter peculiar del hecho así originado; y la función del mismo en el conjunto de la vida personal y social.

También «cultura» es un término polisémico y con enorme fuerza «evocativa», como resultado de la larga historia de su uso, de la complejidad del fenómeno a que se refiere y de las múltiples perspectivas desde las que puede ser estudiado y de hecho lo ha sido, sobre todo a lo largo del último siglo.

¹ Para el desarrollo de esta comprensión del fenómeno religioso me permito remitir a mi *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, ⁵1994, esp. 299-315.

Aun con el peligro de simplificar, me refiero a tres orientaciones en la determinación del significado del término. En latín, «cultura» es un sustantivo que significa el cultivo de una enorme pluralidad de realidades expresadas en otros tantos genitivos: *agri*, *litterarum*, *animi* a los que los cristianos añadirán, con una inflexión del significado hacia lo que significa la palabra «cultus», otros genitivos como *Christi*, *religionis christianae*. «Cultura» se refiere, pues, en este contexto, al cultivo de capacidades humanas que permite la transformación y la mejora de realidades mundanas o del propio sujeto. Los autores del Renacimiento (Erasmus, Moro) siguen haciendo un uso semejante de «cultura» refiriéndola al ingenio, el alma humana, etc.

Posteriormente «cultura» pasa a utilizarse para designar una realidad y no un acto; sin genitivo, pues. Designará el estado de una realidad o de la humanidad que sucede al estado natural. A partir de aquí comenzarán a señalarse los elementos que lo hacen posible o lo constituyen y las etapas del proceso que ese paso origina.

Fundada, en parte, en esta consideración, «cultura» sigue utilizándose para designar el campo en el que se producen y desarrollan los saberes, las expresiones artísticas, las concepciones filosóficas propias de una sociedad y que constituyen el patrimonio de las personas cultas o cultivadas. La palabra en este sentido comprende lo que puede llamarse «la cultura culta»; la cultura como patrimonio de las personas cultas; la cultura como «mundo humano» diferente de los otros «mundos» tales como la economía, la política, la religión, etc.

Anotemos que, de acuerdo con esta primera acepción de «cultura», existirían personas cultas e incultas, y, de acuerdo con la visión etnocéntrica predominante durante mucho tiempo en la historia, habría pueblos cultos e incultos, civilizados y bárbaros, primitivos o salvajes². Las ciencias sociales han extendido, a partir de Ed. Tylor, una nueva comprensión de la palabra «cultura» que es hoy la predominante. «Cultura o civilización, según Tylor, es un todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».

A partir de esta primera definición antropológica, las definiciones se han multiplicado, pero todas ellas coinciden en considerar la cultura como la forma de vida —en el sentido más amplio— de un pueblo. De acuerdo con esta definición la cultura aparece bajo tantas formas como pueblos existen, se enuncia, por tanto, siempre en plural, y es considerada como un factor ineludible de la vida social³.

Desde esta perspectiva podemos definir la cultura como «la forma compartida de interpretar y sentir el mundo que domina en un pueblo o grupo humano»⁴. Desde esta com-

² Sobre la historia de la idea de cultura ofrecen numerosos datos los artículos de *Cultura*, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza, 1979, vol. I, 698-702; R. MAURER, en H. KRIGAS / N. M. BAUMGARTNER / CH. WILD (eds.), *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona, Herder, 1977, vol. I, 465-476; R. WILLIAMS, *Culture and Civilization*, en *Encyclopedia of Philosophy*. London, Collier MacMillan, 1972, vol. I, 273-276, y M. SINGER, «Cultura», en D. L. SILLS (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, Aguilar, 1977, vol. III, 298-311.

³ Sobre la definición de la cultura desde las ciencias sociales cf. A. L. KROEBER / C. KLUCKHOHN, *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA, Museum of American Archaeology and Ethnology, 1952; J. S. KAHN, *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975.

⁴ A. TORNOS, «Pluralismo sociocultural y pluralismo en la Iglesia», en *Pluralismo y comunión en la Iglesia*. Actas de la IV Semana de Estudios de Teología Pastoral organizada por el Instituto Superior de Pastoral. Estella, Verbo Divino, 1994, 13-47.

comprensión es necesario señalar la importancia cada vez mayor del factor cultural en la comprensión del hombre. La cultura no es la suma de los conocimientos, artes, etc., sino una forma compartida de ser, sentir, imaginar, hacer, que ejerce una función noética, es decir, que condiciona el pensamiento del hombre, y una función ética, porque le presta sus convicciones y los marcos de referencia para su conducta.

Cabe referirse a una última forma de comprender la cultura, menos elaborada, con elementos comunes con la segunda consideración, pero que puede tener interés distinguir de la segunda.

Me refiero a lo que solemos denominar «cultura de la vida cotidiana», es decir, la forma de vivir de los miembros de una sociedad, que se deriva del grado de desarrollo científico, técnico y económico; forma de vida que se refleja y difunde a través de los medios de comunicación, que impone hábitos de conducta, comportamientos masivos, modas, estilos de relación, formas de lenguaje, etc., en una determinada sociedad.

3. Problemas que encierra la relación religión-cultura en las diferentes comprensiones de «cultura»

Así entendidas la religión y la cultura, estamos en disposición de precisar las formas de relación que se producen entre los dos términos a los que se refiere nuestro título y los problemas que aparecen en cada uno de los espacios que designa cada uno de los usos de «cultura». Así, entendida la cultura en el primero de los sentidos, como «cultura culta», el problema de la relación religión-cultura remite sobre todo a la aparente confrontación de la ciencia, la filosofía y la técnica modernas con la visión de las cosas contenidas en la Biblia, aceptada acríticamente durante mucho tiempo por la teología, o la confrontación de las conclusiones del pensamiento moderno con las verdades de la fe enseñadas por las Iglesias. El problema en esta primera acepción de cultura se refiere a la confrontación de la ciencia con la fe, o de la fe con la razón. Este problema ha sido el caballo de batalla de la relación religión-cultura desde el «caso Galileo» hasta bien entrado el siglo XX.

Entendida la cultura en su acepción antropológica, como forma compartida de vivir de un pueblo o un grupo humano, el tema de la relación religión-cultura adquiere una amplitud mucho mayor. Se refiere a la presencia del factor religioso en esa forma compartida de vivir; a su relación con los otros aspectos de la vida social; al influjo de cada uno de esos factores sobre los demás; a la forma de presencia que ese factor religioso ha adoptado en las distintas épocas históricas. Dada la pluralidad de las culturas y las inevitables y muy variadas relaciones de las religiones con las diferentes culturas, el problema más importante que plantea la atención a las culturas es el de la relación de las religiones con pretensión universal con las culturas en una situación de pluralismo y de pluricentrismo cultural. A este problema se refiere el tema condensado en la llamada «inculturación del cristianismo».

Entendida la cultura en su tercera acepción: cultura de la vida cotidiana, es decir, la forma de vivir de una sociedad, condicionado por el grado de desarrollo científico, técnico, económico, etc., el problema de la relación religión-cultura se refiere sobre todo a las posibilidades y dificultades que ese género de vida comporta para la realización práctica de la vida religiosa; a la presencia de la religión en ella; a su capacidad para influir sobre la misma, etc.

Tras esta alusión a algunos de los problemas contenidos en nuestro enunciado genérico sobre la relación religión-cultura, resulta evidente que es imposible abordarlos todos ellos ni siquiera de la forma más esquemática. Se impone una selección de algún o algunos de ellos. Declararé, pues, mis opciones y delimitaré en consecuencia el campo de mi reflexión.

Voy a referirme fundamentalmente a la cultura en su segunda acepción: forma compartida de interpretar y sentir el mundo que domina en un pueblo, aunque con frecuencia será indispensable referirse a hechos culturales, incorporando elementos de la primera acepción. Así entendida la cultura, voy a referirme como marco teórico e histórico a la relación entre religión y cultura tal como se ha dado en la historia, y a la interpretación de esa relación desde la comprensión propuesta tanto de «religión» como de «cultura». Me referiré después a la transformación radical de la relación que ha producido el proceso de secularización en las sociedades avanzadas del llamado primer mundo. Y terminaré proponiendo algunos principios que han de regular las relaciones entre religión y cultura, religión y sociedad, en los países y las sociedades secularizadas como el nuestro.

4. Relación entre religión y cultura en la historia

Puede tomarse como una conclusión, tanto de las ciencias de la religión como de la historia de la cultura, que religión y cultura han mantenido una relación estrecha de muy larga duración y que en esa relación las religiones han constituido a lo largo de los siglos una fuente permanente de hechos culturales. «La religión, escribe un historiador de las religiones, ofrece la matriz culturizadora de la que surgen la pintura, el arte de la construcción, la poética, la danza, la filosofía, la ciencia, las formas de organización de la sociedad y el resto de las manifestaciones decisivas de la cultura»⁵.

Testimonios elocuentes de la relación entre religión y cultura aparecen en las primeras huellas de actividad simbólica del hombre: enterramientos, pinturas rupestres, estatuillas con forma de mujer, huesos y cantos decorados a lo largo del paleolítico superior. A la misma conclusión conduce la presencia invasiva y la importancia decisiva de lo sagrado y sus formas en las culturas no literarias. Del mismo hecho dan testimonio los documentos dejados por las primeras culturas de la Antigüedad en las diferentes áreas: Extremo Oriente, Oriente Medio Antiguo, Grecia, etc. Las primeras colecciones importantes de textos literarios son mitos y poemas de contenido religioso. Una de las colecciones de los vedas contiene notaciones musicales y con frecuencia las representaciones pictóricas o escultóricas muestran a los personajes religiosos danzando; las importantes ruinas de edificaciones de esas culturas son, sin lugar a dudas, restos de lugares sagrados. M. Eliade constata que «los más antiguos complejos urbanos son centros culturales», y remite a Paul Wheatley quien «ha demostrado brillantemente la intención y funcionalidad religiosa de las primeras ciudades de China, Mesopotamia, Egipto, América Central, etc.»⁶.

⁵ L. RICHTER, «Kultur und Religion», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (R.G.G.). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 31960, vol. IV, 95-99, esp. 96.

⁶ M. ELIADE, *Historia de las ideas y las creencias religiosas*. Madrid, Cristiandad, 1978; Ch. DAWSON, *Religión y cultura*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953; D. A. O'CONNOR, *The Relation between Religion and Culture according to Christopher Dawson*. Montreal, Librairie Saint-Viateur, 1952.

El primer aspecto, el más visible, de la relación lo constituye, pues, la coincidencia, durante milenios —desde el paleolítico hasta la época moderna de la cultura occidental— de las hoy reconocidas como obras de arte con realidades instauradas por el hombre religioso como mediación y expresión de su experiencia y su vida religiosa. Pero la relación religión-cultura discurre por niveles más profundos que los que muestra la coincidencia de los hechos culturales y las diferentes sacralidades. Así, cabe referirse a la fecundidad moral de las tradiciones religiosas que han originado catálogos de normas —coincidentes en no pocos puntos concretos— para regir las conductas de sus fieles y ha enseñado al hombre a «ser justo»; a practicar las virtudes⁷.

Por otra parte, en todas las grandes tradiciones religiosas se hace presente una fuerza que abre sentido, pone en comunicación con la verdad y confiere fuerza liberadora a las comunidades que las encarnan. Testimonio de la búsqueda de sentido, del cultivo de las preguntas radicales, y de oferta práctica de salvación a los males que desde siempre aquejan a la humanidad son los mitos de los orígenes, los poemas, las reflexiones sapienciales, que constituyen lo fundamental de los textos sagrados de las diferentes religiones. Por último, no es difícil observar cómo la religión ofrece a las sociedades a lo largo de la historia las solidaridades básicas, la urdimbre de relaciones fundamentales que le confieren un cobijo moral y una red de solidaridades que facilitan su tarea de transformación del mundo.

De ahí que pueda concluirse, sin caer en ningún tipo de exceso apologético, que las religiones han contribuido poderosamente al proceso de humanización del que forma parte la cultura.

5. Hacia una interpretación del hecho de la relación religión-cultura constatado por la historia

La descripción de la religión y de la cultura de la que hemos partido nos permite explicar, interpretar y comprender sin dificultad la relación constatada por la historia. La religión tiene su centro en la experiencia que suscita en el hombre la presencia inobjetiva del Misterio. Tal experiencia que tiene lugar «del alma en el más profundo centro» profundiza y ahonda las diferentes facultades y capacidades humanas y transfigura la realidad natural del hombre en símbolo originario, en realidad simbólica. De esa transfiguración simbólica originaria surgen la actividad cultural humana, las obras del pensamiento, las del arte, la conciencia del bien, y los actos en que se manifiestan. De esa forma, las expresiones de la vida religiosa, las mediaciones del Misterio que las origina, coinciden con las grandes actividades por las que el hombre se realiza y con las obras que esas actividades producen. Así, durante siglos las obras de la creación simbólica, las obras de arte, los grandes productos del pensamiento humano, coinciden con las manifestaciones de la vida religiosa, hasta el punto de que durante milenios, la historia del pensamiento, la historia de la conciencia ética, la de la vida social y la de las obras de arte, es decir, la historia de la cultura humana, coinciden materialmente con la historia de las religiones.

⁷ J. MARTÍN VELASCO, «Religión y ética», en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid, Trotta, 1992, 185-203.

La relación religión-cultura, incuestionable, ha pasado por fases diferentes. La primera, vigente en las sociedades unitarias de las tradiciones sin escritura, está representada por la impregnación por lo sagrado de todos los aspectos de la vida social y personal, hasta el punto de que ha podido decirse que lo sagrado es como la ontología de esas sociedades «primitivas». Sólo lo sagrado confiere fuerza, eficacia, entidad, valor, a todas las realidades, acciones, expresiones de la vida en lo social y lo personal.

En las grandes culturas de la Antigüedad se produce una especialización y diferenciación social que convierte a lo sagrado en un área particular, cultivada por personajes especializados —los sacerdotes— frente a las funciones rectora y productora protagonizada por otros miembros de la sociedad. Pero, con todo, en esas sociedades antiguas sucede lo que Fustel de Coulanges dice de la ciudad antigua romana: «las instituciones sociales reflejan las creencias religiosas» y «las relaciones entre los hombres, la propiedad, la herencia, los procesos (judiciales), todo, se encuentra regulado... por los dogmas de la religión, conforme a las necesidades de su culto. Todo procedía de la religión, conforme a las necesidades de su culto. Todo procedía de la religión, es decir, de la idea que el hombre se había forjado de la divinidad»⁸. Esta situación de predominio de lo sagrado y de influjo de la religión sobre todos los aspectos de la vida perduró bajo formas ligeramente distintas hasta la época moderna de la cultura occidental.

La época moderna, en virtud de la secularización que constituye uno de sus rasgos característicos, va a suponer un cambio radical en la relación entre religión y cultura.

Religión-cultura en situación de secularización

Sin entrar en la descripción, y menos en la interpretación, del complejísimo proceso a que se refiere la palabra «secularización» me contentaré con aludir a lo que es su resultado más general y más evidente. Hasta la época moderna de la cultura occidental —con algunos antecedentes parciales en otras épocas como la época clásica del pensamiento griego— lo sagrado —ya especializado y diferenciado en relación con otras áreas de la actividad humana en las sociedades antiguas— constituía el factor de integración de todas esas áreas de la sociedad, el punto de referencia que les confería el sentido último, la cúpula que cobijaba el desarrollo de todas las actividades de la vida personal y social. La secularización va a suponer una transformación radical en la forma de presencia del factor religioso en la sociedad y en la misma forma de comprender y vivir la religión. La consecuencia será la emancipación de las diferentes áreas de la vida profana: ciencia, técnica, moral, política y organización de la sociedad; a ésta seguirá el establecimiento de un pluralismo de cosmovisiones y de sistemas de donación de sentido: una reducción de la religión al ámbito de lo privado y al foro de la conciencia; y en no pocos casos, una pretensión de sustitución de la religión en su función integradora por nuevas instancias como la razón filosófica, el pensamiento científico, o la acción político-social.

⁸ FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua* (1864). Madrid, Edaf, ²1982, 495.

La irrupción de la secularización origina una nueva interpretación de la relación entre religión y cultura y la aparición de propuestas alternativas a las vigentes hasta entonces. En primer lugar, se comprenderá la relación que de hecho ha existido a lo largo de la historia como un dato histórico, explicable por la falta de desarrollo del hombre antiguo, correspondiente, por tanto, a la etapa de la infancia de la humanidad y que estaba llamado a ser superado tan pronto como el hombre hubiese conseguido un grado suficiente de desarrollo en todos los órdenes de la vida. La religión habría desempeñado, a lo más, una función pedagógica, a la que el hombre llegado a la mayoría de edad debería renunciar. «Quien tiene ciencia y arte, ya tiene religión; quien no tiene ciencia ni arte, que tenga religión» (Goethe).

En segundo lugar, a partir de la Ilustración, se multiplicarán las interpretaciones de la historia humana que ponen de relieve las deficiencias, los lados negativos del influjo cultural y social de las religiones. Los reproches que todas estas interpretaciones dirigen a la acción social y cultural de la religión son numerosos. Señalemos los más importantes: las religiones, subrayan los ilustrados, desde la triste experiencia de las guerras de religión en Europa, han sembrado en la historia la intolerancia, la intransigencia y el fanatismo, que han causado innumerables conflictos o han avivado y radicalizado conflictos surgidos por otras razones. Es decir, las religiones habrían sido un factor generador de violencias sin cuento. Las religiones, añadirán las críticas ilustradas en contacto con el pensamiento filosófico y científico, han mantenido a la humanidad en estado de minoría de edad al obligar a los hombres a estar a la escucha de revelaciones pretendidamente sobrenaturales; al mantenerlos dóciles a tradiciones sacralizadas y al impedirles el uso libre de su razón. Las religiones habrían condenado, pues, a los hombres al oscurantismo y habrían impedido, o al menos retraído, con su recurso permanente a mitos sin fundamento, el nacimiento del saber científico y del pensamiento autónomo.

Las críticas de la religión surgidas en el seno de los movimientos sociales reprocharán a las religiones su contribución al mantenimiento de las situaciones establecidas, sancionadas por las interpretaciones ideológicas de carácter sacral, y les acusarán de retrasar o impedir el progreso de las sociedades hacia formas de organización más racionales y más justas. Por último, las explicaciones psicológicas de la religión interpretarán su influjo sobre las personas como un factor de represión que habría impedido al hombre el desarrollo sano de su tendencia a la felicidad.

Conviene anotar que el proceso secularizador no se ha limitado al terreno de las ideas y a proponer nuevas interpretaciones al hecho de la relación entre religión y cultura. Ese proceso tiene, al contrario, sus episodios más influyentes en determinados procesos sociales, económicos, tecnológicos, políticos que han hecho del siglo XIX y de una buena parte del siglo XX un campo de batalla cultural —*Kulturkampf*— entre, por una parte, las Iglesias y algunos grupos sociales eventual y casi siempre interesadamente asociados a ellas, y los movimientos 'progresistas' empeñados en disminuir o eliminar su influencia sobre la sociedad y la cultura.

¿Cuál es el resultado de este ya largo proceso? ¿Cómo se plantea el problema de la relación religión-cultura en los países europeos de nuestros días?

6. Evolución de la relación religión-cultura en la Europa moderna

A mi modo de ver, a lo largo de este período han ocurrido dos hechos que han venido a modificar sustancialmente el estado de la cuestión y han hecho que el problema se plantee en nuevos términos.

Es verdad que las Iglesias se han resistido durante mucho tiempo tenazmente a renunciar al ejercicio de la tutela de la sociedad y la cultura que habían ejercido durante siglos. Pero también es verdad que, tras no pocas vacilaciones y resistencias, se ha impuesto en esas Iglesias el reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades profanas. Buena muestra de este reconocimiento son los documentos del Concilio Vaticano II y en especial el que aborda la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y el que expone la visión de la Iglesia sobre su presencia y su acción en el mundo (*Gaudium et spes*). Ese reconocimiento ha conducido, además, a revisar las formas concretas en que se ha realizado su relación con la cultura y a deplorar como errores los excesos, evidentes en algunos casos, como el representado por Galileo, que han supuesto la pretensión de una tutela indebida sobre la cultura. En el terreno de las ideas, numerosas teologías de la cultura, desde Schleiermacher a la actualidad, han preparado esas tomas de postura de las Iglesias o se han hecho eco de ellas⁹.

Todas estas teologías convergen hacia modelos de interpretación de la relación entre sociedad-cultura y religión en términos que, por una parte, evitan imponer un predominio de la religión que mantenga a la cultura en estado de heteronomía, de regulación de su funcionamiento desde fuera de ella misma por normas dictadas por la teología o las Iglesias; y, por otra, superan una comprensión del hombre como ser encerrado sobre sí mismo, reducido a los que sobre él conocen las ciencias; deciden las leyes de la economía o pueden hacer las técnicas, como único medio de que la cultura no se torne factor de deshumanización. Sobre los modelos teóricos-prácticos en que están desembocando estas reflexiones nos ocuparemos más adelante. Contentémonos ahora con señalar el cambio de clima, en el interior de las Iglesias en relación con el problema religión-cultura, que hace que sólo esporádicamente y en casos muy aislados se recuerde la situación de *Kulturkampf*, de guerra en torno a la cultura de hace algunos decenios.

También en el campo de las fuerzas modernizadoras y secularizadoras se ha producido un cambio notable de actitud. En efecto, en un primer momento la modernidad propuso sustituir Dios, la religión y las Iglesias por nuevos principios: la razón autónoma, la organización racional de la sociedad, las democracias basadas en el respeto de los derechos humanos, como medio para conseguir el progreso de la humanidad hacia situaciones de prosperidad, paz, justicia y progreso para todos sus miembros. Pero el desarrollo de los ideales de la modernidad muestran la misma ambigüedad que la crítica ilustrada había denunciado en la época premoderna. El ideal de la racionalidad moderna se ha visto convertido en el predominio de una razón instrumental incapaz de explicar y

⁹ Cf. entre otros J. MARITAIN, *Religion et culture*. Paris, Desclée, 1946; Id., *Humanisme intégral* (Paris 1934), trad. cast. *Humanismo integral*. Buenos Aires, C. Lohlé, 1984; P. TILICH, *Théologie et culture*. Paris, 1968; R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*. Barcelona, Península, 1968.

promover dimensiones irrenunciables de la existencia humana; la sustitución de la religión por la organización racional de las sociedades, lejos de traer la paz, ha desembocado en las guerras más atroces de toda la historia; la promesa de la justicia social amenaza con condenar irremediabilmente a la miseria a zonas enteras del mundo. De forma que, junto a progresos evidentes en la creación de bienestar, y desarrollos notables en la formulación y la aceptación de los ideales morales de la igualdad, la libertad y la dignidad del hombre, la modernidad ha traído también, como secuelas, efectos perversos de violencia, injusticia y deshumanización. De hecho, el hombre moderno, que ha pretendido reemplazar la religión, ha progresado en saberes, en poder, en bienestar para una parte de la humanidad, pero padece insuficiencia de las que se han hecho eco críticos ajenos al mundo religioso que vienen denunciando las ambigüedades y la dialéctica de la Ilustración.

La evolución en los dos campos de la lucha por el predominio cultural vigente durante casi dos siglos en la historia de Europa hace que el problema de la relación entre religión y cultura se plantee en nuevos términos y ofrezca nuevas posibilidades. Elemento importante de este cambio de clima es una lectura más desapasionada, menos polémica, de la larga y compleja historia de las relaciones de la religión con las culturas. Por una parte, sólo voces muy fanáticas en la oposición a la religión negarán hoy lo que es un resultado de la historia tanto de las religiones como de la cultura: el poder, el dinamismo y la fecundidad culturizadora de las diferentes religiones, basados en la capacidad dinamizadora de lo humano que comporta la experiencia religiosa.

Pero, por otra, sólo voces muy fanatizadas en la defensa a ultranza de la religión, negarán que las instituciones religiosas han comportado una sanción sacral de las situaciones establecidas que han podido ralentizar o paralizar los necesarios movimientos de transformación en determinadas circunstancias; o que determinadas instituciones religiosas, entre las cuales se cuentan las Iglesias cristianas, han practicado la marginación, la exclusión y hasta la eliminación de los diferentes y han generado o exacerbado brotes y corrientes importantes de violencia y de represión de culturas y de personas por motivos sólo aparentemente religiosos. Y, aunque es verdad que no es difícil mostrar que tales hechos se derivan no tanto de la religión como de formas distorsionadas y pervertidas de vivirla e institucionalizarla, el hecho de que tales distorsiones se hayan producido tiene que hacernos cautos a la hora de pensar la relación de la religión con la cultura en las circunstancias actuales.

Así pues, aleccionados por los datos de la historia y por las consideraciones sobre la naturaleza misma del fenómeno religioso y su relación con las culturas, reflexionaremos para terminar nuestra exposición sobre principios, modelos y estrategias para la realización de la presencia religiosa en las sociedades y las culturas secularizadas, de su influjo sobre ellas y de la influencia que la religión puede recibir de las mismas.

Para dar mayor concreción a mis reflexiones las situaré en el caso que nos es más próximo, el de España, que, comporta muy numerosos rasgos comunes con la mayor parte de los países de la Europa occidental de la que forma parte, aunque presente algunos elementos peculiares derivados, sobre todo, de su historia reciente.

7. Religión y sociedad en la España actual

La situación del problema de la relación religión-cultura en la España de nuestros días tiene como precedente inmediato una situación política definida por un régimen autocrático que mantuvo relaciones muy especiales con la Iglesia. Ese precedente sigue pesando sobre la situación actual, por lo que la descripción de ésta exige que nos refiramos a él aunque sea de forma meramente alusiva.

La forma concreta en que ocurrió el desencadenamiento de la guerra civil española y la forma en que la vivieron e interpretaron los contendientes de los dos bandos: persecución religiosa, por una parte; interpretación de la guerra como cruzada, por la otra, hizo que los españoles tuviéramos la ocasión de vivir en nuestra carne la capacidad del factor religioso para agudizar las tensiones, avivar las discordias y radicalizar una contienda civil que, desde luego, estaba originada por otros factores. La Iglesia Católica había, además, cometido el error histórico de definir su posición en la sociedad surgida de esa guerra sobre la base del resultado de la misma, aceptando una alianza muy estrecha con el nuevo poder. A partir de ahí la Iglesia había intentado desarrollar el influjo social y cultural de la religión orientándolo hacia la «recatolización» de España y aprovechando para ello las plataformas y los recursos que le procuraba esa situación de privilegio.

Muy pronto comenzó a manifestarse en el seno mismo del catolicismo la conciencia del error de esa orientación, a través de movimientos críticos que pusieron de relieve el fracaso social, cultural e incluso cristiano del catolicismo de la posguerra. De hecho, el catolicismo de los años cuarenta y cincuenta no produjo resultados en el terreno social, en el de la moral pública, en el de la cultura, verdaderamente apreciables. Las corrientes críticas, animadas, fortalecidas y extendidas a capas más amplias de la población por el Concilio Vaticano II hicieron posible que, desde antes de la caída del régimen y en el momento de su sustitución, representantes de la Jerarquía y una buena parte de los católicos colaborásemos en la transición, poniendo la reconciliación de los españoles y la construcción de una sociedad democrática por delante del mantenimiento de la situación de privilegio de la Iglesia y aplicando a la nueva situación las tesis de la libertad religiosa y el espíritu de tolerancia que tardíamente nos había transmitido el Concilio.

El resultado de la situación anterior y de las opciones a que dio lugar ha provocado una compleja serie de hechos no todos homogéneos ni convergentes. En primer lugar se produjo la separación efectiva de la Iglesia y el Estado, aunque todavía queden, como «flecós» pendientes, algunos puntos en litigio a la hora de fijar el estatuto jurídico de determinadas instituciones, tareas y acciones concretas de la Iglesia. También puede darse por adquirido el reconocimiento efectivo por los cristianos del pluralismo religioso y de la libertad de conciencia, así como la aceptación generalizada por parte de la inmensa mayoría de los católicos del principio de tolerancia e incluso el ensayo, por parte de grupos minoritarios, de diálogo con personas de creencias e ideologías agnósticas o ateas.

Pero la nueva situación comportó un segundo efecto no previsto por los creyentes, resultado del influjo sobre la sociedad de los poderosos factores de modernización presentes desde final de los años cincuenta y masivamente influyentes a partir de los sesenta. Me refiero a un hecho que presenta varios aspectos: el alejamiento de la sociedad de

la influencia de la Iglesia, interpretado a veces como alejamiento o separación entre la sociedad y la Iglesia; la reducción progresiva de la fe en la vida de los creyentes al ámbito de su conciencia en relación con las situaciones límite y «la gestión de la contingencia» (Lübbe); la reclusión de la fe en los ámbitos del culto, algunas comunidades congregadas en torno a tareas o instituciones cristianas y, si acaso, la familia; y, como indicio revelador de la situación, la ausencia prácticamente total del cristianismo del ámbito de la vida cotidiana: trabajo, ocio, vida social, etc.

De hecho, un excelente estudio sobre la identidad social de los creyentes, publicado en 1995, constata: «vivir con planteamientos religiosos se mantiene normalmente en la reserva, o sea, sin que aparezca en el trato y vida cotidiana. En ésta los creyentes actuarían más o menos igual que los no creyentes y, fuera de casos de “fanatismo” (*sic*), no habría diferencias en el trato cotidiano entre el modo de proceder de los creyentes y el modo de proceder de los que no lo son»¹⁰.

Este hecho está privando al cristianismo de influjo en la sociedad, en la cultura y en la vida de las personas, y corre el peligro de convertir al cristianismo-católico en magnitud culturalmente irrelevante y hasta éticamente estéril. La situación, por lo demás, no parece privativa de España. J. B. Metz escribía hace poco: «más mortal que el reproche de ser anacrónico sería para el cristianismo el reproche de haberse hecho superfluo»¹¹. Tal situación resulta explicable, especialmente en España, por razones históricas y socio-culturales, tales como: el síndrome de repliegue de la vida social originado por la mala conciencia que ha producido una presencia equivocada y abusiva de la Iglesia en la etapa anterior; una equivocada interpretación de la secularización como eliminación de la presencia social de la religión y reclusión de lo religioso en la esfera del culto; la «existencialización» de la religión derivada de la excesiva insistencia en la dimensión existencial, así como la incapacidad de muchos grupos cristianos para incorporar al ejercicio de la fe su dimensión social, o el hecho de reducirla al ejercicio de la pertenencia a la institución de la Iglesia.

A este elemento de la situación habría que añadir el estancamiento o el retroceso de las prácticas religiosas, la extensión de la increencia, sobre todo bajo la forma de la indiferencia, y el carácter poscristiano y culturalmente muy relevante de las distintas formas de increencia. Juntos, estos aspectos de la situación configuran el nuevo clima socio-cultural y religioso desde el cual nos preguntamos por la relación entre la religión, la sociedad y la cultura en la España actual.

8. Algunas respuestas erradas

Es evidente que una situación como la aludida causa verdadera «alarma social» en la Iglesia. Esa alarma provoca explicables reacciones de temor a que estemos asistiendo a una progresiva descristianización de España, reacciones que pueden conducir a la propuesta de respuestas fuertes, inequívocas, militantes. Sobre todo si se la interpreta

¹⁰ A. TORNOS / R. APARICIO *¿Quién es creyente en España, hoy?* Madrid, PPC, 1995, 120.

¹¹ En AA.VV., *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf, Patmos, 1994, 92.

como fruto de una actitud militante de determinadas fuerzas sociales: los medios de comunicación, algunas formaciones políticas o el mismo Gobierno de la nación, que estarían pretendiendo la extensión de la indiferencia o el secularismo o, al menos, de unas condiciones de vida que favorecerían tales fenómenos. Semejante análisis de la situación puede llevar a buscar la solución en la recuperación de una influencia sobre la política que garantice el establecimiento de unas condiciones más favorables. En efecto, la sensación de intemperie desde el punto de vista socio-cultural puede llevar a algunos creyentes a desear que la Iglesia imponga «incluso por medio de la coacción de la leyes civiles «sus normas morales relativas a la vida social como reglas de comportamiento y convivencia obligatorias para todos los ciudadanos». Son las soluciones, más añoradas que realizables y deseables, basadas en la sustitución de la actual ordenación de la sociedad por ordenaciones más o menos próximas a las que comportaba el superado régimen de cristiandad.

La Iglesia española renunció expresamente a esta solución incluso antes de que terminase el régimen autoritario que lo había hecho teóricamente suyo, sin duda desde la experiencia de que se trata de una solución, que además de injusta, por no respetar el derecho a la libertad religiosa de las personas, es una solución ineficaz. Más aún, en la época de la transición democrática, la Iglesia española renunció a otra solución cercana a la anterior y vigente en otros países europeos de tradición cristiana. La de rescatar la influencia de los cristianos en la vida pública mediante una unidad de acción política a través de partidos políticos de inspiración cristiana. Hoy, la evolución de los acontecimientos parece dar la razón a aquella opción de la Iglesia española. De hecho, los análisis que la Iglesia italiana en el encuentro de Palermo ha hecho de la nueva situación del país y su proyecto pastoral correspondiente parten de la constatación de que está inexorablemente concluida la etapa de «la unidad política de los católicos», o, al menos, la de la «unicidad del partido de inspiración cristiana».

¿Qué forma habrá de revestir una presencia del cristianismo en la sociedad y la cultura? Ésta habría de evitar, como recordaba recientemente el Cardenal Martini, por una parte, la depresión, la lamentación estéril o la irritación que provoca en algunos la pérdida de influencia en la sociedad, de acuerdo con sueños de forma de presencia obsoletas; y, por otra, la tentación a retirarse de la sociedad, encerrándose en la crítica masiva de la modernidad. A la hora de evitar la esterilidad moral y cultural de los cristianos y su recluimiento en un culto que pronto se tornaría vacío, la Jerarquía de la Iglesia viene invitando insistentemente a desarrollar un proyecto cultural capaz de influir en la sociedad actual y asegurar, sobre todo a los más débiles, las condiciones indispensables para la defensa y el mantenimiento de la su fe. Pero ¿qué significa la propuesta de ese proyecto cultural? Sin duda puede revestir formas muy variadas. Una, que parece inspirar la acción de algunos grupos católicos tachados de neoconservadores o restauracionistas, consiste en constituir subculturas católicas dotadas de plataformas y recursos capaces de asegurar su supervivencia. Se trata, pues, de la constitución de un pensamiento católico, de unos centros de formación propios, de medios propios de difusión, que cobijen a los cristianos forzados a vivir en el clima sumamente inhóspito de una sociedad y una cultura pluralista y fuertemente secularizada. Tal propuesta parece comportar la reducción de los católicos a especies de ghettos culturales que, al mismo tiempo que los defienden, los aíslan de la

cultura de su tiempo y los condenan a la irrelevancia y a la falta de credibilidad y de influencia. Esa solución ahondaría la separación existente entre el cristianismo y la cultura contemporánea, que tanto lamentaba Pablo VI, y radicalizaría el enfrentamiento de esta última contra lo cristiano.

Por otra parte, las formas de presencia que comporta esa propuesta corre el peligro de que se identifique al cristianismo con un proyecto social, cultural o político determinado, cuando la historia muestra que el cristianismo puede realizarse en una variedad considerable de proyectos concretos, derivados de la encarnación del cristianismo en las muy variadas situaciones, en que pueden encontrarse los cristianos y de los variados análisis y mediaciones de todo tipo a que pueden recurrir. Pero hoy están surgiendo propuestas de mayor alcance. Así, la Iglesia Italiana propone a los católicos que respondan a la nueva situación del país con un proyecto cultural alternativo que tendría su centro en el culto a la caridad. Se ha observado con razón que tal propuesta podría ser interpretada como si, cerrado a los católicos el camino de la unidad política, los obispos les propusieran ahora el recurso a la unidad cultural, como medio para conservar una cierta hegemonía civil de catolicismo. Por eso han surgido voces de cristianos, jerarcas y teólogos que demandan una interpretación pertinente de la fórmula: «proyecto cultural de la Iglesia», que estiman ambigua y llena de dificultades¹².

A la hora de demandar a los cristianos relevancia cultural, no faltan quienes conciben esa propuesta como una invitación a tener un peso específico en las instituciones, las plataformas, los órganos de creación y difusión de la cultura. Por mi parte, estimo que tal forma de entender la presencia de la Iglesia en la cultura tiene más inconvenientes que ventajas y, en definitiva, se está demostrando hasta ahora ineficaz cuando no contraproducente. El Cardenal Martini recordaba recientemente: «Hoy no se puede perseguir el objetivo de la cristianización de la sociedad con instrumentos fuertes de poder. Hay que preservar, añadía, con el mayor cuidado y casi con pasión la diferencia y la peculiaridad de la Palabra cristiana respecto a las palabras corrientes, sabiendo que, justamente así, la Palabra será eficaz también para la salvaguarda y promoción del *ethos* público de una nación»¹³.

Pero tras el repaso a propuestas que nos parecen erradas, es necesario hacer el esfuerzo por diseñar la forma de presencia y de acción de los cristianos para contribuir a la transformación de la sociedad y al desarrollo de una cultura más humana.

9. Hacia una presencia significativa del cristianismo en la cultura secularizada de nuestros días

Comenzaré por enunciar de forma sintética algunos principios que deben regular esa acción y esa presencia. Son principios que muchos estimarán puras obviedades, pero que tal vez no sea inútil recordar.

¹² G. ANGELINI, «Progetto culturale». *Il senso pertinente di una formula ambigua*. Teologia (Brescia) 20 (1995) 211-222.

¹³ *Tempo per tacere, tempo per parlare*. Il Regno (1996) 1, 32.

En primer lugar, el marco indispensable de la misma lo constituye el respeto escrupuloso de la libertad de conciencia, de la tolerancia y de la autonomía de las dimensiones seculares de la persona y de las áreas profanas de la vida social, cultural y laboral. Un respeto que exige, además, una forma de vivir el cristianismo que desarrolle todas las razones que la religión y el cristianismo aportan para la instauración de una actitud tolerante que supere las tentaciones fundamentalistas que amenazan a toda religión, sin excluir el cristianismo.

La presencia de los cristianos en las sociedades pluralistas actuales exige, además, la aceptación de la base de ideas, valores y proyectos que los cristianos compartimos con creyentes de otras religiones, con agnósticos y no creyentes, es decir, con el conjunto de los ciudadanos. «Los católicos, recordaba en el texto antes citado el Cardenal Martini, no son una “realidad aparte en su país”, forman parte con plenitud de derechos y deberes del mismo y comparten un cúmulo de elementos de todo tipo vehiculados en la historia común». Esta base puede definirse, en las sociedades secularizadas, en términos de ética civil, con sus exigencias de defensa de la dignidad de la persona y de los derechos humanos y de búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número de personas en el interior de una cultura de la solidaridad.

Una presencia activa de los cristianos en la sociedad de la que forman parte comporta también el diálogo con todos los miembros de la sociedad con vistas a precisar el contenido de esa base común, aclarar las situaciones de aparente o real conflicto de esos derechos cuya vigencia compartimos; adaptar el respeto que exigen de todos a las nuevas situaciones que originan los cambios producidos por la ciencia, la técnica, el desarrollo económico, etc.

Este diálogo requiere un posicionamiento preciso en relación con la verdad, la relativización de los propios puntos de vista, y la disposición a dejarse enseñar también por los otros, al mismo tiempo que a dar testimonio de la propia participación en la verdad. El diálogo, por lo demás, deberá prolongarse en la colaboración con todos los miembros de la sociedad con vistas a la búsqueda de respuestas a los muchos problemas que padece: violencia, injusticia, peligro ecológico, incomunicación de las personas, respeto y aceptación de las diferencias, etc.

Pero todos estos principios regulan la acción social y cultural de todos los grupos presentes en la sociedad. ¿Pueden los cristianos hacer alguna aportación específica? ¿Cómo habrán de hacerla en el marco descrito por los anteriores principios?

10. La aportación de los cristianos a la sociedad y la cultura de nuestros días. Contenidos, agentes, estilo de esa aportación

Ya hemos advertido que no puede tratarse de proponer a la sociedad pluralista de la que formamos parte un proyecto cultural global alternativo con pretensión de vigencia universal para todos los grupos sociales y para todas las culturas. Una propuesta así sólo podría hacerse desde la ignorancia de los muchos elementos culturales que compartimos y las muchas aportaciones valiosas a ese acervo común de los diferentes grupos sociales existentes. Pero renunciar a esta propuesta con pretensión de hegemonía no

supone caer en una concepción de la presencia social y cultural de los cristianos que los reduzca a ser ciudadanos idénticos, en todos los aspectos de su vida civil y en todos los momentos de la vida cotidiana, al resto de los ciudadanos, y distintos de ellos tan sólo por una fe reducida al ámbito de la conciencia puramente interior y manifestada tan sólo en unas creencias sin importancia para la vida, en unos actos de culto o en los deberes que impone la pertenencia a una Iglesia.

El cristianismo comporta una transformación radical de la persona. Esta transformación no saca al cristiano de la sociedad ni le convierte en un ser extraño a la misma hasta el punto de que no comparta con sus conciudadanos aspectos importantes de la forma de vivir, pensar y sentir. Pero tampoco deja esa vida intacta hasta el punto de que su acción sobre la persona pueda pasar enteramente desapercibida. La transformación de la persona que comporta el hecho de creer está llamada a transformar el *ethos* —la manera de obrar, de comportarse— de la persona, su forma de concebir y realizar la vida humana, en el sentido que abre la expresión evangélica del Reino de Dios. Por eso el diálogo y la colaboración del creyente con los diferentes grupos sociales, desde la base de la ética civil de mínimos en que se basa el consenso social, no excluye la existencia de un *ethos*, una forma de orientar la vida que contiene valores, ideales y normas de conducta que pueden ir mucho más allá de la ética mínima compartida por todos. Y, a la hora de hacerse presente en la sociedad y la cultura en la que vive, el cristiano no puede renunciar a desarrollar la «entraña humanista del cristianismo» (Gómez Caffarena), su fecundidad ética, su capacidad de generar cultura; no puede eludir la propuesta del «nuevo humanismo» (Eliade) que contiene en germen su fe; el testimonio del «humanismo del otro hombre» (Levinas) que esa fe es capaz de generar¹⁴.

Señalemos algunos aspectos de este nuevo humanismo que comportaba la fe y, por tanto, algunos de los contenidos de la aportación cultural del cristianismo. En primer lugar, el reconocimiento expreso de la dimensión de trascendencia que habita connaturalmente al hombre y del que todos los hechos culturales y el hecho mismo de la cultura dan testimonio. Tal reconocimiento, cuando es real y no es sustituido por la mera afirmación de un ser pretendidamente trascendente, es capaz de ejercer un influjo de transformación de la sociedad y la cultura que difícilmente imaginamos. El reconocimiento de la trascendencia desinstala al sujeto del centro de la realidad, lo capacita para la apertura al otro, abre un horizonte de infinitud para la razón y el deseo humano, origina una forma diferente de pensar en la que la razón, lejos de dominar, acoge, lejos de captar o comprender, se ve iluminada. Descubre el deseo humano como una aspiración que en lugar de ser satisfecha por su objeto, se ve suscitada y ahondada por él.

El reconocimiento de la trascendencia permite al hombre superar su egocentrismo y su capacidad de absolutizar las realidades mundanas, es decir, la tendencia a la idolatría. Así le cura de la soledad absoluta, del solipsismo a que condena una vida egocéntrica. Le saca de la decepción permanente y la esclavitud a que le someten las realidades finitas cuando son indebidamente absolutizadas. La apertura, el reconocimiento de la trascendencia, permite a los creyentes, en una cultura de la fragmentación, la desintegra-

¹⁴ Cf. Adela CORTINA, *Ética civil y religión*. Madrid, PPC, 1995.

ción, la superespecialización y la satisfacción con los fines inmediatos de cada actividad dispersa, descubrir y hacer presente eso que, según E. Levinas, falta: «el sentido de los sentidos; la Roma adonde conducen todos los caminos; la sinfonía en la que confluyen todos los sonos, el cantar de los cantares»¹⁵. Con el reconocimiento y el testimonio de la Trascendencia los creyentes hacen presente su convicción de que la vida en este mundo no es todo y que las víctimas de la historia pueden esperar una justicia y una salvación que la historia intramundana les niega.

Por otra parte, la estrecha conexión entre el Dios de la tradición judeocristiana con el reconocimiento del otro, del prójimo, cuyo rostro indefenso fuerza a la superación de toda pretensión de captación y dominio de ese otro imposible de reducir a la totalidad de lo pensado, introduce en las relaciones intramundanas una urgencia hacia el reconocimiento de los derechos y la dignidad del otro que promueve el compromiso efectivo por la transformación de la sociedad hacia situaciones más justas en las que los desposeídos, los marginados, los excluidos tengan la posibilidad de seguir esperando. Así, la fe en la trascendencia, mediada, encarnada en esa otra forma de trascendencia que es el reconocimiento de los derechos del otro, suscita y promueve valores que están más allá de la ética de mínimos, pero que en modo alguno la contradicen, como la justicia, la solidaridad e incluso la misericordia, la reconciliación y el perdón, capaces de configurar un nuevo tipo de cultura: la cultura de la solidaridad, la cultura de la caridad, que con frecuencia se ha propuesto como la aportación más específica del cristianismo a la cultura, y que es capaz de colaborar, con otras aportaciones culturales, a la mejora de la sociedad.

Pero, tal vez sea posible enunciar de una forma más concreta algunos de los elementos de la posible aportación de los cristianos a la cultura de la modernidad. Para ello puede ser útil referirse a algunas de las carencias puestas de manifiesto por el proyecto cultural de la modernidad, dando por sentado que ésta no se reduce a esos aspectos negativos.

Es casi un tópico afirmar que el proyecto de la modernidad está viviendo durante la segunda mitad de nuestro siglo una evidente crisis de la que se hacen eco los movimientos de la posmodernidad. De ser un factor liberador, gracias a su propósito de ampliar y extender las oportunidades de todos y de reducir las restricciones tanto naturales, como sociales y personales, el proyecto moderno ha pasado a provocar en las sociedades en las que ha sido aplicado incertidumbres, desestructuración y una especie de anomía. Y es que la emancipación del hombre de supuestas ataduras ha terminado por debilitar algunos de los vínculos más sólidos, algunas de las solidaridades morales y de los entramados sociales sobre los que descansa la vida del sujeto. Pensemos, por ejemplo, en las relaciones familiares, las solidaridades de clase, los vínculos de la comunidad religiosa, los entramados afectivos creados por el amor y la amistad. Ese debilitamiento está produciendo en las sociedades modernizadas efectos desconcertantes de los que se han hecho eco autores de diferentes orientaciones ideológicas. Dahrendorf escribía recientemente: «es claro que un mundo con ligaduras gravemente debilitadas es un mundo

¹⁵ *El humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós, 1993, 35.

desconcertante y desorientador. La solidaridad, la autoridad, la fe y un sentido de la historia no son fácilmente sustituidos. Si la contracción de la estructura normativa de la sociedad va de la mano de la destrucción de los vínculos culturales, no sólo nos acercamos peligrosamente a la anomía, sino a la imagen más brutal del estado de naturaleza»¹⁶.

El malestar aquí expresado tiene dos fuentes concretas en otros tantos rasgos o elementos del proceso de modernización: el individualismo y el predominio de la razón instrumental. Los dos han producido efectos positivos innegables. El primero ha contribuido, sin duda, al reconocimiento del valor absoluto, la dignidad y la autonomía de la persona; a la defensa de su privacidad e intimidad personales. En el campo político el llamado individualismo moderno se ha traducido en la igualdad de los ciudadanos, la organización democrática y la libertad de expresión.

En cuanto al desarrollo de la llamada razón instrumental, concretada en el ejercicio de la racionalidad científica, es cierto que ha contribuido al progreso en lo económico, el avance de la tecnología y el crecimiento del bienestar.

Pero es también indudable que, por una parte, el individualismo ha comportado el debilitamiento del contrato social y ha puesto a cada sujeto ante la posibilidad y la necesidad de elegir y decidir prácticamente todos los aspectos importantes de su vida: sus convicciones, sus normas, sus valores, el sentido que atribuye a su acción, sin haberle dotado suficientemente de los recursos personales y morales indispensables para que esas opciones sean responsables, y abocándolo a veces a un miedo a la libertad que puede llevarle a la alienación en líderes sin escrúpulos —como sucede en los totalitarismos—, en corrientes no fundadas de opinión, en gustos superficiales extendidos por los medios de comunicación y de propaganda, o en modas.

El predominio de la razón instrumental, por otra parte, es evidente que ha hecho aparecer riesgos y peligros no siempre conjurados: peligro del dominio de la energía nuclear, peligro ecológico, peligro de disponer de medios de acción que se escapan a un uso razonable y moral de aquellos que los poseen. En conjunto, estamos comenzando a percibir que la aplicación de criterios de mera productividad, eficacia y rentabilidad —lo que se ha llamado la lógica fáustica— a la organización de la sociedad comienza a producir distorsiones en el tratamiento de grupos sociales no sometibles a la lógica de esos criterios: discapacitados, ancianos, excluidos, minorías étnicas, etc.

La contradicción entre estos resultados del proceso modernizador suscita preguntas de tan extraordinaria importancia que de la respuesta que se les procure dependerá el destino y el valor de la cultura de las sociedades avanzadas. Dado el fracaso relativo de la familia y el más rotundo de la comunidad local, las tradiciones y la religión. ¿Cómo instaurar contextos de protección y confianza para la muchedumbre solitaria en que se está convirtiendo la sociedad contemporánea, que le eviten la caída en la destrucción y la anomía? Dada la desconfianza de las tradiciones que extiende el uso de la razón crítica, dado el egoísmo práctico, la crisis de las estructuras comunitarias, y la erosión de los lazos de solidaridad, que extienden el individualismo, el uso de la sola razón

¹⁶ Cít. en J. J. BRUNNER RIED, «La modernidad como pregunta por el sentido». *Teología y Vida* 36 (1995) 370-375.

instrumental y el imperio del mercado, ¿dónde encontrar instancias autorizadas para la formación moral, para orientar la búsqueda de sentido, para generar proyectos utópicos capaces de generar esperanza? Es indudable que todas estas cuestiones abren a los cristianos un espacio inmenso para una aportación cultural de extraordinario valor humanizador y por tanto cristiano. Pero ¿cómo podremos realizar esa aportación de manera creíble?

Está claro que no bastan las denuncias contra el permisivismo, la ausencia de valores, el consumismo de la sociedad actual, hechas desde el exterior de la sociedad —como si sus males no afectasen también a los creyentes— en forma de la condena más severa. Tales denuncias no hacen más que reforzar el malestar cultural y originan resentimientos que inhiben los necesarios esfuerzos hacia la búsqueda nada fácil de una nueva orientación.

Tampoco me parece el mejor método la multiplicación de los mensajes doctrinales, discursos y documentos destinados a proponer la única visión correcta de la realidad, derivada de la revelación cristiana o de la capacidad del magisterio eclesial para interpretar la naturaleza verdadera de las cosas, la llamada ley natural. Tal procedimiento choca con dificultades derivadas en primer lugar de la pretensión de disponer de una solución en virtud de la posesión de unos principios presuntamente atemporales y ajenos a todo condicionamiento cultural, que han de aplicarse a problemas que plantean situaciones inéditas provocadas por unos cambios científicos, técnicos, socio-culturales que transforman radicalmente el planteamiento de esos problemas. Pero choca, además, con las dificultades derivadas del hecho de que la propuesta se presenta desde la pretendida autoridad de un magisterio que la mayor parte de aquellos a quienes se dirige no reconocen.

Además, pienso que, para que nuestra aportación a la sociedad y a la cultura resulten creíbles, los cristianos debemos evitar presentar nuestra «oferta» con la conciencia de que sólo la fe cristiana posee los gérmenes humanizadores indispensables para preservar la cultura o con la convicción de que la falta de fe condena a formas deficientes de realización de lo humano y a establecer culturas necesariamente truncadas.

Nuestra propia fe nos fuerza a reconocer que el Espíritu «sopla donde quiere» y que su acción no se ve limitada al interior de las fronteras de la Iglesia. La historia muestra, además, que no pocas aportaciones decisivas al progreso de la historia humana se han producido por fuerzas ajenas y, en algunos casos, opuestas a la Iglesia, y que el paso del tiempo ha llevado después a los creyentes a descubrir la coherencia con los valores cristianos e incluso la condición de cristianos de algunos de esos valores a cuyo reconocimiento se opuso en un primer momento la Iglesia. En definitiva sabemos que el progreso del Reino de Dios sucede allí donde la causa del hombre progresa, como muestra el hecho de que a la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» Jesús respondiese remitiendo a hechos como «los ciegos ven, los cojos andan... a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Mt 11,2-6).

Por otra parte, entre los católicos sigue estando muy difundida la idea de que la Iglesia se reduce en la práctica a la Jerarquía. De ahí que, tanto católicos como no católicos parezcan asumir que la presencia de la Iglesia en la sociedad se limita en la prácti-