

Cultura, sentido, religión

Pedro GIL LARRAÑAGA

No es bueno forzar la comprensión y buscar con ayuda de la razón un orden para las cosas, siendo así que las cosas mismas no son accesibles a la razón. Así ocurre que encontremos ideales como los americanos y bolcheviques, ambos magníficamente razonables, pero en los cuales la vida, simplificada de modo infantil, queda pavorosamente violentada y expoliada. La imagen del hombre, en otro tiempo un gran ideal, es ahora un concepto, un cliché. Tal vez nosotros, los locos, consigamos ennoblecerla de nuevo.

H. Hesse, «El Lobo Estepario».

Como tantos otros de Hesse, el anterior, es un texto extraño. Más de lo que parece a primera vista.

Son palabras dichas por el protagonista de la novela, en un sueño. El es un hombre solitario, hosco, deseoso y sensible, perplejo. En un momento determinado encuentra a dos amigos que le sacan de su vida pensante introduciéndole en un mundo de fantasía. En realidad le hacen consciente de sus propios deseos y le ayudan a entregarse a ellos.

Esperan que de ese modo comprenda un poco mejor su vida.

En ese mundo de fantasía, el protagonista se sueña dentro de un guerra: se combate a favor de las máquinas o a favor de los hombres. En un momento de calma, en la «batalla», dice esas palabras a su compañero de armas.

Y éste le contesta:

—Muchacho, hablas maravillosamente... Probablemente tienes incluso razón. Pero toma de nuevo tu fusil, que me pareces un poco demasiado soñador... En cualquier momento puede aparecer un par de piezas más, y no podremos matarlas con filosofía.

* * *

Son palabras simples o complicadas, que despiertan en nosotros —metidos en una educación que queremos cristiana— interrogantes como éstos:

¿Decimos algo cuando hablamos de cultura?

¿Educamos cuando enseñamos nuestra cultura?

¿Hay un lugar para Dios en cuanto sabemos sobre nuestra vida?

I. LAS PALABRAS QUE SE VEN Y LAS PALABRAS IMAGINADAS

1.

El tema de la Cultura proporciona un ejemplo como pocos de las dos clases de palabras usadas por los hombres.

En el primer grupo de nuestras palabras están: árbol, libro, hormiga, sol, piedra, amigo, humo, gozo, perplejidad, fumar, hijo, invitación, trabajo.

Estas palabras describen. Las construimos para memorizar y transmitir lo que nos rodea. Así, todo permanece en una especie de fijación intemporal. Estas palabras contienen, lisa y llanamente, nuestra voluntad de sobrevivir, de superar el tiempo y el lugar, de sentirnos señores de nuestras circunstancias. Por eso descomponen la realidad en factores y los definen. Así, todo queda clasificado, presto al recuerdo y a la utilización posterior, incluso combinable con otras enumeraciones de otras circunstancias.

En el segundo grupo de nuestras palabras están: el motivo (de estar yo aquí), la apreciación, bien y mal, consecuencia, frustración y sublimación, programar, erudito, personaje, socialización, servicio, paternidad.

Estas palabras interpretan. Las construimos para darnos la ilusión de que alcanzamos de verdad más que el tiempo y el lugar: como si nuestra capacidad de definir elementos no fuera bastante, porque la vida nos va enseñando cómo unas cosas aparecen y otras desaparecen, cómo unas valen a veces tanto y a veces tan poco. Por eso, por la futilidad de lo conseguido al enumerar elementos, nos empeñamos en interpretarlos, es decir, en «organizarlos hacia adelante y hacia atrás»: queremos tender sobre ellos una especie de red invisible que garantice su existencia aunque solo sea en el recuerdo.

Con las primeras palabras, normalmente, no hay problema. Con las segundas, sí.

«Cultura» pertenece al segundo grupo.

2.

Las palabras del segundo grupo no existen en la realidad visible.

La realidad visible, por así decirlo, es trasparente: al menos al nivel de ser descrita, se nos ofrece tal cual es. Todos podemos y debemos decir de ella cosas como éstas, por ejemplo: el color verde de esta hoja, las 452 páginas de este libro, se ha levantado un airecillo, hay montes y llanuras, en Extremadura el tabaco se recoge en agosto, los coches tienen luces blancas y rojas, la gente agrupa sus viviendas y prefiere los pueblos a la soledad.

Nadie puede discutir la veracidad de estas palabras.

En cambio, «cultura» es una palabra que se inscribe en el contexto de estas otras expresiones: nos aburrirnos porque los demás no nos ofrecen estímulo alguno para convivir, los gobernantes son incapaces de entusiasmar a sus pueblos, la actual estructura familiar presenta un futuro problemático, el bienestar de la gente a veces no pasa de apariencia, las palabras religiosas son un engaño o son nuestra mejor verdad.

Todos discutimos la veracidad de estas palabras.

Porque estas palabras pertenecen al mundo de la abstracción. Si nuestras cosas discurrieran exclusivamente por los caminos de la abstracción, no habría problemas: se trataría solo de agudizar la propia percepción de la naturaleza abstracta, subterránea, de las cosas. Pero —ya se sabe— nos es muy difícil distinguir entre lo que ve nuestra inteligencia y lo que ve nuestro corazón. Así, «abstracción» y «vida» no siempre coinciden.

La abstracción quiere ser fiel a la realidad como una placa de rayos X. El corazón, en cambio, no conoce otra guía que la de sus deseos. Como son suyos por encima de todo, no siempre coinciden con la realidad que tratan de describir. Por eso discutimos: porque así como las palabras del primer grupo establecen el puente claro y único entre la realidad y nuestros ojos, las del segundo tienen que situarse entre dos orillas nada fijas. Por un lado está el imprevisible mundo de nuestros deseos que siempre nos lleva —por lo menos un poco— a interpretar la realidad como

quisiéramos que fuera, no solo como es. Por otro lado, está el esqueleto mismo de la realidad, su naturaleza, y su sentido, no tan fáciles de percibir.

Las interpretaciones no existen en la realidad visible. Existen en la comprensión que cada uno tiene de lo que ve.

3.

Según van los tiempos, podemos contentarnos con el primer grupo de palabras o bien necesitamos el segundo.

Hay tiempos en que los hombres pueden no sentir ninguna discrepancia en sus respectivos modos de percibir la realidad. Pueden estar de acuerdo en casi todo lo fundamental, como ocurre en las épocas predominantemente agrícolas o de una mecanización elemental. En estas épocas, durante largos períodos, los hombres no encuentran razón para cuestionarse por la validez de lo que ven y hacen. Se acomodan a los ritmos de la naturaleza o de una maquinización mínima.

Cuando aparece el cambio, con su secuela de inseguridades, rupturas y riesgos, los hombres buscan apasionadamente por el vocabulario del segundo grupo.

El cambio supone una fractura en las leyes de la naturaleza, un interrogante en el mundo de las afirmaciones, una valla en los cien metros lisos. El cambio es como un árbol que saca sus raíces al sol y envía sus ramas a buscar la humedad del suelo.

En la vida de los hombres, periódicamente, aparece el cambio. Así, periódicamente, los hombres desempolvan el segundo vocabulario al preguntarse el por qué del cambio.

Las palabras de nuestro segundo grupo nacen con las contestaciones a este por qué.

4.

Fijémonos, pues, en este origen.

Si estas palabras nacen al conjuro de la pregunta por el cambio, pretenderán explicarlo acudiendo precisamente a esa naturaleza no cambiada que conocíamos antes. Habrá que buscar la razón o la naturaleza del cambio en aquello que hasta ahora conocíamos, es decir, en nuestro modo de interpretar la realidad. Para eso

están las palabras de este segundo vocabulario: ellas expresan la naturaleza invisible de las cosas y pueden decirnos la razón de los fenómenos o de las sorpresas.

Y aquí aparecen dos dificultades muy emparentadas en el fondo.

La primera proviene del hecho de que cuando uno trata de compendiar conscientemente todos los factores de una vivencia anterior global o implícita, fácilmente prescinde de algunos o deforma otros. Así, podemos olvidar, de puro habitual, tal factor que contribuía fuertemente a tal situación. Y desorbitamos, por curioso o peregrino, tal otro que, sin embargo, tenía un influjo leve en el conjunto de los hechos.

Y es que, en realidad, toda pretensión de este tipo es irrealizable.

Una vivencia queda desnaturalizada cuando pretendemos exponerla al análisis, ya sea porque su naturaleza se presta a ser vivida y no a ser analizada, ya sea porque al intentar interpretarla lo hacemos desde una vivencia posterior, necesariamente distinta. Tendemos a juzgar el pasado según lo que hoy nos llama la atención. Y es que el pensamiento o el juicio siempre vienen un poco detrás de los acontecimientos: no llegan a ser testigos, deben contentarse con la narración que reciben.

La segunda dificultad proviene de algo más profundo: si siempre que interpretamos una vivencia lo hacemos desde otra posterior, necesitamos poseer previamente un código interpretativo común a ambas situaciones.

Para interpretar, por ejemplo, nuestra vivencia de la relación o del trabajo hace diez años, necesitamos que aquellas vivencias se relacionen de algún modo con las que poseemos actualmente. Pues bien: si para interpretar el pasado necesitamos que se relacione o que se corresponda con el presente, ¿qué clase de interpretación es la nuestra?, ¿puede llamarse lectura del pasado, o debe reconocerse interpretación del presente?

El problema consiste, pues, en la garantía de que conocemos la naturaleza de las cosas.

Las palabras del segundo grupo solo valen si conocemos esa naturaleza.

5.

Pero hagamos un alto en este proceso de razonamiento para observar dos circunstancias bien simples.

Si la palabra Cultura pertenece al segundo grupo de vocabulario, si este segundo grupo aparece con los cambios históricos, si los cambios históricos no son tan fáciles de interpretar, ¿qué hay de raro en la dificultad de definir —o incluso de usar— esta palabra?

Y, si hay tal dificultad, ¿por qué extrañar que la palabra «cultura», como tantas otras, haya pasado a un mundo ficticio, desconocido pero reverenciado por la gente simple, oculto y manipulado por cualquier interesado en hacer de ella una fuente de ingresos o de poder?

Porque con las palabras de nuestro segundo grupo ocurre frecuentemente esto.

La gente sencilla tiende a atribuirles vida independiente de la real, basada en la precaución que todos sentimos ante lo desconocido-importante.

Antes que prescindir de ello, puesto que no llegamos a entender su naturaleza, concedámosle el beneficio de una existencia casi mística, misteriosa, presente en todo lo nuestro, pero de hecho casi insignificante.

II. CULTURA Y PROGRESO

1.

Centrémonos ahora en la palabra Cultura y recordemos la conclusión anterior: estas palabras solo valen si realmente conocemos la naturaleza de las cosas.

Así, «intención», «ilusión», «programación», «humanismo», «lítica», «política», «ideología», «misticismo»... solo dicen de verdad algo si conocemos la naturaleza de las cosas. Es decir, si conocemos esa organización interna de la vida que subyace a todas sus manifestaciones, a todos los fenómenos, y les proporciona continuidad.

Preguntémonos, pues: ¿qué conocimiento de la naturaleza de las cosas se requiere para poder usar la palabra «cultura»?

(Porque «cultura», como «religión», «arte» o «política», es una palabra que apunta a uno de los nervios fundamentales de nuestra arquitectura, una de las tres o cuatro direcciones básicas en que se mueve nuestra energía.)

2.

Cuenta Guardini, en sus «Cartas del Lago de Como», la contestación de un individuo a su comentario sobre el carácter deshumanizante del progreso:

—«Según eso, nuestro pueblo debería seguir pobre y nuestra gente debería emigrar, para daros ocasión a vosotros de satisfacer aquí vuestras exigencias románticas.»

Guardini le había hablado como alemán, como ciudadano de un país tecnificado que contempla el apresuramiento de otro por homologar su nivel de progreso con el del más avanzado. Desde la ventaja que dan treinta o cuarenta años de adelanto tecnológico, el espectador podía señalar deficiencias y pérdidas, rupturas de lo que hasta entonces era equilibrio entre la vivienda humana y la naturaleza.

Pero el aldeano pasa sobre los defectos del proceso y calibra solo el hambre y el frío.

Guardini concluye: «Y tenía razón.»

3.

En realidad, todo depende de qué entendamos por progreso.

Alves lo explica magistralmente en su parábola sobre los dinosaurios y las libélulas.

Estas dos especies de animales pueden representar los dos tipos de progreso. Primero, los dinosaurios: estos animales fueron en su día los reyes de la naturaleza, los más grandes, los más fuertes. Progresaron en el sentido de que ampliaron enormemente la «cantidad» que había puesto en ellos la naturaleza. Las libélulas progresaron en el sentido de que adaptaron su ser a circunstancias cualitativamente distintas. Los unos desaparecieron y las otras sobreviven.

Si la supervivencia es el criterio máximo de lo humano, diremos que el único progreso humano es el de la adaptación, el del crecimiento cualitativo.

Posiblemente Guardini veía progreso cuantitativo y quería denunciarlo. El aldeano, sin embargo, veía progreso cualitativo y lo encontraba bueno.

Nosotros tenemos que concluir: los dos tenían razón.

4.

¿Dónde está la diferencia entre ambos «progresos»?

Sencillamente, en su manera de entender el futuro.

Para el primero, el de los dinosaurios, futuro significa «esta tarde»; para el segundo, el de las libélulas, futuro significa «el próximo invierno».

Es propio de los pueblos bárbaros, pobres, o «incultos», el desconocer su propio pasado. Por eso también es propio suyo mirar el futuro con muy poca imaginación. Los pueblos cultos, por el contrario, al saberse nacidos en una larga historia, tienden más fácilmente a prolongar los límites del futuro y de lo posible. El hambre no cría sino impacencias; la serenidad puede criar cultura.

Normalmente, el progreso cuantitativo se limita a reproducir, a copiar ampliando lo que a uno mismo o a otro le ha dado buen resultado. Este progreso no necesita imaginar que tal vez haya otros sistemas de vida no basados en la complejidad del presente conocido. En realidad, está limitando los deseos o las intenciones de los hombres, encasillándolos en un funcionamiento ya garantizado. El progreso cuantitativo, al no conceder el debido lugar a la intención y al deseo, es poco capaz de tomar conciencia de los defectos y de las virtudes de su programa. Lo hará sólo al final, cuando las inevitables contradicciones inherentes a todo lo humano hayan tomado dimensiones aplastantes.

El progreso cualitativo no puede, como es lógico, prescindir del cuantitativo. Porque no se puede pensar con el estómago vacío. Pero dentro de lo cuantitativo los hombres pueden preguntarse por la alternativa, es decir, pueden revivir a diario su deseo inicial para percibir también a diario que entre los deseos y los hechos hay siempre alguna distancia. Cuando se percibe esta constante y se la mantiene gozosa e inquietante a la vez, entonces se llega al progreso cualitativo.

Podemos llamar Barbarie al primer caso, al bienestar de las sociedades-dinosaurio. Llamamos Cultura al motor del progreso cualitativo, es decir, a la conciencia de una colectividad de que siempre es posible más y mejor de lo ya construido.

5.

El progreso es la manifestación de la cultura; como la cultura lo es de la esperanza de los hombres.

6.

Así resulta que hemos llegado al concepto clave a la hora de definir la cultura: la distancia entre la intención que el hombre pone en sus cosas y el dejarse llevar de la naturaleza en el ritmo inerte del tiempo.

Todos los autores comienzan por este distingo cuando necesitan definir. Y es enormemente significativo el prejuicio desde el que lo hacen: definir la cultura es prácticamente como definir al hombre. Por eso comienzan dividiendo lo humano en sectores para ver cuál de ellos puede corresponder el contenido de una definición científica de cultura. Comienzan dividiendo la vida en voluntaria e involuntaria, intencional e inerte, humana y «natural».

Así, claro, encuentran la nota básica de la definición de cultura: voluntariedad. Que es la nota distintiva de lo humano, en general, respecto de lo humano.

El hombre supone, en efecto, un plus, un interrogante, una demasía..., una anormalidad, en suma, en la naturaleza. El hombre es un ser inacabado, que necesita completarse en un inacabable proceso de autoconstrucción. Siempre hay en él como un defecto, una carencia, una necesidad insatisfecha. Y ello le mueve a superar lo conocido, a modificarlo, a integrarlo con lo todavía por conocer.

Esa es la entraña de la cultura: el ser siempre provisional del hombre.

7.

Por eso todo actuar humano, aun el actuar más «culto» o digno del hombre, es siempre una violencia a la naturaleza.

No puede ser de otro modo, por cuanto ni en los árboles ni en los arroyos, ni en las cabras, ni en el sol... caben intenciones. En la naturaleza todo es pura continuidad, «perfección» estática, apariencia de modificación, circularidad.

Así, al dejarnos dominar por la sensación de bienestar que hoy nos produce un barrio antiguo en una gran ciudad, podemos pensar que «entonces sí, entonces sí que se construía en armonía con lo humano, entonces sí que podía llamarse culta a la arquitectura...», mientras que hoy no, porque hoy construimos bloques inhumanos, avenidas distanciadoras, hogares cerrados sobre sí

mismos». Podemos pensar cosas así y, a veces, pueden expresar la verdad.

Solo a veces.

Porque, aunque ciertamente hoy el actuar de los hombres tiene más defectos que nunca (sencillamente: porque nunca ha sido tan grande o tan repetido), también los tuvo el actuar de los tiempos del barrio antiguo.

Si percibimos la relación progreso-cultura-esperanza, entendemos cómo el presente ni es bueno ni es malo; como tampoco el pasado. El pasado puede a veces parecernos bueno o mejor que el presente, precisamente porque ya nos ha desvelado el sentido o la finalidad latente y ordenadora de sus estructuras. Vemos el pasado y percibimos el modo de esperar de sus gentes: entonces lo organizamos en nuestra apreciación, lo ordenamos, y puede parecernos bueno. Lógicamente, el presente nos parecerá malo e inconexo en la medida en que desconozcamos el sentido de su estructuración, los modos de nuestro esperar.

8.

Podemos, pues, responder ya a la pregunta anterior sobre el conocimiento que poseemos de la naturaleza de las cosas para atrevernos a hablar de cultura.

El criterio nos dice cómo las obras de los hombres perduran y significan algo: porque contienen y prometen felicidad. Nadie, por ejemplo, sin tener esto en cuenta puede entender el sentido de un premio Nobel, la civilización griega o la Edad Media. La comprensión de cualquier obra de un hombre empieza con la pregunta por la satisfacción que le ha producido y se completa con esa misma pregunta referida al contemplador o al usuario. En el camino, lógicamente llegará a ver cierta comprensión de la vida y del mundo.

Para poder hablar de Cultura, necesitamos tomar conciencia del alcance del Criterio en la existencia humana. El criterio se define-acompaña con las siguientes palabras: felicidad, belleza, creación, imaginación, utopía.

9.

La Cultura es, sencillamente, la visión del mundo, el modo de vivir de los hombres: en la medida en que vaya más animado por la

esperanza, hablaremos de cultura rica o fecunda; cuando la esperanza falte... en realidad habrá desaparecido lo humano de esa visión del mundo o de ese modo de vivir. De nuevo, los bárbaros, los adoradores de la cantidad.

III. LA CULTURA TIENE ESPIRITU DE CONTRADICCION

1.

Retomando nuestro punto de partida —las dos clases de palabras o los dos niveles de nuestra vida— desarrollaremos ahora unas consideraciones sobre lo inasible, improgramable y, en el fondo, indefinible de la Cultura.

Todo se reduce a esta comprobación: puesto que el pensamiento siempre «va detrás» o después del acontecimiento, y puesto que las realidades de nuestro segundo grupo de palabras solo son accesibles desde el pensamiento, resulta que cuando nosotros hablamos de Cultura (palabra del segundo grupo) ya ha pasado aquello mismo de que hablamos.

2.

En el tema se contiene mucho más que un simple malabarismo mental.

Primero de todo: el razonamiento anterior no es del todo cierto. Si bien la vida va siempre por delante del pensamiento, el tema de la Cultura es suficientemente impersonal o colectivo, intemporal o constante, como para que nuestro pensamiento quede superado por él no sólo «por delante», sino también «por detrás». El tema de la Cultura supera los límites temporales de nuestras biografías individuales.

Por eso, de hecho, podemos hablar de Cultura. Porque se trata de un estado global de cosas, de un modo o un estilo de mirar la vida y el mundo, de un amplio común denominador de lo humano, en los que el individuo desaparece. Ningún individuo ha construido la Cultura; ni siquiera ha «contribuido» a construirla, si por tal contribución entendemos una inclusión consciente y programada en la esfera de las palabras y acciones colectivas. Cada uno de nosotros «contribuye», es cierto: pero más allá de su con-

ciencia expresa, en cuanto miembro de una humanidad que a veces da la impresión de aniquilar a cada uno de sus miembros.

Ciertamente existe un modo determinado de ver el mundo y vivir la vida, tan determinado como definible, siempre dentro de un cuadro generoso de medidas. Sabemos cómo siente la vida el hombre medio de cualquier región española, de cualquier clase social, incluso de cualquier aldea. En cada caso podemos definir la Cultura.

(Anotemos que esto tiene un riesgo: cuanto más fácilmente llegamos a definir cada cultura es porque nos hemos ido alejando de las áreas más amplias de lo humano hasta llegar, casi, a lo individual. Y entonces uno ha de preguntarse si tiene alguna utilidad o si supone algún progreso hablar de tales miniculturas; o si, simplemente, está retratando individuos, más que compendiando culturas.)

3.

Si lo que acabamos de decir es cierto —y lo es—, ¿dónde queda el razonamiento del apartado 1?

Consideremos la realidad anterior —una Cultura determinada, más o menos definible, en la que vivimos— en su relación con uno de nosotros: nos encontramos con que cada una de las características de esa Cultura es como una oferta que se nos hace, un estímulo a nuestra capacidad de ser.

¿Qué relación hay entre estímulo y comprensión?

Cuando hablamos de Cultura pragmatista, preocupada, deseosa de alegría, temerosa de la organización, desconfiada respecto del poder político, algo anárquica religiosamente, asustada y a veces envidiosa, chauvinista y romántica, cordial, agresiva, pobre..., estamos hablando de la nuestra, de la que vivimos en nuestra tierra, en el último cuarto del siglo xx. Cada uno de esos rasgos es más o menos representativo de la mayoría de los hombres con quienes vivimos. Pero ninguno de esos hombres los reproduce todos, delicadamente. Cada uno los entiende o, mejor, los vive como los cauces que nuestra sociedad tiene abiertos para él, los lugares donde puede cada uno construir su identidad.

Pues bien. Ninguno de esos rasgos es nada más que un programa, proposición vacía cuyo contenido real ha de ponerlo cada uno. Son más estímulo que lugar ya comprendido.

La «cultura ambiente» es un marco de referencia, una proposición de experiencias afortunadas. Como tal, supone estímulo y aumento de nuestra capacidad de realización. Pero no es una realidad viva. Es una construcción de nuestro pensamiento para «esquematisar frecuencias», establecer una especie de taxonomía de objetivos, proporcionarnos el primer instrumento de la relación mutua en que cada uno nos constituimos.

Sigue siendo algo abstraído de una vivencia anterior.

4.

Decían los antiguos: *Non scholae sed vitae discimus*.

Y tenían razón. No aprendemos en la escuela si no en la vida. En la escuela explicitamos el saber informe y pluridimensional que nos ha enseñado la vida.

(En realidad, por eso, la escuela fue y volverá a ser un lujo al alcance de quienes disponen de tiempo para el ocio.)

La escuela, constituida al servicio del diálogo entre Maduración y Cultura, es por definición un estado tan necesario para nuestra vida como pueda serlo la concienciación y la verbalización de nuestras experiencias. Habrá quien piense que ya nos basta con ese grado básico de conciencia y expresión aportado por nuestro ser racional y relacional: nos bastaría, así, con el grado de conciencia y lenguaje que necesitamos y adquirimos en nuestra relación con los demás. Habrá quien piense, por el contrario, que necesitamos, además, dar fluidez, convencionalidad y hasta elegancia a la expresión de nosotros mismos. Con esa expresión crecida, crecerá también la sensibilidad de nuestra conciencia.

En realidad, nada que no sea el lenguaje (el lenguaje-conciencia, claro) es función de la escuela.

La capacitación técnica es función propia del taller. Y no se piense que esto sólo correspondería a un estado preindustrial de la técnica. Hoy mismo, vistos el ritmo de la ciencia moderna y el caudal diariamente necesario para estar a punto, las fábricas tienden a proveer a sus operarios de la capacitación teórica y práctica necesaria. Hemos inventado la educación continuada o la formación permanente, o el reciclaje, o... cuando ya los antiguos lo habían indicado: la escuela es tiempo para el ocio; la técnica, el trabajo, para el no-ocio. Y nada como la palabra define nuestro estar ociosos.

Por eso tenía razón D. Milani al minusvalorar las enseñanzas técnicas en comparación con la enseñanza del lenguaje.

5.

¿Qué relación hay entre esta «escuela del hablar» y nuestra idea de lo indefinible de la Cultura?

Cuando comprendemos la distancia que hay entre la formulación de la Cultura y su vivencia por cada uno de nosotros, comprendemos también la distancia que hay entre la vivencia de la Cultura y la Escolarización. O lo que, con las matizaciones anteriores, podríamos llamar distancia entre Cultura y Culturización.

La escuela se supone es la institución encargada de culturizar. Cuenta para ello con estructura y programas científicos. Todo está constituido sobre esa Cultura-ambiente que antes encontramos definible y que todo pueblo necesita para andar los caminos de su identidad. Nuestra escuela, con su organización pública y privada, con su modo de entender la figura y la formación del maestro, con su modo de organizar los ciclos de la ciencia y sus divisiones en áreas o programas, con todo eso, va sirviendo a todos aquellos rasgos de nuestra cultura.

Por lo menos, se supone que lo hace. Porque puede muy bien ocurrir que de hecho no sirva a esa cultura nuestra, sino a determinada orientación industrial de la vida, basada justamente en el progreso que antes hemos llamado cuantitativo o bárbaro.

Puede ocurrir esto, es decir, la desnaturalización de la escuela, y sin embargo, nuestra sociedad puede seguir creyéndola al servicio de la escuela.

Y esto ocurre necesariamente cuando el concepto que esta sociedad tiene de cultura es un concepto definido, claro, programado, completo. Esa sociedad puede interpretar así la Cultura cuando olvida que el pensamiento es algo en realidad muerto. Por lo menos se tratará de algo inútil, mientras olvide que la Cultura consiste, en el fondo, en el caminar de los hombres hacia dentro de sí mismos.

6.

No se trata de rechazar la escolarización. Ni siquiera la escuela tal como la conocemos.

Se trata de tomar conciencia, dentro de ella, de cómo la Cultura tiene un «corazón dialéctico». La Cultura consta de 1) una formulación teórica, clara y más o menos completa, y de 2) una búsqueda personal, aclarable y siempre incompleta.

Tomar conciencia de ese carácter dialéctico, evidentemente, no puede significar empeñarse en la construcción de una escuela en que se proporcione al alumno la síntesis de los dos polos. Esta escuela es imposible, porque significaría la anulación real de la dialéctica: queriendo tener en cuenta el lado «vivo» de la cultura, en realidad estaríamos imponiendo al alumno un modo «nuestro» de sintetizar la vida y la fórmula. Este exceso significaría necesariamente una nueva fórmula, es decir, un nuevo olvido de la vida.

Dialéctica y doctrinarismo van reñidos.

Tomar conciencia de este carácter dialéctico significa construir una escuela contradictoria, es decir, una escuela que conste de fórmula y de vida. El alumno percibirá, primero, la contradicción. Progresivamente la irá interpretando como complementación. Será él quien haga la síntesis, no la escuela misma.

Lo cual, en concreto, significa no rechazar ni uno de los actuales programas de nuestra escuela, sino más bien acompañarlos de toda suerte de actividades de ocio.

(No hace falta preguntarse, ahora mismo, qué hacen nuestras escuelas fuera del llamado «horario escolar», es decir, fuera del horario de asignaturas.)

IV. SABER Y QUERER SABER

1.

Ahondando ahora en ese corazón dialéctico de la cultura (no ya en la cultura cuando se convierte en proceso de culturización en la escuela, sino considerándola en sí misma), encontramos que esa dialéctica se manifiesta en tres direcciones.

Las tres se hallan contenidas en la duplicidad, ya apuntada, entre Visión del Mundo y Esperanza.

«Visión del mundo» apunta, como es lógico, a una porción de datos, informaciones, conocimientos, que se articulan de un modo determinado. «Visión de mundo», así, incluye cuanto tenemos por «científico», «técnico», «cultural»: incluye el conocimiento de los ritmos de la naturaleza, de los principios de la economía de mercado, de los sistemas de relación humana, de lo hermoso, de lo

trascendente, del absurdo y del sentido. «Visión del mundo» supone la estructura teórica o científica de nuestra vida real, la base de nuestro modo de vivir, algo hecho de cantidades, tiempo, procedimientos, saberes y silencios.

Cuando llegamos a integrar todos esos datos en un conjunto suficientemente ordenado, decimos de nosotros que poseemos una Visión de la Vida, que vivimos de un determinado modo.

Ahora bien, la integración de todos esos datos en un conjunto con sentido se hace en virtud de un principio casi superior a todos ellos: la Esperanza o la configuración del deseo en el futuro.

Nuestra visión del mundo, es casi, inestable. Difiere de la animal, que no varía ni deja nunca de regirse por los cánones conocidos. Los animales, hablando en cierto sentido, sí que tienen visión del mundo; los hombres, no. Los hombres quieren tenerla, y deben llamar visión de la vida a un anticipo. En realidad están siempre configurándola, integrando en ella factores recién nacidos. (Nadie, hasta que no lo ha vivido, sabe el significado del trabajo, de la ciencia, de las destrezas, del dinero, de las organizaciones, de la enfermedad, de la limitación, de la alegría, etc.)

Podemos, si nos resulta útil, llamar a la esperanza «alma» y, a los conocimientos, «cuerpo visible» de la Cultura. Con una condición: que respetemos el principio según el cual ninguna de las dos «mitades» es posible sin la otra.

El que sabe, el que ordena sus conocimientos de la vida, ya está esperando algo. Se dé cuenta o no, tiene su interpretación del futuro o del sentido de cuanto ahora mismo sabe o vive. El que espera, el que construye un futuro de plenitud en su contemplación o en su oración, ya sabe, ya posee ciertos conocimientos ordenados sobre la vida. Sin conocimientos no hay esperanza; como, sin esperanza, conocimientos.

Son dos realidades de distinta naturaleza, pero mutuamente indispensables o constituyentes.

2.

La dialéctica es como la salud: uno la percibe cuando falla.

Uno percibe la dialéctica Visión del Mundo-Esperanza cuando falla.

Suele fallar por una de estas dos causas: que, por ser la esperanza algo vacío aunque fundamental, uno se imagine estar viviéndola

cuando en realidad se dedica puramente al presente, al vivir cada día (en el sentido superficial de la expresión); o bien que, por ser los contenidos algo informe sin alguna esperanza, uno se los imagine ordenados y «con sentido» cuando en realidad está viviendo a merced de la estructura que alguien le está imponiendo.

Según sea el caso, con el tiempo aparece una de estas dos manifestaciones: uno se encuentra vacío, sin razón ni motivo, sin palabras reales para el mundo interior; o bien, uno se encuentra absorbido, cansado, desesperado por no poder salir de un ritmo de trabajo o de funcionamiento puramente impersonal.

3.

En nuestros tiempos se da una situación muy especial a este respecto: la independización de los Contenidos respecto de la Estructura.

Es un proceso que ya va durando dos siglos.

Como nota Habermas, itene dos signos. El primero se refiere al Estado: desde principios del siglo XIX se dedica casi exclusivamente a mantener un ritmo de vida tecnológico o científico. El Estado, lo queramos o no quienes todavía vivimos en un país donde las ilusiones ocupan un lugar, no puede cuidar más que del estatus económico de la población. Eso le exige vivir pendiente del ritmo de la industrialización y la comercialización de la naturaleza, ajeno a todo lo demás. Consiguientemente, los ciudadanos acaban confundiendo vida y homologación técnica o competitividad comercial a escala mundial. Los ciudadanos, porque saben que todo el mundo está construido sobre el mismo modelo, viven equiparando Cultura o Visión del Mundo con Ordenación económica y técnica.

El segundo signo de este proceso es complementario del anterior, sin que pueda decirse cuál de los dos nació primero. Se refiere a la interdependencia investigación-tecnología. La investigación, que lógicamente es una actitud referida a cualquiera de los sectores de nuestra vida, vive de hecho circunscrita a los límites de la tecnificación del mundo. Si el Estado busca el mantenimiento de un modo de vida, la investigación tratará de hacerlo lo más productivo o rentable posible. Los ciudadanos de esa sociedad, por tanto, menospreciarán todo lo que pueda parecer «humanismo» o no comporte fruto económico inmediato.

Desde principios del siglo XIX, nuestra Cultura —hablando en términos generales— está recorriendo un camino marcado cada vez

más por la presencia de estas dos circunstancias. Es decir, un camino en que los Contenidos se han independizado de la Estructura

Por lo menos, de la Estructura tal como se la entendía en otro tiempo.

4.

Como suele ocurrir a nivel individual, también las sociedades necesitan construir teorías —vocabulario del segundo tipo— para garantizarse la comprensión de lo que están viviendo.

En ocasiones las teorías son simples racionalizaciones, destinadas a justificar algo de otro modo injustificable. En lo que respecta a la escisión cultural Estructura-Contenidos, la racionalización pretenderá hacer ver a los hombres que el futuro del mundo está en la tecnificación, cuando en realidad esa tecnificación puede no ser más que un modo de vivir mantenido solo por la ambición de los hombres.

La justificación ideológica de esta separación puede llegar incluso a hacernos creer que podemos escapar del sometimiento tecnológico con la aspiración —irrealizable— a un mundo no tecnificado. El actual estado de cosas se defiende así del modo más astuto y eficaz: reconoce la distancia entre nuestros deseos y nuestras satisfacciones, y remite las satisfacciones a un mundo de hecho imposible, aunque aparentemente viable. Así, de momento, nos hace creer que todavía en la vida privada de cada ciudadano es posible la satisfacción del Deseo, es decir, nos hace creer que la cultura puede todavía vivirse en los reductos de confort que van siendo cada día más nuestras viviendas.

Hay un síntoma clarísimo de que las cosas, por lo menos a veces, son así: la consideración de la Cultura como objeto de consumo. Así, escuchamos pero no hacemos música, leemos pero no escribimos. Y cuando nos decidimos a construir un gesto colectivo en el que pongamos nuestra necesidad de coherencia, producimos situaciones chabacanas o de un clarísimo mal gusto, hijas de la desesperación más que de la creatividad.

5.

Ahora bien: con las teorías sociales puede ocurrir justamente lo contrario (como con los pensamientos que formamos cada uno acerca de nuestra vida).

Puede ocurrir, en efecto, que la interpretación del mundo como un gran mercado, animado por una tremenda competitividad sea, hoy por hoy, la mejor traducción de nuestro ser «violentador» de la naturaleza.

Puede ocurrir que la tecnificación represente el grado máximo conseguido hasta hoy por la humanidad en su intento de aclarar el sentido del porvenir. La tecnificación, sería así, simplemente la mejor manifestación de ese «superávit pulsional» que hay en nosotros: nunca nos puede llevar a la satisfacción plena de nuestros deseos, precisamente porque nuestro corazón es mayor que nuestro mundo. Pero eso significa, hablando menos poéticamente, que la realización es defectuosa, alienante incluso.

Ese defecto de nuestra obra no significa tal vez que la dirección técnica sea equivocada, sino que tales o cuales de sus manifestaciones no conducen a ninguna parte.

En este caso (siempre desde nuestro tema de la coherencia Estructura-Contenidos en lo que llamamos Cultura), encontraríamos que tal vez sea vana toda palabra relacionada con la esperanza, si no nace hoy en el confuso mundo de la técnica. Debería nacer, según eso, en la productividad y en la magnitud, en el intercambio y en el movimiento, en ese nuevo «espacio público» creado por los lazos de la técnica hecha medios de comunicación.

La Esperanza, según eso, debería hablar hoy de servicio y de esfuerzo creador, de superación de las estructuras estatales convencionales, de aprovechamiento del ocio, de inconformismo crítico y solidario, de encarnación de las palabras religiosas, de popularización del arte, etc.

Serían esos, tal vez los caminos de la Cultura en un mundo de Contenidos técnicos.

V. ¿SE PUEDE VER ALGO MAS DE LO QUE YA SE CONOCE?

1.

Las sociedades, como los individuos, necesitan decirse a sí mismas los dos planos de su vida —el del funcionamiento y el de la motivación— para poder vivir fiadas en una identidad. Las sociedades deben hacerlo para garantizar su pervivencia y su oferta de sentido a los hombres que las integran.

En realidad éste es el motivo de que la Cultura tenga, por encima o antes de su relación con los individuos, carácter colectivo.

La suma de elementos ordenados por una finalidad-esperanza es fenómeno específicamente social, nacido en el mundo de lo colectivo y destinado a justificar-interpretar la vida en común. Se entiende así como en realidad la Cultura es una suma de factores que desborda la capacidad o la iniciativa de las personas. Cada uno de nosotros, así, al pensar en la naturaleza de la Cultura echamos mano de conceptos como «inconsciente», «universal», «implícito», «involuntario», «subterráneo», etc.

Nadie puede adjudicarse la paternidad de cualquiera de los grandes signos culturales de los diversos tiempos, como serían el Parlamento y la democracia, el rito y la jerarquía, la patentización y la ocultación de los saberes, la localización geográfica de los lugares cultos-sacros, el origen y la pervivencia de las costumbres, los códigos relacionales no escritos, el canon de la llamada arquitectura popular, y tantos otros.

Igualmente escapa a cualquier iniciativa personal la creación de uno sólo de los nuevos mitos o palabras clave de nuestra cultura.

2.

Desde el punto de vista social, la Cultura cumple dos funciones o, lo que es lo mismo, tiene esta doble naturaleza: debe ser signo o emblema del actual estado de esa sociedad y debe suponer una instancia crítica o meta de superación respecto de todo lo ya conseguido por esa sociedad.

Cualquiera de los grandes signos culturales se muestra, en efecto, como espejo y estímulo para la sociedad que los vive.

3.

Esta doble naturaleza social de la cultura proviene lógicamente de la nota especificadora de lo humano: la intencionalidad.

En lo colectivo, descubrimos que los hombres viven —se lo hayan propuesto o no— una serie de objetivos o intenciones, determinados deseos y, consiguientemente, cierta anticipación del futuro. Lo que nosotros hemos llamado Esperanza.

Como es lógico, los objetivos deben definir la Esperanza según el modelo de lo ya poseído. Todos, en efecto, partimos del presente

y del pasado para imaginar el porvenir. En el mejor de los casos, aceptaremos para el futuro cierta «superación» de la realidad conocida. Pero esto en realidad es algo impensable, puesto que se nos escapa de las manos cuanto pueda realmente superar lo conocido.

La Cultura, sin embargo, debe abrirse a la Esperanza superadora del presente, si quiere ser fiel a la naturaleza del deseo humano.

Por eso, por necesitarla las sociedades para espejo y estímulo, la Cultura define «anticipadamente» a las sociedades. En realidad la Cultura va siempre por delante de lo que los hombres viven actualmente y, de ese modo, les proporciona su único retrato válido: contiene nuestro aspecto de hoy y el deseo de hermosearlo mañana. El mañana no ha podido llegar todavía, pero su deseo, sí: por eso nuestro retrato no puede ser el de un árbol, sino el de un ser extraño, ser, mitad pájaro y mitad piedra.

4.

Como a nivel individual, puede ocurrir también que las colectividades destruyan la tensión hoy-mañana, del seno de la Cultura.

«El sistema occidental actualmente tiene los medios de responder al conjunto de necesidades primarias (alimentos), habitación, vestidos, seguridad) y de necesidades secundarias (confort, cultura, diversiones) de todos los hombres que están colocados bajo su jurisdicción. La oligarquía económica frena esta evolución a fin de disponer de un sobrante de mano de obra barata que le permita contener las reivindicaciones de los asalariados. La diversificación de los trabajadores en categorías múltiples y desiguales, el desarrollo en cada una de ellas de un egoísmo corporativo, hacen posible que se prolongue tal situación. Pero este freno no existirá indefinidamente. La posibilidad técnica de establecer una sociedad de abundancia concuerda con el deseo popular de llegar a ella, y puede ser un motor demasiado poderoso para ser contenido muy largo tiempo.»

Duverger, «Las dos caras de Occidente», 271.

5.

Probablemente debemos ser tan —moderadamente— optimistas como Duverger.

Entre otras cosas, porque nuestra sociedad está tomando conciencia de que durante tal vez siglo y medio ha estado equiparando injustamente poder y autoridad.

Que el poder ha de ser colectivo, «nacido de la base», está fuera de discusión. El pueblo, la sociedad toda, tiene el poder sobre su propia vida, sobre su presente y su futuro. Es responsable de cuanto se organice en su seno para dar viabilidad a su supervivencia o a su progreso. Pero la autoridad es otra cosa: la autoridad no es colectiva, aunque se ejerza por designación de la colectividad. La autoridad es individual o restringida, creativa y superadora de los límites iniciales del mandato.

Cuando poder y autoridad se confunden, normalmente desaparece la autoridad. (En las Dictaduras —donde las haya, cosa en realidad muy problemática— desaparece el poder.) En una situación de no-autoridad queda solo espacio para el poder de la colectividad, falsamente administrado por un gerente irresponsable. La irresponsabilidad consiste en administrar el poder colectivo, dedicándose solo a multiplicar los actuales recursos de esa colectividad. Las sociedades sin autoridad, así, crecen cuantitativamente, pero olvidan su carácter histórico.

La autoridad es la conciencia histórica de un pueblo. Como tal debe estimular la conciencia cultural de sus gentes, es decir, fomentar su desarrollo cuantitativo y su mentalización en cuanto a los objetivos reales de lo humano.

Se entiende, lógicamente, que «autoridad» no puede coincidir sin más con autoridad o poder político. Más: en las sociedades occidentales modernas el poder político, hoy, casi nunca puede ser autoridad en el sentido que venimos hablando.

6.

Como no podía ser menos, en nuestra cultura surgen hoy rabiosas llamadas a la felicidad.

Podemos decir que el desarrollo económico occidental ha llegado a dar de sí cuanto tenía en las superciudades, en las concentraciones monstruo de servicios-industria-ocio.

La gran ciudad representa hasta la exasperación las contradicciones de un progresar cuantitativo: aislamiento multitudinario, impersonalidad y tiranía burocrática, ocultamiento en lo privado, trivialización agresiva de la cultura, inhumanidad descontrolada de la

productividad técnica, refugio en añoranzas escapistas, conversión del pensador o del maestro en funcionarios del sistema.

Son, todos, síntomas de un poder omnipresente, de un vacío de autoridad.

(La autoridad —el Criterio, como nosotros lo hemos llamado— es la Felicidad, la aspiración imaginativa y creadora hacia lo utópico.)

Pues bien. La gran ciudad nos hace conscientes de lo que H. Arendt llama «la tradición revolucionaria y su tesoro perdido»: la participación, la responsabilidad individualizada, la estructuración productiva, la autocrítica institucionalizada, la humanidad del habitat, etc. De todo ello apenas queda sólo el confort de la vivienda individual que, precisamente por su distancia respecto de todo el resto de la vida, hace más intolerable toda esa situación de «tesoro perdido».

VI. LA PALABRA

1.

La Cultura, por su naturaleza de configuración de nuestros saberes en un conjunto animado por la intención-esperanza, pretende llevar al hombre a la definitiva aclaración sobre su vida y su lugar en el mundo.

Esta aclaración exige del hombre, en primer lugar, la posesión de una serie de destrezas o habilidades mecánicas, tanto manuales como psíquicas. Exige por tanto una especie de instinto o caudal experiencial referido, por ejemplo, a los terrenos de la relación humana que la psicología y la sociología tematizan teóricamente. (El conocimiento básico de esas ciencias puede ser implícito o explícito, cultivado o espontáneo; pero se requiere para que la posesión de las destrezas no consista en pura mecánica o domesticación. El conocimiento básico de esas ciencias de carácter «cultural» a las destrezas.)

Pero la Cultura no sólo consta de elementos que podríamos llamar científicos (sea a nivel erudito, sea a nivel «natural» de la palabra). Consta también de elementos en los que lo no sabido es parte más fundamental que lo sabido. Queremos decir: en la Cultura se or-

ganizan los datos de nuestro saber y las perplejidades de nuestro deseo. Así, en ella tienen su lugar la lógica y la ilógica, lo desconocido y lo incognoscible, nuestra conciencia de vivir y el misterio. La cultura íntegra —y al hacerlo le propone ya una aclaración— cuanto es objeto de nuestra experiencia.

2.

La Cultura tiene una pretensión de aclaramiento radical o último. le proviene y se manifiesta en su carácter «total». En realidad, nada humano puede quedarle fuera: al incluir también los terrenos del Misterio, de la Trascendencia, reales o deseados, incluye también lo religioso, es decir, lo radical y último. Podemos incluso decir que en su pretensión abarcadora de todo, la Cultura está ya siendo Religión, sin dejar de ser Cultura.

3.

Ante todo: entendemos lo religioso como lo relativo a Dios; y entendemos que Dios, si algo, ha de ser lo relativo a nuestra necesidad radical de sentido.

De donde se deduce que lo religioso es lo relativo a nuestra necesidad radical de sentido.

De lo religioso así entendido decimos que, junto con la realización «diaria» o no última de nuestra visión del mundo, integra la tercera dialéctica de la Cultura.

4.

Si examinamos lo que da carácter humano a los contenidos de las diversas ciencias, es decir, si nos preguntamos por la razón de su inclusión en la totalidad que llamamos Cultura o Visión del Mundo, encontraremos la respuesta en que se trata de saberes progresivos, intencionales.

No podría ser de otro modo, puesto que lo que nos define como hombres es precisamente nuestro carácter de inacabados, constantemente necesitados del siguiente paso, buscadores del sentido del hoy en el esfuerzo que nos lleva al mañana. Por eso, para que una ciencia sea humana, necesita ser animada por nuestra ambición de saber. Necesita entenderse como proyecto y no como sistema. Lo típico de los proyectos, al menos hablando científicamente,

aparte su naturaleza progresiva, es su obligada referencia a, o su necesidad de todas las demás áreas del saber para salir adelante. Los proyectos desconocen límites no solo hacia adelante, es decir, en la dirección del propio sector de ciencia, sino también hacia los lados, en la dirección que les lleva a la vecindad con las otras ciencias. Lo entendemos cuando caemos en la cuenta de que las ciencias solo se distinguen en los manuales, es decir, a efectos pedagógicos o de diccionario: solo en la escuela se distingue la filosofía de la estética, o la sociología de la química, porque en la vida el sociólogo utiliza los conocimientos químicos o el filósofo los estéticos sin por eso desnaturalizar la especificidad de su propia ciencia.

Los saberes humanos se organizan por su tensión 1) conjunta, y 2) hacia adelante.

5.

Esa unidad tensional de los saberes humanos que es la Cultura nos da la mejor medida para entender lo que pueda significar el Sentido de nuestra vida.

El Sentido es el Poso de Definitividad ya contenido (y a la vez apetecido) en cada uno de nuestros saberes. No es algo que se recibe como la lluvia o el calor del Sol, ni como la ciencia que el maestro va poniendo en el corazón de su discípulo. Tampoco es algo que ya se posee y que alguien o algo fuera nos va ayudando a explicitar, como dicen que hacía Sócrates en su enseñanza. Todo eso, lo que uno recibe de fuera o lo que uno saca de dentro, todo eso es la ciencia. El Sentido es otra cosa.

El Sentido es como un diálogo nunca escrito y nunca escribible entre el deseo y su satisfacción. Nadie podrá nunca escribir ese diálogo, por la sencilla razón de que ambos supuestos dialogantes hablan distinto idioma, se comportan como Aquiles y la tortuga. Por eso tendría que ser un diálogo escrito a la vez con palabras y con silencios, con formas y aire. El diálogo existe, por descontado; pero su naturaleza es inexpresable.

El Sentido lo vamos creando porque somos capaces de crearlo y porque encontramos fuera de nosotros los elementos con que elaborarlo. El resultado de esta creación es un finísimo hilo de araña, firme como el sol de agosto, invisible como los caminos de la lluvia en el aire, leve como el correr de un atleta.

Esto es lo que unifica los saberes humanos dentro de la Cultura, lazo fragilísimo y firmísimo a la vez, no solo envoltura de todo, sino más bien depurador de todas las apariencias.

6.

La dialéctica entre la Pretensión Radical y la Encarnación Preliminar de la Cultura es la historia del Sentido en cada una de nuestras vidas.

Cada uno de nuestros saberes contiene ya una promesa de plenitud a la que nos entregamos, confiados más allá de toda lógica o de toda conciencia. Llega a entusiasmarlos y se convierte siempre en una invitación al goce de un saber posterior. Nosotros, al percibir esa invitación, solemos a veces confundirla, olvidando que ningún saber vive solo de sí mismo, interpretamos el goce adivinado como algo producido por nuestro distanciamiento de todo lo demás. Fragmentamos, impacientes.

Todo es cuestión de la paciencia con que cada uno acompaña su placer.

Así, llamamos normalmente útil al objeto que nos produce placer sin más dilación. Pero tendemos a llamar inútil, o cuando menos a mirar con animosidad, a todo aquello que encierra en sí más promesa que realidad.

Lo tremendo y dramático de esta tensión entre la paciencia y el gozo proviene de que la ciencia, una vez fragmentada, resulta frustrante. La ciencia fragmentada, en efecto, lleva necesariamente a la productividad, a la organización de la economía, y olvida su otro acompañante indispensable: el movimiento hacia el Sentido. La fragmentación de la ciencia produce profusión de objetos pero aleja del gozo. No permite otra salida que la multiplicación ilimitada de la capacidad de producir objetos.

La impaciencia genera impaciencia, no sentido.

7.

Merece la pena ahondar en el juego Paciencia Placer-Paciencia: además de darnos la medida de la verdad que hay en nuestra Cultura, nos señala la huella de Dios.

Es claro que la verdad de la ciencia es proporcional a su equilibrio entre lo que da y lo que promete. La verdad no es una propiedad

de lo que ya se conoce, sino el lazo que une lo conocido con lo esperado. No puede tratarse de la mera evidencia, inerte, de una ecuación matemática. En lo humano, la verdad es activa, tensa, operativa, necesitada. Recibe la misma solidez de dos apoyos, sin embargo, distintos: la evidencia del análisis y la voluntad de transformar la naturaleza.

Por eso hablamos de Placer y de Paciencia. Porque la simple posesión no es placentera: lo es en cuanto precedida por la búsqueda y necesitada de continuidad. Lo que nos produce placer no es el presente, sino la conciencia de que este presente-de-posesión viene incluido en un proceso de vida. Por eso, también, la Paciencia: significa capacidad y esperanza.

8.

Decía Tillich: «La religión es la sustancia de la Cultura; y la Cultura, la forma de la Religión».

Y Von Balthazar: «La materia es al espíritu lo que el mundo es a Dios.»

Pero, mucho antes, el Génesis: «Dijo Dios 'hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas'...»

Y, sobre todo, San Juan: «Desde siempre, desde el principio, era la Palabra, y la Palabra era Dios; era también la vida de todo ser y luz de los hombres; estaba en el mundo, porque todo se hizo sobre su presencia; y la Palabra se hizo carne de hombre y vivió con nosotros y vimos su gloria, porque él quiso hacérsela ver.»

NOVEDAD

P. MAYMI, Pedagogía Religiosa. Para los educadores de la fe, sobre todo en ambiente escolar. Ediciones San Pío X, Madrid, 1980

La pedagogía religiosa depende de lo teológico y de lo pedagógico. Pero, ¿de qué tipo de teología?, ¿y de qué clase de pedagogía? Por ejemplo: ¿hay que dar primacía a la autoeducación o a la heteroeducación?, ¿a la autoridad o a la libertad?, ¿al interés o al esfuerzo?... Toda educación tiene que enfrentarse con estas preguntas: ¿Lo hace la catequesis?, ¿a partir de qué?

¿Qué relación hay entre educación humana y educación de la fe, entre lo humano, lo cristiano? ¿No es Dios el único que salva? La teología y la catequesis, ¿tratan del hombre o tratan de Dios?

Es un hecho que la catequesis está en crisis; se ha vuelto problemática y el «feedback» negativo perturba nuestra identidad. ¿Muere la catequesis o sólo cierto tipo de catequesis?

Atravesamos cambios profundos. ¿Cuál es la manera mejor de enfrentarnos con el cambio, desde el punto de vista psicológico, pedagógico y religioso? Sabemos, por ejemplo, que el cambio produce inseguridad, que la inseguridad engendra angustia y que toda angustia busca de nuevo un mínimo de seguridad. ¿Dónde y cómo encontrar este mínimo vital?

¿Cuáles son las urgencias principales de la acción catequística frente al cambio: los métodos, las estructuras, la mentalidad?

¿Debemos buscar una catequesis para la repetición o para el cambio en la Iglesia?

Sabemos que la pedagogía religiosa es la ciencia y el arte de la actualización de la Palabra de Dios, para ahondar en la fe y en la vida cristiana.

¿Cuáles son los modelos pedagógicos-catequísticos más corrientes y a qué enfoques u opciones fundamentales obedecen? Estas opciones fundamentales son principalmente dos en el momento actual: la primacía de la transmisión y la primacía de la experiencia. Esta segunda opción se llama, además, catequesis antropológica, y dentro de ella hay que situar también la no directividad y la catequesis liberadora.

Toda acción educativa supone los siguientes elementos esenciales: el sujeto, el contenido y el lenguaje; la transmisión y los agentes y, sobre todo, la relación educativa, tanto individual como grupal. ¿Cómo repercute todo esto en la pedagogía religiosa?

En fin, ¿cómo llevar a cabo concretamente la acción catequística? Es la parte didáctica de la pedagogía religiosa. He aquí sus capítulos principales: metodología general; programación y evaluación; procedimientos, técnicas y materiales; la sesión de catequesis.