

Nueva forma de ser educador de la fe hoy*

PEDRO GIL LARRAÑAGA

El contexto de esta reflexión es el conjunto de las relaciones religión y cultura.

Por consumir de algún modo ese conjunto de relaciones, diré que no es posible la religión allí donde no haya un *suficiente* entorno cultural, y que la búsqueda religiosa es la entraña de la realización-búsqueda cultural, y que, en consecuencia, una función como la nuestra, de probable cambio cultural, significará igualmente probable cambio en lo religioso.

Considerando desde este punto de vista la figura del educador de la fe, diremos que su misión no es posible sin la experiencia en el entorno cultural; que en esa experiencia habrá de encontrar el camino de su actuar y las claves para la comprensión-transmisión de lo religioso, y que sólo en el compromiso por transformarlo incluso construir la cultura dará sentido a su función religiosa.

Desde estas premisas, si queremos dar con las pautas de acción con el modo de ser del educador de la fe hoy, deberemos buscar por los caminos del proyecto de realización cultural de nuestra época.

Podemos sintetizar esas pautas comunes en tres criterios guía: técnica, creación y distancia.

Estos tres criterios, por tanto, se sitúan en el terreno interdisciplinar de la relación religión-cultura. Como puede suponerse apuntan válidamente a cualquiera de estas dos realidades es por lo que deben su sentido a la fuente universal de lo antropológico.

Un momento cultural como el nuestro nos exige, en primer lugar, vivir una crítica de todo lo que nos rodea con pretensiones de verdad: ante la abrumadora sensación de cambio o de novedad debemos examinar todo el nuevo vocabulario o el elenco de las nu-

* Sumamente fecundas a este respecto resultan las consideraciones sobre lo religioso de P. L. BERGER en *The Homeless Mind* (Vintage Books, New York, 1974, XII, 258 p.). Se apunta allí a lo religioso como el terreno más afectado en las pretensiones integradoras de sus signos, por la burocratización y la tecnología de la modernidad; paralelamente se lo señala como algo a vitalizar desde una nueva conciencia que Berger llamaría "socialista-cultural".

formas de vida. Esto exige un criterio suficiente, es decir, universal o abarcador de todo desde su raíz. Este criterio puede ser la búsqueda o la presencia del poder en toda manifestación cultural. (Entendemos que la búsqueda o la presencia del Poder es el alma de toda realización cultural o humana en general.) Por tanto, la primera actitud respecto de la realización cultural y de la configuración del educador de la fe será establecer una crítica desde el Poder.

En segundo lugar, decimos "creación". Con este término nos referimos a la presencia o inclusión del educador en el contexto de la cultura en gestación. Esta inclusión merece dos calificativos: indiferenciada e imaginativa. (Entendemos que son los dos caminos de la realización del Poder.) El primero se refiere a la necesidad de vivir en la integración total, en una pobreza y necesidad común, de la que no vale escaparse, gracias a unos criterios a priori de privilegio diferenciador. El segundo apunta al objetivo de esa inclusión: se justifica por la búsqueda de las formas nuevas. El criterio, ahora, para esa inclusión creadora es la búsqueda o el redescubrimiento del sentido de vivir.

En tercer lugar *distancia*. Con este término se introduce algo así como una diléctica imposible si consideramos lo dicho ahora mismo. Según esto, la creación-inclusión debe realizarse en una constante, y tal vez imposible, distancia respecto de lo creado. Si hemos de subrayar este tercer término, a pesar de su dificultad real, es porque sólo la distancia garantiza una crítica y una creación verdaderas. El criterio: la casi imposible conciencia de estar dentro y estar fuera.

Evidentemente, la comprensión del educador de la fe que nos resulte de esta reflexión tendrá poco que ver con la dimensión metodológica de su persona. Es decir: sin menospreciar la urgencia de la metodología concreta, queremos situarnos en la exactitud de base desde la que vivir cualquier metodología. En tiempos como los nuestros necesitamos rehacer nuestro aspecto, nuestra técnica de ventas, desde luego; pero necesitamos, sobre todo, rehacer nuestro espíritu de vendedores, por usar el mismo símil. Necesitamos reflexionar sobre la naturaleza real de nuestro producto, sobre su demanda en un posible mercado, sobre su adecuación con las necesidades singulares de cada zona, y sobre su apartación a la búsqueda de sentido que es la vida de los hombres. Lo cual, si bien se mira, es la clave de todos los métodos.

1. CRITICA:

DESDE LA PRESENCIA DEL PODER EN LO QUE VIV

Ante todo, un par de precisiones.

En este apartado damos al vocablo "crítica" una connotación gativa. Crítica aquí significa, sobre todo, denuncia de una de realización cultural o religiosa. Queremos subrayar así la cesidad de una actitud muy dura a la hora de la práctica: nos resistimos a examinar en este plan nuestra obra, sea la visión ajena, sea desde la nuestra. La resistencia nace de afecto hacia lo criticable y en la vergüenza de la desnudez a nos somete. En esta reflexión lo único que nos autoriza a pecc superación de esa resistencia es el hecho de que nos sentimos cluidos en lo criticable: es nuestro y por eso nos atrevemos a la boca con la mayor de las denuncias.

Después, hemos de precisar que la búsqueda del Poder en nue obras no sólo es inevitable, sino necesaria (buena). Para sent realizados necesitamos justamente proyectar en nuestras obras ltra posibilidad de ser. En nuestras obras, nuestro hipotético p se transforma en poder real. Y en esa transformación vamos llando nuestra seguridad o el sentido de nuestra vida. El prob aparece precisamente porque nuestro actual Poder se resiste a conocer su definitiva provisionalidad; cada realización nos i a detenernos complacidamente en ella. Esa detención, así, p convertirse en negación real de nuestra capacidad de busca esa pobreza constitutiva nuestra que es nuestra definitiva rig Por eso nuestra denuncia negativa del Poder debe ser den del Poder estático, no del Poder siempre en proceso. El sín de ese Poder estático se llama manipulación, opresión o alineac Clasificamos esta crítica en tres apartados:

² Sobre la relación de Religión y Política en el tema del poder como su raíz común, cfr. G. BALANDIER, *Antropología Política* (Península, Barcelona, 1969), caps. 2 y 5; E. CASSIRER, *El Mito del Estado* (Fondo de Cultura Económica, México, 1947), I-IV y XVIII, y el número monográfico de SINITE sobre *Catequesis y Compromiso Político* (número 53, 1977).

- 1.º En la estructura social, la cara del Poder se llama: econ sobre felicidad, organización sobre convivencia, program sobre formación, acumulación sobre vivencia, productiv sobre trabajo, eficacia sobre necesidad, política sobre vid
- 2.º En el contenido de la expresión religiosa, la cara del F se llama: orden sobre búsqueda, dogma sobre pensami solidez sobre realidad, teoría sobre oración, número sobre munión, funcionamiento sobre vocación religiosa, omnipre cia sobre servicio, verosimilitud sobre testimonio, propi sobre pobreza, seguridad sobre esperanza-riego.
- 3.º En la expresión religiosa misma la cara del Poder se ll

“Jesús es tu mejor amigo”, “Mayo: tu Madre te espera”, “El Sacrificio nos redime”, “La docencia justifica una consagración religiosa”, “El catequista, portador de Dios”.

El comentario del primero de estos apartados se hace solo.

Observemos que su contenido anima todos los movimientos de la contestación. En efecto, todos se basan en la conciencia de una inadecuación: la distancia entre el montaje social propuesto y el interés real de los hombres. Esta inadecuación se siente como opresión o voluntad de Poder por parte de quienes son sus administradores directos, y así se les hace objeto de la animosidad social, de la contestación.

Por eso en la contestación hay dos realidades: un poder ser manipulado y un manipulador. En los casos de conciencia menos clara, la protesta se dirige al manipulador. En los grados mayores de conciencia, la protesta se hace búsqueda de aquel poder ser, ahora frustrado.

No se puede minusvalorar este círculo máximo o ambiental de la presencia del Poder. Por una causa muy simple: es el modelo estructural y la fuente de contenidos para cualquier otra de sus manifestaciones.

Así, al considerar el mismo tema en la experiencia y en las expresiones religiosas, encontramos vigentísimos los juegos “productividad sobre trabajo”, o “eficacia sobre necesidad”, por ejemplo. Y —lo que es más grave— encontramos que ese modo alienado del vivir total o “social” es justamente el triste contenido de la expresión religiosa: cuando tal vez la suponíamos referida a una experiencia espiritual o ideal, la encontramos llena de una satisfacción o insatisfacción de vivir encarnada en una profesión profana, en una organización del ocio, en una vivencia de la amistad, en una integración tal vez sufriente de la organización social.

Por eso decimos que el educador de la Fe hará fiesta el día de los funerales del Poder social.

Claro que antes deberá apresurar el funeral del Poder en otros círculos más próximos.

Habrà de comenzar encendiendo el fuego iluminador y devorador de su propia experiencia. Allí se encontrará con la tremenda realidad de su propia pobreza, de su felicidad, de sus ilusiones y sus amores, de su miedo, de su soledad, de su trabajo, de su querer compartido. En experiencia encontrará la definitiva piedra de toque: ¿qué significan tantas expresiones y tantas ordenaciones de

contenidos respecto de mi propia búsqueda y encuentro con el tido de la vida?

Porque se trata de eso: de poner en la base de su crítica tan indiscutible y palpable como su sensación de estar vivo y buscando.

Desde esta óptica percibirá que las organizaciones de los contenidos y su expresión son a la vez inevitables y necesarias. Pero si son defectuosas. Concretan la experiencia y la ofrecen en una determinada clave de comunicación. Por eso nunca consiguen del todo perder un sospechoso aspecto de radiografías de la vida, de dermatitis de aquella experiencia.

Ahora bien: lo grande de las palabras y de los contenidos precisamente en que, a pesar de su realización, siempre defectuosos desde ella misma son fecundos. Dicho de otro modo: la organización es siempre un defecto y, a la vez, la única condición de posibilidad para la vida.

En concreto: necesitamos el orden, el dogma, la solidez, la teología, el número, la propiedad, la seguridad, etc., para comprender y vivir la búsqueda, el pensamiento, la realidad, la oración, la comunión, la pobreza, la esperanza y el riesgo. Necesitamos decir "Jesús es tu mejor amigo" para entender que Jesús no es un amigo como los demás, sino una presencia extraña, básica, incomprensible y viva. Necesitamos todas las palabras para llegar a una convicción opuesta: ninguna de ellas vale definitivamente, porque todas son capaces de enmascarar nuestra búsqueda y erigirse en ídolos poderosos y tranquilizantes.

Hay un riesgo en esa dialéctica: el de no equilibrar lo relativo con lo definitivo.

En el fondo es una traducción parcial o teórica de esa misma dialéctica fundamental de todo lo humano: todo ha de ser una búsqueda del Poder, para ir constantemente negando todos los encuentros. En este proceso el riesgo suele tomar dos formas. La primera, la del soñador perpetuamente inconforme, profesional de la iconoclastia: que descuida, por principio, toda encarnación del Poder. En este caso, nos encontramos con la santificación de lo provisional: hay caminos, ni modelos, ni metas, ni valores, ni juicios: sólo una tregua y análisis de cada presente, para negarlo siempre.

La segunda forma de este riesgo es la opuesta: la del pragmático profesional de la lógica y de lo conocido. Si el anterior santifica lo provisional, éste se engaña santificando un extraño absoluto: fija en lo definitivo de las formas, sin parar mientes en que

fijación ha de superar todas las formas para quedarse sólo en la necesidad de la forma.

En sus dos salidas, este riesgo se convierte en insatisfacción frustrante, por no haber comprendido el poder. En la primera, se lo confunde con la negatividad y uno se engaña viviendo el poder de la destrucción. En la segunda, se lo confunde con la apariencia y uno se engaña viviendo el poder de la imposición. El resultado, en ambos casos, es el absurdo ante la vaciedad de los dos extremos santificados.

La única solución para este riesgo —fácil de formular y tal vez imposible de vivir— tiene un síntoma: cuando se vive en una insatisfacción estimulante.

Con nuestra reflexión sobre la presencia del poder en nuestra realidad queremos apuntar justamente ahí. Aunque sea adelantar un término propio del tercer paso de este proceso, señalemos ya la palabra definitiva: ascética, laboriosidad de la vida.

No estamos apuntando a una crítica fácil sino a un equilibrio complicado. No rechazamos formas por el hecho de serlo, sino por su pretensión de definitividad. Todas las formas son posibles y todas son válidas. Pero ninguna puede erigirse en depositaria definitiva de un poder.

Cuando una forma es tranquilizante y nada más que eso, entonces esa forma se está volviendo contra nosotros y ahogando el impulso que la hizo nacer. Nuestras palabras, entonces, ya no son nuestras sino suyas, de sí mismas. Habremos creado un nuevo gran inquisitor, poderoso agente de nuestro suicidio.

2. CREACION:

DESDE LA BUSQUEDA-NECESIDAD DE SENTIDO

Hay que hacer un preámbulo a este paso de nuestra reflexión. Viene obligado por la siguiente afirmación: lo religioso es lo relativo a nuestra necesidad fundamental de sentido.

El preámbulo consiste en señalar que con esta afirmación estamos refiriéndonos a la religión de la llamada sociedad post-industrial (la nuestra, dentro de muy poco). Esta referencia significa que en nuestra sociedad debemos hacer un gran esfuerzo para recomprender el alcance y la posibilidad de la palabra "religión".

La sociedad post-industrial se caracteriza por la satisfacción de cierto tipo de necesidades humanas gracias a la universalización de la técnica, y la aparición de otras nuevas, imprevisibles o irremediables hasta hoy. Tal vez, en una generalización atrevida podemos sintetizar todas esas necesidades —las satisfechas y las re-nacidas— en torno a la palabra comunicación³.

³ Se trata, evidentemente, de un proceso intrínseco a lo humano en todas las épocas: siempre lo que nos mueve es el enriquecernos con la presencia de los demás. En los tiempos modernos esto se ha hecho más visible, por cuanto la tecnificación ha tenido siempre por resultado, y tal vez como objetivo, borrar las distancias entre los hombres haciéndolos "significativos" o "comprensibles" unos para otros. Evidentemente también éste es un proceso más preconsciente que consciente.

La sociedad industrial, aplicando a la vista el modelo lógico conseguido borrar distancias y proponer patrones comunes universales. Esto ha solucionado, en primer lugar, el problema de la producción de bienes: ha creado un patrón doblemente universal de producción y de consumo. En segundo lugar se ha solucionado el problema de un lenguaje común básico. En tercero y finalmente se ha solucionado la pregunta por el sentido de la vida y de la capacidad humana. Se ha construido, en resumen, la civilización de la participación homologada, como solución a la cuestión humana fundamental de una época⁴.

La nueva cara de la necesidad humana se abre justamente ahí donde se encuentra el sentido de la comunicación lograda.

Cuando el problema era la comunicación, se arbitró el modo de solucionarla: la producción, lo industrial. Ahora que el problema es el sentido de lo conseguido, resulta que no contamos con el instrumento para solucionarlo.

⁴ Sería el diagnóstico de la Escuela de Francfort sobre la realidad de nuestra cultura. Cfr. al respecto, de HORKHEIMER y ADORNO, la *Dialektik der Aufklärung* (extrañamente traducida al castellano como *Dialéctica del Iluminismo*, SUR, Buenos Aires, 1970, 302 páginas).

Ha habido quienes han creído encontrarlo en la política, y probablemente esté ahí. La experiencia más inteligente, con todo, está enseñando que no es en una política entendida al modo tradicional o convencional, sino en otra cosa. Por centrarlo resumidamente, diríamos que se trata de un concepto de política más próximo al de antropología que al de una dinámica de partidos⁵. Esta política-antropología (o viceversa) se está revelando como particularmente fecunda a la hora de inspirar tanto a teólogos como a sociólogos, filósofos, o incluso revisionistas de lo político.

⁵ Lógicamente debía ser así por la magnitud de la tarea. Ante ella no caben planteamientos individuales, intelectuales o particularistas; se necesita en cambio apelar al único instrumento que de verdad lo abraza todo, pensamiento, acción y organización. Este instrumento es lo político. Ningún otro enfoque puede suscitar la experiencia de sentido

En el fondo lo que la está haciendo tan atractiva es su redescubrimiento del sentido. Hay aquí, podemos decir, una noción recuperada para nuestra posesión de nosotros mismos, para nuestra conciencia. El sentido estaba, hasta cierto punto, escondido tras el laboriosísimo caminar hacia la comodidad: ocupaban el primer plano de las preocupaciones de nuestra sociedad otras cuestiones inmediatas o absorbentemente urgentes. Eran portadoras, como podía ser menos, de nuestra búsqueda fundamental del sentido. Pero ha sido necesario que llegaran a su resultado para que pudiéramos la distancia que se daba en su seno entre el sentido y sus realizaciones parciales.

vida de los tiempos modernos. Lo cual es superar el consumismo por el que mítico se referiría a un aspecto de la humana. Resultan indicativas de este tipo de perspectiva consideraciones críticas de L. ALTHUSER crítico al PCF aparecidas en el periódico *Le Monde* (25, 26, 27 y 29 de abril del 78). Pensamiento de algún modo a punto de vista que incluso en la *Encyclopédie Gaudium et Spes*, por ejemplo, editada por P. LADRIERE, *Le Concile Vatican II: condamnation du marxisme à la négociation avec l'humanisme*, en *Social Issues*, XXIV, 1977/4, 1. Puede decirse que todas las publicaciones de tipo religioso son igualmente este tipo: sirva como ejemplo la serie que la revista *Esprit* tiene desde enero de 1977 sobre el tema *La Culture et la Politique*.

Y entonces se abre nuestro momento cultural: el de la búsqueda del sentido total en un nivel posterior al pretendido por la sociedad industrial, lo cual, enunciado en términos más concretos, apunta al sentido de nuestra comunicación, a las posibilidades y futuro de nuestro compartir.

Respecto de nuestro tema —el educador de la fe— este corrimiento de perspectiva está lleno de consecuencias.

Se derivan todas del planteamiento recogido al principio: no es posible lo religioso más que en un contexto "suficientemente" cultural. Y, por lo mismo, ese contexto cultural actuarán como catalizador de la búsqueda fundamental representada por lo religioso. Eso quiere decir, en concreto, que hasta la sociedad post-industrial podía darse la situación de que una búsqueda "no tan" fundamental ocultara la búsqueda-necesidad real y que por lo mismo convivieran la cultura de una sociedad ya industrial y un concepto del sentido último propio de la sociedad pre-industrial. Hoy, con el advenimiento del cambio, éste se hace ya incompatible y nos fuerza a una actitud radicalmente nueva.

El educador de la fe debe situarse en ella.

Podemos encontrar cuatro notas en este situarse del educador dentro del actual movimiento buscador. La raíz común de todas ellas está en retomar de veras nuestra experiencia de vivir como punto de partida y participar en una búsqueda ya universal respecto de la cual no nos valen esquemas anteriores.

a) *La conciencia de la necesidad del sentido*

Porque no podemos estar satisfechos, porque en las cosas hay siempre un ídolo escondido, porque en las personas hay silencios, porque no caben respuestas sin preguntas por delante, porque la felicidad consiste en ir buscando, porque la salvación supera al mejor cartógrafo.

Se apunta aquí, en realidad, a algo inseparable del punto siguiente. En efecto, la conciencia de algo es imposible sin participar en su búsqueda. Lo diferenciamos, sin embargo, para subrayar que, hoy por hoy, nuestra cultura está montada del modo opuesto.

Hoy, puede decirse sin exageración ninguna, al menos en nuestro país, el desarrollo se basa en la imposición de hecho de unas estructuras de vida. Así, debe hablarse de imposición en la política de comunicaciones (desde los medios de comunicación social hasta la política de carreteras); en la difusión de los nuevos modelos

culturales (el vocabulario típico de los partidos, la estructura del curriculum educativo); e incluso en el progresismo religioso (realizando muchas veces sin tener en cuenta la realidad específica del modo de vida y de conciencia de nuestras gentes, y sólo estilo o el modo de otros sistemas extranjeros).

Se busca un progreso, no una conciencia. Una adecuación, no identidad. Por eso se la impone.

Así, en el terreno concreto de la educación de la fe encontramos abrumadora presencia de las nuevas metodologías. Todo el mundo por ejemplo, se pregunta cómo incorporar a la catequesis la dinámica de grupos, lo audiovisual, la investigación social, la expresión informal, los esquemas "industriales" de funcionamiento y organización, etc. No es tan frecuente sin embargo preguntarse el por qué de tales incorporaciones, su correlación con cada momento cultural o antropológico concreto, su relación con otras metodologías tradicionales.

El resultado es una frustrante inflación de nuevos términos, siempre vacíos. Nuestras gentes no tienen defensa ante la avalancha de lo nuevo y poco a poco van relegando el baúl de los cuerdos sus reales intereses, de puro inoperantes. La difusión de conceptos y estructuras es tan aplastante que no hay lugar que para un continuo y exasperante preguntar sin poder nunca llegar a respuestas claras.

Por eso debemos subrayar la importancia del silencio personal. Porque solamente la toma de conciencia individual permite una relación fecunda.

De un modo u otro lo sabemos, es cierto. Pero cuando disponemos de un tiempo para realizarlo, nos encontramos de nuevo con la omnipresencia de la organización, sólo que esta vez disfrazada de falsas formas de ocio: son las tardes de sábados y domingos de literatura de masas, el progresismo fácil, la trivialización del compromiso político, la extraña prisa de algunos planteamientos religiosos.

Hay que denunciar siempre el consumo del ocio manipulado, como el mejor antídoto para cualquier intento de concienciación del sentido.

b) *La participación en la búsqueda del sentido*

Porque no se vive sino que se convive; porque no hay yo sino nosotros; porque el Cuerpo de Cristo no es una suma de c

tianos; porque una forma de vida es el camino para encontrar la vida; porque juntos —sólo juntos— somos el lugar teológico; porque el amor se esconde en la búsqueda de los hombres.

Ocurre que carecemos de auténticos cauces para la convivencia. Pensemos, por ejemplo, en una situación fácilmente compartida por cualquier educador: su perplejidad al buscar caminos para el compromiso o la dedicación de sus alumnos a lo colectivo. El educador se ha esforzado porque sus alumnos descubran la vida bajo los contenidos del programa; ha conseguido incluso que la vida sea el origen expresado en las distintas disciplinas. Entonces pretende dar el paso definitivo, el de la inclusión del alumno en esa vida. Y se encuentra con que no hay organizaciones para llevarla a cabo. Más: con que sólo hay lugar para organizaciones de lo cualtural presididas por un criterio industrial.

“Criterio industrial” significa aquí la obsesión por la prisa, plantearse la cultura en términos de erudición y no de maduración, protestar por una identidad regional romántica o sin contenidos reales, realizar una acción siempre evaluable según conceptos previos a la propia acción⁶.

Cuando hablamos de participación en la búsqueda del sentido no pensamos en una búsqueda así.

Lo contrario significaría: margen para el silencio y para la sorpresa, para una búsqueda cuyos resultados escapan a lo previsto, para la paciencia y para el desconocimiento inicial de las gentes.

Cuando un educador se encuentra una y otra vez con esto puede dejar de creer en su trabajo. Porque percibe en seguida que los resultados de un “compromiso cultural-industrial” son efímeros. Porque, complementariamente, no encuentra cauces para esa otra participación. Y porque no le queda otro consuelo que el de fiarse de que la vida misma, por encima de los funcionamientos concretos, vaya construyendo la real comunicación humana.

En el fondo vivimos unos planteamientos culturales individuales: la obra total es el resultado de una suma, y no de una fecundación mutua. Es el legado de la burocracia y la jerarquización, cuando pasan más allá de la organización industrial e impregnan la conciencia humana⁷.

Posiblemente el punto de partida de todo esto se halle en la universalización de la lógica y el análisis como sistema de vida. Lógica y análisis hablan de claridad, de clasificación, de distancia y divisiones. Descuidan lo sorpresivo y lo paradójico, que, sin embargo,

al respecto las
eraciones sobre lo
so contenidas en
ra de E. CIORAN,
rio de *Podredum-*
Taurus, Madrid,
196 págs.

P. L. BERGER, *The
less...* Primera par-

⁸ Se abre aquí una interesante correlación entre sistema e individualización. Con el valor de una sugerencia proponemos aquí estas cuestiones: ¿puede decirse que la sistematización de las ciencias fomenta la sensación de posesión individual, de la innecesidad de la participación buscadora?, ¿puede decirse inversamente que la asistematicidad se corresponde con la búsqueda o el estímulo colectivos?

son los motores reales de la vida. Huyen de la admiración y la contemplación porque descubren en ellas un obstáculo a la participación ⁸.

De esto se trata cuando hablamos de "participación en la búsqueda del sentido" respecto del educador de la fe. Necesita incluirse (necesariamente) en esa búsqueda oculta y tal vez inconsciente, lo real, que anima a los hombres. Debe entregarse a un trabajo salidas conocidas, en la fe de que tal salida existe. Cuando somos que juntos somos el lugar teológico, estamos hablando cómo Dios se esconde y se entrega en la búsqueda común: por sólo entonces respetamos lo improgramable de Dios y su voluntad de hacerse carne de nuestra carne, motor de nuestros deseos, de nuestra unidad, aliento nuestro.

c) *La aceptación del Misterio Definitivo*

Porque de Dios nadie sabe cómo se llama; porque las palabras conocidas son siempre frustrantes, porque no hay caminos en el tiempo, porque esperando —sólo esperando— somos algo para los demás, porque la fe está reñida con todas las seguridades, porque no hay fuentes sino sed.

Ya está apuntado: de Dios nadie sabe cómo se llama, le llaman todos los nombres y todos le quedan pequeños.

Tal vez en este tema de lo misterioso esté lo específico cristiano de nuestra reflexión. Si bien se mira, tanto en el acento sobre la conciencia como sobre la participación no se ha dicho todavía el definidor del educador de la fe. Son temas unívocos respecto de todo aquel que se presente a la sociedad desde una profesión de fe. Ahora, en cambio, cuando llamamos "Dios" al objeto de la espera definitiva que oriente la participación, hemos dado un nombre distinto ⁹.

⁹ En estas consideraciones nos movemos por la orientación de la llamada teología negativa o apofática: una teología que hablaría solamente de la imposibilidad de hablar sobre Dios, o de su presencia ausente y aspirada en el hombre.

En este punto se trata de recordar cómo los ídolos no son confortables con la espera.

Los ídolos son los monumentos de la impaciencia humana. Cuando los hombres no soportamos el trabajo de vivir, nos inventamos zonas para el descanso. A veces las llamamos ídolos; pero, las usamos otros nombres: destino, claridad, absurdo, ideología, método, funcionamiento, posesión, dialéctica, seguridad, sistema. Podemos incluso llamar "entrega" a nuestra real desesperanza. Incluimos en un sistema de funcionamiento en el que no soportamos lo indefinible del camino: programamos acciones, reuni-

evaluaciones, búsquedas, realidades, etc., en un intento ilusorio de dominar el futuro conociéndolo de antemano. Y a eso le llamamos entrega. Así, creemos vivir la fe cristiana, por ejemplo, en una consagración religiosa que de hecho no nos madura porque no nos exige más que horas de trabajo. Olvidamos la fe en las manos de otra ceguera: una dedicación incansable.

Resulta entonces una ceguera plana, muda, no sentida como tal. Entonces no hay lugar en nosotros para el testimonio. Porque el testimonio consiste precisamente en la asunción esperanzada de la desesperanza. No, en cambio, en una esperanza ya resuelta, falsa esperanza convertida en pretendida garantía del sentido buscado. La garantía en sí misma es infecunda: suscita admiración, tal vez, por lo complicado y trabajoso del sistema que la funda. Pero no construye la comunicación real.

La comunicación nace con la aceptación compartida del misterio. Cuando se comparte la búsqueda del misterio, cada uno aporta su última entraña de pobre. Entonces, y sólo entonces, es capaz de recibir los encuentros ajenos: porque sólo entonces los necesita de verdad. Y entonces, también, es capaz de dar: porque sólo se da el testimonio de la propia búsqueda y no sus resultados hechos formulación teórica.

Tocamos aquí el carácter testimonial del educador cristiano. Nos llevaría muy lejos reflexionarlo, pero siquiera mencionémoslo. Para caer en la cuenta de que el verdadero agente de la cristianización no es la recepción de una doctrina sino la participación en una vivencia. Ciertamente que nadie puede vivir el vacío doctrinal y que la doctrina es el camino para entregar la propia experiencia. Pero eso no quita para que el agente real de la catequesis sea el silencio, fecundo y lleno, que puebla nuestras palabras verdaderamente religiosas.

A ese silencio apuntamos al hablar de la aceptación del misterio definitivo.

d) *La inclusión en la revolución cultural*

Porque las preguntas de los hombres pueden haber cambiado; porque el "buen gusto" tal vez no sea el único gusto; porque la concentración industrial es inhumana; porque la ciencia puede ser el consuelo de sabios impotentes; porque el maestro puede ser el gran sacerdote del gran vacío; porque cualquiera puede manipular las conciencias; porque sólo lo imposible es verdad; porque no se puede vivir soñando.

Los tres pasos anteriores son en realidad inviables en sí mismos. Se referían: el primero, al punto de partida o constante en la creación de un espíritu nuevo; los dos siguientes, a la actitud en tal empresa: la inserción en un proyecto común de búsqueda y aceptación de que se trata de un trabajo sin fin. Ahora, en la lógica del planteamiento inicial, corresponde recordar que nada de esto es posible sin proyectarlo en todo el trabajo de reconstrucción cultural.

Este recuerdo nos remite a un punto fundamental: cultura y religión se estructuran como respuestas al preguntarse de los hombres por el sentido de la vida. La cultura, en esta óptica, sistematiza un conjunto de respuestas correspondientes al nivel no último al preguntarse, es decir, al nivel de lo clasificable, lógico o definible. La religión, lo relativo al nivel último, el de lo esperable, superior de la lógica, nunca definitivamente definible. Se trata de niveles que, sin embargo, conviven indistintamente: no es posible vivir ninguna estructura relativa al nivel último-religioso si no dentro del nivel cultural (la vida diaria es el lugar donde toma conciencia de nosotros mismos y de nuestra necesidad fundamental); y, viceversa, no es posible una auténtica realización cultural si no incluye o está abierta a la necesidad fundamental que tiene en su raíz¹⁰.

¹⁰ Son ideas de P. TRIALLICH. Cfr. en su obra *Filosofía de la Religión*, el ensayo titulado *Sobre la Idea de una Teología de la Cultura*. (Megápolis, Buenos Aires, 1973, 185 págs.).

Considerando ahora estas cuestiones desde el punto de vista de actualidad, encontramos una pregunta decisiva: ¿puede decirse que los intereses de los hombres han cambiado tanto como para haber dado origen a una estructura-cultura y de una estructura-religión diferentes? La respuesta es sí. Y se podría hacer un cúmulo de consideraciones sobre el tema.

Hay un punto, sin embargo, que debemos subrayar, metidos como estamos en una reflexión sobre el educador de la fe. Se aparece en la alusión al gran vacío como objeto de culto para el educador.

¹¹ Puede encontrarse este tema en todos los pronunciamientos más o menos anarquistas sobre el tema de la educación. Así, la obra de I. ILLICH y E. REIMER, así como la de P. GOODMAN, de quien merece citarse aquí *La Nueva Reforma* (Kairós, Barcelona, 1976, 222 págs.). Como algo más próximo a nuestro ambiente, el ensayo "Por un aprendizaje libertario, Campo Abierto Eds.,

Se toca aquí la entraña de lo que llamamos ciencia, es decir, contenido digno de transmitirse o vivirse en común. En muchas ocasiones puede ocurrir que nuestra docencia sirva a una espeluznante inutilidad hermosa, idealmente estéril. Se da en muchas ocasiones una formulación brillante para un contenido inexistente.

Por ejemplo (leído en la puerta de una parroquia de la gran ciudad): "Elige compartir si buscas alumbrar". Evidentemente no estamos en contra de la real verdad del enunciado. Estamos contra su brillantez, su perfección formal, porque pueden producir el efecto contrario al pretendido: pueden hacer vivir una falsa seriedad al catequista que se lo apropie, por el mero hecho de

bien formulado. La sensación estética se convierte en criterio indiscutido. Y quedan así fuera de campo cuestiones como éstas: ¿interesa realmente alumbrar?, ¿es posible hacerlo?, ¿qué puede ser compartido?, ¿qué relación guarda la fórmula en cuestión con la pobreza o la humildad cristianas?, ¿no puede acaso decirse que estamos ante un uso indebido del argot especial o de la "devaluación" humanista o del escapismo ideal?, ¿no habría otras formulaciones más directamente relacionadas con la específica experiencia de vivir, de la gran ciudad?

La ciencia, único objeto digno de ser transmitido o convivido, debe relacionarse con la concreta búsqueda de sentido que viven estos educandos y que estoy viviendo yo, el educador ¹².

útil recordar aquí
menéutica funda-
l de H. G. GADA-
Verdad y Método,
e me, Salamanca,
197 págs.), con su
mentación del co-
en la sensación
del "gusto", de la
laciencia estética.
tamente se trata
l complacencia es-
muy en otro pla-
la mencionada en
afo anterior. Aquí
una estética exis-
nada en la exis-
cia del Sentido.

Ocurre muchas veces, por la razón que sea, que nosotros educadores abordamos nuestro trabajo desde un vacío personal. Nuestra profesión nos ha venido al hacernos vivir la ilusión de que se puede ser conciencia ajena olvidándose de la propia. Nuestra vida, entonces, es un constante estímulo hacia fuera conviviendo con la máxima quietud interior. Podemos dedicarnos a estimular la introspección ajena, y a la vez olvidarnos de si nuestros intereses van enriqueciéndose con los años de docencia.

Cuando las cosas son así, aparece en nosotros el sacerdote del gran vacío.

El vacío se referirá, ante todo, a nuestra ignorancia de nosotros mismos: habremos perdido la capacidad de confrontar nuestro entorno con su objetivo y actuar así la crítica. Se referirá, en consecuencia, al real vacío cultural de nuestra docencia: funcionaremos desde unas premisas culturales anteriores, de incuestionada vigencia actual. Y se referirá por último a la insignificancia de nuestra religiosidad y de nuestro testimonio: al carecer de una auténtica experiencia nos será irrelevante el sentido que Jesús puede aportar a nuestras vidas.

Por eso es fundamental incluirse en la revolución cultural ¹³.

El cambio es suficientemente grande como para que nada de nuestro esquema religioso le quede al margen. Baste recordar la consideración hecha más arriba: la cuestión no es ya cómo construir la convivencia, sino por qué construirla: ya no se trata tanto de preparar para una acción como para una conciencia colectiva. Sobre esto:

- no hay nada definitivamente escrito todavía.
- por lo cual es urgente convertir la propia vida en una lectura

vez esta expresión,
r de posibles dese-
sea más fecunda
clara que otras
abituales: "teolo-
la revolución",
liberación", "poli-
etc. Así lo habría
ido, por ejemplo,
ALVES en su sugere-
ra *Hijos del Ma-*
Sígueme, Salaman-
6, 231 págs.

total de la enorme angustia de los hombres al sentirse cada vez más frustrados por un modo de vida que les supera.

Hay por eso una observación que sí debemos hacer, siempre dentro del contexto en que hemos colocado esta reflexión desde el principio: en ocasiones al menos, la misión del educador deberá limitarse a recrear el concepto de cultura.

La cultura no es solamente una mediación hacia la religión (siempre que entendemos la función propedéutica de algo exterior al sujeto pretendido). La cultura es el lugar donde vive la religión en su encarnación. Por eso rehacer la cultura está ya siendo un deber religioso o catequístico. Y con ello pensamos en la naturaleza religiosa de todo el proceso educativo (escolar estricto o escolarizado): en ocasiones al menos, el educador de la fe deberá ser "educador a secas". Esto supondrá que sus educandos vean a una persona comprometida en la revolución cultural escolar, que mantenga el contacto con una revolución de la vida real de donde bebe su capacidad para su reestructuración de lo escolar, y finalmente que su motivación específicamente cristiana en su actuar (no necesariamente en su palabra).

Con esto, en ocasiones al menos, el educador de la fe podrá decir que tiene inicialmente en cuenta la tarea de la revolución cultural.

3. DISTANCIA:

ASCÉTICA, TESTIMONIO, PROSPECTIVA

Entramos ahora en un punto complementario del anterior. No es un punto nuevo, sino paradójicamente exigido por él.

Lo importante de este tema arranca precisamente en la magnitud de la revolución cultural: el empeño es tan amplio y tan sin límites que exige una actitud constante de desprendimiento ante la tarea. Por desprendimiento o distancia entendemos así la actitud obligada por la precaución ante la posibilidad de no estar creyendo sino continuando. Cuando nos embarcamos en lo nuevo carecemos de esquema-guía y tendemos necesariamente a empujar los límites conocidos. Porque este riesgo es real, porque la pobreza del hombre puede existir sólo en teoría, porque nuestra disponibilidad de estar alienada por intereses ocultos o ajenos, por eso es preciso distanciarse.

Distancia no significa, sin embargo, prisa por evaluar.

En tiempos como los nuestros la evaluación es un ídolo omnipresente. Al menor descuido despierta el instinto de posesión o de seguridad y se disfraza de eficacia: quiere ignorar que la evaluación necesita baremos adecuados y que no los poseemos. Por eso la evaluación es siempre un querer imponerse por encima de la vida, juzgarla y encaminarla.

La distancia tiene algo de evaluación, sin embargo. Es como una constante evaluación negativa consistente en recordarse siempre el camino por hacer, la novedad que espera. La distancia es una especie de ascética gnoseológica, no un relativismo desesperanzado sino una búsqueda inacabable. Evalúa lo conseguido en función de las pistas que ha abierto.

a) *La distancia es la única posibilidad de futuro, porque es la única garantía de creación*

Una vez más encontramos la contradicción o la paradoja: sólo el que se distancia tiene la garantía de estar dentro; porque lo real no es lo que se ve o lo que se vive sino lo que se desea. Por eso la distancia: porque el deseo está más allá de sus encarnaciones diarias.

Todos los movimientos contraculturales coinciden en la necesidad de la distancia. Casi podría decirse que consisten en ella. Por eso su más valiosa aportación consiste en ser un aviso, un recordatorio de la distancia. También es verdad que muchas veces no se percibe fácilmente que esto es lo que hay bajo su actitud paradójica o contradictoria. Y sin embargo es así. Hay paradoja y distancia, por ejemplo, en la afirmación básica de la contracultura: el deseo es lo único liberador, mientras que las realizaciones son siempre frustrantes. La paradoja y la distancia son el vehículo y el contenido de su crítica.

En nuestra reflexión sobre el educador de la fe hoy se trata de incorporar esta crítica.

En concreto significa que la búsqueda de la eficacia puede ser el esterilizador de nuestra inclusión en el trabajo de rehacer la cultura. La eficacia es un criterio nacido en el análisis lógico, en la consideración de la vida como un juego siempre definible de causa-efecto. La distancia de que hablamos significa, por el contrario, que los efectos reales son siempre desproporcionados a sus causas: las circunstancias no son por tanto causas sino ocasión, no son exi-

gencias sino posibilidad. Por eso la distancia: para no precipi- en la clasificación de lo resultante (como algo relativo a la pre- prensión de la "causa"), sino para reconocerlo en un ser real. Nunca insistiremos bastante —y es un principio harto viejo— que sólo el buscador ingenuo y desprendido puede llegar al fin. El buscador ingenuo y desprendido no dogmatiza. Ofrece lo que va intuyendo. Lo cuestiona. Espera que el tiempo haga tesis o las hipótesis o bien que las haga desaparecer. Y el tiempo y es asunto suyo: lo suyo es proponer hipótesis que sacuden la lógica de lo previsto y lo poseído. El progreso real se organiza después, cuando se despierta en los hombres la dialéctica entre sorpresa y la seguridad.

Entonces comprendemos que el progreso está hecho de participación y distancia.

El educador de la fe, en esta línea, necesita plantear su trabajo como un duro incluirse en el proceso colectivo de búsqueda como un más duro mantenerse a la expectativa. Necesita entender cómo la inclusión generosa no garantiza su trabajo si no va acompañada de una distancia desprendida, virginal e ingenua. Su especificidad no estará, pues, en su desaparición sino en su evidencia, en el testimonio de su extrañeza perpetua. Sólo entonces puede convertir en algo fecundo cosas como "catequesis de la experiencia", "compromiso político", "integración de religión y cultura", "asunción de la comunidad buscante", "análisis de modelos e instituciones".

b) *Sobre el testimonio de la renuncia*

Desde una óptica religiosa encontramos que en el distanciamiento estamos traduciendo: el respeto por la absolutez de Dios; la pobreza de quien renuncia a su propia obra; el carácter testimonial del apóstol cristiano.

Sólo una consideración para concluir: la renuncia testimonial del apóstol cristiano ha de referirse a aquello que le hace más íntimo y ese algo es su trabajo¹⁴.

¹⁴ Podrían considerarse de algún modo presentes en lo que sigue las consideraciones de K. RAHNER sobre *Teología de la Abnegación*, en *Escritos de Teología*, volumen 3, (Taurus, Madrid, 1961, 443 págs.).

El apóstol cristiano ha de ser testigo de que Dios está en los hombres y de que a la vez les supera. Merece la pena examinar la pureza de ese testimonio.

En un caso —el apóstol "consagrado" en una vida religiosa— testimonio se ha referido a primera vista al contenido de sus virtudes de pobreza, castidad y obediencia. En el apóstol "seglar" (perd

a su entrega y su esfuerzo por los que prescinde de otras dedicaciones más cómodas.

Sin embargo no es así. Mejor: ninguna de esas renunciaciones, que de buenas a primeras podemos tomar como el signo testimonial del apóstol, es posible sin encarnarse en su trabajo. Los votos religiosos o la entrega seglar son simplemente una estructura sin contenido, vanamente endiosada por una ascética vana. La realidad indiscutible es muy otra: los hombres perciben a Dios en el apóstol cristiano cuando su trabajo hace eco al evangélico "somos siervos inútiles" ¹⁵.

(Por detrás, una realidad indiscutible: si uno es capaz de una castidad, una obediencia, una pobreza significativas, es porque su trabajo le ha ido dando esa capacidad. Nadie ama ni obedece ni da, más que cuando su trabajo le ha ido creciendo dentro, haciéndole amante, poseedor de un valor con que obedecer, dador de una riqueza humana.)

Quiere esto decir: la renuncia votal, en un caso, es la "renuncia laboral" del religioso; y la de la entrega seglar (perdón, otra vez), en el otro caso, es la disponibilidad de su trabajo, no su trabajo mismo.

No que la consagración en ambos casos, se reduzca a mayor posibilidad de trabajo. Sino que el "trabajo poseído" puede de hecho reducir a nada toda la abnegación del apóstol cristiano.

Renunciaría, según ello, a cosas estructurales o no básicas, para no aceptar de hecho la cruz en su verdadera realidad: en la complacencia por el éxito de la propia capacidad de acción, en el crédito obtenido por su esfuerzo, en el poder resultante de su organización, en la complejidad de la estructura que lo hace posible. Renunciar a un tiempo o a unas capacidades legítimas es nada si convive con el orgullo de creerse autor del propio trabajo.

Dicho tal vez de modo más concreto: el apóstol cristiano testimonia a Dios cuando trabaja y cuando se ausenta de ese mismo trabajo renunciando a la felicidad inmediata para entregarse a una preparación-planificación-contemplación no tan gratificante. O, el apóstol cristiano es tan testigo cuando se sabe que actúa como cuando se sabe que calla o que reza, o que convive "ociosamente" en su comunidad.

Porque al apóstol cristiano ni Dios ni su Pueblo le piden primariamente que haga sino que esté y sea conciencia ¹⁶.

e bien recordar
a expresión de Y.
, en su *Si Dieu*
(Desclée, París,
112 págs.): "Dieu
réalité, de sens,
il est différent de
ce, que s'il mar-
ne distance" (pá-
1).

VITIGENSTEIN, en el
aforismo de su
tus Lógico-Philo-
us (Alianza, Ma-
1973, 223 págs.):
que no se puede
, mejor es callar
n nuestra lectura
ta, claro, de un
e bien sonoro.