

Correlación y educación de la fe de lo teológico a lo pedagógico

PEDRO M.^a GIL

Esta reflexión pretende proyectar las ideas de Tillich sobre la realidad que él no estudió expresamente: la educación cristiana. En su obra hay abundantes referencias teológicas a la educación, incluso varios artículos dedicados al tema. Se contiene en ella toda una teoría sobre el tema. Pero germinal, no acabado de elaborar. Esta reflexión pretende hacer llegar tales principios a una conclusión de importancia tanto teórica como práctica. A partir del sistema de Tillich entendemos cómo el centro de gravedad de la llamada educación cristiana no está en el adjetivo cristiano sino en el sustantivo educación.

No se pretende, pues, con esta reflexión hacer una crítica de las premisas de Tillich sino proyectarlas en la realidad y descubrir su capacidad operativa.

Estas consideraciones se inscriben en el terreno de la teología práctica. Como él mismo dice, «no se trata de una tercera parte añadida a las partes histórica y sistemática. Se trata de la teoría técnica a través de la cual estas dos partes se aplican a la vida de la iglesia»¹.

Aunque también sea función de la Teología Práctica plantear interrogantes nuevos a las Teologías Histórica y Sistemática, este trabajo no se pretende hacerlo. Este trabajo se limita a explicar la función crítica del teólogo sobre la cultura en general. Adopta «una actitud crítica, afirmativa y negativa, hacia las producciones autónomas, a partir de su posición teológica concreta, organiza, con los materiales de los que dispone, un sistema religioso de la cultura, *separando* estos materiales y *volviéndolos unificar* según su principio teológico». Pretende «dar expresión desde el punto de vista de la sustancia, a la unidad totalizada de las funciones culturales»².

Esta reflexión *se centra* precisamente en la expresión de la unidad totalizadora de las funciones culturales. Pretende como

¹ Systematic Theology, The Univ. of Chicago Press (3 vols.: 1951, 1957, 1963), vol. 1, p. 32. Existe traducción castellana, en curso, editada por la Editorial Ariel.

² Sobre la Idea de una Teología de la Cultura, en Filosofía de la Religión, Megápolis, Buenos Aires, 1973, p. 169. Como prácticamente toda su obra, este ensayo está publicado en la serie Gesammelte Werke (GW), 14 vols., Evangelische Verlagswerk, Stuttgart, 1959-1976.

tar cómo la presencia de la correlación en el proceso educativo exige sacar a la luz la problemática por el sentido que hay en la cultura. Cuando se llega a esto se pone el primero de los dos polos de la correlación, la pregunta humana. Con esta pregunta habrá de correlacionar la Palabra de Dios no como algo externo a ella, sino como algo que nace precisamente en su interior.

No se puede decir, estrictamente hablando, que la respuesta proviene de la pregunta. Pero sí que están en interdependencia. Que en cierto sentido se condicionan.

Pues bien. En este sentido de condicionamiento mutuo (que ciertamente no agota la correlación) afirmamos que cuando la educación consigue transmitir la autenticidad última de la cultura, es decir, cuando es realmente educación, *ya está siendo* un trabajo cristiano. (En esta tesis *se afirma*, paralelamente, que sólo puede llamarse educación a la que se plantea en función de esta ultimidad cultural).

* * *

Procederemos en tres pasos:

1. La relación religión-cultura, como primera premisa.
2. La búsqueda de lo Incondicional en la propia experiencia, como segunda premisa.
3. Conclusión sobre el contenido y la actitud educativa, en una pedagogía que se pretenda cristiana.

* * *

1.

La primera premisa podría expresarse así: lo inexpresable de la esencia de lo religioso (formulación negativa), o bien, la aptitud de toda expresión humana para convertirse en expresión religiosa (formulación positiva).

1.1. Ante todo, la formulación negativa.

Decimos que lo religioso en sí mismo es inexpresable. Puesto que lo religioso es cuestión de Dios, es cuestión de algo que nos supera totalmente. Y así como nuestra vivencia de la relación con Dios no puede comprender todo el ser de Dios sino solamente (por así decirlo) una parte de Dios en relación con un momento concreto nuestro de experimentar la vida, igualmente la expresión que nosotros damos a esa vivencia debe por fuerza escapar al límite expresivo humano.

Que esto es así lo comprendemos recordando la naturaleza de la preocupación última, umbral y síntoma de la experiencia religiosa. En la preocupación última el hombre es abordado por algo que le supera. Queda concernido por algo mayor que él mismo y que sin embargo necesita. En la preocupación última el hombre es testigo de que hay algo superior a su propia vida, y que ese algo «empieza» ya en su vida de hombre. El objeto de la preocupación última es a la vez poseído por y superador del hombre. Por eso nunca es posible una expresión totalmente adecuada del objeto de nuestra preocupación última.

Pues bien. Dios es el objeto de nuestra preocupación última. En este sentido la experiencia de Dios es intransferible, incomunicable. Debe encarnarse en un vocabulario y en un modo cultural concreto, pasajero por definición, finito por necesidad.

De donde se deduce que no hay una expresión religiosa necesaria, inmutable. Toda expresión religiosa es revisable. Es función de la experiencia religiosa de que proviene, y de la experiencia religiosa que puede ayudar a provocar y a comprender.

Por eso puede existir una expresión religiosa que de hecho mantenga en su inmaterialidad a lo largo de los tiempos, y que sin embargo en cada circunstancia personal o colectiva signifique de hecho cosas diversas.

Esto, evidentemente, no es la relativización de la expresión religiosa, sino precisamente su única absolutización posible. Es decir: la expresión religiosa tiene un elemento absoluto e impercedero que es la vivencia de la relación con Dios.

(Yendo quizá un poco más allá de las afirmaciones de Tillich esta vivencia podría descomponerse teóricamente en tres elementos: conciencia de la necesidad, de la carencia, a la vez que de la posibilidad de llegar a un sentido completo (1); conciencia de haber llegado en un momento determinado a la experiencia de un sentido completo, salvador o santificante (2); y finalmente, conciencia de lo progresivo o siempre provisional de ese ritmo de carencia-realización (3).

Esta realidad última es lo absoluto e impercedero de la expresión religiosa. Toda expresión que en un momento histórico determinado exprese adecuadamente tal realidad, es válida como tal expresión religiosa.

Quedará únicamente la atención a lo relativo de toda expresión humana que nos obligará a poner en tela de juicio constantemente aquello a que hayamos llegado o aquello que en un momento dado estemos proponiendo a otros como auténtica expresión religiosa.

Es lo que Tillich entiende con su distingo entre actualidad y potencialidad religiosa. La actualidad es siempre imperfecta, concreta, revisable. Sólo la potencialidad es auténtica y perfecta. Pero la potencialidad se hace necesariamente acto, carne de hombre.

«Por un lado se trazará de manera estricta la distinción entre la actualidad y la potencialidad religiosa, es decir, entre la cultura religiosa y el principio religioso. El carácter de absoluto se asignará sólo al principio religioso y no a los diversos factores de la cultura religiosa, incluyendo también su fundamentación histórica.

Por otro lado, el principio religioso no se definirá en términos puramente abstractos, ni se confiará su realización concreta a cada una de las fugaces modas del desarrollo cultural. Todo esfuerzo, sin embargo, se hará para asegurar la continuidad del punto de vista religioso concreto»³.

, 181-182.

Y si se tratara de fundamentar en teología cristiana esta teoría, habríamos de recurrir a la figura de Jesús el Cristo. Tal como lo hace Tillich.

Jesús es a la vez el Sí y el No a nuestra realidad humana, o a su propia realidad humana. Es el No en cuanto llega precisamente a la plenitud de su ser por medio de su autonegación o su entrega a la Ultimidad del Ser. En cuanto llega a decir y a vivir totalmente aquello de «Quien me ve a mí no es a mí, sino a mi Padre a quien ve».

Pero a la vez es el Sí a lo humano, en cuanto que su proceso de autonegación es la afirmación de que la Ultimidad del Ser es la base de nuestra vida, se da en lo humano y lo fundamental. En cuanto el sentido de su persona y a lo que dedica su vida es a un acto de fe en que podemos dar con Dios más allá de todos los sistemas establecidos.

1.2. La formulación positiva de esta primera premisa es que toda expresión humana puede convertirse en expresión religiosa.

La formulación se deriva de la anterior y le añade lo positivo de que la expresión religiosa es posible y de que además coincide con la auténtica expresión humana.

En efecto: se trata de recordar aquí el principio de Tillich de que la preocupación última, además de ser el umbral de lo religioso, es lo que da coherencia o personalidad a los distintos factores integrantes de una vida.

Que la preocupación última sea el umbral de lo religioso, se

comprende si admitimos el principio de que Dios no puede otra cosa que lo que nos preocupa por encima de toda otra ocupación. Y que la preocupación última es el elemento de herencia personal debe también admitirse si comprendemos sólo en la universalidad común a todas ellas es donde las tendencias humanas se estructuran (arte, trabajo, dolor, esperanza, humildad, institución, etc.).

«La preocupación última es lo que da profundidad, dirección y unidad a todas nuestras demás preocupaciones, y, media eso, a la personalidad entera. Una vida personal que presente estos caracteres es una vida integrada y el poder que realice esta integración de la persona es la fe»⁴.

«La vida espiritual del hombre, la creación artística, la invención científica, la acción moral o política, son conscientes o inconscientemente expresiones de una preocupación última que confiere la pasión y el eros creador, que les da su carácter de profundidad inagotable y su unidad de intención»⁵.

Ahora bien: si consideramos que precisamente la cultura no es sino la expresión de la coherencia humana, encontraremos en la expresión de tal coherencia es a la vez expresión de la universalidad religiosa. Es decir, con palabras de Tillich, que la religión es la sustancia de la cultura, y que la cultura es la forma de la religión.

Admitiendo este principio se comprende nuestra formulación positiva: todo lo cultural (es decir, toda expresión humana) puede ser expresión religiosa.

Con una única condición: que sea consciente de su procedencia última, que lleve a los hombres a la conciencia de la coherencia religiosa última de que procede. Cuando esta condición se cumple no interesará saber si tal expresión es tradicionalmente religiosa o no. Necesariamente será religiosa, aunque su forma misma no difiera de las de otros tiempos, o aunque difiera totalmente de ellas. Ocurrirá simplemente que en ella los hombres encontrarán reflejado el ritmo a que nos referíamos antes: necesidad, posesión, progresión.

Con esto se está diciendo que a nivel de expresión ha desaparecido toda especificidad del lenguaje religioso. Es decir: no es un lenguaje religioso aparte, sino un lenguaje universal susceptible de una intencionalidad o sustancia religiosa.

En principio, han dejado de existir las esferas de la cultura específicamente religiosas. La cuestión de cuál será la importancia que pueda seguirseles atribuyendo sólo podrá decidirse después de haber dado respuesta a la pregunta sobre el significado de una teología de la cultura⁶.

⁴ Dynamique de la Foi, (DF), Casterman, Tournai, 1968, p. 118. Existe traducción de esta obra al euskera, ed. por los monjes de Aránzazu.

⁵ Id., 120

⁶ Sobre la Idea..., 163.

La educación será tarea y lugar concreto de esta teología de la cultura. El teólogo deberá detectar cuáles de los contenidos propuestos en educación son portadores de una intencionalidad religiosa o última. Dado que esta intencionalidad autentifica no sólo lo cristiano sino lo cultural, el teólogo de la cultura planteará su acción como una crítica cultural.

Y también ahora, para fundamentar en teología cristiana esta teoría, debemos recurrir a la figura de Jesús. Su expresión no es más que una expresión cultural. Desde su persona, encuadrada en un hábitat concreto con una historia y una estructuración concretas, hasta su doctrina, expresada en unas concretas categorías verbales o en unas concretas maneras de sentir la vida. El que digamos que Jesús es la correlación significa precisamente eso: que Jesús el Cristo es la presencia encarnada de la Palabra de Dios en la Palabra humana. No quien se sirve de la palabra de unos hombres y la sacraliza definitivamente; sino quien evidencia que en el corazón de la palabra de los hombres vive la Palabra de Dios. Con lo que se obliga a los hombres a buscar en su propia expresión cultural y a juzgar desde la ultimidad lo auténticamente cultural y lo auténticamente religioso.

2.

La segunda premisa es en realidad consecuencia de la primera. En ella se encierran la concretez de la relación religión cultural, la búsqueda individual de las representaciones de significados últimos, y la alusión específica al riesgo como requisito y a la vez garantía de un proceso de crecimiento personal realmente creador.

Esta segunda premisa podría formularse así.

1. Por ser lo Incondicional sustancia última de lo cultural, cada vida humana debe plantearse como búsqueda de tal incondicionalidad en su propio devenir y en su relación con la cultura ambiente.
2. Este proceso no sólo no estará exento de riesgo sino que exigirá una realización verdaderamente creativa y original de la propia vida.
3. Y, puesto que solamente «existe» lo concreto, deberá tener en cuenta que sólo en el compromiso o el destino sociales concretos puede encontrar cada uno el lugar de manifestación de lo Incondicional.

2.1. Esta premisa responde al modo de entender y solucionar Tillich la compatibilidad humanismo y educación-iniciación religiosa.

Por un lado, tenemos el que Tillich entienda la educación religiosa como iniciación. Es decir, está el dato a priori de Jesús Cristo, con la proposición de autenticidad para lo humano propia a nuestras existencias personales. Este carácter a priori de la norma cristiana ha hecho que siempre se considere la educación cristiana como un proceso de iniciación a un misterio definido y poseído por unos pocos. Estos pocos pueden proponer a los demás el camino para tal iniciación, de modo que la búsqueda queda personal de hecho no cuenta.

Frente a esta concepción se encuentra la humanista. Para ella el primer principio es precisamente el que sólo sea digno el hombre aquello que él mismo encuentra, aquello que desarrolla desde dentro de su persona. Para esta concepción de la autenticidad de la vida todo modelo a priori es alienante.

Pues bien. Piensa Tillich que la oposición desaparece con la consideración de lo específico de la educación cristiana.

Para comprender esta desaparición basta recordar su noción de fe: el coraje para ir más allá, basado en la creencia de que ya reside en nosotros la capacidad para tal camino. Podemos buscar a Dios porque ya Dios nos ha encontrado. O viceversa Dios nos ha encontrado porque estamos obligados —necesitamos— buscarle. De donde el apriori cristiano resulta algo muy distinto: no es ya algo exterior a nosotros que vamos progresivamente incorporando a nuestra vida, sino algo propio nuestro que nos obliga tanto a salir de nosotros mismos como a buscarlo dentro de nosotros.

En el camino de superación de esta oposición, Tillich admite una clase de directividad, es decir, de apriori al viejo estilo. Y la presencia de símbolos religiosos tanto en la familia como en la enseñanza del tema religioso en la escuela aun antes de que el educando se haya preguntado por el contenido a que tales símbolos responden. Conviene observar, sin embargo, que si admite tal directividad es con el objeto no de garantizar la presencia de tales símbolos en el futuro de tal alumno, sino con el objeto de estimular las cuestiones correspondientes que en adelante permitan a cada uno optar por tales símbolos o por la búsqueda de otros nuevos.

Hay una noción fundamental en este planteamiento: búsqueda personal y realización del modelo coinciden.

Evidentemente esta coincidencia es mucho más difícil de realizar

zar que de enunciar. Cada cristiano queda invitado a una creatividad fundamental: debe buscar su propio camino, en la fe de que ese mismo es el camino de Jesús.

«Se pide un acto de atrevimiento, un acto que penetre el más profundo nivel de la realidad hasta su base trascendente. Semejante acto es lo que en la tradición religiosa se ha llamado 'fe', y lo que nosotros hemos llamado 'realismo creyente o auto-trascendente'»⁷.

Demos ahora un paso más en el estudio del significado concreto de estos planteamientos generales o abstractos.

2.2. Puesto que estamos hablando de educación religiosa, encontramos el tema de si la aplicación del método de correlación puede ayudarnos a superar la oposición humanismo-iniciación a través del riesgo de la fe.

Pues bien. Lo fundamental es dar a la correlación el papel clave en el proceso educativo. Esto supone de hecho la superación completa del a priori y su conversión en un proceso dialogal entre la autocuestión humana y la Palabra de Cristo.

Decimos el diálogo entre autocuestión y Palabra de Cristo. Diálogo significa aquí mutua aclaración, mutuo estímulo para ir adelante buscando nuevos significados, nuevas expresiones y nuevas experiencias. Autocuestión y Palabra se iluminan. Ninguno nace a partir del otro: tiene una fuente independiente. Sin embargo, ninguno puede vivir sin el otro. A la carencia y a la fraccionaria realización de la felicidad propias de la autocuestión humana, corresponden una visibilización nueva de la Palabra. Y a tal visibilización nueva corresponde una nueva situación de búsqueda, de posibilidad de la fe.

Y siempre, como leit-motif de tal proceso, lo empírico de una situación humana.

La situación concreta de cada individuo es el lugar donde encuentra no sólo el valor cuestionante de la vida (es decir, la alienación, la carencia, la angustia), sino también su valor de plenitud (es decir, la experiencia concreta de plenitud, de superación de la angustia, de satisfacción). La pregunta con la que correlaciona la Palabra está hecha de ambas cosas: y nace precisamente cuando la plenitud a que el hombre ha llegado dentro de sí muestra su condición pasajera o transitoria. La pregunta se refiere entonces al sentido de una vida en que coexistan la necesidad y la posesión de la plenitud.

La noción clave en este proceso es la vivencia de la plenitud a que se llega en momentos determinados de la vida. Piensese, por ejemplo, en la sensación de plenitud a que se puede llegar en

momentos de trabajo creador, de comunicación, de asunción dolor, de compromiso en una organización. Hay momentos que se supera toda ambigüedad, en que la vida cobra sentido. Son momentos de llegada a la base de nuestro ser, momentos de captación de la Incondicionalidad.

Son los momentos de la intuición. O, como también gusta de Tillich, momentos de éxtasis. En ellos se supera la paradoja de la contemplación directa de sus dos raíces.

Toda afirmación con respecto a lo incondicional tiene necesariamente la forma de una paradoja... La paradoja de lo Incondicional no puede resolverse. Plantea un problema que requiere el ejercicio de la intuición⁸.

⁸ Filosofía de la Religión, pp. 117-118.

Estos momentos son la medida humana de Dios. Es decir el criterio que proyectamos sobre esa plenitud Incondicional a lo que llamamos Dios. Dios no puede ser otra cosa que la coherencia perfecta lograda en esos momentos entre nuestro poder y nuestro ser en acto.

De este modo la salvación, o la santificación, no pueden ser cosas. Lo que llamamos gracia de Dios no es más que la posibilidad de que en nosotros se realice esa coherencia fundamental. Sin embargo, cuando, tales momentos descubren su entrañada provisionalidad, aparecen de nuevo la paradoja y la duda. La duda se refiere a si Dios puede ser entendido a la medida de nosotros que no es definitivo. Y se refiere a si merece la pena esforzarse en buscar y pedir nuevos momentos de tal plenitud.

Se llega a la configuración cristiana cuando, a pesar de tal duda, cada uno compromete toda su vida en esa dirección. Este compromiso es obra y manifestación de lo que llamamos fe.

2.3. Pues bien, si todo esto es así, conviene reflexionar sobre cómo en concreto llegamos a tales situaciones.

Solamente hay una respuesta. Llegamos a tales situaciones cuando realizamos la autenticidad de la cultura. Se entiende cuando recordamos los ejemplos aducidos más arriba: el trabajo, el compromiso, el dolor, la comunicación, etc., son momentos de autenticidad de realización de la cultura. Por cultura se debe entender el modo concreto de sistematizar una visión del mundo, de responderse a la cuestión por el sentido de la vida o del tiempo, de comprometerse en un oficio o de optar por un modo de invertir las propias energías personales.

Es el modo concreto como la cultura manifiesta su ultimidad religiosa: haciendo vivir a los hombres la plenitud incondicional.

Si ahora caemos en la cuenta de que todo el planteamiento

la educación no tiene otro objeto que llegar a semejante vivencia de la cultura, encontraremos el auténtico camino para la educación religiosa. Será lo que Tillich llamó «conocimiento desde lo religioso» (no, en cambio, «conocimiento sobre lo religioso»). Este conocer-desde se realiza cuando se asimila la cultura desde la conciencia de la incondicionalidad que le da sentido y se abre en ella. Conocer desde lo religioso significa interpretar y realizar la vida desde su raíz, a sabiendas de que no puede haber otro sentido para la persona de Jesús el Cristo. Conocer desde lo religioso significa asumir la paradoja de nuestros dos modos de llegar a la verdad: en la intuición y en el razonar. Cuando asumimos esta paradoja hacemos de la cultura algo sobre lo que hemos de informarnos, y a la vez algo que puede sorprendernos con la revelación de su ultimidad. Es el único modo posible de superar la contradicción religioso-profano. Una superación de fe, que en el fondo no resuelve sino que acepta la posibilidad de la solución a través de la entrega confiada a un trabajo arriesgado y creador.

Esta contradicción (entre religioso-profano) no puede resolverse mientras sea necesario hacer una distinción entre la forma y el contenido, y en la medida en que nos veamos obligados a vivir en la esfera de la reflexión y no en la esfera de la intuición. Esta es una de las más profundas y más trágicas contradicciones de la vida cultural⁹.

Y, aunque hayamos de recogerla en las conclusiones, avancemos una observación importante: nada de esto es posible sin la vivencia de la relación humana. La cultura es hija de la comunidad, a la vez que su madre. Por eso la intuición y el éxtasis sólo son posibles en la reflexión sobre el convivir. Por eso también la fe y la creatividad sólo son posibles cuando se refieren a proyectos colectivos.

3.

Estas dos premisas llevan a una conclusión fundamental: la única educación verdaderamente religiosa es la educación en la posesión y realización de la cultura.

3.1.

De la primera premisa, en concreto, se llega al aspecto de contenido de esta conclusión. La cultura debe ser el objeto de la educación religiosa. En esta noción de cultura evidentemente no puede estar ausente la dimensión religiosa, por cuanto es su alma o su sustancia. Lo religioso estará pues presente en la educación de dos formas: la primera, expresa, en forma de con-

tenido «cultural», y la segunda, fundamental, en forma de intencionalidad última de todo contenido.

En forma de contenido cultural: esto significa que no puede estar ausente lo religioso de todo el panorama informativo sobre la historia y la actualidad de los hombres. Lo religioso debe estar presente como material de crónica, objeto de un conocimiento determinado, histórico.

En forma de intencionalidad última: esto significa que lo religioso debe abrirse en lo cultural en forma de la búsqueda humana de que la cultura procede, y de las vivencias fundamentales de la ultimidad cultural cuya expresión son todos los símbolos culturales aparecidos en la historia. Esto supone, también, que la cultura vivida en el centro educativo esté situada más allá de la fragmentariedad de las diversas ciencias. Lo cual significa que tanto como transmisor de contenidos, el maestro debe ser testigo de una búsqueda o de un esfuerzo por dar coherencia a su vida y su saber.

Debe quedar claro cómo esto no significa practicar una heteronomía o alienación sobre la cultura. Valga por todos los comentarios esta formulación del mismo Tillich: La ciencia posee su autonomía, y no queda la posibilidad de que se someta al gobierno de una heteronomía presidida por la religión; pero en cambio la ciencia, como una totalidad, queda sometida a la «teonomía» de una experiencia religiosa fundamental que es paradójica ¹⁰.

10 Id., 163.

De la segunda premisa se llega al aspecto metodológico de la conclusión: el planteamiento de la educación será función de la apropiación personal de la búsqueda individual y colectiva.

Esto quiere decir: será el síntoma de la educación religiosa (igualmente de la auténtica cultura) la actitud de compromiso de verificación personal. Esto se manifestará en la conversión de los programas en proyectos personales, así como en la función otorgada a la duda en la realización de tales proyectos.

Una observación: así como la segunda premisa se deriva de la primera, igualmente este aspecto metodológico de la conclusión respecto del aspecto de contenido. Con ello se dice que no se trata sólo de un método.

Como Tillich observa, un método es una parte de la realidad; la validez de su aplicación a la realidad está tan en cuestión como la interpretación misma. Tanto vale el método cuanto se lo permite la realidad de la que brota. Por eso preferimos no hablar de método, sino de situación de correlación.

Proyectar la situación de correlación a todo el proceso educativo significa que el «contenido no existe más que en cuanto refer

a su apropiación por cada uno». La actitud de verificación personal es pues un acto de fe en las posibilidades del hombre y su comunidad. Este método supone que cada uno es su propio lugar teológico.

Podemos comprobar que ambos lados de la conclusión nacen en el sistema de Tillich recordando los cuatro principios siguientes. Son conclusiones de la dialéctica entre la esencialidad religiosa y su realización concreta. Las formulaciones 1 y 4 se referirían a nuestro «aspecto metodológico», y las 2 y 3 al «aspecto de contenido».

Bajo el dominio del concepto de religión:

- la certidumbre que el hombre posee con respecto a sí mismo es la base de la certidumbre con respecto a Dios.
- La realidad de Dios se funda en la realidad del mundo.
- La religión se funda en la cultura, sea como una función cultural superada o como la síntesis de todas las funciones culturales.
- La revelación se asienta en la vida autónoma del espíritu, sea en el sentido de una religión revelada de la razón, o en el sentido de una historia de la religión ¹¹.

losofía de la Re-
1, pp. 136, 138,
143.

3.2. Tratemos ahora de llegar hasta planteamientos más concretos de esta conclusión. Deben permitirnos captar todo el alcance práctico de los planteamientos de Tillich, que de ese modo se revelan como extraordinariamente fecundos ante determinados problemas de hoy. Por no enumerar más que unos pocos: la presencia de la materia «religión» en lo escolar, la presencia de una escuela privada (confesional) junto a la escuela pública, la viabilidad cristiana de los métodos personalizadores, liberadores, empíricos, comunitarios, etc.

He aquí cuatro rasgos de lo que podríamos llamar la autenticidad educativa, que según estos principios sería el signo de la autenticidad cristiana de la educación. Ninguno de ellos puede pretenderse exclusivo u original de una concepción tillichiana de la educación religiosa. Interesa, sin embargo, captar la originalidad que reciben desde los planteamientos anteriores.

1. *La totalidad de la intención humanista*

Entendemos por tal totalidad el que todo cuanto se hace en la escuela evidencie su origen en la pregunta de los hombres por el

sentido de la vida y de la convivencia, así como su pretensión responder a tal pregunta, orientando de un modo determinado la práctica y el pensamiento de los hombres de hoy.

Esto supone

- la globalización de cuanto se hace en educación, la superación del concepto de programa.
- la institucionalización de la crítica o la verificación empírica y abierta sobre todo lo que se presenta como contenido de la educación.
- y finalmente la existencia de un «talante educativo» en la escuela, que permita subsanar momentos o estructuraciones en que de hecho se olvide aquella totalidad humanista.

Desde el sistema de Tillich, se proyecta aquí el principio del fin y el sentido último de la cultura: responder, y provocar a su vez la pregunta de los hombres por el sentido último de sus acciones.

Bastaría recordar cuanto hemos recogido en la formulación preliminar de la Primera Premisa, sobre la relación religión-cultura. Veámos allí cómo ambas realidades se constituyen precisamente como relativas una a otra. Por si quedara alguna duda, otra vez de Tillich se refiere a lo que llamamos totalidad humanista cuanto se proponga en la escuela. La tecnología puede funcionar religiosamente mediante sus interpretaciones estéticas, sociales o legales¹².

¹² Sobre la Idea..., 177.

2. *La autocuestión como método*

Entendemos por autocuestión el concernimiento personal. Cuando se haga en educación deberá proceder o responder a la pregunta que cada uno se haga sobre el sentido de su experiencia.

Ampliábamos antes el concepto de «método», convirtiéndolo en «situación». Esto supone

- admitir la correlación como método educativo; es decir, conocer el proceso dialogal que es toda vida humana (diálogo entre el yo y su obra, o entre el nosotros y nuestro entorno).
- erigir la referibilidad personal como máximo criterio de verificación de todo lo propuesto; es decir, negar todo valor educativo, cultural o religioso, a cuanto no provenga de o suscite una cuestión personal.

Desde el sistema de Tillich, se proyecta aquí todo su pensamiento sobre la estructuración del Sistema de las Ciencias (del Pensamiento, de la Existencia, del Espíritu) ¹³: la autocuestión sería una versión nueva de la raíz de la normatividad supuesta por las Ciencias del Espíritu (aquellas en que el hombre es a la vez sujeto y objeto).

Aunque antes no hayamos hecho referencia expresa al Sistema de las Ciencias, es clara su presencia en lo que hemos llamado segunda Premisa. Las Ciencias del Espíritu, en efecto, pueden ser norma en cuanto se basan en la interacción Pensamiento-Existencia que se da en el hombre. Las distintas modalidades científicas que estudien esa relación estarán basadas de un modo u otro en lo que llamamos autocuestión.

En ese sentido afirmamos el papel de la autocuestión en educación: en cuanto norma o crítica última de todo lo propuesto. Y como condición de vida para todo lo que se haga en la escuela.

3. *El compromiso como garantía y lugar de la educación*

Evidentemente se tratará de un compromiso con el entorno: un compromiso en que se busque transformar teórica y prácticamente el lugar en que se vive y se piensa.

Esto debe suponer

— dedicación de los «programas» educativos a la comprensión del propio ambiente,

— presentación de la vida personal y de grupo como un proyecto por hacer, necesitado de riesgo, duda y satisfacciones que abarquen la totalidad de la experiencia.

Desde el sistema de Tillich, se proyecta aquí su idea de la fe como el coraje de existir, su comprensión del socialismo religioso, y su preocupación por la verificabilidad o la materialidad de cuanto se proponga como ideal de vida.

Son ideas que muy en especial aparecen en el análisis de la pedagogía capitalista, contenido en *La Situación Religiosa* ¹⁴. No nos interesa repetir sus apreciaciones negativas. Recordemos solamente lo que a su juicio es la raíz de una situación defectuosa: la separación de sujeto y objeto. Es decir, el olvido de la creatividad del alumno y de su participación viva en el objeto de la enseñanza. Esto equivale a lo que hoy se llama «educación bancaria»: la que ha cuantificado o materializado la tradición, impidiendo su contraste con la realidad actual.

r. su *Das System der Wissenschaften Gegenständen Methoden: ein Entwurf*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1923, viii-293 pp. Publicado también en *GW* 1, 111-

r. su *Die Religionslage der Gegenwart*, Ullstein, Berlin, 1953 pp. Publicado también en la serie *GW* 10, 9-93.

4. *La comunidad escolar*

La comunidad escolar nace de la conciencia de maestro y alumnos de ser buscadores y por lo mismo dispuestos a encontrar dentro de sí una nueva modalidad de preocupación última. La comunidad es además el lugar en que nace toda preocupación por cuanto los demás son el reflejo o el contraste de las vivencias personales y su potenciación.

Evidentemente el punto de partida es siempre la necesidad de realizarse y de cuestionarse que hay en todo hombre. Pero la necesidad sólo llega a tomar cuerpo en contraste con la necesidad y la cuestión ajenas.

La comunidad escolar requiere por parte del educador

— abandono de cualquier actitud que no sea la de un esfuerzo creador y autocrítico constantes,

— por parte de los educandos una disponibilidad y servicio, pero una garantía de que su compromiso se encarna ya en su entorno más inmediato.

— por parte del planteamiento educativo, conciencia de que es inviable la educación individualista, y que por lo mismo la estructura educativa básica es la pequeña comunidad,

— por parte de la intencionalidad cristiana, conciencia de que la comunidad ha de crear sus propios símbolos y que por lo tanto la iniciación ha de ser participación.

Desde el sistema de Tillich, se proyecta aquí su noción de Iglesia como comunidad del Espíritu (es decir, comunidad animada por la búsqueda y la realización de la unidad entre el poder y el sentido, manifiesta en el Amar y la Fe).

No es otra la idea que está detrás de sus consideraciones sobre la realidad y los límites del progreso histórico. Recogemos en estas páginas su alusión al elemento no progresivo, es decir, permanente en educación. Está presente en «la afirmación de un objetivo educacional último en la interpretación de la naturaleza y el destino humanos, así como en una especie de comunidad educativa entre educadores y educandos»¹⁵.

¹⁵ Systematic Theology, vol. 3, p. 339.

* * *

Solamente una pregunta para acabar.

En muchas ocasiones oímos planteamientos en los que se plantea en cuestión la presencia de lo religioso en el ambiente escolar.

En muchas ocasiones se responde a tales planteamientos «sacando» la catequesis de la escuela y reduciendo la educación escolar a una falsa laicidad.

Nuestra pregunta es:

¿por qué nos esforzamos tanto en dar con el camino para una catequesis alejada del proceso de maduración cultural y no en cambio, buscamos una revolución cultural ante la que no tendrá sentido otra catequesis que la implicada en la realización misma de la cultura?