

La Escuela Cristiana, lugar del encuentro de Religión y Cultura

PEDRO M.^a GIL LARRAÑAGA

Hay que comenzar declarando que en esta exposición se pretende reflexionar sobre los modelos culturales convencionales. Se trata de una reflexión, sin embargo, que pretende ir más allá del análisis de la cultura; o, mejor, centrarse en uno de los sectores de la cultura: la educación. El objetivo, por tanto, es éste: indagar por los caminos de la educación en una cultura reconstituida. Y, puesto que nos situamos en un monográfico sobre la escuela cristiana, este objetivo apunta en concreto a los caminos abiertos de ese modo en la relación de cultura-educación y ser cristiano.

El proceso seguido tras ese objetivo comprende primero una doble definición de lo cultural: negativa, sobre Organización Pseudocultura; y positiva, sobre Cultura y Compromiso Radical. Después se pasa a enumerar cuatro rasgos definidores de la cultura actual. Y finalmente se intenta delimitar el concepto y las funciones de la educación cristiana a partir de las definiciones anteriores.

Tal vez no esté de sobra señalar la implicación fundamental semejantes objetivo y proceso: la inclusión de lo religioso y educativo en todo el proceso de ajuste cultural de nuestra época. La observación está lejos de ser inocente. Significa, por ejemplo, que la crisis de lo religioso en la escuela es incomprensible si no se la considera dentro de la crisis de la cultura toda; es decir, dentro del proceso universal de autenticación en lo social y en lo cultural. Y que no puede pretenderse solucionar el problema de la escuela confesional rehaciendo o rechazando la clase de religión, sino fundamentalmente rehaciendo y rechazando el concepto de cultura que inspire tal escuela.

De ahí la opción-guía de este comentario: necesitamos llegar a la conciencia de que los factores implicados en el problema de la realización de la escuela cristiana hoy no son simplemente factores teológicos, sino sociológicos o culturales. Por tanto, en la educación como en todos los demás lugares de la vida, no puede pretenderse la autenticidad cristiana si no es dentro de la autenticidad cultural y social.

I. APROXIMACION NEGATIVA: SOBRE ORGANIZACION Y SEUDOCULTURA

El punto de partida para esta aproximación negativa es bien simple. En una definición inicial pero suficiente podemos entender por cultura todo el conjunto de representaciones con las que se pretende dar respuesta a nuestro interés fundamental por encontrar el sentido de la vida. Hay, pues, dos planos: el interés real último por llegar al sentido y la organización de las representaciones al servicio de esta búsqueda. Partimos de la afirmación de esos dos niveles.

La idolización del orden

Todo el mundo experimenta alguna vez la distancia y la relación de ambos niveles. Las experimenta sobre todo cuando llega a una representación cultural que se adecua perfectamente con su interés real último. En tales momentos todo el mundo distingue los dos factores de cuya relación brota el bienestar. Igual ocurre en el caso contrario: todo el mundo percibe en los momentos de insatisfacción el caminar separado del interés real y la representación cultural propuesta. Sería muy fácil proponer ejemplos: desde el cultivo de la conciencia local y regional hasta los modos de interpretar el progreso o lo económico.

Pues bien. Si nos fijamos en las situaciones de disociación de ambos niveles, encontraremos invariablemente el síntoma de la pseudocultura: la idolización del orden.

El orden pertenece, desde luego, a la definición de la cultura. La cultura, como recordaremos en el apartado siguiente, ordena sistemáticamente las respuestas a la necesidad humana de sentido.

La cultura tiene por objetivo y efecto ordenar la vida como posibilitar la comunicación a partir de un ordenamiento de signos. Por otra parte, la cultura en sí misma es orden o sistema. Justamente por su carácter sistemático es por lo que hacemos cada interpretación de la vida: el orden nace del sentido descubierto y permite avanzar sobre el sentido futuro.

Cuando, sin embargo, una cultura se entrega al orden conocido de modo que no haya lugar ya para la sorpresa, entonces dicha cultura ha muerto.

Idolizar el orden significa negarse a la esperanza, a la sorpresa y a la creatividad. Significa entregarse al crecimiento cuantitativo, a la inercia, al hastío. Y esto sucede cuando se olvida la relación entre cultura e interés real. Consciente o inconscientemente se prescinde de lo inagotable de nuestros intereses, nuestra insospechada capacidad de espera y de las múltiples posibilidades de la comunicación humana.

Dos ejemplos: en lo teológico y en lo político

Podríamos ayudarnos en la comprensión de esta realidad ante dos ejemplos. (Merece la pena recordarlos sobre todo por su alcance en la educación: a su luz descubrimos una serie de falsas presencias de lo cultural en la educación. Tales falsas presencias deben denunciarse porque hacen imposible tanto la autenticidad cultural como la relación cultura-religión).

Encontramos un primer ejemplo de idolización del orden justamente en el terreno de lo teológico.

Lo teológico constituye muchas veces un caso típico de afirmación de la claridad, más allá de toda búsqueda real. Se da esta situación cuando una determinada comprensión de lo religioso es elevada a categorías definitivas, universales en el espacio y en el tiempo. En principio esa comprensión correspondía con interés real último, con una vivencia concreta. A continuación se ha hipostasiado la comprensión de tal realidad olvidando las circunstancias en que nació. En ese proceso, las palabras, fórmulas y los sistemas, cobran vida propia por el camino de la complejización lógica. El resultado es un conjunto de representaciones lógicamente perfecto, pero existencialmente ineficaz.

Cuando las cosas funcionan de este modo se tiende necesariamente a separar lo teológico de la vida real. Se separa, por ejemplo, la clase de religión de todo el resto del trabajo escolar,

mo si se tratara de respetar de hecho tan sólo la presunta objetividad de un corpus doctrinal.

Haciendo así se olvida la auténtica entraña de lo cristiano: la conciencia de vivir de camino, en la paradoja de tener y no tener a la vez. De donde resulta una real negación de la fe.

Tan visibles como en este campo son las consecuencias de la idolización del orden en lo político y lo social¹.

En este terreno se idoliza al orden cuando se cultiva la cantidad, más allá del sentido. Se produce esta situación cuando se ha llegado a un nivel satisfactorio determinado y se pretende eternizarlo mediante la acumulación; siendo así que la única eternización está en la aceptación de la búsqueda. En una generalización un tanto rápida pero válida, se puede decir que ése es el destino de todas las revoluciones: hay primero una búsqueda de la adecuación entre vida real y sistema social; para pasar después a un cultivo más o menos continuista de la adecuación conseguida, con su repercusión sobre todas las manifestaciones culturales pos-revolucionarias.

En esta situación, una vez más, se tiende a separar lo político y lo social como asignatura aparte, independiente. Se la hace de hecho inoperante en relación con todo lo demás; lo cual de este modo se ve privado de toda posible profundidad, trivializado.

Haciendo así se olvida la auténtica relación entre trabajo y expresión colectiva. Se invierte la expresión «trabajar para vivir», y el «vivir para trabajar» resultante se proyecta en la idolización de las superestructuras económicas. De ellas nacen: el modo de entender la historia y la actualidad, los modelos propuestos de hecho en educación, la incapacidad imaginativa y crítica, la materialización del deseo, y finalmente el desaliento y la privatización ante lo poderoso del sistema.

Sobre la lógica, la autocrítica, y el poder

Hay tres constantes en éstos y cualquier otro ejemplo de idolización del orden.

Ante todo está la potencia inerte de la lógica. La encontramos en la sensación de ser manejados por instancias a-humanas, en la facilidad con que todos nos sacudimos la responsabilidad, en lo previsible de tantas manifestaciones futuras.

Se diría que la lógica, en cuanto estructura organizadora de experiencias o contenidos, tiene una vida propia. A primera vista no cabe otra conclusión ante la constante de nuestra tendencia a

² Cfr. R. A. ALVES,
Hijos del mañana, Sí-
gueme, Salamanca,
1975.

la cantidad, a la magnificación del presente: se trata siempre de llevar hasta su máximo desarrollo premisas ya conocidas, poner en cuestión su adecuación con los intereses reales. De resulta el fenómeno que Alves caricaturiza en su parábola sobre los dinosaurios: estos animales llegaron a ser los más fuertes sobre la base de un constante acrecentamiento de su volumen o su capacidad física; pero paralelamente fueron creciendo falta de adaptabilidad, de incapacidad para partir de premisas nuevas. Por eso desaparecieron los dinosaurios, los animales poderosos ².

La comparación resulta instructiva: nos recuerda que la complejización lógica en cuanto tal está al servicio de las representaciones con las que respondemos a nuestros intereses reales pero que sin una creatividad real, es decir, sin una superación de la lógica convencional, las representaciones tienden a responderse tan sólo a sí mismas.

Directamente relacionada con la entrega a la inercia de la vida, encontramos una segunda constante en la idolización del dinero: el olvido de la autocrítica.

Tan es así que el síntoma definitivo de lo inauténtico (pseudocultura, pseudopolítica, pseudorreligión) reside justamente en la incapacidad de proyectar sobre sí mismo la crítica que se hace sobre todo lo demás.

Solamente la autocrítica efectúa la unidad entre el plano de la representación y el plano del interés. Lo consigue a través de la provisionalización de todos los resultados y la continua reconsideración del esfuerzo mismo. La autocrítica supone un constante recuerdo de que lo fundamental está en el interés individual o colectivo. De ese modo la conciencia del proyecto inicia su sentido a cuanto se viene haciendo.

Esa personalización supone una tremenda exigencia, una especie de ascética laica o cultural, en virtud de la cual uno se obliga a comprometerse y a la vez a distanciarse de su trabajo. Esto supone, pasándonos por un momento al vocabulario psicoanalítico, la coexistencia del principio del placer —la satisfacción ante una obra conseguida— y el principio del deber —el desapego y la entrega a una nueva búsqueda. Porque esta coexistencia es difícil resulta tan frecuente solucionarla por el lado del placer: la conservación de lo conseguido y el olvido de la conciencia.

La realidad de esos dos principios y su contexto de psicología profunda nos lleva a la tercera constante: bajo la idolización del orden hay siempre una idolización del poder.

Idolizar el poder significa negar el sentido de la necesidad y la carencia.

La cultura se construye justamente como una función-respuesta para nuestra necesidad. Al hacerlo, la cultura supone un acrecentamiento del poder personal y colectivo. Se posee la capacidad técnica y la capacidad teórica, que son los dos campos del poder: el uno, el de la herramienta y los objetos; el otro, el de la inteligencia y el saber. Sin embargo, la vida humana nos demuestra que el poder conseguido se nos convierte de inmediato en nueva necesidad. La satisfacción encontrada en una cultura o una visión del mundo se nos convierte en necesidad de ampliar sus límites, planteando y respondiendo a nuevas preguntas.

El resultado de este proceso es sumamente curioso: el fuerte, el poderoso, no es el que deja de buscar porque ya tiene, sino el que se sabe perpetuo necesitado. Así lo percibimos a diario, cuando nos asomamos a la visión del mundo que respiran personas o colectividades: el que se reconoce como buscador nos deja indefensos, nos vence en la honradez de su conciencia; el que se pretende definitivo, en cambio, si bien puede sojuzgarnos y conseguir nuestra obediencia, es una constante invitación al rechazo porque a la larga percibimos que su poder está hecho de debilidad no reconocida.

Resulta así que la eliminación de la autocritica, favorecida por la inercia de la lógica, es función de la entrega al poder. Y resulta así que el síntoma definitivo de la pseudocultura del Orden es la búsqueda del Poder.

La conclusión es interesante porque se presta a un sinfín de consideraciones sobre la vida real. Proyecta una luz muy especial sobre nuestro trabajo de educadores cristianos y el modelo cultural que nos mueve. Nos lleva, por ejemplo, a preguntarnos por lo que hay en nuestras estructuras de servicio al poder-nuestro —poder— y no al interés real de la vida.

II. APROXIMACION POSITIVA: CULTURA Y EXPERIENCIA

El punto de partida, también ahora, está en la base de la definición de cultura avanzada antes. Hablábamos de dos planos, el interés real y las representaciones al servicio de ese interés. Ahora se trata de considerar más a fondo la naturaleza de ese interés real. Necesitamos comprender la relación entre la cultura y el nivel más hondo de nuestro interés por la vida. Haciendo así, acabaremos comprendiendo la relación entre religión y cultura.

Cultura y religión: dos manifestaciones para una misma necesidad

Podríamos expresarla como sigue. Nuestra vida es un constante proceso de búsqueda y satisfacción. Así, necesitamos ciencia, bienestar, amor, esperanza, orden, etc. Es lo que nos interesa, lo que buscamos comprender y realizar. A medida en que nos comprometemos con ese interés nuestro, vamos consiguiendo sucesivos niveles de realización o crecimiento. A cada uno de esos niveles suponen una determinada visión del mundo, de la vida, de la historia, de la cultura en suma. Vamos articulando sucesivamente, itinerantemente, nuestras impresiones en un conjunto con sentido³.

³ Sobre los conceptos base de Cultura y Religión usados en este apartado, cfr. P. TILLICH, *Teología de la Cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Es un proceso sin fin porque no existe ninguna sistematización que nos llene del todo, que aclare todos los interrogantes e intereses de la vida.

Pues bien. Todo ese progresivo «conjunto con sentido» es cultura.

Así, la cultura resulta del diálogo entre nuestra necesidad y lo que cada ambiente propone como claridad. En ese diálogo entran unas constantes epocales, si podemos hablar así. Tales constantes responden a modelos transpersonales, pero podemos percibir en expresiones al estilo de «cultura maníptica», «cristiana», «occidental», «empírica», etc. Pero además de ello, en la cultura entra otro tipo de constantes que la realidad hizo surgir a las anteriores y que por lo mismo es una instancia crítica. Son las constantes de toda vida: alegría-de-soledad-comunicación, fecundidad-esterilidad, etc. Cuando estos tipos de constantes se adecuan, es que una época y un hombre han llegado a la autenticidad cultural.

Preguntémosnos ahora: ¿dónde aparece la religión en este modo de entender las cosas?

La religión es un elemento de ese conjunto. No es un elemento junto a otros, es decir, un saber junto a otros saberes. La religión es un elemento, pero de distinto tipo. Es algo así como el sentido del sentido, la raíz última de la necesidad que nos lleva a buscar el objeto o interés final que nos atrae en nuestra vida y que por lo mismo articula toda nuestra visión de lo que nos rodea como búsqueda o camino.

Entre cultura y religión, según esto y por aclararlo del todo, se define la relación que se da entre necesidad radical y necesidad no radical. Al referirse la religión a esa especie de «sentido del sentido», se plantea como respuesta a esa necesidad total, pero vaga e inconcreta, que anima todas nuestras necesidades con

tas sin poderse limitar a ninguna de ellas. Podemos, pues, definir la religión como el sistema articulado sobre nuestra búsqueda-necesidad radical; y la cultura como lo que se articula sobre nuestra búsqueda-necesidad no radical: al entenderlas así deberemos tener en cuenta que ni una ni otra pueden vivir separadamente.

Importa subrayar esta conclusión, dadas sus repercusiones en la realización de la escuela cristiana.

Religión y cultura no pueden vivir separadamente porque tampoco nuestra necesidad radical de sentido puede vivir separadamente de nuestras necesidades diarias. Siendo esto así, comprendemos mejor nuestra experiencia diaria de que es imposible empeñarnos en una búsqueda radical —religiosa— más que a través de una búsqueda no radical. Así comprendemos nuestra sensación de que es en el trabajo, en el ocio, o en la amistad, donde encontramos a Dios; y nuestra incomodidad ante presentaciones de lo religioso que no guardan relación con ese mundo de las realidades diarias o no radicales. Comprendemos igualmente que carece de sentido empeñarnos en una realización cultural desligada de la búsqueda radical: sin ella, como experimentamos a diario, la cultura degenera en culto al electrodoméstico o a las formas sociales.

Ambas consideraciones valen respecto de la educación que llamamos cristiana. Nos dicen, primero, que es imposible una educación en lo religioso cuando se prescinde de la «referencia cultural», es decir, de la relación entre el interés real y los contenidos propuestos en las demás asignaturas; cuando, en suma, se trivializa o materializa el llamado programa profano. Y nos dicen, después, que sin esa relación a los intereses reales fundamentales —sin la «referencia religiosa»— los contenidos de la educación resultan frustrantes o domesticadores.

Nuestra experiencia de vivir es el árbitro de todo este proceso

Es importante completar esta exposición con una referencia a lo concreto. Porque puede muy bien suceder que se acepte la formulación teórica anterior y sin embargo quede inoperante por falta de encarnación, de traducción a la vida real.

La clave de esta traducción está justamente en nuestra diaria experiencia de vivir.

Con esta afirmación queremos señalar algo tan diario y tan nuestro que por su mismo carácter habitual olvidamos fácilmente.

Tal olvido es causa de nuestra entrega mecánica a modelos naturales o religiosos propuestos por cualquier opción teórica práctica. Ahora mismo, en este comentario, podría muy bien suceder que nos entregáramos sin darnos cuenta a lo que he llamado la idolización de la lógica: nos quedaríamos en la complejidad o la aceptación de los conceptos anteriores sin referirlos a nuestra vida real, la de cada uno, cuyo mejoramiento justamente pretenden.

Pues bien. Recordemos cómo a diario, de un modo u otro, permitamos encontrarnos viviendo sea un interés último, sea un interés no último o inmediato. La totalidad de nuestra experiencia, la que muchas veces no paramos mientes, nos habla de lo que buscamos o nos ilusiona en nuestra entrega a las actividades diarias, a determinada opción política, a tal confesionalidad religiosa. Nos habla de un interés inmediato animado por un interés fundamental.

Cuando llegamos a ser conscientes de ello, cuando asumimos nuestra experiencia de vivir, nos hallamos capaces de juzgar sobre la autenticidad o sobre la relación entre cultura y religión. Asumir o personalizar nuestra experiencia exige integrar esas tres realidades: recuerdo, riesgo, y relación. Pasar de la conciencia instantánea a la experiencia de estar viviendo, exige que la vida suscite en nosotros esos tres ecos. En caso contrario, nunca podremos pasar de una atención pasajera e insignificante a los sucesivos presentes.

Veámoslo. El recuerdo importa un sentido de la historia, personal y colectiva. Nos ayuda a vivir el presente de un modo que trasciende a la anécdota y nos configura en personas o colectividades. El riesgo significa que nuestra experiencia de vivir pone en juego a la creatividad, la fecundidad. El riesgo supone realizar la vida como una superación del presente y una dinamicidad ante lo que venga. La relación, finalmente, nos hace pasar de la palabra «vivir» a la de «convivir». Nos hace conscientes del sentido de la comunicación y la participación.

Es claro que sólo integrando recuerdo, riesgo, y relación nuestra conciencia nos constituimos en personas.

A semejante conciencia-experiencia personal nos referimos cuando buscamos un árbitro concreto para cuanto hemos hablado sobre religión y cultura.

Se entiende fácilmente que cuando vivimos una experiencia semejante, somos árbitros de todo contenido supuestamente natural y capaces de dar con la encarnación de Dios en nuestra vida diaria. El motivo: sólo entonces habrá nacido dentro de nosotros el interés fundamental por el sentido de la vida, in-

rés sobre el que se articulan la cultura y, para los creyentes, la experiencia o el encuentro con lo que llamamos Dios.

Inversamente: cuando no vivimos el riesgo, el recuerdo, y la relación, no hay en nosotros real experiencia humana. Lo cual significa que no podemos aspirar a la ecuación entre el montaje cultural y el interés real; ni entre el modelo religioso y el interés real. No es posible, en suma, pensar una educación humana ni cristiana.

¿Es utópico relacionar semejante experiencia y la realidad de la educación?

Podemos resumir todo el recorrido anterior en esta doble fórmula:

1. Toda construcción supuestamente cultural se articula como respuesta a la búsqueda de un sentido definitivo.
2. La cual búsqueda se convierte en criterio de autenticidad para esa construcción supuestamente cultural.

La traducción de esta fórmula al terreno de la educación es obvia: se tratará de mantener los ojos y la organización abiertos sobre todo lo que en nuestra cultura sea portador de una búsqueda o un encuentro definitivo. Percibido esto, habremos de proyectarlo sobre nuestra escuela, sobre nuestros programas, personas e instituciones.

Ciertamente el trabajo es largo. Tanto que muchos de entre nosotros lo consideran utópico, dando en cada paso a esta palabra un sentido que va desde lo utópico-a-olvidar (manifestado en la resignación) hasta lo utópico-a-soñar (manifestado en una lucha «realista»).

La institucionalización de la autocrítica, en el sentido expuesto en este comentario, pertenece desde luego a la utopía imposible. Es ciertamente utópico soñar con una sociedad o una institución perfectas, pues no sería otro el resultado de la institucionalización de la autocrítica. Es imposible una entrega total a la honradez y a la creatividad que supone la autocrítica: necesariamente, en personas e instituciones, aparecen el cansancio o la afirmación del presente.

No ocurre lo mismo sin embargo con una revolución real en nuestro corazón de educadores. Esta es posible; y, si somos lógicos en aceptar aquello de que más se educa indirecta y ambientalmente, como por contagio, reconoceremos que incluso dentro de una estructura imperfecta puede un buen maestro edificar

⁴ Cfr., por ejemplo, J. DEWEY, *Democracy and Education*, McMillan and Co., Nueva York, 1916, p. 19.

una auténtica educación ⁴. El camino para hacer esto posible queda ya apuntado más arriba con nuestra referencia al tema de la experiencia de vivir. Si lo erigimos en criterio nuestro personal de vida, seremos capaces de traducirla en la educación.

A modo de ayuda o ejemplo, enumeramos a continuación unos cuantos rasgos de nuestra cultura en que se asoma esa experiencia fundamental. Estas situaciones quieren decir que la cultura misma o todo el sentir colectivo no se resignan a una vida superficial. De un modo u otro acaba surgiendo el interés fundamental por adecuar la representación cultural con la necesidad de sentido.

Cuando la misma cultura señala el camino

Se trata de una serie de lugares en que nuestra cultura «ensaya sus raíces».

En la cultura, como en todo movimiento, hay dos caminos para llegar a lo auténtico. El primero es el de la afirmación: cuando un movimiento se define a sí mismo como realizado, como cuando ha conseguido la concordancia entre la voluntad inicial y los resultados posteriores. En este camino el movimiento se define por sus logros. En el otro, el de la negación, hay una protesta cuya misión es denunciar la discordancia entre la voluntad inicial y el resultado. La protesta pone en evidencia la falsedad de tal resultado del movimiento: es un recurso del movimiento mismo para retomar sus raíces a partir de la conciencia de haberlas perdido. En el apartado siguiente nos haremos eco del camino afirmativo. Ahora recogemos algunos aspectos del negativo. Su común denominador es éste: la llegada al interés real actual a través del desorden, de la negación de lo establecido.

Encontramos uno de los lugares privilegiados de la protesta cultural en el absurdo y el barroquismo. Ambos responden a la quematización, al intelectualismo escueto de la productividad, a la lógica de la eficacia. El absurdo aparece cuando se somete la lógica a la última pirueta: queda con sus vergüenzas al aire, contradicha en alguna de sus conclusiones. El barroquismo llega al mismo resultado a través de la complicación, de la náusea por la cantidad. Si el absurdo se construye como la máxima simplicidad, como el summum del intelectualismo abstracto, el barroquismo se hace sobre el retorcimiento de los símbolos.

Es muy fácil encontrar en nuestra cultura signos de ambas protestas: desde el teatro tipo Ionesco hasta el humor de Wo

Allen, desde el cine de la Nueva Ola hasta el teatro de Nieva, desde la literatura de ciencia ficción hasta los tebeos underground.

El auge del filoanarquismo en política significa lo mismo. Este filoanarquismo se refiere a la protesta más o menos soñadora o utópica ante todo lo establecido, al descrédito creciente de los demasiados «ismos». Arranca en la relativización creciente de todas las fórmulas propuestas. Si se opta por alguna de ellas puede decirse en términos generales que sólo aparentemente significa una opción diversificada, por cuanto en el fondo se opta siempre por lo mismo: por la libertad, la creatividad, lo colectivo.

Este filoanarquismo se manifiesta plenamente en la gente joven, la que cuenta con más capacidad de reflexión que experiencia real, y que por lo mismo es más fácil presa del desengaño.

También en lo religioso hay lugares para este tipo de protesta: son todas las manifestaciones de lo carismático. Su fuerte difusión habla sobre todo de un cansancio ante modos de oración y de relación religiosa. Representa un deseo de superar la sistematización de lo religioso desde planteamientos teóricos. En el fondo traduce al terreno religioso el enorme desengaño que hay bajo el movimiento universal hacia lo privado: la huida ante lo insignificante de la cultura y el sistema social hacia una satisfacción puramente personal del interés último. Porque el tipo de comunidad carismática que hoy por hoy conocemos no es sino una ampliación de lo individual, un yo colectivo, más que una comunidad propiamente dicha.

Tal vez éste de la privatización sea el exponente más significativo de la protesta cultural. Los hombres se recluyen en su geografía individual porque previamente han sido rechazados por la presunta cultura ambiente. La cultura ambiente ha dejado de corresponder a la necesidad real, normalmente por haberse entregado a la inercia de la lógica. Entonces los hombres que no se resignan a la inconsciencia han de refugiarse en sí mismos: perciben lo gigantesco del cambio requerido y optan por la realización de una especie de cultura individual. La fragmentación de lo cultural a que lleva esto es una situación evidentemente transitoria: si una cultura significa para los hombres es por lo compartida, por su alcance colectivo. Por eso el movimiento hacia lo privado, en cuanto tal movimiento-huida, debe ser una situación pasajera. Contiene el valor de lo auténtico pero no señala el camino para el futuro. De momento se trata de percibirlo y proyectar su crítica sobre cuanto suponemos auténtico.

III. MIRANDO HACIA ADELANTE: CUATRO FACTORES PARA EL CAMBIO

No nos basta con señalar algunos lugares de nuestra cultura que asoman sus raíces. Necesitamos avanzar un posible esbozo interpretativo de todo el hecho cultural. En esa perspectiva, que sigue queriendo ser un retrato en cuatro rasgos de los caminos para el cambio.

Evidentemente en esta interpretación hay mucho de conjetura y tal vez de subjetividad; pero no puede ser de otro modo. Quien se arriesga a trazar algo así como los factores para el cambio tiene que partir necesariamente de un análisis a la vez subjetivo e imparcial de la situación presente, y a la vez de una fe en una opción ideológica desde la que el análisis pueda convertirse en perspectiva. Si debemos atrevernos a una tarea semejante, a pesar de sus riesgos, es porque no hay otro camino posible tanto para la educación como para la relación entre lo religioso y lo cultural.

Hecha esta salvedad pasamos a enunciar los cuatro factores de la cuestión. Al menos refiriéndonos a nuestro universo cultural hispanoamericano, creemos puede afirmarse que la búsqueda del sentido definitivo se manifiesta privilegiadamente en la búsqueda de: Concretez, la Totalidad, la Comunidad, y la Prospectiva.

Sobre la concretez

En realidad pertenece a la naturaleza humana buscar la concretez, la claridad, la eficacia. Habrá épocas o instituciones en que un observador despistado creerá ver idealismo y desprendimiento, fabulación y gratuidad. Sin embargo, aun esas épocas lo que hacen es justamente la contrapartida del idealismo: explican una concepción teórica su visión de este mundo, de esta realidad cotidiana. Lo que cuenta no es la construcción teórica más o menos mitológica, sino la realidad concreta aclarada mediante el método. En nuestra época no podía ser de otro modo, si bien el fenómeno aparece con características nuevas. Nuestra época y nuestra cultura se caracterizan por una declarada huida de toda representación ideológica, es decir, de todo modelo impuesto y de validez previa a la experimentación. Esto, que en sí es una realidad tremendamente positiva, tiene la contrapartida de la pérdida de sentido de lo gratuito, de la confianza. Pero la necesidad de una redención concreta y visible se ha hecho tan inaguantable

nuestros días que excluye cualquier tipo de paciencia, teórica o cronológica.

Así podemos comprobarlo por el exacerbado sentido de la eficacia nacido de la industrialización, sentido presente incluso allí donde no ha llegado aún la industria. Se manifiesta, por ejemplo, en el cansancio ante la palabra inútil, en el terrible escepticismo que los hombres respiran ante cualquier planificación no verificada. A niveles educativos esto se hace realidad en el distinto tipo de interés del escolar y de su maestro cuando se ocupan en el trabajo escolar y cuando se entregan a la vida fuera, en su casa o en su ocio. Se diría que en el fondo hay una aceptación resignada del curriculum educativo por su carácter de condición para el título necesario, título que a continuación se trata de olvidar o revalidar en un trabajo concreto.

La conciencia de esta realidad debe llevarnos a una gran austeridad en el lenguaje y los modelos propuestos en educación, o en lo religioso. Semejante auteridad sólo será posible si nace en la vida misma del educador o del catequista. Deberán ambos proceder a un despojamiento ascético de cuanta institución les impida ser conscientes de sí mismos. Deberán asumir su propia condición de buscadores o necesitados de una felicidad más honda que la procurada por la entrega a la inercia de una palabra profesional en la que su propio ser no necesita implicarse. Sólo desde ahí llegarán a la capacidad crítica sobre su trabajo y a una planificación con sentido de futuro.

A partir de ahí, hacer de la educación un lugar para lo humano y para lo religioso exigirá sacrificar aparentes verdades teóricas (sistemas de referencia, programas, planteamientos institucionales) en servicio de la utilidad.

En el concepto de utilidad hay, evidentemente, dos planos: el inmediato y el fundamntal. Por eso carecería de sentido y hondura una entrega al utilitarismo inmediato. Pero esto no debe significar un mantenimiento casi intocado del estatus anterior: es demasiado cómodo apelar siempre a una utilidad fundamental o última. El hecho indiscutible a recordar es éste: no hay utilidad fundamental si no es en las utilidades inmediatas o concretas. O, en otras palabras: es ilusorio pretender la satisfacción honda de nuestra necesidad de vivir con sentido si no llegamos a plantear cada presente de modo que nos satisfaga plenamente. De lo contrario quienes nos pretendemos maestros cristianos estaríamos siendo doblemente infieles. Ante todo, a la época en que nos toca vivir, que nos exige encontrar concreta y visiblemente nuestra aportación a la maduración individual y colectiva. Después, al mensaje cristiano, una de cuyas categorías centrales —la Encarnación— olvidaríamos. Estas dos infidelidades serían

y son causa de la trivialización cultural y religiosa: los hombres, ante la inoperancia de cultura y religión, las relegan a categoría de las cosas hermosamente inútiles. Y se trata de fenómeno demasiado corriente y doloroso para olvidarlo.

Sobre la totalidad

Como una consecuencia o un constitutivo de tal Concretez, encontramos lo que podríamos llamar la exigencia de una relación total entre la vida y la educación.

Esto significa la necesidad de incluir todo el quehacer humano en los modelos de autenticidad propuestos, tanto de tipo cultural o humanístico, como social y religioso. Nuestra época, según esto, nos impone la necesidad ineludible de llegar a una interpretación válida para el materialismo técnico, es decir, para el progreso cuantitativo. Tal interpretación deberá llevar a descubrir el valor no material dentro de lo material: superar la dicotomía espíritu-materia en su unidad. Lógicamente de aquí desprende la necesidad y la urgencia que podemos comprobar diario de dar con signos nuevos para los modelos de autenticidad propuestos, es decir, dar con signos materiales o diarios dejar otros espiritualistas o desencarnados y por tanto parciales.

Sabemos que las cosas son así por una serie de situaciones fuera de toda discusión. Son situaciones que hablan, primero de toda manipulación por parte de la técnica. Es el caso de tantos hombres que en este país deben sujetarse a un ritmo de vida técnico, sin capacidad para asumirlo de modo humano o creativo. La tecnificación les ha sorprendido y superado: sus esquemas de vida correspondían a otra cultura y han causado una desadaptación presente. Por eso mismo, por lo tremendo y lo inevitable a veces del desajuste, ha aparecido entre nosotros un número peligrosamente creciente de gentes entregadas a modelos esquizofrénicos, ritualistas-escapistas de vida. Han optado en realidad por la evasión, como se prueba por el hecho de que junto a la aparente riqueza conseguida, no brote una fecundidad transformadora colectiva. Frente a ellos, como tercera situación, hallamos el hecho de que siempre el progreso de los pueblos ha nacido a la vez de la idea y del dinero. El auténtico progreso no es obra exclusiva de contemplativos sino de su alianza con los hombres de acción: las ideas auténticamente tales nunca proceden de la lógica teórica sino de la experiencia y el compromiso diarios para superar cualquier tipo de limitación.

En el fondo de todas esas situaciones y marcando a la vez el camino por hacer, hay un desajuste entre los modelos universales

de productividad y los modelos culturales de vida y sentido. Sin entrar en polémicas o matizaciones, puede decirse que la historia de la cultura en nuestro país en este último siglo es una pugna entre la urgencia de homologar nuestra productividad a nivel internacional y el mantenimiento de unas estructuras ideológicas ya establecidas a cuyo cargo corría tanto la educación como la organización de la colectividad. El primero de ambos factores ha ido imponiéndose, muchas veces a pesar de la resistencia del segundo. Este se empeñaba en desnaturalizar aquella urgencia proponiéndole falsos modelos particularistas o yuxtaponiéndole un mundo de valores que no le correspondía.

El resultado de esta pugna ha sido el lógico. Por una parte una materialización de la convivencia social: estructuración de la sociedad en función de una productividad cuyos patrones tienen todo el aspecto de fuerza inerte, inconvencional, o alienante. Por otra, mantenimiento de unas estructuras interpretativas o culturales siempre a remolque de la realidad social.

Tal vez nunca pueda ser de otro modo, desde luego. Pero siempre estará a nuestro alcance tomar conciencia de la dirección de la historia y repensar la Encarnación a su luz. Necesitamos superar el docetismo y el maniqueísmo reales de nuestra educación, hijos más de nuestra incuria que de una voluntad positiva. Esta superación se logra en la entrega al compromiso transformador.

Cuando se acepta la fecundidad como piedra de contraste, se percibe que solamente el que crea y progresa es capaz de integrar espíritu y materia.

Sobre la Comunidad

El tercer factor ha quedado ya apuntado páginas atrás en nuestras consideraciones sobre la privatización. Porque junto a la retirada hacia lo privado se observa hoy una ampliación de lo individual hasta la pequeña colectividad. Lógicamente no podía ser de otro modo. La búsqueda de la individuación es inviable sin una correlativa participación. Por eso, así como hay una novedad en el acento individual, la hay también en la realización de la comunidad.

Curiosamente esta novedad se impone ante la universalización de la información. Los hombres han percibido que no es el conocimiento sino la comunicación lo que construye comunidades. Lo que nos une no es el saber, resultado del análisis lógico de situaciones, sino el convivir, incuantificable o sorprendente o inexpressable. El tipo de comunidad resultante presenta todavía hoy de

masiadas analogías con el ideal individual y se parece más grupo privado que a la categoría de unidad o fermento soci. Sin embargo, a medida que la información se hace más total es decir, a medida que desaparecen las diferencias regional surge una renovada conciencia del valor de los demás en la constitución del yo, así como del destino del yo en los demás. Es lleva a entender el compromiso como el lugar de la realización personal, y de la creación conjunta como lugar del compromiso. Merece la pena detenerse en el proceso de estos cuatro momentos. Hay primero un conocimiento universal que relativiza los problemas individuales. Cada uno llega a un conocimiento de sí mismo y de los demás, único en la historia. Con ello apetencias y soluciones se uniforman y queda abierta la posibilidad de la comunicación. En segundo lugar, como resultante necesaria de esta situación, se impone progresivamente la conciencia de que los demás son el lugar donde el yo se encuentra a sí mismo. La posibilidad de una comunicación universal lleva de ese modo a la pregunta por el sentido de esa comunicación y a la respuesta sobre la relación que nos constituye. Ahora bien, en tercer lugar, surge la realidad inexcusable de lo defectuoso del marco de nuestra comunicación. No basta construir un lenguaje más o menos común, hace falta humanizar el medio, potenciar el desarrollo, de modo que se hagan posibles nuevas experiencias y nuevos contenidos en la relación humana. De ese modo la universalización de la formación lleva a la conciencia de la urgencia del desarrollo, la injusticia en el equilibrio regional, de las posibilidades abiertas al menos dotado. Finalmente, llegamos al cuarto momento la conciencia de que un desarrollo cuantitativo no satisface nuestras necesidades de comunicación. La experiencia nos convence rápidamente de que no basta una entrega a la producción según los cánones conocidos o convencionales; nos fuerza en cambio a una creatividad fundamental, a buscar modelos nuevos. Curiosamente, la confrontación productividad-relación humana ha surgido la esperanza o la aceptación radicales.

No todo el mundo ha llegado a la totalidad de este proceso. Las razones son dos. Ante todo, el deficiente nivel de industrialización de ciertas regiones: con ello se hace incomprensible el carácter de información que sin embargo llega, de modo que no establece la ligación productividad-relación. Se diría que la comprensión de los modelos humanos supuestos por la universalización de las relaciones exige estar situado en la clave de lo industrial: consumo, horarios, competitividad, propaganda, organización, conciencia de clase, etc. Cuando no existe esta clave, la información resbala o tal vez inquieta, pero no puede ser asimilada.

La segunda razón la constituyen los intereses de los sustentadores del estatus actual: no solamente el capital sino también la inconsciencia colectiva. Ambos tratan de plantear un ritmo de vida que haga innecesaria la conciencia de lo deficiente. Y para ello proponen niveles de comunicación aparentemente suficientes: contactos basados en lo cuantitativo, en los objetos, en la repetición de situaciones. De ese modo, al evitar una conciencia que haga surgir cuestiones sobre la productividad conocida, se evita igualmente el camino de la humanidad hacia una comunicación más honda.

En el terreno de la educación encontramos ampliamente presentes tanto estas dos últimas consideraciones como la totalidad del proceso anterior. Se puede incluso decir que la situación educacional es el paradigma o el exponente más fiel de toda la situación de una colectividad ante estos temas. Diciéndolo en resumen: cuando la industrialización no ha llegado a ser asumida por una educación concreta, la revolución en que necesariamente está incluida tal educación se traducirá tan sólo en un cambio de contenidos informativos y no en un estímulo para la comunicación humana,

Así, encontramos entre nosotros un cambio real en los programas. Todas las ramas de la cultura van siendo reconsideradas en nuestra escuela, desde las artes plásticas hasta la religión. Como ejemplos podríamos recordar: la introducción del ritmo y la dramatización, la renovación de la lógica matemática, la regionalización de las ciencias sociales y naturales, el papel de la experiencia en la formación religiosa.

Sin embargo encontramos también que cuando el educador no vive la «clave industrial» supuesta por la reconsideración universalista de la cultura, poco a poco los cambios acaban reducidos a nada. Así fijándonos bien, observamos que la clave industrial supone una conciencia explícita de papel de la organización en la convivencia humana. Por eso cuando el educador pretende leer los nuevos programas desde una clave individualista, no colectiva u organizada, los intentos de renovación se disuelven. La razón es muy simple: lo que da entidad a la renovación educativa es el destino comunitario de sus contenidos; cuando falla ese destino, desaparece la originalidad y todo el trabajo educativo no hace sino aumentar la domesticación y la desadaptación del educando.

Para ser fieles a nuestro momento cultural la educación exige estructurarlo todo en función de la vida actual del grupo. Esto supone combinar tres factores: los contenidos del programa, la integración en el ambiente concreto, y las relaciones internas del grupo nacidas en la asunción de esos otros dos factores. Sin esto

no hay educación (ni educación cristiana) porque no llega a haber cultura.

Sobre la Prospectiva

El cuarto factor es típico de todos los momentos históricos marcados por el cambio. El nuestro lo es. Se caracteriza por el cansancio ante modelos anteriores y por la impaciencia con que mira al futuro.

Que la Prospectiva sea un factor importante en nuestro momento cultural significa: la urgencia de la creatividad, conciencia y carácter redentor de la imaginación respecto del presente, necesidad de percibir la hondura del cambio requerido, comprensión de la acción transformadora como lugar de encuentro con la verdad, y recomposición de la contemplación y el silencio dentro de la acción misma. Por todo ello nuestro momento cultural intranquilo, no acaba de comprenderse a sí mismo y a las fuerzas de renovación que han nacido ya en su seno. Es un momento de esperanzas y de miedos.

En nuestra época los hombres viven una conciencia agudizada por lo defectuoso de la situación presente. En realidad ninguna época es perfecta, y todos lo sabemos bien. Lo que nos hace inaguanable la nuestra es la explosión de nuestras capacidades hasta límites ciertamente insospechados. Por eso nunca la resignación fue tan difícil. Porque todo en nuestra civilización está montado como una carrera indefinida: se toma conciencia del nivel de bienestar conseguido y se lo multiplica por más cada vez. De este modo pueden combinarse en nosotros dos sensaciones contradictorias, como son la euforia por lo conseguido y el desaliento ante las exigencias del progreso.

En cada ambiente y en cada momento podrá predominar una u otra de estas sensaciones; podrá incluso predominar una especie de optimismo o entusiasmo creativo. Pero siempre deberemos conocer que nuestra época tiene los ojos tan dirigidos al futuro como al presente.

El alcance educativo de esta situación es enorme. Fundamentalmente significa que la única educación posible es la planteada hacia adelante, en compromiso transformador de la circunstancia presente.

Aunque importante, no insistiremos en este tema, de sobra repetido. Sí en cambio debemos hacer una consideración más serena o más concreta sobre la causa de nuestro mirar al futuro.

trata de algo todavía más fecundo, además de inmediatamente viable, en educación.

En efecto: si una época se debate entre la ilusión y el cansancio ante lo porvenir, es porque ha llegado a una conciencia significativa sobre el apuste o desajuste entre la tecnificación del entorno y la liberación interior. Y esto es algo que no podemos olvidar en educación. Porque podría muy bien darse entre nosotros una complicidad inconsciente con el presente, un contribuir a la perpetuación de la paradoja, de modo que a la larga acabara predominando el cansancio respecto del futuro.

Nuestra educación puede muy bien estarse planteando como mereo servicio al presente, ignorando toda función crítica. Puede muy bien estar prescindiendo cómodamente de la conciencia que pone todo en tela de juicio. Puede estar empleando la renovación didáctica como nuevo recurso para una tarea vieja, la de integrar en la inercia del progreso material. Es lo que de hecho ocurre tantas veces como pasamos por alto los interrogantes suscitados por las ciencias de la materia (de la manipulación de la naturaleza) o del espíritu (la reflexión sobre la vida y sus distintas expresiones). Importa poco el distingo entre ambos grupos de ciencias. Lo que importa en cambio es el desaprovechamiento educativo, la trivialización de los contenidos, que se produce cuando la química o la historia del arte pueden prescindir de una referencia explícita a lo humano,

Entonces estarán mutilando algo fundamental en la vida de individuos y colectividades: la capacidad y la necesidad de esperar. Quien no busca la raíz de los contenidos propuestos acaba no necesitándola, fragmentando su vida en una sucesión de presentes insignificantes.

He aquí como la consideración del futuro nos fuerza a mirar el presente. No se trata tanto de plantear nuestra educación como una carrera desenfrenada hacia la creatividad cuantitativa. La Prospectiva de que venimos hablando supone fundamentar cualquier creatividad resultante en una conciencia honda de la satisfacción o insatisfacción presentes.

De lo contrario nuestra educación sufrirá el mismo desprecio que nuestra cultura: las generaciones jóvenes la ignoran, no creen en sus valores, y se entregan a un tipo de autoafirmación salvaje. Ni la cultura, ni la educación, ni lo religioso, serán posibles en un marco trivial, superficialmente productivo, falsamente planificado.

IV. CAMBIO CULTURAL Y ESCUELA CRISTIANA

Los apartados anteriores han querido ser una reflexión sobre contenido de la educación. Han tratado de reflexionar sobre quehacer concreto de toda escuela. La perspectiva así adopta rehúya el terreno de lo jurídico, de la polémica sobre derechos y obligaciones. Se situaba en cambio en el de la realidad fundamental: sabremos si es posible y cómo la escuela cristiana si consideramos la realidad concreta del trabajo cultural a que se dedica. En este propósito, hemos empezado señalando la raíz de toda posible corrupción del trabajo educativo: el servicio a la organización y no a la persona. Este cambio de visual hace irreal cultura y por lo tanto imposible cualquier pretensión educativa de cualquier escuela. En cambio, poner en relación la cultura con la persona o la colectividad se muestra como el único lugar para la educación cristiana: en esa relación nacen tanto lo cultural como lo religioso. Si es posible llevarla a cabo, será posible la escuela cristiana. Como un intento de dar con pistas más concretas para esa relación, hemos enumerado después cuatro factores en los que se combinaba la fidelidad al presente y el camino futuro. De ese modo la escuela cristiana en la que creemos puede encontrar tanto las claves de la hermenéutica actual como modo de seguir siendo fiel a los hombres.

Ahora, en este último apartado, tiene carácter conclusivo. Se mita a explicitar, en resumen, cuanto ha quedado apuntado hasta ahora sobre la definición o la tarea de la escuela cristiana.

Según eso, la realización de la escuela cristiana, hoy y aquí

- nos exige tomar conciencia de nuestra situación de cambio cultural, es decir, de la complejidad de los factores implicados, de la exigencia de una imaginación creadora, y de que este proceso sólo alcanzará la salida a largo plazo;
- nos exige tomar conciencia de que toda coyuntura de cambio cultural es una coyuntura religiosa, y de que cuanto hagamos para rehacer la cultura será igualmente rehacer la religiosidad;
- nos exige en concreto:
 - articular la educación en función de la comunidad: tanto en la metodología y la programación como en la relación escuela-entorno;
 - institucionalizar la crítica como actitud educativa fundamental, así como la confrontación de los modelos propuestos con la vida real;

- pasar del concepto de asignatura al de unidad didáctica o experiencial;
 - basar la crítica y la atención a la experiencia en el compromiso por integrarse y transformar el entorno;
- nos exige finalmente tomar conciencia de que en última instancia el maestro es el índice de autenticidad: sólo el compromiso personal del maestro (compromiso que los alumnos perciben) permite superar el programa y dar vida a la cultura.