



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

Cultura y comunicación desde el Cuerpo de Cristo

Ciertamente, los tiempos exigen participar intensamente en la lucha de la cultura. La audacia es hoy prudencia. Debemos atenernos en nuestro obrar a la sabia sentencia latina: *Festina lente* (Ángel Herrera, mayo de 1934, Asamblea regional en Valencia. Herrera VII, 487).

Permitidme que comience estas reflexiones en nuestra Asamblea hablando de la familia y de la transmisión de la vida, propedéutico problema cultural, como primera forma de cultura y de comunicación, con una experiencia reciente que, como diría Gadamer, me “dio que pensar”. Permitidme que hable con la libertad de los hijos de Dios, y que lo haga siendo consciente que me estoy dirigiendo a hermanos Propagandistas, por tanto, en un ámbito de reflexión interna de la Iglesia y de una de sus Asociaciones Apostólicas. Si tuviera que pronunciar esta conferencia ante el gran público, sin duda que no me referiría a lo que inmediatamente me voy a referir. El ejemplo del que voy a hablar ahora me va a permitir entrar en el contexto del texto, y de la tesis que quisiera asentar en esta mañana.

He recordado también, a nota de historia, lo que nuestro primer presidente dijo el día 8 de diciembre de 1928 en el Paraninfo de la Academia de santa Cecilia, en Cádiz, con motivo de un Círculo de Estudios extraordinario: “Hay que volver a reconstruir algo que poseyó la Edad Media como un tesoro inapreciable, hoy perdido: una cultura unánime y total. No nos damos cuenta del enorme sentido social y expansivo que tenían las cosas todas, cuando Europa tenía un mismo lenguaje espiritual, una misma cultura cristiana. Hoy las almas hablan un lenguaje diferente. Entre espíritus que piensan de modo vario y distinto acerca de las nociones fundamentales –autoridad, familia, religión, patria- no hay diálogo posible. Hay hoy día abismo y barrancos inaccesibles entre los espíritus, que son como cumbres solitarias que se miran entre nubes desde lejos. Por eso es tan saludable enriquecer los espíritus con ideas y nociones claras, idénticas y fundamentales” (Herrera VII, 257).

Hace ya algunos días apareció en español la edición del libro entrevista del cardenal Carlo María Martini con el jesuita Georg Sporschill *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, que ha ocupado no pocas páginas de periódicos y de medios digitales. Un libro que, en

varias de sus páginas, expresaba una profunda sabiduría humana y cristiana. Pero que tenía un agrieta, una profunda grieta que hace que el edificio se tambaleara. En un momento de la entrevista, el jesuita coautor pregunta al cardenal: “La Iglesia sigue teniendo fama de ser hostil al cuerpo o de estar alejada de la vida. Una expresión de esto mismo es la encíclica “*Humanae Vitae*”, de la que sólo ha calado en la opinión pública la prohibición de la píldora y de la anticoncepción. Hay que preguntarse si esa prohibición sigue siendo sostenible en un mundo con epidemia de sida y con medicina moderna. De todos modos, la Iglesia ha erigido con ella una barrera hacia la juventud”.

El cardenal responde: “Con esta crítica me he encontrado desde hace muchos años y en todos los frentes, también entre científicos y políticos serios, si es que acaso buscaban el diálogo con la Iglesia. Lo más triste es que la encíclica es en parte culpable de que muchos ya no tomen en serio a la Iglesia como interlocutora o como maestra. Pero sobre todo a los jóvenes de nuestros países occidentales ya casi ni se les ocurre acudir a representantes de la Iglesia para consultarlos en cuestiones atinentes a la planificación familiar o la sexualidad. Debo admitir que la encíclica *Humanae Vitae* ha suscitado también un desarrollo negativo. Muchas personas se han alejado de la Iglesia, y la Iglesia se ha alejado de los hombres. Se ha producido un gran perjuicio”.

No sigo. Me quedo aquí. Tengo que confesar que leí varias veces este párrafo y los que le siguen. Me produjo una profunda tristeza. Respeto la opinión del cardenal Martini, pero pienso que en esta contestación, siempre breve, concisa, no del todo matizada como probablemente debiera, yo no encontraba un amor a las realidades, y a los argumentos, que llevaron a Pablo VI a firmar profética y, por qué no decirlo, dramáticamente, ese ejemplar documento pontificio. La tesis estaba asentada con una crudeza que no parecía cierta. Me hubiera encantado poder conversar con el cardenal Martini y hacerle una serie de preguntas. ¿Es posible que una encíclica sea “en parte culpable de que muchos ya no tomen en serio a la Iglesia como interlocutora o como maestra”? ¿Es posible que la encíclica “haya producido un gran perjuicio”? ¿Qué presupuestos le llevan a firmar lo que dice? ¿A qué se debe que un cardenal de la Iglesia haga un juicio de esta naturaleza sobre un texto del magisterio que está en continuidad con los principios de la moral asentados por la recta razón y elevados por la gracia que nos trae el Evangelio? ¿Cómo puede ser que exista, en el interno de la Iglesia, la percepción de que esta encíclica ha sido la causa de “desarrollos negativos”, de alejamientos de la Iglesia y de que la Iglesia se aleje de los hombres? ¿Es la Encíclica, su contenido, o la acción de la persona, o la conciencia no formada de las personas, o la voluntad débil de las personas? ¿Qué ha pasado en estos cuarenta años desde que se

promulgar este profético texto que tan bellamente ha recordado Benedicto XVI el pasado 3 de octubre de 2008?

A reglón seguido, como un movimiento de estímulo-respuesta me fui a rescatar mis viejos libros de teología moral. Encontré lo que el cardenal Angelo Scola escribía en un famoso artículo, publicado con el profesor Livio Melina en la revista *Anthropotes* y reproducido como apéndice en su libro *Hombre-Mujer*. El misterio Nupcial: “En el arco de los treinta años transcurridos desde la publicación de la *Humanae Vitae*, las historias dolorosas de la vida de la Iglesia y las dinámicas culturales de la sociedad han mostrado que la encíclica de Pablo VI tocaba un punto neurálgico, no sólo para la ética conyugal, sino para la misma concepción del hombre. Neurálgico y decisivo, hoy como ayer: no es exagerado afirmar que la cuestión del significado de la sexualidad y de la transmisión de la vida humana constituye el punto de separación de diversas antropologías, que chocan entre sí y combaten en el escenario donde se decide el futuro de la humanidad. La respuesta proféticamente ofrecida al sucesor de Pedro hace ya más de treinta años, en aquel fatídico 1968, contraria respecto a tantas presiones de la opinión pública, sea interna como externa a la comunidad eclesial, pero profundamente coherente con la tradición de la Iglesia, ha hecho explotar sucesivamente una serie de problemáticas diversas y cada vez más radicales, sobre las que el magisterio no ha dejado de pronunciarse. No será inútil hacer un recorrido de este desarrollo sacando a la luz sucesivamente el núcleo antropológico fuerte de la enseñanza católica: el misterio nupcial, junto con sus consecuencias éticas y con las perspectivas pastorales que abre” (Scola 2001, 447-448)

Creo que el cardenal Scola ha llevado la cuestión al primer terreno en el que debemos jugar. Nos encontramos en un tiempo en el que “diversas antropologías chocan entre sí y combaten en el escenario en donde se decide el futuro de la humanidad”. Hay quien afirmó que la teología deviene siempre en antropología teológica. Y hay quien dijo que la antropología teológica es siempre forma cultural. Teófilo González Vila, siempre maestro y siempre amigo, en la ponencia titulada “La Asociación Católica de Propagandistas como instrumento de evangelización” (1986), afirmó, refiriéndose a la cultura y a la educación: “Estas actividades se sitúan justo en el plano en que nos las tenemos directamente con la cuestión de las ultimidades, en el que se hacen presentes las diversas concepciones sobre el origen, el destino y sentido del hombre, de la sociedad y de la historia, donde concuerden las diversas ofertas de sentidos y de valores. Quiere esto decir que constituyen el ámbito privilegiado, dentro del orden temporal, para la incidencia del cristianismo”. (Teófilo González Vila: *Inspiración cristiana del orden temporal*, CEU ediciones, Madrid, 2007, 61).

Antes de continuar, quisiera referirme brevemente a los textos del magisterio pontificio en el que los conceptos de cultura y comunicación aparecen entrelazados, y que están en el trasfondo de lo que se diga en esta ponencia. Juan Pablo II, en la XVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, bajo el lema “Las comunicaciones sociales, instrumentos de encuentro entre fe y cultura” señalaba: “Más aún, la cultura es de por sí comunicación no sólo y no tanto del hombre con el ambiente que está llamado a señorear (cf. Gen 2, 19-20) cuanto del hombre con los demás hombres. (...) Por tanto, la fe y la cultura están llamadas a encontrarse y a interactuar precisamente en el terreno de la comunicación: la realización concreta del encuentro y de la interacción, y de su intensidad y eficacia, en gran medida dependen de la idoneidad de los instrumentos empleados en la comunicación”.

Es la encíclica *Redemptoris missio*, número 37, que marcó un auténtico giro copernicano en la comprensión eclesial, y en la percepción, respecto a las relaciones entre cultura y comunicación, y que, a mi modo de ver, concluye definitivamente, en sintonía con las teorías de los más reputados estudios culturalistas –no sólo culturales– de la comunicación, con la filosofía utilitaria de los medios en el imaginario eclesial–al menos teóricamente–. Dice *Redemptoris missio*, refiriéndose a los areópagos del tiempo de hoy: “El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad y transformándola –como suele decirse en una “aldea global”. Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación y de inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. Las nuevas generaciones, sobre todo, crecen en un mundo condicionado por estos medios. Quizás se ha descuidado un poco este areópago: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio del evangelio y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan ala iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral sólo a nivel secundario. El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos sociológicos. Mi predecesor Pablo VI decía que “la ruptura entre Evangelio y cultura es

sin duda alguna el drama de nuestro tiempo”; y el campo de la comunicación actual confirma plenamente este hecho”.

¿De qué cultura hablamos?

Max Scheler nos ha recordado que “al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente, “problemático”; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe”. Condenados por desconfiados, herederos de la modernidad siempre tardía, el problema de la cultura es el problema del hombre, y la respuesta al vacío de la cultura es la palabra que se encarna como misterio de Dios. Romano Guardini dejó escrito que “el sentido de una época cultural no reside en definitiva en que en ella el hombre logre un bienestar cada vez más alto y un dominio de la naturaleza cada vez mayor, sino en producir la forma de existencia y de la actitud ética humana que exige la historia en cada ocasión”. El mundo existe dos veces para cada uno de nosotros; una como naturaleza y otra como cultura. El problema estriba en que el olvido de la naturaleza nos ha conducido a la pérdida de la cultura. Y en estas estamos. Por más que la voluntad de poder de Nietzsche, o la patología del complejo, cultural por supuesto, de Edipo, de Freud, o el ansia del hombre por inventarse a Dios, de Feuerbach, hayan marcado las reglas del juego del multiculturalismo o de la interculturalidad, el empeño de la Iglesia no es otro que el empeño por defender la dignidad del hombre y la vigencia de nuestro camino de la naturaleza a la cultura, del hombre a Dios, porque Dios ha salido al encuentro del hombre, ha tomado la iniciativa y va por delante. Éste es también el empeño de la ACdP.

Quizá en nuestro días, en nuestro tiempo, “dramático y al mismo tiempo fascinante” (Redemptoris missio, 38), la voluntad humana sólo domina y se somete a la dominación de la voluntad, de la razón instrumental, económica y tecnológica. Cuanado nos estamos haciendo la pregunta por la cultura, de lo que hablamos es, según el decir del filósofo Remi Brague, del rudo enfrentamiento entre el ser y la nada: “El problema central no es otro que la existencia del hombre en la tierra” (R. Brague, *D’un trascendental à l’autre*, IV Forum del Progetto culturale, Roma, 3 de diciembre de 2004).

Existe una idea de cultura que ha tenido un impacto mayor en diversos ámbitos eclesiales. Se trata del concepto de cultura proveniente de las denominadas ciencias sociales, particularmente, de la antropología social y cultural. Se puede afirmar que el

común denominador es la categorización de la cultura como “ambiente” o “entorno” de la persona. Esta idea se origina en el modo como las ciencias sociales acostumbran aproximarse a las realidades humanas. Lo que ellas buscan “ver” es el “ámbito social” y si ven a la persona concreta la comprenden como parte de un “entorno social” específico. Ahora bien, nada habría que objetar con respecto a la metodología propia de las ciencias sociales en la medida en que se concentren en la observación de su objeto particular de estudio, pero la cuestión surge cuando el término cultura es definido exclusivamente desde esta perspectiva. Tendríamos, entonces, una “visión sociocéntrica” de la cultura o, en algunos casos, incluso “sociologista”.

El problema que se percibe en esta comprensión de la cultura como mero “ambiente” es que la persona, en última instancia, no se deja ver claramente, en todas sus dimensiones, como sujeto de la cultura. Es lo que se puede percibir en la que fue considerada la definición de cultura fundante de la moderna antropología cultural y social, formulada por Tylor en su obra *Primitive cultures* como “un todo complejo (complex whole) que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la ley, la moral”. Se puede decir que esta visión “objetivista”, “sistémica” o “ambientalista” de la cultura tienen sus antecedentes filosóficos en la formulación que Hegel ofreció de la cultura como “espíritu objetivo”, y no “subjetivo”, que se prolongará, posteriormente, en el concepto de cultura como “superestructura” de Marx, como “estructura” de Levi Strauss o como “sistema” de Niklas Luhmann. Sin embargo, resulta necesario aclarar que lejos de rechazar las aportaciones de una visión sociológica de la cultura, la intención de los más recientes documentos eclesiales referidos al tema de la cultura, ha sido, precisamente, ofrecer una comprensión más amplia de la cultura que deje transparentar a la persona, sus dinamismos y sus acciones como lo más originario y propio del hecho cultural y en donde la dimensión objetiva, social y hasta sistémica de la cultura encuentre un sentido no excluyente ni reductivo. Así, lo que la Iglesia ha ofrecido es una comprensión de la cultura, más aún, de una formulación de la idea misma de cultura, desde la antropología filosófica cristiana o, más específicamente, desde la antropología teológica, que al aproximarse a cualquier forma cultural siempre suscita la pregunta acerca de lo que hay de “específicamente humano” en tal fenómeno cultural. Benedicto XVI en el discurso que dirigió, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a los obispos asiáticos, señalaba que toda cultura está configurada por un “fondo de verdad” y un “anhelo de unidad” porque en el fundamento de cualquier cultura está la común naturaleza humana que es, precisamente, la condición que posibilita el auténtico diálogo entre las culturas, es decir, la búsqueda abierta de

enriquecimiento mutuo en el horizonte de una común y más plena humanidad. La *Gaudium et spes* –el primer documento de gran magnitud eclesial que trató ampliamente la cuestión de la cultura, aunque sin formular aún la expresión “evangelización de la cultura”– puede verificar que en la base de la idea de cultura se encuentra no una perspectiva sociológica sino una visión esencialmente antropológica – filosófica y teológica– que se llega a desdoblar en una perspectiva ética. Decían los Padres del Concilio: “El hombre no llega a un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. (...) Con la expresión cultura, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales”.

Aquí radica, sin duda, un primer apunte de la comprensión cristiana de la cultura que debe, en la ACdP, darnos que pensar. Nuestra acción cultural, comunicativa, educativa, si tuviera una comprensión sociologista subyacente, estaría obviando el núcleo fundamental de la propuesta cultural de nuestra acción apostólica. No pocas veces hay que preguntarse, en la acción pública, incluso en nuestras obras, si nuestras actuaciones son más sociológicas que teológicas.

La cultura es, como dijo Juan Pablo II en su discurso a la Asamblea General de la ONU (5 de octubre de 1995), “un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y en particular del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios”. Juan Pablo II, en su encíclica *Veritatis Splendor*, nos lo ha recordado: “No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este “algo” es precisamente la naturaleza del hombre. Precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser” (n. 53). El teólogo Harnack nos enseñó que “el éxito del cristianismo primitivo fue expresarse en las más diversas culturas sin perder la identidad”.

Juan Pablo II repetía una idea si cabe hoy más que nunca revolucionaria: la cultura es un motor ineludible en la historia. Ésta fue una lección que aprendió de su juvenil lectura de los clásicos románticos polacos y de los clásicos griegos y latinos. Un ejercicio al que, muy pronto, le encaminó su padre. Se puede afirmar, sin complejos, que el pontificado de Juan Pablo II se caracteriza por una “primacía cultural” que ha marcado

un antes y un después en la pretensión cristiana de ofrecer las razones de nuestra fe y de nuestra esperanza. No en vano ha dicho y ha repetido que “una fe que no se convierte en cultura es una fe no acogida con plenitud, no pensada en su totalidad, no vivida con fidelidad” (de la carta autógrafa por la que se instituye el Consejo Pontificio de la Cultura).

Juan Pablo II es muy consciente de que “el diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo. No hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre” Y la Iglesia es experta en humanidad, experta en cultura, creadora de cultura, mecenas de la cultura, generadora y purificadora de la cultura. Y como dijo en el año 2001, “una cultura que rechaza referirse a Dios, pierde la propia alma y se desorienta transformándose en una cultura de la muerte, como atestiguan los trágicos acontecimientos del siglo XX, y como demuestran los efectos nihilistas actualmente presentes en importantes ámbitos del mundo occidental”. Hasta aquí Juan Pablo II como telón de fondo y de forma. ¿Y Benedicto XVI? Permittedme que deje a Benedicto XVI no para los primeros movimientos de la sinfonía, si no para los últimos.

Entre la batalla cultural y la secularización interna de la razón cristiana

Por las fechas en las que leí el libro citado al principio de esta intervención, me encontré con un artículo, en la edición francesa de *Le Monde Diplomatique*, de fecha de septiembre de 2008, titulado “Le ‘combat culturel’ des évêquats”, con el antetítulo de “Crise du catholicisme européen”, en el que se ponía a España, a los obispos españoles, como ejemplo de “avanzadilla de la reconquista católica de una Europa volcada en el relativismo y en el secularismo”. Se decía del cardenal Rouco que era el exponente de lo que el autor denominaba “pensamiento rectilíneo”, al tiempo que se afirmaba que “en España, la negación del pluralismo de la sociedad entre los obispos les conduce a una guerra con el gobierno que es considerado como un “adversario moral”, mientras que en Italia...” las cosas son distintas. Más adelante nos ofrecía una clave: “El objetivo consiste en defender a todas luces los valores “no negociables” de la Iglesia que son la familia, el respeto de la vida...” Etcétera. Por cierto, no creo que sean valores sólo de la Iglesia, también de la humanidad, del hombre que pretende conducir su vida con la razón y en el sentido de una razón compartida por todos, no sólo por los que pueden, los ricos, los que tienen recursos, los que saben.

Nos encontramos en una situación paradójica. Por un lado, desde dentro, se da un proceso de deslegitimación de los textos magisteriales de referencia; se da un proceso de insuficiencia de perspectiva o de visión de la dimensión cultural de fondo que subyace a la propuesta del magisterio de la Iglesia referida a una cuestión vital de la humanidad; desde fuera se nos acusa de pensadores rectilíneos, de no aceptar el pluralismo de la sociedad, de defender “valores no negociables”. ¿En dónde nos quedamos? ¿Cómo afrontar esta situación? ¿Qué papel juegan los medios de comunicación en todo este proceso de unión de lo interno no comprensivo y de lo externo apabullante? ¿Qué hacemos los Propagandistas ante esta paradójica situación, Paradoja sobre nueva paradoja, parafraseando a Henri de Lubac?

Pido a todos los hermanos y amigos que a partir de ahora hagamos un ejercicio de metodología de “aplicarnos las preguntas y los argumentos a nuestra situación vital en la Asociación”. Tengo para mí desde hace un tiempo que el problema principal de la conciencia cristiana no es la embestida y el frío exterior. Es la disolución interior con la que hemos afrontado y confrontado nuestra forma de entender la vida cristiana, la propuesta cristiana y la forma de transmitirla. Hemos aceptado acriticamente unos presupuestos, a la hora de pensar, de vivir sobre la realidad, sobre la cultura, sobre la educación, que nos han ido minando, y nos han ido entregando, sin solución de continuidad, a una razón ajena a la tradición cristiana. ¿Acaso no nos ha pasado esto en nuestra principal punta de lanza de la cultura que son nuestras obras educativas?

Inevitablemente cuando me refiero a los medios con los que estamos presentes en la conformación de la cultura y damos forma a la cultura me tengo que referir, en este momento histórico de la Asociación, a las Obras educativas principalmente, dado que no me puedo referir a los medios de comunicación. Me explicaré con más detenimiento. Hans Urs von Balthasar nos dejó escrito: “Siempre que la auténtica forma del mundo deviene problemática, son los cristianos los que asumen la responsabilidad de la forma”. (H. U. von Balthasar 1985, 30) ¿Cómo podemos llegar a ser forma del mundo? ¿Cómo podemos ser persuasivos?

Sufrimos no sólo una propuesta de deslegitimación del pensamiento cristiano por parte de los agentes de la cultura y de los medios de comunicación. Sufrimos un acoso en toda regla. Pero tengo que advertir, desde el principio, que no es la persecución por sí misma la que es un bien, sino la razón por la que la Iglesia la padece. Pues pudiera ser, como se ha observado muchas veces, entre otras en el mismo Concilio Vaticano II, que ciertos rechazos del cristianismo tengan como causa importante, precisamente, a “los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la

exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios" (*Gaudium et Spes*, 19).

Probablemente las circunstancias exteriores están influyendo de manera decisiva; pero, ¿en qué momento de nuestro proceso de comprensión y de transmisión de la realidad? El problema radica en que frente a la cultura ambiental de signo contrario, y frente a ese hostigamiento, ¿existe un sujeto social capaz de dar razón de su vida y de su esperanza? ¿Somos la Asociación un sujeto social, público, capaz de dar razón de la vida y de la esperanza? Las circunstancias que vivimos tienen que ver acaso con ciertas debilidades internas que nos han hecho, por ejemplo, perder el horizonte de la jerarquía de verdades y de la necesaria articulación de prioridades en un cristianismo que se ha volcado en la dimensión social y ha olvidado la base de la dimensión personal. Esa distinción está presente en el horizonte de no pocos medios de comunicación, que juegan al rol del conflicto en estas categorías imaginarias e indiscutiblemente reduccionistas.

¿Acaso las debilidades de los cristianos, nuestras debilidades, huelga referirnos a ejemplos ya señalados en esta intervención, no son debilidades que tienen que ver con la inteligencia? Tienen que ver, no lo discutiré, con la fe, con la vida de fe, con la vida en Cristo, con la vida espiritual, pero no debemos olvidar que en la tradición cristiana la relación entre fe y razón, entre confesión e inteligencia, ha hecho posible un equilibrio, una armonía, entre el acto de fe y el acto de inteligencia. Según el historiador Albert Ehrhard, la obra de la cultura joven cristiana fue la fundación de una nueva espiritualidad: "Del vacilante terreno de las escuelas filosóficas que se oponían entre sí, los miembros espiritualmente inteligentes e interesados de la Iglesia Católica fueron trasladados a la inquebrantable roca de la verdad revelada por Dios y aquí encontraron la verdadera y divina filosofía". (*Historia de la Iglesia*, Rialp, Madrid, 1962, 361).

Un equilibrio que ahora se ha convertido, en algunos casos, en desequilibrio, y que se encuentra especialmente en el reflejado en el ámbito de la comunicación. Pongamos por caso el disenso teológico que hoy se hace no sólo en los ámbitos propios de la discusión teológica sino en la opinión pública como argumento de clima eclesial añadido. El modo de entender el acontecimiento cristiano, y el modo de entender la relación de este acontecimiento con la vida humana y con la realidad, es nuestro principal reto, y nuestra principal tarea en este nuevo cristianismo realista al que nos invita el Papa Benedicto XVI. Muestra de ellos fueron sus palabras durante el primer

día de la XII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los obispos: “Solo la Palabra de Dios es el fundamento de toda la realidad, es estable como el cielo y más que el cielo, es la realidad. Por tanto, debemos cambiar nuestro concepto de realismo. Realista es quien reconoce en la Palabra de Dios, en esta realidad aparentemente tan débil, el fundamento de todo. Realista es el que construye su vida sobre este fundamento que queda permanente. Y así estos primeros versículos del Salmo nos invitan a descubrir qué es la realidad y a encontrar de esta forma el fundamento de nuestra vida, cómo construir nuestra vida”.

Para ser persuasivos socialmente ante las deslegitimaciones que se ciernen, en el mundo del pensamiento y de la acción, debemos tener en cuenta que la secularización interna de la Iglesia merma nuestra potencia argumental; que la experiencia cristiana afecta decisivamente a nuestra forma de entender, comprender, asumir, estar, participar, en la realidad y en la vida, a la percepción de lo que es el bien la verdad y la belleza. Existe una domesticación de la conciencia cristiana por parte de un pensamiento que, nacido de la ilustración, ha querido la autonomía del hombre para poder estar mejor situado en la realidad y, al final, ha abocado al hombre no a la realidad, a la mejor realidad deseada, exceptuando el caso de la inmersión humanista en la dinámica de las utopías. No, después de la ruptura con Dios y con el orden trascendente, el hombre se ha abocado a la única realidad que consideraba válida, se ha lanzado hacia sí mismo, en un proceso que ha concluido en un solipsismo inaguantable. Una rendición de la fe cristiana a las categorías culturalmente dominantes, que son las que representan la práctica de algunos medios de comunicación, sería una especie de suicidio colectivo de las cabezas. El trabajo riguroso y orientado es el que nos puede salvar de esta situación, y el que nos hace ser creíbles. Coherencia y credibilidad serían nuestro lema.

Da la casualidad de que los medios de comunicación, que representan la síntesis de las tendencias culturales, pueden ser unos perfectos espejos deformadores de la realidad. El primer principio que me gustaría sentar es que la incapacidad de los medios laicistas por aceptar una comprensión certera del hombre es una incapacidad para aceptar la realidad. Pues bien, aunque sean esos primeros principios, como los del pensamiento, y aunque haya que aplicarlos las leyes básicas del raciocinio social, ya no existen ni primeros principios, ni leyes básicas, ni nada que se le parezca. Se dice y se repite que los medios ejercen una función de narratividad social, narran el tiempo.

La narración, tan recuperada en la filosofía hermenéutica, o está abocada al sentido o se convierte en un ejercicio de solipsismo humano y social, de aislamiento y, al final, de dominio y manipulación. Cuando Alasdair MacIntyre afirma, en “Tras la virtud” que

“el medio principal de la educación moral es contar historias” nos está abriendo la posibilidad de que los medios se conviertan en los principales instrumentos culturales de la educación moral. Pero, por desgracia, no es así. ¿Por qué? Nuestras actuaciones culturales, comunicativas, mediáticas son, sin duda, enunciatoras, narradores sociales, ¿de qué? ¿Del sentido, de la raíz y de la razón de nuestro espíritu apostólico?

Hay una tendencia de los medios a introducirnos en los territorios de la anormalidad como sistema generalizado de conocimiento. Parece que algunos medios están renunciando a desvelar la naturaleza de las cosas, la razón de sus causas, de sus consecuencias, de su sentido, mediante el empleo de métodos adecuados a cada tipo de realidad. Al no querer dar razón de lo normal, de esa realidad que se nos impone, se busca desproporcionadamente lo anormal. Lo extravagante se convierte en criterio de selección informativa. El periodismo se ha convertido, según decía Chesterton, en “una pintura formada enteramente de excepciones”.

Durante bastante tiempo me tiene obsesionada a realidad de que nuestra forma de hacer cultura no puede partir de los presupuestos que la modernidad, en lo que de anticristiana ha asentado. Nuestra forma de educar no puede partir de esos principios de la educación basada en la autonomía del hombre y en la desligación de la cuestión del sentido, que es la de la relación entre Dios y hombre, naturaleza y cultura ha asentado. ¿Cómo vamos a ser significativos cultural y educativamente, a través de nuestros medios, si no partimos de presupuestos correctos, propios de la experiencia cristiana, de la razón cristiana que es una razón abierta a la trascendencia? Tengo que advertir que no soy, ni me considero, al ser hijo de mi tiempo, “Nos sumus tempora,” que diría san Agustín, un crítico y un detractor por sistema de la modernidad y de la postmodernidad. Dialogar con T. W. Adorno y M. Horkheimer y con su dialéctica de la Ilustración es un ejercicio muy sano. Radiografía del escenario: los hechos que se presentan en la televisión y en la radio, en los periódicos y en Internet son aceptados como “verdaderos”, o como tan “verdaderos” como tales hechos puedan ser, si se han comunicado mediante un método objetivo apropiado. Este método se niega a tomar como punto de partida una comprensión teleológica de lo que es una vida buena, porque esos valores estarían demasiado ligados a unas historias particulares como para servir a la construcción de hechos objetivos. Y así es, sobre la base de prescindir de la búsqueda premoderna de una vida que sea buena, verdadera y bella, como surge la concepción moderna del “hecho”. Los valores pueden discutirse después de que los hechos hayan sido presentados. Esta forma de racionalidad está siendo criticada hoy desde cierto número de fuentes diversas, y a veces enfrentadas entre sí. Sin embargo, el

enorme poder constitutivo de lo social que tiene un mercado global, sirve para asegurar que la distinción entre “hecho” y “valor” se mantenga en los intercambios cotidianos, de modo que esas críticas parecen impotentes para desafiar la realidad de un mundo en el que nuestros “valores” tienen poca relación con los “hechos”. Esto ha surgido como consecuencia de que a todas las cosas se les puede asignar ahora un valor y todas pueden ser sometidas a intercambio. Los logros de la equivalencia formal y de la intercambiabilidad de todo con todo nos dominan.

¿Dónde está el origen de esa pérdida de la realidad de los medios y, por tanto, pérdida de la comprensión del sentido de la vida, y por ende de la vida digna de ser vivida, del hombre y de la auténtica cultura? La planificación formal de la Ilustración traía un ambicioso programa de secularismo, humanismo, cosmopolitismo y libertad. Los primeros filósofos de la ilustración eran deístas, usaban el lenguaje de la ley natural; después eran ateos, y usaron el lenguaje de la utilidad. Ahora los nuevos filósofos sociales, los agentes de la comunicación, son entre anti-Dios, cristianofóbicos y gnósticos, por el hecho de que no están convencidos de que la naturaleza, la realidad que existe y que es objeto de su trabajo, sea una realidad significativa. Para que la realidad sea significativa, para que la vida sea significativa, debe pasar por un proceso de reconstrucción informativa, de manipulación según los criterios de interés de los medios y de los mediadores. Este hecho nos lleva a afirmar que para que la vida sea respetada plenamente debe ser entendida y completada en el envoltorio de lo noticioso, de lo importante, de lo novedoso. La fascinación por la ideología científica que padecen los medios no es la fascinación por la realidad material objeto de estudio; es la fascinación por el espíritu de lo cuantificable, de lo que se puede manipular y convertir en guarismos que ejemplifican mejor la realidad. Desde esta clave, la razón periodística, que es algo más que razón práctica, rechaza todo lo que no sea objeto de su proceso sentido por las leyes económicas y tecnológicas de la manipulación. Rechaza el misterio; y si se rechaza el Misterio la Civilización se vuelve inhumana. La enemistad entre razón mediática y Misterio es real, pero produce inevitablemente la deshumanización. Sin embargo se crean nuevos procesos de sacralización, se sacralizan, como diría Marcel Gauchet, los derechos humanos con los nuevos sacerdotes de lo social.

La presencia de la realidad y del Misterio ha sido a lo largo de la historia un aliciente decisivo para comprender al hombre en la realidad y en relación con el Misterio-sentido que lo funda. Los intelectuales, los científicos, acreditaban su autoridad, como saber socialmente reconocido, en la medida en que ofrecían argumentos para la comprensión de la realidad y de la vida, del mundo y del hombre. Hoy, los medios de comunicación

se han convertido en las élites de intelectuales, minorías rectoras del conocimiento social, y no precisamente para ayudarnos a comprender el sentido de la vida, de la naturaleza del hombre, de la realidad, sino para poner nuestra percepción del mundo vida al servicio de la política y del dinero. Como afirmaban en su libro reciente Eugenia Rocella y Lucetta Scaraffia: “Los medios de comunicación adquieren así una importancia inédita porque se convierten en escenario de reflexión pública, lugar de la elaboración colectiva. El poder intelectual no está en manso de las élites reflexivas, que intentan comprender y controlar un destino común, sino que ha pasado a manos de quien señala, desvela, muestra a la atención pública, llamando a la movilización de los espíritus. Parece que ha desaparecido la preocupación por comprender el mundo, escribe Gaucher” (2008, 42). Si nuestra actuación no está encaminada a ayudar al hombre de hoy a comprender el mundo, ¿qué hacemos entonces? “El misterio del hombre se esclarece a la luz del misterio de Dios encarnado. El camino de la Iglesia es el camino del hombre. ¿Y en la Asociación?

La cultura de la Ilustración, la cultura secular, en el sentido de una cultura de ruptura, en el sentido de que el destino de la Ilustración que rompe con Dios se disuelve en el nihilismo, no puede ser nuestra tradición cultural, teniendo en cuenta que, como ha demostrado MacIntyre, es una tradición más, nacida de unas circunstancias particulares en la historia del cristianismo europeo. Esa razón secular, que no está lejos del fenómeno de la secularización interna de la Iglesia y de las comunidades cristianas, en nombre de una razón ilustrada, tiene todo el poder, pero el poder es todo lo que tiene, ha perdido la causa de la racionalidad, de la libertad, del gozo de la vida. Gran parte de nuestra actuación en el mundo de la cultura, y a través de los instrumentos de comunicación, es volver a recuperar, a iniciar de nuevo, una pedagogía de la racionalidad que acabe con esa “nueva Edad Oscura que ya se nos hecha encima” (MacIntyre). Sería deseable que en esta hora de reflexión nos preguntáramos si somos capaces de romper decisivamente el relato de la secularización. Este relato da por sentado algunos principios y olvida otros. Olvida, por ejemplo, que el surgir del estado secular, de la cultura secular, incluso de la educación secular, o de los medios de comunicación como hijos predilectos de la modernidad, es un acontecimiento históricamente contingente que ha producido más violencia, no menos. Y esto es así no por haber secularizado la política, o la cultura como primera forma política y de política, sino porque ha sustituido el ethos del Cuerpo de Cristo por una teología herética del salvación a través del estado o de la ideología.

Es hora de preguntarnos: ¿Cuál es el principio de nuestra afirmación cultural y

comunicativa? ¿Cuál es la primera pregunta de la que nace la respuesta, que es semilla de cultura y de comunicación? ¿Acaso la pregunta por el yo, por la conciencia del hombre, por el estado de conciencia? Dejemos que sea Benedicto XVI quien nos responda: La búsqueda de Dios, la pregunta por Dios y por la Palabra de Dios.

La respuesta de Benedicto XVI: Cultura y Búsqueda de Dios

El día 12 de septiembre fue un día clave. El santo Padre tuvo una intervención en el Colegio de los Bernardinos que todos recordamos. Allí nos recordó que la experiencia cristiana, la lección de la historia, no es mala referencia de nuestra acción cultural. Perdonad la larga cita: “Quisiera hablaros esta tarde del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea. He recordado al comienzo que el lugar donde nos encontramos es emblemático. Está ligado a la cultura monástica, porque aquí vivieron monjes jóvenes, para aprender a comprender más profundamente su llamada y vivir mejor su misión. ¿Es ésta una experiencia que representa todavía algo para nosotros, o nos encontramos sólo con un mundo ya pasado? Para responder, conviene que reflexionemos un momento sobre la naturaleza del monaquismo occidental. ¿De qué se trataba entonces? A tenor de la historia de las consecuencias del monaquismo cabe decir que, en la gran fractura cultural provocada por las migraciones de los pueblos y el nuevo orden de los Estados que se estaban formando, los monasterios eran los lugares en los que sobrevivían los tesoros de la vieja cultura y en los que, a partir de ellos, se iba formando poco a poco una nueva cultura. ¿Cómo sucedía esto? ¿Qué les movía a aquellas personas a reunirse en lugares así? ¿Qué intenciones tenían? ¿Cómo vivieron? Primeramente y como cosa importante hay que decir con gran realismo que no estaba en su intención crear una cultura y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su motivación era mucho más elemental. Su objetivo era: *quaerere Deum*, buscar a Dios. En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida. Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable. Se dice que su orientación era “escatológica”. Que no hay que entenderlo en el sentido cronológico del término, como si mirasen al fin del mundo o a la propia muerte, sino existencialmente: detrás de lo provisional buscaban lo definitivo. *Quaerere Deum*: como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto. Dios mismo había puesto señales de pista, incluso había allanado un

camino, y de lo que se trataba era de encontrarlo y seguirlo. El camino era su Palabra que, en los libros de las Sagradas Escrituras, estaba abierta ante los hombres”.

El *Quaerere Deum* –la búsqueda de Dios–. Añade el Papa: “Podríamos decir que ésta es la actitud verdaderamente filosófica: mirar más allá de las cosas penúltimas y lanzarse a la búsqueda de las últimas, las verdaderas. Quien se hacía monje, avanzaba por un camino largo y profundo, pero había encontrado ya la dirección: la Palabra de la Biblia en la que oía que hablaba el mismo Dios”. Hay una primera reflexión que debe nacer espontáneamente en nosotros: ¿nuestra pregunta por la cultura, por la educación, por la comunicación, nace del “Buscar a Dios” o nace de otras intenciones u otras finalidades que, legítimas en agrupaciones de múltiples naturalezas, no son propios de una Asociación Apostólica?

Una nueva cultura y una nueva comunicación que nacen del Cuerpo de Cristo

Como ha señalado Charles Scriven: “La Cuestión sobre Cristo y la cultura no se refiere a si la Iglesia debe participar en la vida cultural, sino a cómo debe hacerlo” (D. Izuzquiza, SJ: Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical, Sal Terrae, 2008, 101). Si la primera pregunta es la búsqueda de Dios, el segundo tiempo es el encuentro con su Palabra, principio de realismo. Podemos hablar de Dios porque Dios nos ha hablado primero. En nuestras acciones, en nuestras obras, buscamos a Dios, nuestra presencia pública está preñada de la búsqueda de Dios e iluminada por su palabra. Nuestra forma de hacer y de entender la política, está enraizada en la búsqueda de Dios y en el encuentro con su palabra, que, además, como nos demostrado la historia, son siempre fuentes fecundas de cultura, cultivo. Quisiera añadir un espacio que me parece determinante en este momento de la historia de búsqueda de Dios y de encuentro con su palabra: es el espacio estético de la liturgia, como espacio por excelencia de generación de la cultura, no sólo de formas expresivas de cultura, artes, sino como de raíces y razones de lo sagrado, del Misterio y de su encarnación cultural, garantía de lo humano. Probablemente no podríamos hacer una propuesta cultural a nuestro tiempo si no nace de una forma que nace de la celebración del cuerpo cristiano, del cuerpo de Cristo. Hay autores que, en estos momentos, consideran que la soteriología implícita en la práctica del estado moderno, y en las diversas ideologías que lo legitiman y desarrollan, es una soteriología alternativa de la Iglesia. El estado en y de la modernidad se ha configurado como un alter ego del cuerpo de Cristo encarnado como cuerpo social en

su pretensión de unidad. El cuerpo del estado sería un simulacro, una copia falsa del cuerpo de Cristo. Toda redención toma forma de restauración de la unidad perdida. Cristo es el nuevo Adán que sume la totalidad de la humanidad. En la encarnación, Dios no toma sólo un cuerpo humano individual sino que asume la naturaleza humana según el decir de la Escuela de Alejandría. El Cuerpo de Cristo es el locus de la participación mutua de Dios, del encuentro con Dios.

Aquí es importante pensar en la Iglesia y en la naturaleza sacramental de la Iglesia. La Eucaristía es, por tanto, el corazón de la verdadera religión, la práctica que nos liga al Cuerpo de Cristo, que es nuestra salvación. San Agustín se imaginaba a Jesús diciendo "Soy el alimento de los adultos; crece y te alimentaré. Y no me transformarás en ti como el alimento que come tu carne; sino que tú te transformarás en mí"(Confesiones, VII, c. 10, 16). El cuerpo de Cristo no se recibe por mor de un contrato social, sino como don "y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado de uno solo"(Rm 5, 16). Además, la Eucaristía aspira a una construcción del cuerpo de Cristo que no es centrípeta; nos unimos a Dios y a los otros. La "única política" cultural que puede marcar una diferencia con el mundo es ser Cuerpo de Cristo, viviendo la comunión del Espíritu Santo en esta hora concreta de la historia. Necesitamos la política de la conversión con miras a construir la Iglesia desde el Cuerpo de Cristo. El Cuerpo de Cristo, la Iglesia, nos pide a la Asociación católica de Propagandistas ontología y misticismo. No hace mucho leí en un libro que, por cierto no era de teología sino de debate de ideas, que "La tarea de los creadores de cultura consiste en suministrar moldes y marcos capaces de soportar el empuje de ese hundimiento del ser moral que produce la aceptación de la experiencia bruta. Sin la verdad trascendente de la mitología y la metafísica, esta tarea se torna imposible" (Richard M. Weaver: Las ideas tienen consecuencias, Ciudadela, Madrid, 36).

Si la lógica sacramental, la de la Palabra y la realidad, ha sido la lógica característica de la forma de lo cristiano, nuestra presencia en el mundo de la cultura y de la comunicación no puede ser de otra manera que desde esa lógica sacramental. Si se da una completa identificación del cristianismo con la razón secular, el cristianismo deja de ser significativo. Si se da una identificación de nuestra forma de actuar, de nuestras obras, con las que nacen de la razón secular, dejamos de ser significativos. Y no propondremos una diferencia en la vida real.

Quisiera que, la terminar esta sencilla confesión de parte, recordemos juntos las palabras que don Ángel pronunciara en la Homilía del Domingo de Resurrección de 1961, 2 de abril, en la Catedral de Málaga:

“A la actuación conjunta de todos unidos por la solicitud amorosa hay que unir una santa audacia. Es el lema de san Pío X: “Necesito unión de fuerzas y espíritus audaces”. La audacia es a veces la perfección de la prudencia. Ya Aristóteles preveía que estaban por encima de las leyes de la prudencia ciertos espíritus movidos por un instinto divino. Cuando el amor puro mueve a las almas, la temeridad es muy agradable a los ojos divinos. (...)

Sí, lanzaos a la empresa movidos por el amor de Dios.

Pecad de imprudentes si la caridad os impulsa. En las grandes obras modernas hay que remover muchas piedras que obstaculizan el paso. Dios mandará un ángel del cielo que deje franco el camino. Y si las dificultades arrecian y os cerca la incomprensión y hasta la injusticia, no decaigáis de ánimo. Levantad los ojos al cielo. Buscad las cosas que están arriba. Vivid anticipadamente con Jesucristo, que está sentado a la diestra de Dios Padre. Esconded, en una palabra, vuestra vida atribulada en la caridad de Jesucristo, que algún día aparecerá con Él, a los ojos de los ángeles y de los hombres, vuestra vida gloriosa”. (Ángel Herrera Oria, Obras selectas de monseñor Ángel Hererra Oria, BAC, Madrid, 1973, 599).

Muchas gracias.

JOSÉ FRANCISCO SERRANO OCEJA
UNIVERSIDAD CEU SAN PABLO