

FE Y NIHILISMO COMO ACTITUDES EXISTENCIALES ¹

ANTONIO ARANDA

SUMARIO: 1. La cuestión planteada.- 2. ¿Cuál es la alternativa a estudiar, fe, nihilismo o fe-indiferentismo?- 3. Fe e indiferentismo ante la cuestión de la verdad sobre el hombre.- 4. Verdaderas y falsas respuestas cristianas a la influencia cultural del indiferentismo. a) La verdadera alternativa: la reevangelización; b) Una respuesta equivocada: la tentación fundamentalista.

1. *La cuestión planteada*

Las dos nociones mencionadas en el título de esta relación, *fe* y *nihilismo*, comparten la condición de ser algo real en cuanto realizadas en las personas: sólo existen en el existir de quienes son y viven como creyentes o como nihilistas. Su realidad, en consecuencia, sólo es alcanzable intelectualmente y definible como actitud o postura existencial.

¿Cómo entender la fórmula «*actitud existencial*» y, conforme a ella, las actitudes existenciales del creyente o del nihilista? Considerada en el ámbito de la relación de una persona consigo misma y con su entorno, esa expresión apunta más directamente hacia el fundamento último de su autoconocimiento y autoexperiencia como sujeto humano, que a las concretas manifestaciones de su vivir, aunque

1. Texto de la relación presentada por el A. en el «Convegno di Studio»: *Oggettivismo scientifico, crisi di senso e pensiero metafisico*, organizado por la Facultad de Filosofía del Ateneo Romano della Santa Croce (Roma, 27-28 febrero, 1992).

sólo en éstas se revele y se realice aquél. La actitud existencial de una persona —sostenida más o menos reflexivamente, más o menos establemente— es, mientras que se detenta, algo en lo que la persona en cierto modo se instala, y se acoge, y no sólo algo que ella posee; algo en lo que se asienta, y en lo que encuentra en algún sentido reposo, y no sólo algo externamente suyo. Es más un hogar en el que se habita, que una casa de la que se es dueño...

Se podría describir como una conformación básica de la persona —de su inagotable capacidad de amar y de ser amada, permanentemente actuada por el conocimiento y la sensibilidad; de su innato sentido de la trascendencia; de su búsqueda de fundamento—, a través de lo que le adviene en los otros y por los otros, y de su apertura a ellos, incluido lo sobrenatural. Es algo hecho de dones interpersonales, de tradiciones recibidas, de historia y de tiempos culturales que nos toca vivir, de gracia y de libertad... Consiste, a mi entender, esencialmente en la toma de postura personal, que nadie puede evitar aunque haya quienes no sean conscientes de haberla tomado, ante la cuestión más específicamente humana del hombre, que es *la cuestión de la verdad y de la relación personal con ella*.

Si entendemos así el significado de la fórmula «actitud existencial», la materia de nuestra reflexión podría pasar a denominarse algo así como: «Fe y nihilismo como respuesta personal a la cuestión de la verdad», o quizás, con otras palabras: «Creyentes y nihilistas ante el problema de la verdad», enunciados en los que el significado del término «verdad» tendría que ser convenientemente analizado.

Ahora bien, llegados a este punto se hace necesario dar un paso adelante, para afirmar, dando quizás un pequeño salto, que el planteamiento de la cuestión de la verdad *desde la perspectiva teológica*, nos pone en realidad ante la cuestión de *la verdad sobre el hombre*, inseparable como es lógico de *la verdad sobre Dios*. Esto ha sucedido en toda época y sucede también en la nuestra, de manera más o menos abierta. En el tipo de respuesta que se ofrezca a ese problema se establece, teológicamente hablando, el núcleo de la personal actitud existencial. De manera que nuestro tema podría pasar finalmente a llamarse: «Creyentes y nihilistas ante la verdad sobre el hombre», o bien, si, quisiéramos expresarlo con un lenguaje más

adecuado al punto de vista existencial: «Sentido creyente y sentido nihilista del hombre».

2. *¿Cuál es la alternativa a estudiar, fe-nihilismo o fe-indiferentismo?*

¿Tiene interés en la situación cultural presente, y de cara al futuro inmediato, analizar la alternativa fe-nihilismo ante a la cuestión de la verdad sobre el hombre? ¿Es esa, hoy en día, una alternativa realmente establecida en el escenario cultural del mundo occidental, en el que nos movemos? Es posible que tanto la respuesta afirmativa como la negativa a esos interrogantes sean igualmente inaceptables si no se matizan, pero me inclino a pensar que en conjunto es más cierta la segunda: esa no es hoy ya, en la década final del siglo XX, la alternativa real ante dicha cuestión.

¿A quién interesaría hoy, mirando hacia delante, estudiar la comparación/confrontación entre la visión nihilista del hombre y la visión cristiana? No me refiero al interés que ese análisis pudiera despertar en medios culturales impermeables a toda noción metafísica o teológica, sino al interés que tendría para quienes aceptando esas nociones y pensando desde ellas quisiéramos mirar el presente de nuestra cultura no sólo desde el pasado sino también, y sobre todo, de cara al futuro. El nihilismo clásico, su visión antropológica y su actitud existencial, pertenecen culturalmente al pasado. Son, bajo ese punto de vista, agua pasada, y lo que es así no tiene influencia en la conformación del futuro, que es sin embargo una cuestión esencial para el pensamiento cristiano, vivo y activo.

No significa esto que haya llegado el momento de hacer enfáticamente la pregunta: «¿Dónde están hoy los nihilistas?», como queriendo dar a entender que ya no hay nadie que piense así. Seguirán existiendo nihilistas, y con ellos el nihilismo como actitud y como teoría, porque parece que los hombres —como muestra la historia— no somos capaces de resistir la tentación de excluir la objetividad de la verdad, y de negar toda norma o deber social, todo principio o criterio. Pero desde el punto de vista de la cultura en la que hoy vivimos y nos configuramos, a la par que se configura nuestro mundo, el nihilismo clásico ha cumplido ya su ciclo de vida e influencia,

y no tiene ya mayor relevancia. Su vieja parcela —y otras que también han ido quedando vacías— las tiende a ocupar hoy el *indiferentismo*, inmenso fenómeno culturalmente occidental y postcristiano, que está llegando a ser la única alternativa a la existencia creyente. Desde su cuasi-hegemonismo cultural presiona con fuerza a la Iglesia por dentro y desde fuera, y le plantea desde ambos frentes un serio desafío —quizás el más difícil de los que haya encontrado en su historia—, que ha de ser respondido tanto en el plano de la creatividad teológica como en el de la acción pastoral².

El nihilista clásico era, en el fondo, un poseedor atípico de convicciones y de valores, bajo la forma paradójica de anti-valor: un portador de sentido contracultural, en un ámbito como el nuestro de origen y configuración axiológica básicamente cristianos. Pudieron nacer y sostenerse, a mi entender, un nihilismo metafísico fenomenista, o un nihilismo gnoseológico escéptico, o un nihilismo político-literario anarquista, porque había un substrato cultural cristiano. El nihilismo pesimista de un Schopenhauer es tan deudor de unas raíces cristianas, como lo pueda ser el antitético nihilismo

2. El término *indiferentismo* es aquí usado como sinónimo de la actual cultura de la indiferencia ético-religiosa, que marca con su impronta extensas áreas del mundo occidental. Guarda esta actitud cierta relación de origen con el indiferentismo que podría denominarse «clásico», entendiendo por tal la postura intelectual que sostiene la igualdad fundamental de todas las religiones, en base a la existencia de verdades universales racionalmente cognoscibles (cf W. MOLINSKI, *Indiferentismo*, en «Sacramentum mundi», 3). Este indiferentismo, nacido ante todo como una posición crítica ante el cristianismo, y rechazado explícitamente por la Iglesia (cf DS 2915-2918), ha consistido en una conjunción del relativismo y antisobrenaturalismo característicos de la razón ilustrada. Admitirá, sin embargo, al mismo tiempo, un cierto fundamento natural a la religión y a la moralidad, y reconocerá en el fondo la indispensabilidad de una actitud ético-religiosa en el hombre. Tal reconocimiento no existe, en cambio, en la práctica, en la actual cultura de la indiferencia, producto decantado de aquella postura junto con otros sedimentos culturales de la modernidad. Resulta útil la lectura de F. BOTTURI, *Le tappe della secolarizzazione*, en «La Chiesa del Concilio», Milano 1985, pp. 153-164; y *Ateismo-nihilismo: profili di un paradigma*, en «Vita e Pensiero» 9 (1987) 611-619. Otros dos trabajos interesantes sobre esta materia son: Card. PAUL POUPARD, *Para la superación de la indiferencia religiosa*, y Mons. ANTONIO DO CARMO CHEUICHE, *La indiferencia religiosa en el contexto de la modernidad*, presentados en el Simposio sobre «El indiferentismo religioso en América Latina, a la luz de la relación entre cultura y religiosidad», organizado por el CELAM y por el Pontificio Consejo para el Diálogo con los No-creyentes (San José de Costa Rica, 19-23 enero, 1992), ambos publicados en «Scripta Theologica» 24 (1992).

nietzscheano de los «espíritus fuertes», postulador de la destrucción de todo el sistema de valores de la tradición moral y metafísica de la Europa cristiana...³ Pero la consistencia intelectual de este fenómeno cultural llega hasta donde perdure su confrontación con el cristianismo, o mejor dicho, con un «cristianismo» concebido también culturalmente, es decir, entendido sólo como hecho cultural y como fundamento de una determinada cultura. En cuanto que se proclama en Occidente el tránsito a una época postcristiana, se está anunciando también que ha llegado el tiempo del postnihilismo. Y el terreno queda libre para el anuncio y la propagación de formas decadentes de pensar y de vivir, es decir, para una cultura de la indiferencia.

En medio de esta situación corre la Iglesia, o quizás debe decirse el pensamiento cristiano, el peligro de no saber qué hacer, pues advierte el daño que sufre su Cuerpo por dentro y por fuera pero no parece haber nadie concreto que lo produzca por entero. Se tiende a hablar, por tanto, de «enemigos» algo genéricos como la «sociedad secularizada», la «cultura postmoderna», el «materialismo hedonista» y cosas semejantes, con las que no es posible enfrentarse en los términos usuales hasta ahora, pues más que plantear cuestiones a la Iglesia cuestionan a la misma Iglesia. ¿Cómo puede reaccionar la Iglesia ante eso? ¿Qué aceptar de unas formas culturales universalmente extendidas dentro y fuera de ella, que la excluyen a ella? ¿Qué rechazar, sin caer en un rechazo total, que sería injusto, y en el que también ella se autoexcluiría? Y, sobre todo, ¿cómo contribuir desde dentro de esta situación cultural a su propia elevación?

Con el nihilismo clásico cabía la confrontación intelectual, puesto que se mantenían ciertas bases comunes. Cuando Nietzsche escribe: «*un nihilista es una persona para quien el mundo, tal como*

3. Sobre esta materia cf D. ARENDT (hrsg), *Der nihilismus als phänomen der Geistgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt 1974; H. FRIES, *El nihilismo, peligro de nuestro tiempo*, Barcelona 1967; J. C. CRUZ, *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona 1986; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971; A. CARACCILO, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli 1976; J. M^a ORTIZ IBARZ, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer*, Pamplona 1991.

es, no debería existir, y para quien el mundo, tal como debería ser, no existe»⁴, expresa, y en mi opinión con acierto, la esencia de la actitud nihilista en términos fundamentalmente comprensibles para un creyente. Con independencia ahora de los matices nietzscheanos que pudieran encerrar los verbos «ser» y «existir», y la noción de «mundo» aquí empleada, y aunque el sentido fuese voluntariamente opuesto al sentido cristiano, no estamos en un universo cultural distinto. Incluso podemos comprobar la perfecta legitimidad de esa frase cuando se sustituye el término «nihilista» por el término «creyente» o por «cristiano»: «un creyente (o bien, un cristiano) es una persona para quien el mundo, tal como es, no debería existir, y para quien el mundo, tal como debería ser, no existe».

Es claro, al hilo de ese texto, que para un pensamiento nihilista la deseable alternativa a la situación de este mundo captado como miserable es la nada, mientras que para el pensamiento cristiano más que de alternativa es preciso hablar de afirmación de este mundo herido en el pecado del hombre y redimido junto con el hombre en Jesucristo. Pero, aunque sean posiciones mutuamente irreductibles algo tienen en común, en cuanto que ningún nihilismo logra desprenderse de su substrato cultural. El nihilista guarda también en su enjuiciamiento negativo del mundo cierta memoria de la dignidad del hombre, aprendida en el cristianismo.

Seguía latiendo en ese nihilismo pesimista una brizna del espíritu cristiano (una cierta memoria de la verdad sobre el hombre), que le permitió nacer y sostenerse durante algún tiempo en un medio cultural de impronta también cristiana. Llevaba también consigo, no obstante, una voluntaria abolición de lo cristiano, que le convertía en portador de su propia destrucción. Lo más coherente de todo fenómeno cultural nihilista es poner las bases de su autodestrucción, a la que llegará no inmediatamente sino bajo la forma paradójica de una progresiva decadencia causada por su propio auge. Su momento de esplendor como elemento cultural significativo, marca exactamente el momento en que comienza a declinar su estre-

4. «Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht» (F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VII/2, 30).

lla. Y va dejando tras de sí un terreno culturalmente baldío, un erial, donde sólo es capaz de arraigar la planta oportunista del indiferentismo. En esta situación cultural postnihilista nos encontramos: una verdadera «cultura de muerte», si se miran los signos negativos en los que se expresa⁵, aunque no falten en el cuadro sociológico-histórico rasgos positivos.

El indiferentismo, o la cultura de la indiferencia, es prácticamente imposible de definir, aunque quizá quepa describirlo por redundancia: es un nihilismo del nihilismo, un relativismo del relativismo, una peculiar negación de la negación: la sublimación del *todo vale porque no vale nada*.⁶ Es la auténtica cultura postcristiana, posterior también en consecuencia y desarraigada de cuantos errores, disensiones, herejías y escándalos haya contenido en su seno el cristianismo. Por su extrema informidad, y siguiendo un lenguaje adecuado al fenómeno existencial que ha generado y que con él se expande por el mundo, podría ser expresado como un nihilismo postnihilista, o un relativismo postrelativista, o un historicismo posthistoricista, o expresiones semejantes. Todo eso le cuadra a la cultura de la indiferencia, y por esa razón arraiga con facilidad en todo ámbito ideológicamente parcial o restringido: todos los «ismos» en los que decae el pensamiento son su terreno, pues todos ellos

5. Cf JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 57; CONF. EP. ESPAÑA, Inst. Past. *La verdad os hará libres* (sobre «La conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad»), Madrid 1990; J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Roma 1992, pp. 13-21.

6. «L'utopia è morta, più morta di quanto mai lo sia stato Dio. Cosa resta quando ciò che sostituiva la religione si rivela come illusione? O il ritorno all'origine, il ritorno a Dio, oppure una radicale anti-utopia la quale nega il pensiero del trascendente degli uomini in ogni modo. Un filosofo americano della presenza, Richard Rorty, ha delineato questa anti-utopia, il sogno di una società liberale, nella quale sono scomparse tutte le esigenze assolute di conoscenza, di religione ed etica e nella quale non viene considerato vero niente se non il desiderio e il dolore. Non dobbiamo più prendere niente sul serio. Noi vogliamo sentirci bene e questo è tutto. Al posto del nichilismo eroico quello banale; Nietzsche nella forma degli «ultimi uomini» ha criticato a fondo questo nichilismo banale. Il nichilismo banale chiama se stesso liberale e i suoi avversari «fondamentalisti». Per questo libertà significa moltiplicazione delle possibilità di opzione. Ma non lascia emergere nessuna opzione per la quale valga la pena rinunciare a tutte le altre» (R. SPAEMANN, *L'unità del mito. Culto ed ethos come fondamento della cultura*, en «Cristianesimo e cultura in Europa. Coscienza. Memoria. Progetto», Actas del Simposio presinodal, pp. 37-41, el texto citado es de p. 38).

están llamados —aunque no lo sepan— a realizarse como negación de sí mismos. Nada hay, en efecto, tan nihilista como el postnihilismo, ni tan relativista como el postrelativismo, ni tan historicista como el posthistoricismo, ni tan cientifista como el postcientifismo...

No es extraño que, llevando al extremo la paradoja, y cayendo en el vértigo, pudiera haber quienes hicieran del indiferentismo la expresión «religiosa» de la era postreligiosa... En realidad, no están lejos de eso algunos fermentos culturales que se abren paso en la sociedad occidental actual.

Pienso por estas razones, y contestando al interrogante (¿fenihilismo o fe-indiferentismo?) que abriría este segundo apartado, que hoy en día el análisis de la dualidad fe-nihilismo ante la cuestión teológica del sentido del hombre no tiene particular relevancia cultural. Lo que sí la tiene, y en particular para la teología, es la alternativa fe-indiferentismo, como cuestión intelectual y como problema práctico pastoral.

La teología, y más en general el pensamiento cristiano globalmente considerado, están emplazados a asumir la responsabilidad que les corresponde en la *reelaboración de unas bases culturales aptas para formular la verdad del hombre en Cristo*, es decir, ante un doble trabajo:

a) intelectualmente, ante la obligación de ir desenredando la intrincada madeja de posturas teológicas y filosóficas, que desde el tiempo de la Reforma han ido abriendo distancia entre el Evangelio y la cultura, hasta llegar a la actual situación de ruptura;

b) pastoral o apostólicamente, ante el deber de reducir esa fractura, mediante la puesta en práctica de la única solución verdadera: la reevangelización.

3. *Fe e indiferentismo ante la cuestión de la verdad sobre el hombre*

La cuestión de las relaciones entre Evangelio y culturas se reduce, esencialmente, a la cuestión de las relaciones entre las respectivas visiones del hombre. Ese es el escenario en el que se produce la mutua conjunción o el distanciamiento. Si hoy nos encontramos

de hecho ante una ruptura, es ahí, en ese escenario significativo, donde debe ser analizada. Ahora bien, ¿en qué consiste la falla entre la concepción cristiana del hombre y la que domina en la cultura de la indiferencia? A mi entender tiene un núcleo teológico (*una radical oposición en cuanto al sentido de la culpa*), al que me voy a referir.

Desde el punto de vista de la doctrina de fe, la verdad sobre el hombre fue definitivamente enunciada en los primeros versículos del libro del Génesis —el hombre, a imagen de Dios—, y ha sido manifestada en la santa humanidad de Jesucristo, a través de los misterios de su vida, muerte y resurrección. La verdad del hombre (y su bondad, y su belleza..., reflejo todo ello de la imagen que es de Dios) que se encuentra en el hombre mismo —no tendría sentido buscarla fuera de él—, sólo se ha realizado plenamente, sólo se ha manifestado sin sombras, en un hombre, que es el Verbo de Dios encarnado: y sólo en la luz de su misterio nos es dado conocerla. Esta doctrina, tan central para la comprensión y el desarrollo de la antropología cristiana, y tan presente en el pensamiento de Juan Pablo II⁷, está llena de elementos significativos para el discurso que aquí desarrollamos.

La plena verdad sobre el hombre ha sido realizada, como acabamos de decir, y se nos ha dado a conocer en la humanidad del Hijo de Dios encarnado: en la unidad de su existir con su muerte y con su gloriosa resurrección. No sólo en uno u otro de esos aspectos o momentos, sino en la inseparable unidad de los tres, que constituyen la realidad histórica del misterio de Cristo, está revelado también el misterio del hombre. Esa existencia humana vivida, sacrificada y glorificada, es la luz no sólo de la cristología sino también de la antropología teológica. Qué luz sea y por qué lo es, no resulta sencillo de decir —en realidad, es humanamente imposible decirlo—, ni de captar en toda su hondura de problema teológico. Pero cuanto mejor se conoce y se expresa su entraña, más claridad se alcanza también para iluminar el misterio del hombre y el sentido de la vida

7. Cf., por ejemplo, sus Discursos en las Audiencias generales comprendidas entre el 5. IX. 1979 y el 2. IV. 1980.

humana. La última palabra reveladora de Dios respecto de sí mismo y del hombre es, en efecto, Jesucristo. Él es la Palabra misma del Padre en la creación y en la historia; su nombre de salvación es también el único pronunciado por el Espíritu Santo en la Iglesia y anunciado mediante ella al mundo. En la cuestión cristológica están, pues, en consecuencia, todas las claves antropológicas.

Así lo expresa sabiamente el n. 22 de *Gaudium et spes*, al enseñar con la tradición patristica que Adán sólo era figura de Cristo, y que en Cristo —liberados del pecado en la entrega libérrima de su vida— nos fue devuelta a los hombres la semejanza divina, deformada ya en Adán por la culpa.

¿Dónde buscar entonces la verdad plena sobre el hombre?, ¿en aquél Adán primero, que sólo era *figura futuri*, o en el Nuevo Adán que es Cristo? La respuesta cristiana es indudable: en el Nuevo Adán. Pero ¿en qué se distinguen uno y otro en cuanto a su humanidad?, ¿cuál es la diferencia entre la figura y el Ejemplar? Diciendo las cosas directamente y con sencillez, la distinción radical entre el hombre Adán y el hombre Jesús estriba en la actitud de su voluntad ante la Voluntad del Padre, o lo que es igual en el comportamiento de uno y otro ante el pecado. En todo lo demás hay entre ellos (entre el creado a imagen y la Imagen misma, entre el llamado a la filiación y el Hijo, entre la figura y el Ejemplar...) semejanza, comparabilidad, cercanía..., unidad en la humanidad. Pero entre el hombre pecador y el hombre Redentor sin pecado, entre aquél que trajo la muerte con su culpa y Éste que destruye la culpa con su muerte redentora..., no existe bajo ese aspecto sino distinción, incomparabilidad, distancia. Entre el Adán primero y el Nuevo Adán se interpone, pues, la suma distancia teológica que corre entre el pecado cometido y el pecado rechazado y vencido. En el primer Adán la culpa está presente; en Cristo la culpa es borrada. Adán era portador de su culpa; Cristo y los cristianos somos portadores del Espíritu Santo.

La novedad que los hombres heredamos en Cristo es el Don del Espíritu Santo, y con él la condición filial, inseparablemente unida a la oferta permanente de perdón, es decir, de victoria sobre el pecado y de reencuentro con el Padre.

¿Cuál es, por tanto, el núcleo de la verdad del hombre en Cristo? Ser una criatura amada, capaz de Dios y de pecar contra Dios, históricamente pecadora y redimida, portadora en Cristo del Espíritu Santo, llamada a existir filialmente en referencia al Padre y fraternalmente en comunión con los hombres, libre realizadora de su propio destino en la verdad y en la caridad. Esa es, en palabras apretadas e insuficientes, pero válidas, la respuesta de la fe a la cuestión de la verdad sobre el hombre. Muy alejada de ella está la respuesta del pensamiento y actitudes del indiferentismo, que se ha extendido por la sociedad contemporánea con una creciente cuota de influencia cultural.

Considerada la postura indiferentista bajo el punto de vista de la actitud existencial que promueve, podría quedar descrita por sus elementos más inmediatamente aparentes, que parecen limitarse al simple respeto externo a las normas e instituciones de la sociedad democrática y pluralista occidental. Entre las características propias de la democracia como marco socio-político y los postulados del indiferentismo respecto del hombre y la vida social, y desde posiciones generadas en éste, se ha establecido en la época actual, con artificiosidad provocada, una falsa identificación, que quisiera ser mutuamente generativa y, sobre todo, mutuamente explicativa y justificativa. Es una actitud abusiva en la que ahora no es preciso que nos detengamos. Sólo vale la pena subrayar que dicha identificación, propagada por ejemplo a través de la enseñanza (media y universitaria), y de los medios de comunicación, provoca una progresiva evolución cultural en la sociedad, en la que cada vez se confunden más cultura y valores democráticos con cultura de la indiferencia, hasta el punto de querer convertir ésta en postura casi exigible, y quien sabe si, a la larga, única legalmente admisible...

Sus elementos característicos, sinónimos para muchos, como decimos, de sensibilidad democrática en un reduccionismo típico de este momento, son en parte conciliables y en parte inconciliables con la visión cristiana. Es aceptable, por ejemplo, y positiva su defensa de las libertades formales; también lo es, en líneas generales, la experiencia, que en esa actitud se encierra, de «la consistencia y autonomía de las realidades terrenas, con sus principios, valores y

métodos», como escribe Mons. Cheuiche⁸. Son rechazables, en cambio, la separación que establece entre ética social y ética individual o privada; la exclusión de la objetividad de la verdad y, en consecuencia, de un enjuiciamiento moral de las acciones humanas; la sublimación de la intencionalidad personal frente a lo legal como único criterio de responsabilidad... Aunque se nutran esas ideas en el fondo de algunos valiosísimos frutos madurados en el pensamiento cristiano, e implantados progresivamente en la cultura occidental (como, por ejemplo, yendo al más básico, el respeto a la libertad de la persona y a su dignidad), es patente la enorme distancia conceptual y real entre una y otra actitud.

Pero el máximo distanciamiento, en lo que se refiere a la cuestión del sentido del hombre, se establece en torno a la noción de culpa. Nada hay, a mi entender, tan alejado de la actitud indiferentista como la afirmación cristiana de la existencia del pecado personal, y la valoración de su influencia negativa en la propia vida y en las diversas manifestaciones de la convivencia social⁹. Si el pecado personal es, efectivamente, algo real en el hombre, como enseña el cristianismo, y el hombre lo reconoce, cae estrepitosamente por tierra todo el andamiaje cultural del indiferentismo. El sentido personal de la culpa devuelve al interior de la persona todo aquello que hubiera arrojado fuera por la ventana de la indiferencia. Más aún, el sentido de la culpa, y el de Dios que lo acompaña, clausura dicha ventana. Por eso son inseparables la fe y la conversión, y aquélla siempre empieza por ésta: no debe ser olvidado el inicio del anuncio evangelizador: «convertíos y creed» (cfr Mc 1,15).

El sentido de la propia culpa —que para un cristiano está acompañado del sentido del perdón— sitúa a la persona ante el reconocimiento de la objetividad de la verdad, y la impulsa hacia la aceptación de su dimensión subjetiva. No sólo la verdad, sino la verdad en mí, o incluso la verdad de mí mismo, es la que brota diáfana

8. Mons. Antonio DO CARMO CHEUICHE, *La indiferencia religiosa en el contexto de la modernidad*, o. c. en nota 2.

9. Una breve e interesante reflexión sobre esta materia puede verse en S. GRYEGEL, *L'esperienza della libertà*, en «Cristianesimo e cultura in Europa, Memoria. Coscienza. Progetto», o. c., pp. 178-182.

en quien se reconoce pecador y se sabe en Cristo perdonado. En ese saberme a mí mismo culpable ante el amor, por mí rechazado, del Padre, pero arrepentido y perdonado en el Hijo, borrada la culpa y de nuevo portador del Espíritu Santo, se rehace la unidad interior de la caridad y de la verdad: es decir, se rehace el hombre.

Entre la actitud existencial de un creyente y la de un indiferente hay, pues, una radical distinción en base a la referencia personal a la culpa o, lo que es lo mismo, al sentido del pecado; distinción que no es sólo, por tanto, de carácter intelectual o de comportamiento social práctico, aunque pudiera reflejarse derivadamente en esos u otros aspectos del existir, puesto que —al referirse absolutamente a la autoconciencia de uno u otro sujeto— contiene y trasciende todas sus determinaciones parciales. Estoy hablando, en definitiva, de la relación de uno u otro con la propia verdad, y por medio de ella, con la verdad sobre Dios y con la verdad sobre la entera creación.

Esa relación es en el cristiano —o, al menos, está llamada y posibilitada para ser— relación de unidad y continuidad: unidad sin fractura, y sin confusión, entre naturaleza y gracia, continuidad entre conocimiento natural y conocimiento de fe, entre orden de la creación y orden de la salvación... En la gracia y en la fe de Cristo, la razón del cristiano, inserta en el mundo como en lugar propio y en diálogo creativo con él, aprende también que su principal interlocutor, la fuente primaria de respuestas a sus interrogantes esenciales sobre la verdad de sí mismo y de la entera creación es la amorosa Sabiduría del Padre, en la que descansan igualmente la verdad objetiva y la certeza subjetiva. Y con la paz entre ellas, le es dado poseer una aquietante conciencia de orden. La experiencia de orden interno y externo, experiencia de unidad consigo mismo y con el mundo, o en otras palabras, la unidad de la verdad en el don de la caridad, es un bien específicamente cristiano. Su desarrollo, ahora innecesario, nos conduciría a reflexionar sobre la teología del Verbo y sobre la teología de la imagen de Dios en el hombre.

Con ese bien cristiano se relaciona la noción teológica de *unidad de vida*, tan frecuente en el pensamiento y en el lenguaje espiri-

tual de Mons. Josemaría Escrivá¹⁰, y también presente en algunos documentos magisteriales¹¹. Podría ser descrita como la proyección externa de la unidad interna de la persona, manifestada en una armónica conjunción de las distintas dimensiones de su existir cotidiano de hijo de Dios¹².

Por este rasgo esencial, la actitud existencial de un cristiano está situada en las antípodas del indiferentismo. En éste no cabe ha-

10. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: «No hay tarea humana que no sea santificable, motivo para la propia santificación y ocasión para colaborar con Dios en la santificación de los que nos rodean. La luz de los seguidores de Jesucristo no ha de estar en el fondo del valle, sino en la cumbre de la montaña, para que *vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en el cielo*. Trabajar así es oración. Estudiar así es oración. Investigar así es oración. No salimos nunca de lo mismo: todo es oración, todo puede y debe llevarnos a Dios, alimentar ese trato continuo con El, de la mañana a la noche. Todo trabajo honrado puede ser oración; y todo trabajo, que es oración, es apostolado. De este modo el alma se enreca en una unidad de vida sencilla y fuerte» (*Es Cristo que pasa*, 10). «Cristo en tu inteligencia, Cristo en tus labios, Cristo en tu corazón, Cristo en tus obras. Toda la vida -el corazón y las obras, la inteligencia y las palabras- llena de Dios (...). Todo el panorama de nuestra vocación cristiana, esa unidad de vida que tiene como nervio la presencia de Dios, Padre Nuestro, puede y debe ser una realidad diaria» (*Es Cristo que pasa*, 11). «En esta tierra, la contemplación de las realidades sobrenaturales, la acción de la gracia en nuestras almas, el amor al prójimo como fruto sabroso del amor a Dios, suponen ya un anticipo del Cielo, una incoación destinada a crecer día a día. No soportamos los cristianos una doble vida: mantenemos una unidad de vida, sencilla y fuerte en la que se fundan y compenetran todas nuestras acciones. Cristo nos espera. *Vivamos ya como ciudadanos del cielo*, siendo plenamente ciudadanos de la tierra, en medio de dificultades, de injusticias, de incomprendimientos, pero también en medio de la alegría y de la serenidad que da el saberse hijo amado de Dios». (*Es Cristo que pasa*, 126). «No hay -no existe- una contraposición entre el servicio a Dios y el servicio a los hombres; entre el ejercicio de nuestros deberes y derechos cívicos, y los religiosos; entre el empeño por construir y mejorar la ciudad temporal, y el convencimiento de que pasamos por este mundo como camino que nos lleva a la patria celeste. También aquí se manifiesta esa unidad de vida que -no me cansaré de repetirlo- es una condición esencial, para los que intentan santificarse en medio de las circunstancias ordinarias de su trabajo, de sus relaciones familiares y sociales. Jesús no admite esa división: *ninguno puede servir a dos señores, porque o tendrá aversión al uno y amor al otro, o si se sujeta al primero, mirará con desdén al segundo*. La elección exclusiva que de Dios hace un cristiano, cuando responde con plenitud a su llamada, le empuja a dirigir todo al Señor y, al mismo tiempo, a dar también al prójimo todo lo que en justicia le corresponde» (*Amigos de Dios*, 165).

11. Cf CONC. VAT. II, *Presbyterorum ordinis*, n. 14; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, n. 59. En cuanto al concepto contenido en esa expresión, cf. *Gaudium et spes*, n. 43; *Ad gentes*, n. 21; Enc. *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

12. Se puede ver A. ARANDA, *Creatividad teológica y experiencia cristiana*, en «*Annales Theologici*» 4 (1990) 283-308, p. 295 ss y nota 24.

blar de *unidad de vida*, pues no hay en él una relación de unidad entre verdad objetiva y certeza subjetiva, ya que su actitud existencial se funda sobre una relación desnaturalizada entre verdad, conciencia y libertad. En la posición indiferentista no hay lugar para aceptar el don de la caridad, pues tampoco se da espacio al sentido personal de la culpa. Si no se admite la realidad del pecado personal, si no hay experiencia de conversión y perdón..., sólo hay camino para mantener una fractura abierta entre verdad y libertad.

Esa fractura teórica y práctica es, a mi entender, el problema más de fondo de la cultura contemporánea. Detrás de ella existe, sin duda, otra más honda: la ruptura del pensamiento moderno con el sentido cristiano de la verdad, la conciencia y la libertad, que significa ruptura con la concepción cristiana del hombre: con su verdad.

4. *Verdaderas y falsas respuestas cristianas a la influencia cultural del indiferentismo*

a) *La verdadera alternativa: la reevangelización*

La propagación de la actitud indiferentista entre los cristianos, como molde cultural secularizante y uniformador, se ha hecho particularmente importante en los últimos decenios en los países de tradición católica. Este fenómeno cultural postcristiano sólo puede tomar vuelo allí donde la estructura de la vida social sigue manteniéndose sobre las grandes nociones cristianas —que podemos sintetizar en la de persona—, porque en realidad su principal acción consiste en ir sustituyendo el contenido o el significado de tales nociones por otro elementos intelectuales. No es un fenómeno cultural connatural, por ejemplo, con el mundo islámico o el mundo budista, como tales; sólo puede darse masivamente en el mundo cristiano, aunque arraigue también parcialmente en determinados entornos de otras culturas más influenciados por su contacto —principalmente económico— con el occidente secularizado.

Como señala Juan Pablo II, ante esta situación cultural no hay más respuesta que la reevangelización, o bien —en algunas zonas, co-

mo en América Latina— una nueva evangelización¹³. Este es el reto intelectual y pastoral que tiene ante sí la Iglesia de cara al inmediato futuro. Se trata de un desafío de gran envergadura e históricamente nuevo, sin otro precedente que el lejano —en el tiempo, pero sobre todo en las circunstancias sociales— de la primera evangelización. Resulta muy distinto implantar la fe y la praxis cristianas en un mundo pagano aunque culturalmente religioso, a tratar de reimplantarlas en un mundo secularizado y culturalmente indiferente. La reevangelización tropieza, por consiguiente, con evidentes dificultades.

Parece claro que esta respuesta cristiana a la cultura de la indiferencia plantea a la Iglesia como tarea algo más que unos retoques o una acomodación circunstanciales. El nuevo proceso de evangelización ha de tener como finalidad promover una renovación de los esquemas culturales dominantes, introducir una dinámica de cambio cultural, que reconozca y asuma al mismo tiempo los valores del tiempo presente. La necesaria reevangelización de la cultura ha de ser concebida y realizada, en consecuencia, como necesaria inculturación de la fe.

Por ese camino marchan las orientaciones del magisterio de Juan Pablo II acerca de las relaciones fe-cultura, sobre las que quiero atraer nuestra atención¹⁴.

Nos encontramos ante una enseñanza copiosa y riquísima, que enlaza con el progresivo acercamiento temático del Magisterio, propio de este siglo, al tema de la cultura, desde los documentos de León XIII, pasando por las orientaciones de *Gaudium et Spes* hasta las enseñanzas de Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*¹⁵.

13. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso* en Santiago de Compostela, 9. XI. 1982; *Discurso* a la Asamblea del CELAM (Haití), 9. III. 1983; *Discurso* en el aeropuerto de Santo Domingo, 11. X. 1984; *Homilía* en Santo Domingo, 11. X. 1984; *Mensaje* a los obispos del CELAM, 12. X. 84; Enc. *Slavorum Apostoli*, 2. VI. 1985; *Carta* a los Presidentes de las Conf. Ep. de Europa, 2. I. 1986; Enc. *Redemptoris missio*, 7. XII. 1990; *Discurso* a la Pontificia Comisión para América Latina, 14. VI. 1991

14. Está en vías de publicación la reciente tesis doctoral de FERNANDO MIGUENS, *Fe y cultura en el magisterio de Juan Pablo II*, presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (febrero, 1992), que constituye un magnífico estudio sobre los puntos que ahora tratamos. En los siguientes párrafos me apoyo en sus conclusiones.

15. Cf. LEÓN XIII, Enc. *Inscrutabili*, 21. IV. 1878; Enc. *Rerum Novarum*, 15.V. 1891; Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri*, 31. XII. 1929; Enc. *Quadragesimo anno*, 15.V,1931; Enc. *Divini Redemptoris*, 19. III. 1937; Pío XII, *Radiomensaje* del 1. IX.

Si bien es cierto que el magisterio de Juan Pablo II tiene continuidad con el magisterio de sus predecesores y, especialmente, con el Concilio Vaticano II, y se ve posibilitado por él, se advierte al mismo tiempo en sus escritos un mayor énfasis en la problemática cultural. El tema pasa de la periferia, de ser una referencia contextual, a ocupar un lugar central. Y no sólo cuando se trata de defender lo humano en la cultura, sino también cuando se trata de exponer el proyecto evangelizador para los tiempos que se avecinan.

A partir de la predicación de Juan Pablo II, no parece que pueda plantearse ya una pastoral, una catequesis, o una acción evangelizadora en general, si no se apunta a una nueva síntesis histórica entre fe y cultura, a una reforma cultural. Ciertamente, el tema de la conversión personal sigue ocupando un lugar clave, como en toda etapa de la historia salvífica. Sin embargo, y en algunos momentos de esa historia con mayor urgencia, la reforma de la cultura como objetivo no puede obviarse y es un paso obligado para la extensión y consolidación del Reino. De aquí la necesidad apremiante de una mayor reflexión antropológica sobre las relaciones que se dan naturalmente entre individuo y cultura, religión y cultura, y, muy especialmente, entre evangelización y cultura. Lo que se ve como necesario, pues, es una profundización en la dimensión cultural de la acción soteriológica¹⁶.

1944; *Discurso* del 20. II. 1946; JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15.V. 1961; Enc. *Pacem in terris*, 11. IV. 1963; CONC. VAT. II, *Gaudium et spes*, II, 2; PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8. XII. 1975, nn. 18. 20. 63. Sobre estos documentos, cf: A. CAPRIOLI-L. VACCARO, *Paolo VI e la cultura*, Brescia 1983; G. M. GARRONE, *Le Concile Vatican II et la culture*, en «*Seminarium*» 37 (1985) 46-53; P. POUPARD, *Paul VI et Jean Paul II: leur rencontre avec la culture moderne*, en *Ibidem* 54-68; H. CARRIER, *Evangile et cultures*, Paris 1987; ID. *Il contributo del Concilio alla cultura*, en R. Latourelle (dir), «Vaticano II. Bilancio e prospettive», Assisi 1987.

16. Cf JUAN PABLO II, *Discurso* a la Pontificia Academia de las Ciencias, Roma, 10. XI. 1979; *Discurso* en la sede de la UNESCO, Paris, 2. VI. 1980; *Discurso*, al Congreso Nacional del movimiento eclesial de acción cultural, Roma, 16. I. 1982; *Discurso* en la Universidad de Oporto, 15. V. 1982; *Carta* al Cardenal Secretario de Estado con la que se constituye el Pontificio Consejo de la Cultura, 20. V. 1982; *Discurso* a los intelectuales europeos, Roma, 15. XII. 1983; *Discurso* al Pontificio Consejo de la Cultura, 15. I. 1985; *Discurso* en la Universidad de Louvain, 20. V. 1985; Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30çXII. 1988; Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae*, 15. VIII. 1990; Enc. *Centesimus annus*, 1. V. 1991.

En los textos magisteriales de Juan Pablo II, encontramos los teólogos una invitación frecuente a profundizar en el estudio de la antropología, y a realizarlo con perspectiva interdisciplinar. Esta interdisciplinariedad no resulta, sin embargo, fácil por distintas razones. En parte, porque en las ciencias antropológicas y psicosociales se da una cierta falta de organicidad sistemática, al tiempo que manifiestan, frecuentemente, una concepción reduccionista del hombre. Pero también porque, en el caso de la antropología filosófica, hay una carencia de peso metafísico y una concepción predominantemente inmanentista, con las consecuencias que ello trae para la constitución de una antropología abierta a la trascendencia.

A pesar de ello, Juan Pablo II invita a extraer de estas áreas de pensamiento elementos que considera valiosos en orden a la síntesis fe-cultura buscada. Él mismo ha hecho la experiencia en sus épocas de profesor universitario, encontrando la utilidad que para la teología tiene el análisis fenomenológico unido a la metafísica tomista. Aun siendo Papa, y en su mismo magisterio, hay una gran cuota de originalidad en lo referente a la fundamentación antropológica de los temas socio-culturales.

Nos advierte, sin embargo, también de la necesidad y urgencia de un pensamiento metafísico que conduzca a un reacomodamiento de los valores en la cultura. De manera que a partir de una metafísica de la creación se alcance una correcta antropología primero, y una ética después. Este planteamiento redundará en una primacía de la ética sobre la técnica, de las personas sobre las cosas y del espíritu sobre la materia. Si esta inquietud y sugerencia del Papa fuera escuchada, sería de esperar un florecer de la antropología cultural teológica, es decir, un modo profundo de pensar teológicamente la relación persona-cultura, que nos permitiese alcanzar un progreso cultural conforme con el Evangelio: una verdadera evangelización de la cultura que tenga como resultado la inculturación de la fe.

Juan Pablo II ha dado entrada en el Magisterio eclesial al término «inculturación», y ha esbozado en grandes trazos la significación del concepto de inculturación de la fe¹⁷. Siguiendo las pau-

17. Cf *Discurso* a la Pon. Com. Bíblica, Roma, 26. IV. 1979; Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 16. X. 1979, n. 53; *Discurso* a los Obispos del Zaire, Kinshasa, 3. V.

tas que establece al aplicar e ilustrar el término, la inculturación debe entenderse no solamente como un camino para la comunicación de la fe a las diferentes culturas, sino principalmente como una transformación de los mismos valores culturales con referencia al Evangelio¹⁸.

Una vez que la inculturación es concebida como una dimensión de la redención, con un contenido soteriológico, abre paso a un acercamiento entre los conceptos de misión y acción pastoral. La misión ya no se reduce a la *implantatio Ecclesiae*, sino a procurar, desde un principio, la plenitud de la vida cristiana en los que han de ser evangelizados. Por su parte, la acción pastoral siempre deberá conservar su dimensión misionera, ya que nunca se considera terminada la tarea evangelizadora.

Para alcanzar este objetivo se debe poner el acento, como hace Juan Pablo II, en la primacía de la persona como eje y destino último de la inculturación y de la cultura misma. El hombre redimido y santificado por la gracia es el centro de la tarea propuesta. El concepto cristiano de persona —la verdad sobre el hombre— es la clave para comprender la dinámica del progreso cultural. Para ello ha de entenderse a la persona, en su sustancialidad y relacionalidad, como creadora de cultura y receptora de sus beneficios. El Papa llama la atención sobre las consecuencias culturales de la acción del hombre, y cómo estas consecuencias revierten en una posibilitación del hombre mismo para acceder a la verdad y abrirse al designio redentor¹⁹. La persona es entendida como alma de la cultura y ésta como bien común que posibilita el perfeccionamiento personal²⁰. La

1980; *Discurso* a la Conf. Ep. de Kenya, Nairobi, 7. V. 1980; *Discurso* en la Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 19. X. 1980; Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22. XI. 1981, n. 10; *Discurso* a los Obispos de Nigeria, Lagos, 15. II. 1982; *Discurso* en la Universidad «Sagang», Seúl, 15. V. 1984

18. Cf CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, 22. III. 1986; COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, 12. I. 1987.

19. Cf a este respecto K. WOJTYLA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, en «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 69 (1977) 513-524.

20. Entre tantos textos análogos de Juan Pablo II, recuérdense estas palabras: «La cultura es aquello a través de lo cual el hombre en cuanto hombre se hace más hombre, y en lo que se juega el destino mismo del hombre» (*Carta* al Cardenal Secretario de Estado, 20. V. 1982).

salud moral y espiritual de una cultura dependerá de la santidad personal de aquéllos que aporten a su desarrollo. Se advierte que es éste un tema largamente meditado por él. De esta manera, el Papa ha abierto nuevos rumbos para la elaboración teológica que sería sumamente interesante proseguir²¹.

La referencia a Dios es exigida por el Papa como necesaria para alcanzar una visión trascendente del hombre y de la cultura. Una cultura sin Dios termina por vaciarse de todo valor, por la sencilla razón de que pierde todo criterio valorativo. En el pensamiento de Juan Pablo II, la cultura tiene como alma; la religión, que es el punto culminante de la apertura humana a la trascendencia²². Esta apertura es correlato de la apertura de Dios hacia el hombre, donde aquélla encuentra su sentido. La raíz de esta mutua referencia está en la creación del hombre a imagen de Dios, y su pleno encuentro histórico se hace realidad a partir de la encarnación del Hijo de Dios.

Si todo lo anterior se refería a las orientaciones de Juan Pablo II en el orden de la reflexión teológica, también merecen ser destacadas algunas de sus sugerencias en el orden pastoral, evidentes por otra parte en su propia acción evangelizadora.

En primer lugar, dada la gran dificultad de que la nueva síntesis fe-cultura se logre, en primera instancia, a través de un renovado pensamiento teológico, filosófico o científico, habrá que buscar las referencias en los orígenes mismos de la evangelización cristiana y

21. En este sentido son particularmente interesantes los ya mencionados *Discursos* de Juan Pablo II en la sede de la UNESCO (París, 2. VI. 1980) y en la Universidad de Oporto (15. V. 1982).

22. «La presencia de la Sede Apostólica en vuestra Organización (...) encuentra su razón de ser, por encima de todo, en la relación orgánica y constitutiva que existe entre la religión en general y el cristianismo en particular, por una parte, y la cultura, por otra. Esta relación se extiende a las múltiples realidades que es preciso definir como expresiones concretas de la cultura en las diversas épocas de la historia y en todos los puntos del globo» (*Discurso* en la sede de la UNESCO, 2. VI. 1980). En el *Documento de Puebla* se lee lo siguiente: «Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos (...). de aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico— en cuanto los libera hacia un último sentido trascendente o los encierra en su propio sentido immanente» (n. 389).

proponer la desnuda proclamación del *kerygma*. Esta idea, llevada a la práctica por Juan Pablo II, constituye el elemento central de la reevangelización y la nueva evangelización que él propone²³. La vía para alcanzar la inculturación de la fe no puede ser distinta de la ya utilizada por los primeros cristianos, única acorde con la esencia de la vocación bautismal. La cuestión no depende tanto de un determinado método evangelizador, o de peculiares técnicas catequéticas, cuanto de las consecuencias operativas del ahondamiento personal en la dimensión apostólica del compromiso bautismal. La nueva evangelización pasa, pues, por el ineludible camino de la responsabilidad personal en el participar de la vocación misionera de la Iglesia. En tal sentido, pasa por la *unidad de vida* de los creyentes, como testimonio y como impulso hacia una dinámica de conversión.

En segundo lugar, se aprecia en el Papa una particular atención a la doctrina social de la Iglesia, como proclamación de la verdad cristiana sobre el hombre y puesta en práctica de sus consecuencias. Así, por ejemplo, tratando de la finalidad de la doctrina magisterial sobre materias sociales, enseña: «Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a la Iglesia por Cristo mismo, hacia ese hombre, que, como recuerda el Concilio Vaticano II, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna (...). Es esto y solamente esto lo que inspira la doctrina social de la Iglesia»²⁴. Y de manera semejante, al poner en relación la doctrina social y la evangelización de la sociedad, ha

23. Un ejemplo de lo que decimos son las siguientes palabras de la Enc. *Redemptoris missio*: «¡Pueblos todos de la tierra, abrid las puertas a Cristo! Su Evangelio no resta nada a la libertad humana, al debido respeto de las culturas, a cuanto hay de bueno en cada religión. Al acoger a Cristo, os abris a la palabra definitiva de Dios, a aquél en quien Dios se ha dado a conocer plenamente y a quien el mismo Dios nos ha indicado como camino para llegar a El» (n. 3). «A Juan Pablo II —escribe Illanes— no se le oculta que el mensaje cristiano tiene implicaciones no sólo espirituales sino, también e inseparablemente, morales, culturales, humanas. Más aún, hace constante referencia a ellas y las enuncia con absoluta claridad, pero al dirigirse a los diversos sistemas y culturas, no comienza por esas enunciaciones, sino que subraya la realidad última y radical: Cristo y la honda comprensión de la dignidad y del valor del hombre que de Cristo derivan» (J. L. ILLANES, *Iglesia y cultura*, en «Scripta Theologica» 15 (1983) 797-807, p. 802.

24. Enc. *Centesimus annus*, n. 53.

escrito: «La doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del «proletariado», la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte»²⁵.

La tradicional doctrina social ha recibido un nuevo aire renovador con el magisterio del Papa, concretamente, una mayor fundamentación antropológica. De esta manera, sin perder en absoluto la referencia a la coyuntura histórica en la que nacen los documentos, cada uno de ellos se convierte —con ese equilibrio tan propio del pensamiento de Juan Pablo II— en una fuente doctrinal de primer orden, en el plano de la reflexión teológica y en el de la praxis moral.

b) *Una respuesta equivocada: la tentación fundamentalista*

Con ese espíritu ha sido propuesta y está siendo conducida la reevangelización: desde un profundo amor al hombre y al mundo, contemplados desde la luz de la creación y de la redención en toda su belleza y dignidad. Reevangelizar consiste, precisamente, en ayudar a redescubrirlas.

En la citada encíclica *Centesimus annus* se lee: «El cristiano vive la libertad y la sirve proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido (...); el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón»²⁶. La misión evangelizadora confiada vocacionalmente a los cristianos, tiene como contenido esencial el anuncio incesante de la verdad, con plena fidelidad a la fe y a la razón, sin disyunción entre ambas, con

25. *Ibid.*, n. 54.

26. *Ibid.*, n. 46.

unidad de vida. Tiene gran interés teológico y espiritual la frase: «*el cristiano vive la libertad (...) proponiendo continuamente la verdad*», expresiva de la realidad y el significado de la ética individual y social cristiana. «*Proponer continuamente la verdad*» significa, en el fondo, para un cristiano proponer continuamente a Cristo: hacerle presente, darle a conocer. Pero dar a conocer a Cristo no sólo consiste en manifestar públicamente el misterio de su condición divina y humana, sino también en mostrar el sentido de su donación incondicionada y, en ella, el sentido último que ha dado a la vida y a la muerte del hombre. Asumiendo la vida humana en toda su extensión —todo cuanto es el hombre, salvo la realidad del pecado—, y entregándola voluntariamente a la muerte (asumiendo la muerte), Cristo ha mostrado el sentido más profundo de lo que es ser criatura humana, su originario sentido creacional.

Cuando las cosas se miran bajo esa perspectiva, y se tratan de llevar a la práctica, la reevangelización de la cultura contemporánea y la inculturación de la fe se comprenden en toda su realidad positiva, como un compromiso cristiano con el hombre, con las culturas del hombre y sus valores, con el mundo contemporáneo... Un compromiso global de encarnación y redención, esencialmente activo y positivo, optimista, orientado hacia el futuro, que deja atrás toda nostalgia del pasado aunque lo respete hondamente y se beneficie de sus enseñanzas.

No sólo como nostalgia del pasado, aunque sí con esa característica entre otras, se hace presente en algunos grupos una falsa respuesta cristiana a la crisis cultural contemporánea, generadora del indiferentismo. Cabría denominarla como *la tentación fundamentalista*.

Sobre los fenómenos fundamentalistas se escribe hoy copiosamente²⁷. Es un fenómeno de moda y de inmediato consumo, que se suele ofrecer en género divulgativo. A veces se trivializa el problema con generalizaciones, y se proponen síntesis simplificadoras, como la de querer presentar como fenómeno único con distintas

27. Un texto sintético y suficientemente documentado es el de N. J. COHEN (ed.), *The fundamentalist Phaenomenon. A View from Within; a Response from Without*, Gran Rapids 1990.

manifestaciones (fundamentalismo protestante, judío, católico, musulmán, hindú...), lo que en la realidad son fenómenos distintos y hasta heterogéneos.

Es preciso reconocer que entre el fundamentalismo americano de origen evangélico, que da origen al nombre, caracterizado por la exposición puramente literal de las afirmaciones bíblicas y por la activa militancia en contra de otros modos de leer esos textos²⁸, y las modernas aplicaciones del vocablo «fundamentalismo», hay una notable distancia conceptual. Quizás porque el término alude a la existencia y defensa de unos elementos doctrinales básicos (fundamentos), en los que apoyar las convicciones religiosas y las actitudes existenciales, se haya podido caer en el exceso de unificar bajo el epíteto «fundamentalismo» todo aquello que responda a esa condición, sin hacer cuenta de otras consideraciones. De esa manera se traslada a fenómenos y realidades distintas no sólo el nombre, sino también aquel significado primario tomado del fundamentalismo americano²⁹. Y de ese modo puede suceder que, absurdamente, llegue a ser calificado de «fundamentalista» hasta el mismo Juan Pablo II, y de «fundamentalismo» su impulso reevangelizador de la cultura contemporánea. La razón estaría en su defensa de unas firmes bases doctrinales y morales. El concepto de fundamentalismo necesita ser estudiado con atención, y precisada su plurivalencia semántica.

Si el fundamentalismo se entendiese como una actitud espiritualmente literalista, más apasionada por la fórmula de fe que por la fe misma, inclinado hacia una concepción estática de la tradición, opuesta a una valoración positiva de la historicidad como marco de todo lo humano, cerrada a la aceptación de los valores culturales de la modernidad..., entonces habría que decir que, en efecto, existe una tentación fundamentalista entre algunos católicos. En cierto modo, bajo figuras distintas y ante diferentes problemas, esa tentación

28. Cf G. W. DOLLAR, *A History of Fundamentalism in America*, Greenville 1973; G. M. MARSDEN (ed), *Evangelicalism and Modern America*, Gran Rapids 1984; ID, *Defining American Fundamentalism*, en «The fundamentalist Phaenomenon...», o. c., pp. 22-36.

29. Véase lo que señala en este sentido, en referencia al fundamentalismo islámico, el Card. J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa...*, o. c. en nota 5, pp. 135-139.

siempre ha existido en la Iglesia, como peligro y como realidad, lo mismo que han existido sus correspondientes antítesis intraeclesiales. La générica distinción entre integrista y progresista algo dice de esas posturas³⁰.

La actitud conservadora, integrista o fundamentalista, es incompatible con el sentido católico de la Tradición viva de la Iglesia, en el que se aúnan la fidelidad a las verdades reveladas y la convicción de que su intelección por la Iglesia es perfectible, limitada, nunca plenamente alcanzada y, en consecuencia, siempre abierta a un progresivo crecimiento. Esto es esencial en la dinámica del pensamiento teológico católico, amante en igual medida de la noción de tradición como depósito entregado y como proceso vivo e histórico de crecimiento en su intelección.

La cuestión que plantean las posturas integristas o fundamentalistas es, a la vez, sencilla y compleja. Lo que acabamos de señalar es la vertiente sencilla del problema; la complejidad reside en cómo expresar la base profunda de las dificultades, es decir, la relación entre dogma e historia, verdad y expresiones históricas de la verdad, o, en último extremo, entre eternidad y tiempo. Sea cual fuere la explicación teológica, sólo será válida si defiende al mismo tiempo la consistencia de la verdad y la consistencia de la historia (en la que entra como factor determinante la libertad). La desvalorización de la historicidad de la autocomunicación gratuita de Dios y de nuestro conocimiento —pretendiendo salvar así lo absoluto de la verdad

30. Patrick M. Arnold (*The reemergence of Fundamentalism in the Catholic Church*, en «The fundamentalist Phenomenon...», o. c., pp. 172-191, p. 174) avanza la siguiente definición —algo compleja, como el mismo fenómeno— del fundamentalismo en general: «an aggressive and marginalized religious movement which, in reaction to the perceived threat of modernity, seeks to return its home religion and nation to traditional orthodox principles, values, and texts through the co-option of the central executive and legislative power of both the religion itself and the modern national state». Y explica cómo a su entender el fundamentalismo católico es «a psychosocial disease affecting the conservative wing of our religious community», o bien «a disease of the immune system» de la Iglesia (p. 175). Es una formulación útil, en cuanto que expresa al mismo tiempo la existencia de elementos permanentes e inalterables en la doctrina católica —que deben ser conservados fielmente y transmitidos—, y el peligro de extrapolar esa necesaria fidelidad hacia actitudes rígidas —un conservadurismo paralizante— ajenas a la comprensión católica de la revelación y sus fuentes.

revelada— es un error, y casi siempre de graves consecuencias en el orden intelectual y en el de la praxis cristiana.

Naturalmente, también es errónea la actitud inversa, y la dificultad radica en no saber mantener el equilibrio entre ambos extremos viciados. La conciencia católica no debe caer en los extremos del conservadurismo-integrismo-restauracionismo-fundamentalismo, o del liberalismo-progresismo-innovacionismo-antidogmatismo..., en lo que esos nombres tienen de peyorativo. El equilibrio siempre es alcanzable en la Iglesia, y nunca al margen del ministerio apostólico en ella ejercido por los sucesores de Pedro y de los apóstoles. Esa es nuestra certeza de fe y nuestra experiencia histórica.

Ahora bien, el integrismo fundamentalista de hoy está, en mi opinión, más lejos de captar el problema con el que imagina enfrentarse que otros integrismos de tiempos pasados. En nuestros días, el deber cristiano de mantener la fidelidad al Evangelio y de anunciar su mensaje de salvación al mundo, no tropieza sólo, como sucedía antes, con uno u otro problema —incluso aunque fueran muy graves— siempre situados dentro de un marco general religioso y cultural fundamentalmente estable. Lo que hoy tiende a desaparecer es dicho marco cultural, e incluso arrastra consigo a los problemas de antaño... Hoy ya no son problema para el anuncio del Evangelio los que hasta hace poco lo eran: las mil formas de racionalismo precedentes de la Ilustración, con su influencia también intraeclesial. El problema es ahora la cultura de la indiferencia, en la que el espíritu moderno ha acabado decantándose. Y ante ella no cabe la postura simplificadora de atrincherarse, sino de asumir la iniciativa cultural por amor al hombre y al mundo.

Comentando en otra ocasión lo que, a mi entender, se encuentra en la raíz del magisterio de Juan Pablo II y le confiere una profunda unidad interna, espiritual y teológica, me pareció oportuno destacar su *pasión por la salvación del hombre*, que es en sí misma la pasión cristiana esencial: la que da la razón más profunda del ser y del existir de Jesucristo³¹. También ahora, al tratar de *la necesi-*

31. Cf A. ARANDA, *Persona, libertad, verdad*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 132-143.

dad de promover un cambio cultural por medio de la reevangelización, considero útil retomar aquella idea y desarrollar algunos de sus aspectos.

La expresión «pasión por la salvación del hombre», formulada como aquí hacemos en un contexto de pensamiento cristiano, significa algo más radicalmente personal que el simple interés o preocupación filantrópica, a la que no es ajena la cultura contemporánea como tampoco lo eran algunas precristianas. La noción cristiana de salvación expresa ante todo una realidad teológica: el misterio de la gratuita donación de Dios al hombre en Cristo, y con ello expresa también el propio misterio del hombre salvado. Así, pues, la fórmula que hemos escrito debe ser entendida como sinónima de lo que el Papa llama «*atención y responsabilidad hacia el hombre*»³², es decir, la íntima inquietud o desvelo —un verdadero compromiso personal— que brota en el espíritu del creyente como consecuencia de la aceptación intelectual y vital del misterio salvífico de Cristo. Ese verdadero compromiso personal con Cristo y en él con el hombre establece también, al ser libremente asumido, una finalidad prioritaria de las actuaciones del sujeto.

En este sentido, la «vida» o la savia que aporta unidad interna al magisterio de Juan Pablo II podría ser descrita como un compromiso personal pleno con la salvación del hombre en Cristo, es decir, con la proclamación y realización del sentido cristiano del hombre. Es, en otras palabras, el compromiso con la verdad sobre Dios y sobre la persona humana conocida en la revelación cristiana transmitida en la Iglesia y aceptada en la fe.

Cuando se razona desde dentro de ese ámbito preciso de conocimiento y adhesión a la verdad que es la fe cristiana, la inquietud por la salvación del hombre es, como se ha indicado, pura consecuencia y manifestación de un previo y esencial compromiso —fe y seguimiento— con Jesucristo, Salvador del hombre. Sólo en Él, como cree y enseña la Iglesia, sólo en su Persona y a través de su acción redentora, ha sido plenamente revelada por Dios la realidad y el sentido originarios de la persona humana. El anuncio de la Re-

32. Enc. *Centesimus annus*, n. 53

dención es la luz primordial que la Iglesia proyecta sobre la sociedad desde el inicio de su existencia terrena. «La Iglesia —ha escrito Juan Pablo II en su primera encíclica— permanece en la esfera del misterio de la Redención, que ha llegado a ser precisamente el principio fundamental de su vida y de su misión»³³ La conciencia teológica profunda que de sí misma posee la Iglesia es conciencia de Redención; ahí se encierra todo lo que ella es y todo lo que puede entregar a los hombres: vive de la Redención y anuncia la Redención.

¿Cuál sería la traducción existencial de esa autoconciencia teológica de la Iglesia? ¿Cómo se realiza históricamente, por qué caminos, el misterio de su ser y su misión?, ¿hacia dónde se han de dirigir sus pasos? La respuesta es teológicamente muy clara: «*Jesucristo es el camino principal de la Iglesia*»³⁴, camino interior, podríamos decir, de madurez en su propia identidad. De ahí que, en perspectiva cristiana: «la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre; hacia Cristo, Redentor del mundo»³⁵. Pero ese *hacia Cristo Redentor* significa también inseparablemente *hacia el hombre* amado y redimido por Cristo, y *hacia el mundo*, amado a causa del hombre y redimido con él. «El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, de la propia nación o pueblo (...), en el ámbito de toda la humanidad— este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención (...). este hombre es el camino de la Iglesia (...), porque el hombre —todo hombre sin excepción alguna— ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre —cada hombre sin excepción alguna— se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando el hombre no es consciente de ello»³⁶. Estos textos son suficien-

33. Enc. *Redemptor hominis*, n. 21.

34. *Ibid.*, n. 39.

35. *Ibid.*, n. 19.

36. *Ibid.*, nn. 41-43; cf Enc. *Centesimus annus*, n. 53.

temente expresivos de cómo el compromiso cristiano con Cristo es también, al mismo tiempo, compromiso con la salvación del hombre. Puede afirmarse que el hombre y su salvación adquieren en el misterio del Redentor rango teológico, y se convierten para el pensamiento cristiano en *fuentes de una honda iluminación intelectual capaz de desbordarse en un proyecto teológico clarividente y en una intensa acción pastoral*. Ese ha de ser nuestro camino.

Antonio Aranda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

