

TRES SINTOMAS PARA UN DIAGNOSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

1. En el encuentro convocado por «Justicia y Paz» en 1980 (1), al analizar las tendencias culturales para la próxima década afirmaba que «la asimetría existente en España entre el cambio cultural y los sistemas económicos y políticos será en los próximos años origen de graves conflictos». Después de cinco años la realidad socio-cultural de la España actual es el resultado de tres ritmos asimétricos que se cruzan con tiempos distintos y producen fenómenos ambivalentes.

Por una parte está el tiempo de la modernidad, que viene impuesto por la realidad socio-económica y constituye hoy el proyecto básico impulsado por el Gobierno como una tarea de tecnificación de la infraestructura y racionalización de la Administración. El sistema cultural, por el contrario, proclama fuertemente el final de la modernidad.

El ritmo de la modernidad está empeñado en lograr el reconocimiento de los derechos y libertades individuales, crítica social, pluralismo de la sociedad, laicidad del Estado, reforma administrativa. El ritmo de la solidaridad, por el contrario, está interesado en conseguir la igualdad y la justicia efectiva, perfecciona los sistemas de protección social como derechos sociales.

Y, por último, se cruzan con particular intensidad el sistema social y los mundos vitales. El sistema social en un proyecto de modernización está constituido por instancias supraindividuales anónimas; es el mundo

(1) GARCÍA ROCA, J.: «Tendencias culturales para la próxima década», en IGLESIA VIVA, 86, 1980, pág. 127.

de la economía y de la administración regulado por reglas y por el intercambio. El mundo de las realidades cotidianas, como lugar de las relaciones que producen el sentido, el don, la amistad, la comunicación y la libertad personal, está sometido a códigos de conducta privada, en gran medida deudores de lo pre-moderno.

2. El diagnóstico es siempre deudor de la perspectiva y del interés que preside el análisis. Toda perspectiva abre y a la vez oculta realidad, de ahí que sea honesto desvelarla. Me preocupa, ante todo, posibilitar una cultura de transformación presidida por el interés práctico de emancipación de los últimos. Hay climas culturales en cuyo interior la transformación es inviable; agrandan o achican la pasión por los últimos. La crítica ideológica es siempre un esfuerzo de desenmascaramiento de cuanto encubre e impide los potenciales de emancipación.

En esta perspectiva nada es insignificante, de suerte que vuelve a tener actualidad aquella metáfora de WALTER BENJAMÍN orientada a enfatizar no tanto el papel del maquinista que conduce el tren de la historia hacia adelante, cuanto el papel del pasajero que tirará del freno de emergencia para detenerle si camina irreversiblemente hacia la catástrofe.

3. El estudio tendrá tres partes; cada una de ellas dedicada a analizar los factores que golpean fuertemente en la sociedad española y planean decisivamente sobre el clima socio-cultural: el clima neo-conservador, la crisis de la modernidad y el cambio eclesástico. Los tres factores enuclean los síntomas sociales y culturales dominantes en nuestro entorno. En la medida que estos factores culturales son vehiculados por procesos institucionales, afectan por igual a las agrupaciones políticas, sea cual fuere su marca ideológica; a las familias culturales, por encima de sus orientaciones específicas, y a las confesiones religiosas, por encima de las iglesias.

PARTE PRIMERA

EL CLIMA NEO-CONSERVADOR

Conversión al realismo

Nunca como hoy hemos asistido a una conversión tan profunda y vencida hacia el realismo. Desde todas las instancias —sociales, culturales,

políticas y eclesíásticas— se anuncia el realismo como la nueva pasión, como la nueva ley del deseo colectivo.

En nombre del realismo hemos asistido a la reconversión del socialismo. Se ha cambiado así su impulso más original, que consistía en establecer un proyecto histórico hacia la profundización de la democracia (esto es, la superación de las libertades formales) en un proyecto gestor de la imprescindible modernización.

En nombre del realismo hemos asistido al enfriamiento del impulso profético en las iglesias en favor de una imagen más conforme con la marcha acompasada de los pueblos, hasta llegar a entenderse a sí misma como «experta en Humanidad».

El efecto perverso de esta conversión al realismo ha sido declarar que el sistema actual es el que responde mayormente a los principios de necesidad y de posibilidad. La historia que tenemos es la historia posible. En consecuencia, el orden económico del capital es tomado una vez más como inmutable, como el orden absolutamente necesario y natural.

Asistimos hoy a una enfatización de la necesidad (fáctica y empírica) ampliamente proclamada por los poderes económicos, sindicales y culturales (2). La profundidad de la crisis económica ha amordazado los potenciales de reacción, y se anuncia que tenemos que convivir inevitablemente con el paro. La flexibilidad de la plantilla es *inevitable*, como lo es la privatización de las empresas públicas. Subrayo lo de inevitable porque es el primer rasgo de la nueva religión.

El segundo rasgo de la conversión ambiental al realismo es la descalificación de las alternativas como irracionales, inapropiadas y descalificadas por la práctica.

Acosamiento al Estado de bienestar

Cuando la crisis económica acrecienta la pobreza y la marginalidad, asistimos a la congelación del llamado Estado de bienestar. Menguan los recursos utilizables para financiar la política social, y hay muchos que lo ven amenazado de desmantelamiento (3), y otros conocen en su propia piel los recortes presupuestarios.

(2) DÍAZ, E.: «El socialismo hoy, lo posible y lo necesario», *El País*, 16 octubre 1986.

(3) CASADO, D.: *El bienestar social, acorralado*, Madrid, 1986, pág. 11.

La ofensiva neo-conservadora ha facilitado a este desmantelamiento el paraguas ideológico a través de una persistente campaña de acondicionamiento mental. Coinciden en ello tanto el pensamiento neoliberal como un amplio sector de la izquierda.

La nueva derecha abunda en argumentos y diatribas contra el Estado protector, cuando en España apenas si existe en estado emergente; y trata de atajar el déficit más con cargo a los gastos de guerra contra la pobreza que con cargo a otros gastos de guerra (4). La nueva izquierda, por su parte, declara prioritario «tapar las grietas de la crisis» y apuntalar el anunciado despegue económico, mientras se inicia la privatización de los recursos públicos.

Cuando los pobres vuelven a las calles de la ciudad o se reconoce que su incidencia se aproxima al 25 por 100 de la población, asistimos al debilitamiento de los sistemas de protección social (5).

Cualquier diagnóstico socio-cultural deberá levantar acta de este hecho y el compromiso público deberá plantearse en la perspectiva de mantener y ampliar la protección social y la lucha contra la marginación. El recambio del Estado de bienestar solicita la participación de todos, ya que las nuevas estrategias y las nuevas tareas solicitarán la participación ciudadana, un nuevo estatuto de voluntariado social y una nueva colaboración entre el Estado y las iniciativas sociales.

El neo-darwinismo social

Estos dos factores están creando un clima difuso de insensibilidad hacia los débiles, cuyos síntomas más alarmantes pueden resumirse en dos hechos significativos. En el Informe sobre la Juventud Española (6) se constata que en las familias cuyo padre está en paro, el hijo lo está también; y cuanto más baja es la categoría profesional del padre, más probable es que el hijo desarrolle un trabajo no cualificado. Las vías de acceso al trabajo están determinadas preferentemente por la posición social y las relaciones de poder.

Es igualmente significativa la frecuencia con la que se culpabiliza la pobreza y la miseria, o se atribuye a la responsabilidad estrictamente indi-

(4) LAPORTA, F.: «El ignorado paradero de la derecha», en *El País*, 25 octubre 1986.

(5) EDIS: «Pobreza y marginación», en *Documentación social*, 1984, págs. 56-57.

(6) *Informe sociológico sobre la juventud española*, Madrid, 1984, pág. 51.

vidual, desde el supuesto ideológico de la igualdad de oportunidad para todos.

La crisis ha producido una fuerte competitividad que empuja a cada uno a hacerse la medida del otro, y la emancipación de alguien se convierte con frecuencia en marginación de los otros, especialmente de los ciudadanos más débiles.

La ingobernabilidad de las democracias

La ofensiva neo-conservadora no reniega de la democracia, sino que intenta moderarla, ordenarla y vigilarla. Se legitima esta tarea en la necesidad de satisfacer el crecimiento económico. Si renunciamos a la participación es para obtener lograr que sean gobernables. Con la participación se crean tantas demandas y reivindicaciones que las instituciones están sobrecargadas. La democracia comporta exigencias excesivas que al no poder cumplirse producen la pérdida de confianza y de legitimación de las instituciones políticas.

La ingobernabilidad de las democracias, lanzada por la Trilateral, va íntimamente unida a la tecnificación de las decisiones, ya que para gobernar es necesario ser un gran técnico.

Se introduce de este modo el discurso sobre la complejidad de la sociedad española, como coartada para sustraer la profundización democrática.

Debemos reconocer la complejidad en la forma de la densidad del tiempo histórico y la lentitud de las reformas sociales; situarse en la complejidad «no sólo para reconocerse solidario en la pobreza, sino también para llevar juntos el peso de nuestra mediocridad colectiva».

Tan solo que este camino no lleva a la tecnificación de las decisiones, sino a la profundización de la democracia; en caso contrario acabamos renunciando a los fines cuando escasean los medios.

La tecnocratización del cambio

El clima político español no ha logrado aún liberarse de la presencia masiva de factores no dominables, de espacios sustraídos a la voluntad colectiva.

Cuando se analiza la crisis de la izquierda se constata que en el interior

de los partidos de izquierdas se ha instalado una conciencia de administración de lo que ya se es y de lo que aún se tiene... La sociedad civil es convocada para elegir entre males menores.

Un doble efecto acompaña a este proceso. Por una parte, el desarme ideológico que amenaza en este momento al socialismo español y que explica el itinerario semántico desde Suresnes a La Moncloa. De ahí que el uso y abuso de la palabra modernidad no haga otra cosa que resaltar un paulatino desplazamiento hacia la tecnocratización del cambio.

Este hecho, en segundo lugar, ha retroalimentado la tradicional actitud española de desconfianza en la acción pública organizada en cuanto que produce un desgaste de las ideologías en favor del escepticismo político, el distanciamiento de las bases con respecto a los centros de decisión de los partidos y la sospecha de inutilidad de las organizaciones políticas alternativas (7).

El fundamentalismo y la raíz religiosa de la sociedad

La cultura que crea esta ofensiva neo-conservadora se enfrenta primariamente con la crisis de legitimación y se plantea la necesidad de recurrir a mecanismos de integración social alternativos. La apelación a los valores tradicionales es profundamente reforzado por el fundamentalismo. Consecuentemente, se intenta difuminar las fronteras entre lo civil y lo religioso.

En primer lugar, utilizando el crédito social de lo religioso para la legitimación política. Los políticos neo-conservadores, sobre todo, en razón de una larga tradición de afinidad y convergencia con las iglesias clásicas, buscan en épocas de *crisis de credibilidad política* su legitimidad y refortalecimiento en valores y símbolos religiosos.

Esta legitimidad a la que se aspira es más sutil, sus relaciones más indirectas, sus supuestos más implícitos que en las épocas pasadas. Se intenta rentabilizar el crédito social que todavía tiene la religión en sus formas institucionales a través de su reconocimiento como garante de la moral pública, la defensa de los valores tradicionales de la familia y la moral privada.

En segundo lugar, mostrando que lo civil no tiene consistencia sin lo

(7) He analizado este proceso en «Nuevas formas de manipulación política», en *Sal Terrae*, 1984, pág. 573.

religioso. Para el pensamiento neo-conservador no hay sociedad civil sin rearme moral, y para el rearme moral es necesario el reencuentro de esta sociedad con la imagen conservadora del Dios cristiano. No es casual que Reagan coincida con la mayoría moral y con el puritanismo moral.

Y, por último, estableciendo que el fundamento de la sociedad es la religión.

Modernidad social y modernidad cultural

Los diagnósticos que se hacen de la sociedad actual en el clima neo-conservador poseen todos una constante, a saber, atribuir la crisis actual a la destrucción de las bases morales de la sociedad producidas por la modernización cultural. Se confunden así las causas y los efectos (HABERMAS) (8).

Las causas de la crisis no están en el funcionamiento de la economía ni en el funcionamiento del Estado, sino en los problemas de legitimación cultural, dice el movimiento neo-conservador.

Con lo cual hay una actitud positiva hacia la modernización social como portadora de todos los bienes y una actitud negativa hacia la modernidad cultural que contribuye a la destrucción de las bases morales de la sociedad racionalizada y mercantil. Con la modernidad cultural se inicia un proceso histórico de revalorización de la subjetividad, de realización de sí mismo sin límites, de liberación de las tutelas eclesiásticas, de primado de la conciencia, de surgimiento de los derechos sociales... que entran en contradicción con el espíritu que preside la modernización social, o con la disciplina que requiere la vida cotidiana en la sociedad moderna.

Por una parte se acepta la modernización social como un programa tecnológico y como un crecimiento capitalista continuo, pero se intenta neutralizar el impulso liberador de la Ilustración mediante el rechazo de las ideas humanistas radicales.

Como remedio a la crisis moral se postula la vuelta a una conciencia tradicional, al buen sentido y al sentimiento nostálgico, con el consiguiente anhelo de retorno y afán de reconstruir los modos premodernos de vivir.

(8) HABERMAS, J.: «Les neo-conservateurs américains et allemands contre la culture», en *Praxis internationale*, 1983, pág. 1.111.

La estética post-moderna

La estética post-moderna ha sabido integrar todos estos elementos a su particular modo de sentir la realidad. La relación del postmodernismo con el pasado queda reducido a un lenguaje neutral y reificado. Y aunque se imiten estilos pasados, éstos son «estilos muertos, máscaras y voces acumuladas en el museo imaginario de una cultura». La cultura de los «neo» es sólo la omnipresencia del pastiche, de modo que el pasado como referente se encuentra poco a poco atenazado y borrado de un golpe, y sólo nos deja textos (9).

El concepto de pastiche ha sido desarrollado para comprender la particular manera de comprender la relación con el pasado. Se significa con ello un eclecticismo que neutraliza todos los estilos del pasado y transforma la corriente del tiempo en acontecimiento puntual. La nostalgia es la única relación positiva con el tiempo cuando ha desaparecido el referente histórico. Se pierde de este modo el pasado radical ya que el historicismo borra la historia.

PARTE SEGUNDA

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

El debilitamiento del futuro

Hemos vivido una época que enfatizaba la historia y el futuro como el lugar de elección y de tránsito hacia la tierra prometida. Culturalmente era el tiempo de las esperanzas utópicas y de los movimientos mesiánicos sostenidos por la certeza de una meta y por la garantía de una periodización. Lo de menos es que unos creían que llegaba el Reich milenario, otros la revolución libertaria o un futuro lleno de paz y amor universal; lo de más es que con la categorización del futuro se fundamentaban las motivaciones y la solidaridad social.

Como ha afirmado ALBERONI, en Europa vivimos una extraña experiencia: la pérdida del futuro. No logramos saber cómo seremos dentro de

(9) JAMESON, F.: «Postmodernismo: Lógica cultural del capitalismo tardío», en *Zona abierta*, 38, 1983.

veinte años, lo que sucederá en Europa, o si seremos más o menos ricos... El futuro ya no nos aparece ni como camino ni como meta. No es objeto de deseo ni de voluntad, ni promesa de nada (10). De este modo asistimos a tres serias consecuencias:

a) La desagregación social y disolución de las identidades colectivas. Hay una pérdida general de identidad social que se expresa en la falta de afinidades electivas respecto a los partidos políticos, iglesias o nacionalidades. La dificultad de elaborar el futuro significa la debilidad de la solidaridad.

b) La lenta agonía de una clase revolucionaria, como ha bautizado IGNACIO FERNÁNDEZ DE CASTRO. Los elementos tradicionales de la lucha sindical —la lucha de clases, la huelga general revolucionaria, el objetivo utópico de la clase obrera, el antagonismo irreconciliable que separa a los obreros de sus enemigos de clase, etc.— no sólo han pasado a la historia, sino que son elementos de un discurso teórico y expresión de una práctica que es preciso olvidar en la cultura dominante.

Los españoles vivimos este clima cultural con un enorme enmascaramiento, ya que de lo que se trata es de aceptar el marco económico que ofrece la Europa comunitaria para la solución de los problemas, y de acomodarse a los salones y a las formas de las democracias occidentales desarrolladas.

c) Con la pérdida de futuro, el instante y el AHORA se convierten en el tiempo por antonomasia, en «la nueva estrella que aún no despunta en el horizonte histórico, pero que se anuncia ya de muchas maneras» (OCTAVIO PAZ).

Pero el instante es, por una parte, el tiempo del placer, y, por otra parte, el camino hacia el presente pasa por el cuerpo. Los dos pilares que configuran el auge de la subjetividad, de la cotidianeidad y del refugio en lo privado.

Ya no sólo se ha debilitado el futuro, sino lo que había sido la clave del proceso histórico: caminar hacia algo mejor. Ese futuro ya no está cargado de promesas, sino de amenazas; no suscita esperanzas, sino preocupación y miedo.

Lo más preocupante en la situación de pobreza, desvelada por el informe sociológico de Cáritas española, es «la falta de perspectivas de mejora

(10) ALBERONI, F.: *Fenomenologia e società*, 7, 1985, pág. 17.

y la incertidumbre que manifiestan los pobres. Su escepticismo y desesperanza se manifiesta en los siguientes datos: el 36'6 por 100 de las familias cree que seguirán igual que están ahora, el 16'2 por 100 no sabe cómo evolucionará su situación, el 37 por 100 piensa que estarán peor, y sólo el 10'3 por 100 cree que mejorará» (11).

No se espera que las cosas mejoren sustancialmente, sino que no sigan empeorando. El desarrollo económico y cultural ya no corresponde a la imagen positiva que tenían de él los científicos y filósofos sociales.

El enfriamiento de la utopía

El español ha percibido los límites de los proyectos seculares, de sus utopías y de la unidimensionalidad de la racionalidad instrumental. El descrédito de las utopías es hoy una constante en la cultura dominante.

Los profetas del bienestar han retrocedido a sus cuarteles de invierno y se han convertido en los defensores de la sobriedad, de la responsabilidad pragmática, y nos recuerdan los límites del crecimiento, los recursos limitados, las órbitas internacionales de influencia.

Se extiende la resignación, limitada a proteger al menos malo de los sistemas, ya que no es posible la acción en favor del mejor deseado (GIMBERNAT).

La utopía ha dejado de ser el mundo soñado de la libertad y felicidad ideales que se sustenta exclusivamente en la capacidad fabuladora del hombre, y en su lugar empieza a incorporar las condiciones necesarias de su realización. De este modo la utopía únicamente alcanza significación hoy en la medida que amplía las oportunidades de vida digna, busca nuevas posibilidades que ya estén presentes en algún lugar de la sociedad, hace avanzar el potencial de la sociedad concreta y despierta la disponibilidad relativa de las oportunidades vitales del hombre.

La utopía ha encontrado así su propia *ecología* al incorporar las condiciones necesarias de su realización y la disponibilidad relativa de las oportunidades vitales del hombre en forma de potenciales existentes o emergentes.

La falta de confianza en la resolución de la crisis ha hecho que el movimiento alternativo apunte todas sus fuerzas sobre la realización personal

(11) EDIS: Op. cit., págs. 405-406.

en el interior de experimentos *comunitarios* alternativos. A diferencia de la generación del 68, que estaba sostenida por la esperanza en la revolución social mediante la marcha a través de las instituciones, las experiencias alternativas ensayan proyectos alternativos, a la medida del hombre. A través de ellos no sólo manifiestan sus descontentos, sino que expresan sus necesidades, intereses y esperanzas de tal manera que, sin oprimir su realización individual, recuperan algo más que una felicidad individualmente percibida.

Liberación y dominación

La experiencia, quizá decisiva en el descrédito del progreso, tanto en su versión capitalista como comunista, ha sido la constatación de que la liberación social es al mismo tiempo una dominación. Este mismo año hemos celebrado el cuarenta aniversario del símbolo de este proceso: las dos bombas que el ejército norteamericano lanzaba en 1945 sobre Hiroshima y Nagasaki se convertían en el signo de contradicción: aquellos que combatían por la libertad pisoteada por el totalitarismo nazi arrojaban dos bombas atómicas.

Debilitamiento de la responsabilidad

La nota que caracteriza a la sociedad actual, según todos los observadores, es la complejidad que experimentamos cotidianamente a través de dos experiencias: la *perplejidad* de la decisión ante la multitud de ofertas y el *temor* de equivocarnos ante la imposibilidad de prever todas las consecuencias.

Vitalmente nos sentimos invitados a gozar las ocasiones con *intensidad*, ya que disponemos de poco tiempo para experimentarlo todo. Hay un cambio en la experiencia del tiempo que no se somete al reloj o al cronómetro, sino que pasa de la duración a la *densidad* del momento vivido. Hay un ahorro de tiempo que se traduce en la abundancia de experiencias, en una cierta compulsión del goce a favor de maximalizar la felicidad a través de bienes instrumentales (electrodomésticos, coche...) o servicios (transportes, teléfono...).

La complejidad está produciendo un fenómeno de desresponsabilización. La juventud se entrega en manos de los maestros

para reducir el riesgo de la libertad y reducir el espacio de opción y decisión.

Para reducir la perplejidad y el temor hay que decidir de manera que todo sea reversible, que podamos volver atrás, que sea posible reservarse una carta (12). La perplejidad y el temor se aligeran si desde el principio sé que podré volver al punto de partida. Hay una infantilización de quien se cree que se puede recomenzar de nuevo como si el tiempo y la decisión no hubieran existido. Al reservar una carta de vuelta como garantía del retorno es como si poseyéramos un seguro de riesgo, una autotutela.

Estos procesos afectan primordialmente a los modos de entender los compromisos que se asientan sobre *procesos de trabajo* y que suponen tiempos largos, equipajes resistentes y plazos ineludibles.

Quizá uno de los problemas más graves de nuestro experimento democrático sea hoy la imposibilidad de tomar decisiones que se presienten necesarias a *largo plazo*. La situación naciente —esto es, la necesidad de reinventarlo casi todo que teníamos los españoles— nos está llevando a la carencia absoluta de crear sistema, de crear suelo firme, de reconocer que la invención debe ir acompañada de la estabilidad mínima y la experimentación de un tiempo apropiado. Las crisis políticas, al contrario que en Europa, afectan a los programas, a los profesionales, a los usuarios, sin tiempo para consolidarse.

La interna conciencia de nuestra situación peligrosa nos aboca a neutralizar la capacidad de opción y decisión. El efecto perverso y no deseable de la apocalíptica ambiental es la capacidad de sembrar la impotencia. Si el mal tiene tantas cabezas nos embarga la fatalidad y la impotencia. La muerte del sujeto es quizá el mayor efecto degradante de nuestra crisis moral.

En el terreno filosófico destaca la intención generalizada de debilitar lo que se empieza a llamar las estructuras fuertes de la metafísica: las evidencias primeras, los destinos últimos, los principios incuestionables. Y en su lugar se impone culturalmente una interpretación del hombre en términos de mortalidad y finitud, una concepción del ser como transmisión de mensajes lingüísticos y una ética que recupera el espacio simbólico de la *pietas* por lo viviente más que el espacio axiológico de los valores. La *pietas* evoca la mortalidad, la finitud y la caducidad. Se trataría de una civili-

(12) TAROZZI, A.: «Rückfahrkarte (biglietto di ritorno)», en *Fenomenologia e società*, 7, 1985, págs. 44-45.

zación que al pensar el ser bajo el signo de la caducidad ha de redescubrir el valor de las buenas maneras (13).

PARTE TERCERA

LOS DINAMISMOS CONCILIARES, A PRUEBA

No hay diagnóstico válido sin incorporar al análisis las tendencias de la iglesia española, como factor decisivo en la configuración del clima socio-cultural dominante.

Una advertencia se me impone. La necesidad de declarar la modestia y la humildad en el observador, sostenidas por una doble razón, a saber: por cuanto ando envuelto participativa y cordialmente en el proceso, y por cuanto me voy a limitar a los climas dominantes sin atender a otras vidas y otros proyectos que también hacen historia, si bien más calladamente.

Subrayaré tan sólo aquellos elementos que culturalmente afectan poderosamente al compromiso público de los cristianos y que deberán incluirse en cualquier intento de aportar elementos de juicio para un compromiso responsable y fecundo del cristiano en la vida pública.

El puente hacia el mundo

Los modos de vivenciar la presencia del mal y de su poder marcan la orientación de la Iglesia española mayoritaria.

No es indiferente cómo se sienta el mundo ni cómo se presencialicen los procesos de la liberación que actúan en él. Hay un amplio sector de la Iglesia que enfatiza la densidad del mal. La sociedad española parece hechizada por «fuerzas culturales adversas», por «procesos estructurales hostiles a los creyentes», por «acciones dirigidas a socavar la fe». Al Estado se le acusa de laicista, a la sociedad se le inculpa su descristianización, a los parlamentos se les atribuye una acción legislativa que disuelve los valores y los referentes culturales; a los gobiernos se les atribuye la secularización

(13) VARIOS: *Il Pensiero debole*, Milano, 1983; VATTIMO, G.: *La fine della modernità*, Milano, 1985.

de las conciencias. Este sector amplio vive en el interior de este contexto con síntomas de acoso que les llevará a postular una presencia confesional. El poder del mal necesita de otro poder más fuerte que le neutralice, ya que «la experiencia de los últimos años nos ha enseñado que el riesgo de ser silenciados o de devenir irrelevantes es altísimo» («Algunas propuestas para la evangelización en España hoy», por el Consejo de Redacción de la revista *Communio*, marzo-abril 1985).

De este modo se ha debilitado la experiencia espiritual de un mundo profundamente habitado por huellas de trascendencia y señales de liberación. Dios nos ha dejado huérfana nuestra época y, en consecuencia, trajina también por los procesos de modernización y de socialización. El bien y la gracia se abren camino incluso allí donde los hombres los cerramos.

Hay quienes, por el contrario, reconociendo la ambigüedad de los procesos de liberación afirman sin ambages que «la Iglesia se encuentra hoy en nuestro país en una situación social muy favorable para anunciar y vivir el Evangelio de Jesús de Nazaret» («Afirmaciones para un tiempo de crisis», por el Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA). La libertad civil abre el horizonte a la irrupción del Evangelio en la vida, el Estado aconfesional es más conforme con la evangelización, la democracia es un crecimiento de la dignidad humana. Los cristianos viven en el interior de este contexto en un marco gozoso, preparados para vivir a la intemperie de una sociedad secular y pluralista.

Compartir el pan en la solidaridad es para estos últimos la clave de su presencia pública. Desde la convicción elemental de que no es el mundo quien pertenece a la Iglesia, sino la Iglesia la que pertenece al mundo, se vivenció la profunda solidaridad con el mundo: lo que le sucede al mundo le sucede a la Iglesia. No es posible mantener abierto un vagón de primera ajeno a la suerte del convoy. Y, en segundo lugar, se declaró al diálogo como lugar teológico; la participación, como criterio eclesial, y la estructura sinodal, como distintivo eclesial.

En el clima dominante de la Iglesia española, por el contrario, la dimensión cósmica de la encarnación —el servicio a lo creado— se debilita y se agranda la dimensión crística de todo lo creado —el señorío sobre lo creado.

Si todo ha sido creado en función de Cristo, hay razones suficientes para crear espacios específicos allí donde el pecado afecte al Señorío.

El camino de Emaús desaparece como horizonte para considerar a la Iglesia como el árbol consistente sobre el cual pueden anidar los pájaros.

El imaginario eclesial cambia profundamente y su desarrollo llevará inevitablemente a abrir nuevos escenarios para la Iglesia, lugares específicos para la presencia de los cristianos. Los dinamismos conciliares sufren un nuevo proceso de institucionalización que lleva a los cristianos a ámbitos confesionales. Se debilita el discurso post-conciliar sobre el pluralismo y la colaboración para estimular espacios propios, en lugar de colaborar en los espacios de todos. Y habrá de nuevo razones para consolidar instituciones cristianas en lugar de potenciar cristianos en las instituciones públicas.

Mientras para el Concilio la Iglesia *está* en el mundo compartiendo su suerte, sus esperanzas y sus tensiones, para estos sectores mayoritarios la Iglesia *se hace presente* al mundo reivindicando un papel autónomo.

El puente hacia la historia

Este mundo, para el proyecto dominante de iglesia, tiene que ser re-creado desde la raíz y con materiales propios. La radicalidad y la especificidad adquieren en Cristo su último fundamento siempre que el acceso a Cristo no esté contaminado a su vez por procedimientos hermenéuticos, reflexiones exegéticas o mediaciones culturales. El fundamentalismo que de aquí se deriva es una especie de inmunización frente al descubrimiento moderno de la universalidad de la hermenéutica y de la historicidad, frente a la heterogeneidad espacio-temporal de los códigos lingüísticos y morales, frente a la fragmentación de las racionalidades. De este modo a la fe nada le afecta ni le perturba, ya que su núcleo fundamental está más allá de la historia y de sus condicionamientos; la historia sólo es el escenario donde se recita la escritura de la fe. El abismo entre fe e historia es tan infranqueable que sólo permite o la colonización de uno por el otro o la separación entre ambos. Lo primero acontece en aquellos cristianos que intentan construir una política confesional, y lo segundo lleva a la creación de invernaderos confesionales.

Se obstruye de este modo el puente que el Vaticano II lanzó hacia la historia. Y al llegar allí vio que ya estaba ocupada por antiguas y nuevas señales. Convertir las señales en signos fue la extraordinaria intuición de Juan XXIII, quien supo rastrear las Huellas del amado. El Concilio introdujo en la vida de la Iglesia el convencimiento de la dimensión histórica de la salvación. Dios entra en nuestra historia, carga con ella, la recapitula y le otorga sentido. La Iglesia y el mundo están en una sola y única historia.

Se inauguraba de esta forma un nuevo modo de comunidad eclesial abierta al Reino en solidaridad «con el género humano y con su historia» (G. S. 1).

Mientras el estilo conciliar está encarado a buscar lo común, el clima dominante estimula, por el contrario, el *proprium* de la acción eclesial en la sociedad. De este modo se estimulan los dualismos entre lo sagrado y lo profano, entre los ateos y los cristianos. Ambos segmentos son concurrentes. Las dos historias —una, neutra (o mala), y la otra, sagrada (o buena)— se convertirán en los próximos años en la cuestión teológica fundamental.

En consecuencia, se están debilitando los proyectos compartidos por la simple condición de «hombres de buena voluntad», conjuntamente hermanados en anónimas convergencias que trabajan mutuamente por la madurez cívica de la sociedad, recuperando el espíritu del Resucitado «derramado en toda carne».

Muy pronto se van a ver amenazadas las convicciones profundas conciliares, sobre todo las relativas a la contemporaneidad de Dios en un tiempo en crisis. Cuando se escucha hoy a los profetas de calamidades, parece como si resonaran las voces del nihilismo ambiental que ve cómo el destino consume en nuestro tiempo sus peores promesas desapareciendo la Palabra creadora que resuena en la historia.

En primer lugar asistimos a una sobredeterminación del pesimismo, una profesión de escepticismo sobre el progreso del mundo, sobre las capacidades de salvación, sobre el discernimiento en todo lo humano de la presencia de Dios.

Es un comportamiento que hace de la Iglesia el único lugar capaz de liberación, el único referente de la reconciliación, el vehículo primordial de la verdad. Previamente hay una identificación de la Iglesia como el país de la inocencia, contrapuesta al mundo como lugar de la alienación, el único referente de la culpa.

Se ha debilitado igualmente el concepto de laicidad, que volverá en los próximos años a reproducir sus cicatrices históricas, tanto en los escenarios políticos como culturales. Como reacción inmediata asistiremos a fenómenos de anticlericalismo sin llegar a saber si los hemos provocado nosotros.

Y, sobre todo, se debilita la sensibilidad cristiana para percibir lo extranjero, lo que viene de fuera de la frontera, lo que no se amasa en el mismo horno. Y con ello se olvida que sólo hay los materiales que construye la historia y que el propio pueblo se da a sí mismo: asociaciones, partidos,

sindicatos, academias, periódicos... No hay acceso a Cristo que no se haga a través de una comunidad de creyentes que entrega su causa y su persona, a través de unas mediaciones culturales que estaban ya operantes en el mismo momento fundacional. Los condicionamientos históricos afectan igualmente al núcleo de la fe, de suerte que la fe y la historia tienen el espesor socio-económico y lingüístico que mediatiza esencial o inevitablemente la fe en Jesús. El tiempo, en lugar de ser un simple escenario para la fe, es un lugar de crecimiento o decaimiento, pero en ningún caso le es inessential.

El puente hacia la cultura

El Concilio lanzó un puente hacia el mundo de la cultura que había sido una realidad eclesiásticamente cautelada.

La *Gaudium et Spes* sentó el pavimento y las direcciones exploratorias, que pueden sintetizarse en una doble afirmación: el respeto a «la autonomía legítima de la cultura» (G. S. 59.3) y el respeto al «culto debido al Creador» (G. S. 57.4), que el hombre realiza en Cristo.

Cuando tanto tiempo la cultura y la religión habían viajado como departamentos contrapuestos y vagones separados, el Vaticano II pedía para la cultura una «infinita libertad para desarrollarse y le reconoce el derecho a actuar de modo autónomo según los propios principios» (G. S. 59).

El Concilio estimulaba de este modo que la cultura se sometiera únicamente a las leyes propias del saber, con sus métodos y sus conjeturas, sus dudas y perplejidades. La cultura debía ser primariamente cultura para poder ser religiosa, de lo contrario nunca podría ser cultura religiosa. El humanismo laico era portador de valores que debían ser asumidos: la autonomía de la razón, el primado de la conciencia, la pasión por la libertad, el proyecto de modernización.

Se diluye así el dilema entre el humanismo laico y el humanismo cristiano, ya que el primero se abre a los valores espirituales y el segundo a los valores de la historia y de la razón. La laicidad dejó de ser patrimonio de una parte y la religiosidad distintivo de la otra, para cruzar a ambas por sus mismas entrañas.

Para el Concilio la cultura religiosa tiene valor en sí básicamente como signo y señal de una sociedad abierta y libre. La cultura religiosa o es cultura o ni siquiera es religiosa, esto es, no sirve a la fe.

En el clima dominante de la Iglesia española se aprecia cada vez más a

la cultura como instrumento de evangelización, cuyo valor fundamental es «inculturar a la fe», esto es, ser vehículo de expresión al margen de su valor de verdad.

La verdad y la autenticidad de la cultura le viene de elementos heterónomos, y de este modo la llamada cultura de la fe y cultura de la increencia agrandan sus diferencias hasta convertirse en departamentos separados que se volverán a unir a través de la inculturación.

En este clima está sobreestimada la creación de una cultura católica hegemónica como proyecto totalizante y conciliador de todas las dudas y de todas las preguntas en una perfecta síntesis. Acaba de este modo el estilo conciliar que nos permitía vivir lúcidamente en la perplejidad soportando la duda, la búsqueda, el tanteo y el error. La geografía cristiana se parecerá cada vez más a una competencia de diseños hegemónicos que poseen la marca de católicos. El diálogo dejará de ser un lugar teológico para dejar paso a la confrontación entre identidades y diseños alternativos en concurrencia por su propia hegemonía. Inevitablemente asistiremos a la reconducción ideológica del cristianismo como alternativa a la crisis de las convicciones, a la crisis de valores y a la inseguridad de las conciencias.

La contradicción interna del proyecto se ha mostrado ya en el debate entre los cristianos de la presencia y los llamados cristianos de la mediación. El debate divide hoy ostensiblemente al episcopado italiano; se convirtió en la gran cuestión del *Convegno de Loreto* y quiso emerger en el Congreso de Evangelización en España. El problema de fondo es la relación entre la fe cristiana y la cultura. Para ambos la fe cristiana debe hacerse cultura cristiana si no quiere morir. Sin embargo, para los primeros, esta unidad recibe de la fe el principio de organización y su articulación interna, de suerte que la comunidad cristiana tiene que hacer su propia cultura, reivindicar sus derechos. Para los cristianos de la mediación la unidad entre fe y cultura es más compleja y menos inmediata y precisa de la mediación histórico-cultural, con la distinción de ámbitos y de sus autonomías.

La mayor repercusión la tendrá en el modo de concebir el compromiso político. Los cristianos de la presencia defendieron recientemente en la Asamblea Nacional de la Iglesia Italiana, celebrada en Loreto (abril de 1985), la *opción neoconfesional*, «un compromiso unitario de los católicos en lo social y en lo político para atajar y remontar el proceso creciente de descristianización de la sociedad». «El pluralismo no es admisible en Italia —decían en Loreto algunos obispos próximos a *Comunione e Libera-*

zione—, ya que nuestra situación exige la unidad de los católicos.» La misma posibilidad se mantiene en el documento español sobre cristianos en la vida pública.

Los cristianos de la Mediación proclaman, ante todo, los derechos de la conciencia personal y un clima que posibilite ofertas políticas plurales. «Las formas de pluralismo sociocultural son legítimas. Ante ellas —reconocían en Loreto los obispos próximos a la Acción Católica— sólo cabe ejercer la mediación cultural en la búsqueda del bien y de la verdad... Es importante buscar los puntos sobre los cuales encontrarse juntos para la promoción del hombre y del bien del País.»

«Los cristianos tienen el derecho y el deber de participar y compartir el destino de todos y no de reivindicar un papel autónomo en la sociedad civil» (Grupo B Loreto). Corresponde a los laicos «no imponer un vestido cristiano al cuerpo de la sociedad, sino más bien descubrir sangre y *nervios* potencialmente cristianos, por ser auténticamente humanos, y pulsarlos hacia el espíritu» (Acción Católica italiana), y desde allí se buscarán las convergencias éticas y las dimensiones religiosas en torno a las cuales construir un proyecto positivo de convivencia y de encuentro.

La Iglesia recupera de este modo la referencia del camino y del peregrinaje para iluminar su relación con la sociedad. El camino de Emaús será el referente esencial de su espiritualidad, aquella simbología que expresaba «un camino transitado en común, una meta compartible incluso en el nivel humano y natural, un mismo escenario constituido por los problemas y las esperanzas de nuestra gente» (G. Loreto, 1985, Grupo B).

Muchos cristianos hacen suyos los deseos de CARRETO en carta abierta al Papa: «Ha aumentado la vecindad entre el fermento de la Iglesia y la pasta del mundo», y el fermento no necesita servirse de la fuerza para darse a conocer, buscar apoyaturas, contarse numéricamente para fortalecer la identificación, y es mal compañero del triunfalismo y de los privilegios. Los cristianos de la mediación, según CARRETO, evidencian esta visión de fermento mezclada con la pasta a través de toda la fuerza de su cultura, de su plegaria y, ante todo, de su gran humildad. «Acabó para mí —confiesa CARRETO— aquella Iglesia en la que viví atrincherado en una fortaleza, acorralado por enemigos que me circundan por todas partes, separado del mundo como un ejército lanzado permanentemente en cruzada, como un partido obligado a ser más fuerte y destruir al enemigo. ¡Enemigos, enemigos, enemigos! Pronto llegué a saber que el enemigo mayor a combatir era mi orgullo, mi deseo de poder.»