

Desafíos ante la crisis cultural de nuestro tiempo¹

Challenges Before Cultural Crisis of Our Time

Alfredo García Quesada

Universidad Católica San Pablo, Perú

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú

Recibido: 03-11-2015

Aceptado: 16-02-2016

Resumen

El presente artículo corresponde a la ponencia que se ofreció dentro del Congreso Ciencia y Vida que organizó el Instituto para el Matrimonio y la Familia de la Universidad Católica San Pablo. Se aborda el tema de la crisis cultural que se vive en la actualidad como resultado de la diseminación de valores relativistas que conducen al nihilismo y que tienen importantes consecuencias en la vida social y familiar de las personas. Se parte por ello de un análisis del significado de cultura en sus diversas conexiones con la política, salud, la educación y la economía; para luego arribar a la necesidad de propiciar una dinámica de diálogo y encuentro inspirada en la propuesta eclesial de la evangelización de la cultura.

Palabras clave: Cultura, evangelización, valores.

Abstract

The present article corresponds to the speech given in the Congress Science and Life, organized by the Instituto para el Matrimonio y la Familia of Universidad Católica San Pablo. It takes the topics about the nowadays cultural crisis as a result of the spreading of relativistic values which drive us to nihilism and have relevant consequences in social life and family. It analyzes the meaning of culture in several connections with politics, health, education and economics; so then arrive to the necessity of promotion

¹ Conferencia ofrecida en el Congreso *Ciencia y Vida*. Entre lo civil y lo político: la ciudadanía del siglo XXI, organizado por la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2014.

of dynamisms of dialogue and encounter inspired by the ecclesial proposal of the evangelization of culture.

Key words: Culture, evangelization, values.

Introducción

En primer lugar, deseo agradecer a los organizadores del congreso *Ciencia y Vida* por la oportunidad de compartir algunas reflexiones desde una perspectiva que es considerada fundamental en la Universidad Católica San Pablo. Como tal vez ya sepan, la universidad tiene, desde sus inicios fundacionales, un núcleo de reflexión y acción denominado *Centro de Estudios para la Persona y la Cultura* que opera como un recordatorio constante del sentido por el que fue creada la universidad. El propio nombre de este Centro, que se puede decir que es como un “corazón” de la universidad y que, en un sentido práctico, opera al lado del equipo rectoral, da cuenta de dos asuntos que son asumidos como centrales para la universidad: la persona y la cultura.

Estas dos realidades aparecen como el eje alrededor del cual se congregan y cobran mayor sentido los diversos quehaceres de la universidad, siendo que ambas realidades, la persona y la cultura, son comprendidas por la universidad, en coherencia con su identidad católica, desde la luz que proviene de la fe cristiana, es decir, desde la abierta acogida al acontecimiento de Dios que decidió compartir nuestra humanidad en su hijo Jesucristo quien revela el hombre al hombre y le descubre su máxima dignidad y la sublimidad de su vocación (Concilio Vaticano II, 1965. Desde esa perspectiva, el diálogo entre la fe cristiana y la cultura, o lo que el Papa Pablo VI denominó, por primera vez, la “evangelización de la cultura” (Pablo VI, 1975) es un horizonte que la Universidad Católica San Pablo asume como una responsabilidad mayor.

Compartir esta perspectiva central de la universidad con quienes honrosamente recibe como participantes y ponentes en este Congreso de *Ciencia y Vida* parece ser pues la mejor manera de ofrecer lo que de más nuclear y valioso considera tener la casa que los acoge. Al hacerlo se espera que esa perspectiva compartida ofrezca algún aporte a las reflexiones más específicas que tendrán lugar en el presente evento y que están reunidas bajo el tema general *Entre lo civil y lo político: la ciudadanía del siglo XXI*.

Parece, efectivamente, que la noción de cultura, como se verá más detalladamente a seguir, apunta al núcleo que anima lo civil y lo político, si es que se entiende estos términos desde la rica carga conceptual de sus orígenes etimológicos en donde lo civil remite a la idea latina de *civitas* y lo político remite a la idea griega de *polis*, términos de la antigüedad que se referían a la ciudad o, en un sentido un poco más amplio, a la civilización. La noción de cultura, entendida también en su origen etimológico, como «cultivo del hombre», es decir, como la acción y también como el efecto de cultivar

que proviene del hombre y que tiene como destinatarios privilegiados a los mismos seres humanos, aparece, así, no sólo como aquello que engloba lo civil y lo político, sino, sobre todo, como su *alma*, tal como lo enfatizaron pensadores como Christopher Dawson o Norbert Elias en su comprensión de la «cultura» como «alma» de las «civilizaciones».

Desde este acento en la *cultura*, como dinamismo que se vincula más esencialmente no sólo con las acciones humanas sino con el ser mismo de la persona humana (Juan Pablo II, 1980), podría ensayarse una conexión, en el marco de una perspectiva humanista integral, con todas las temáticas del presente congreso.

Por ejemplo, con la economía, que si se comprende culturalmente, remitiéndola a su raíz conceptual originaria en el concepto de *oikós*, es decir, de casa o morada, se puede ver no sólo su vínculo con una de las realidades comunitarias más esenciales del ser humano, como lo es la familia, sino puede verse mejor la necesidad de una más amplia reflexión cultural, es decir, humanista y ética sobre la economía actual que parece haber olvidado su recto sentido.

Lo mismo se podría decir con respecto a la educación, que también en su origen etimológico y cultural, se refería a la idea de *educere*, es decir, de sacar lo mejor de sí, y también de *educare*, esto es, de alimentar o nutrir, siendo que ambos sentidos de la educación se pueden iluminar y comprender mejor dentro de la idea de «cultura como cultivo del ser humano», trascendiendo, así, las visiones recortadas de la educación, en sus versiones funcionalistas, tecnológicas o taxonómicas, que prescinden de la pregunta por el ser de la persona a quien buscan atender.

Otro tanto se podría decir de la salud que, desde una perspectiva cultural, que se refleja en el latín *salus*, puede ser mejor referida no solo al bienestar físico sino también al bienestar espiritual, al «cuidado del alma» como ya lo advertía Sócrates, y, así, al ser humano integralmente considerado.

En esa misma línea, se podría ensayar otras tantas conexiones de los diversos temas específicos del congreso con la perspectiva cultural que aquí se propone, pero sirvan los ejemplos antes citados sólo para señalar que la cuestión cultural, debido a su amplitud y a su referencia más esencialmente directa al ser y la dignidad de la persona humana, parece ser esencial en tiempos en que experimentamos, tal vez como nunca antes en la historia, procesos más agudos de incultura, incluso de anticultura o, para decirlo en términos más simples, de deshumanización.

La cultura

Como se adelantó anteriormente, una vía para obtener una primera noción de lo que se designa a través del término cultura es acudir a la etimología de la palabra. Sin

embargo, propongo esta vía no básicamente por razones de claridad conceptual, sino porque en la raíz latina de esta palabra se encuentra un modo de comprender la cultura que me parece sumamente importante para percibir mejor la honda crisis cultural de nuestro tiempo.

Es comúnmente aceptado que fue Cicerón quien acuñó el término *cultura* para referirse al «cultivo del ser humano» (Cicerón, 1986, p. 13). El término deriva del verbo latino *colere* que significa «cultivar». Anteriormente a esta formulación de Cicerón, el término «cultura» era empleado, con diversos prefijos, para designar el cultivo reverente de algo. De modo particularmente notable ello se observa en la palabra agricultura, que designa el «cultivo de la tierra». Ese modo de comprender la cultura obedecía, en términos generales, a la actitud de reverente cuidado que el romano común percibía que debía tener ante el campo que le ofrecía el alimento necesario para su subsistencia. Pero tal actitud reverente aparece simplemente como una acentuación de la disposición semejante que, en general, los pueblos antiguos tuvieron ante la naturaleza en su sentido amplio, es decir, ante todo «lo que se descubre como dado». Y, así, ante uno de los rostros de esta naturaleza, como lo es la tierra que proporciona los alimentos, resultaba claro que se hacía necesario conocer y respetar sus ritmos, adecuarse a los tiempos de siembra, de riego y de cosecha, en suma, entender que se estaba ante una realidad que, aunque se encontraba abierta a la intervención externa, tenía sus dinanismos propios, que, si no eran atendidos, podían hacer que este «cultivo de la tierra» (*agri-cultura*) se volviese algo bastante contrario a su auténtico cultivo.

El hecho de que la tradición latina, a través de Cicerón (1986), haya escogido el término «cultura» para, ahora sin prefijos, referirlo al «cultivo del ser humano», parece, pues, resaltar no sólo la necesaria disposición de «reverente cuidado», que es inherente al «dinamismo cultural», sino, sobre todo, que cualquier «dinamismo de cultivo» debe tener honda conciencia de que lo que se va a cultivar es una «realidad» que está más allá de las iniciativas de aquel que cultiva. Ahora bien, en el caso de la «cultura», en cuanto «cultivo del ser humano», la realidad en cuestión se refiere ya no simplemente al espacio agrícola, sino a la «totalidad de lo real», esto es, a todas las dimensiones de la realidad, que se encuentran más allá de la propia conciencia subjetiva, y, con ello, sobre todo, a la realidad que el ser humano puede descubrir en sí mismo como «dada» y no «creada» por él.

Cultura es, entonces, el modo como el ser humano cultiva toda la realidad dada, incluyendo, sobre todo, la suya propia, para que la realidad, en general, nos brinde sus mejores frutos. Y es así como este dinamismo de cultivo que es, en uno de sus sentidos más ricos, un «dinamismo de humanización» (Concilio Vaticano II, 1965), viene a plasmarse al modo de objetos, estilos de vida, costumbres, instituciones y otras innumerables concreciones, que terminan configurando un «hábitat», un «ambiente», una «morada», o una «ecología humana» (Benedicto XVI, 2009), es decir, un *oikós*

(casa), que ha de ofrecerse como una «casa propiamente humana», esto es, digna de ser habitada por el ser humano.

De este modo, queda claro que la cultura tiene no sólo como su origen, sino también como su meta, al ser humano en todas sus dimensiones. Y una de estas dimensiones esenciales es, precisamente, la natural apertura de la persona humana al «ser», es decir, a la «totalidad de lo real». Aquella apertura representa el sentido esencial de ciertos dinamismos básicos del ser humano, tales como la razón, la voluntad y otros semejantes, que existen, justamente, para poder acceder a una realidad que, por no haber sido construida inicialmente por la actividad humana, exige una primera actitud de reverente escucha. Pues, como decía el filósofo polaco Stanislaw Grygiel (2003), «la realidad habla» y, así, el «cultivo» de cualquier realidad exige que ésta sea, en primerísimo lugar, escuchada y atendida en los diversos modos como se muestra o, mejor, tal como «adviene» al ser humano, por ejemplo, en su faz de verdad ante la razón, en su rostro de bien ante la voluntad o en su esplendor de belleza ante el corazón.

Ahora bien, lo que pretendo resaltar, al evocar el significado de la palabra cultura, es que hoy se vienen perdiendo ciertos sentidos esenciales, válidos para todos los tiempos, que eran bien señalados en el origen de esa palabra. Me refiero, específicamente, a la ruptura, en general, con la realidad, en su sentido más amplio, y, con ello, a la ruptura con la realidad del ser humano, que se pueden verificar como signos inquietantes de la crisis cultural de nuestro tiempo. Así, hoy se ha instalado, como una tendencia predominante, la comprensión de la cultura no a partir del arraigo en una realidad que hay que conocer y respetar para poder cultivarla —como sucedía al originarse el término *cultura*— sino, por el contrario, se asume la cultura como el desenfreno de una voluntad arbitraria que desarraiga de la realidad, imponiéndole los más diversos caprichos, al punto de que si la realidad —como diría Laplace— no responde a las intenciones arbitrarias del sujeto, entonces, «peor para la realidad», habría que someterla o, incluso, tenderla en el «lecho de Procusto»².

Esta tendencia de ruptura con la realidad y con el ser humano, llevada al extremo, concluiría, entonces, en un cuestionamiento ya no de tan sólo alguna dimensión cultural, sino en el cuestionamiento de la cultura misma. A mi parecer, es por ello que los últimos Pontífices se han atrevido a usar, en algunas ocasiones, el término «anticultura» (Sciacca, 1971; Juan Pablo II, 1992; Benedicto XVI, 2005, 2006) para señalar ciertos fenómenos de nuestro tiempo que, al romper radicalmente con la realidad, han terminado desencadenado procesos acelerados y profundos de deshumanización.

2 Como es sabido, en la mitología griega, Procusto era un bandido que mataba a sus víctimas cercenándoles las partes del cuerpo que no se ajustaban al lecho en donde las torturaba.

La crisis cultural hoy

Se dice, frecuentemente, que hoy vivimos no sólo en una «época de cambios», sino en un «cambio de época». Parecen ser muchos los signos que indican que ello es así. Pero tal vez haríamos bien en caracterizar, antes, a nuestra era como una «época de perplejidades», es decir, de incertidumbres, confusiones, dudas y de demasiados asuntos aún no claramente percibidos, orientados y, menos aún, adecuadamente resueltos. Y esto no es otra cosa que decir que nos encontramos en un momento de profunda «crisis» en la historia de la humanidad. Por ello, indicar, como lo hacen algunos pensadores contemporáneos, que la así llamada «complejidad» es la nueva atmósfera de nuestro tiempo a la que debemos conformarnos, o citar la conocida metáfora del «efecto mariposa», para que nos resignemos a aceptar hechos imprevisibles, contentándonos con repetir que el aletear de un pequeño insecto puede generar un huracán en un lugar más apartado del planeta, ayudan poco y no hacen sino aumentar la conciencia de perplejidad frente a la acelerada mutación de los escenarios mundiales. Ante una situación así también es preciso, por otro lado, tener mucho cuidado para no adelantar diagnósticos superficiales, ni aventurarse a realizar inconsistentes ejercicios de futurología; menos aún generalizar, sin más, juzgando a las tendencias actuales como esencialmente positivas o negativas, como sucede, por ejemplo, ante el fenómeno tecnológico, que lleva a algunos a ubicarse apresuradamente entre los entusiastas tecnófilos y a otros entre los pesimistas tecnófobos.

Sin embargo, apoyándonos en las reflexiones precedentes en torno al concepto de cultura, es posible y necesario señalar, más allá de la ambivalencia de muchos fenómenos actuales, que la «ruptura con la realidad» es una tendencia que se ha hecho predominante en nuestro tiempo, poniendo en riesgo, como se observaba antes, a la cultura misma. Alguien podría recordarnos que esta ruptura con la realidad no es algo totalmente nuevo, pero lo que constituye, hoy, una novedad es la exaltación positiva de esta ruptura con la realidad, es decir, la sentencia, proclamada de modo irresponsablemente ligero, como lo hacen, por ejemplo, algunos exponentes de la autodenominada post-modernidad, de que la realidad simplemente no existe o, si existe, no es posible o no es relevante tener acceso a ella.

Esta perspectiva es bien caracterizada con el nombre de «nihilismo», pues pone a la «nada» como horizonte que sustituye al «ser». Es una actitud radicalmente voluntarista, tercamente arbitraria, pues lo que se nos aparece con cotidiana evidencia no es, precisamente, la nada, sino, más bien, la realidad. Sin embargo, son muchos los que han sido hoy cautivados por diversos profetas del nihilismo, entre ellos, por Friedrich Nietzsche. Es bien sabido, por ejemplo, que, al finalizar el pasado milenio, el pensamiento de Nietzsche estaba tan fuertemente popularizado en el ámbito universitario francés que ello obligó a un grupo de académicos a tener que justificar sus posiciones contrarias mediante un libro cuyo título era sintomático: ¿Por qué no somos nietzschea-

nos? (Boyer, Comte-Sponville, Descombes, Ferry *et al.*, 1991). Sin pretender entrar en mayores consideraciones filosóficas, parece, sin embargo, conveniente recordar algunos de los planteamientos de Nietzsche, en la medida en que permitirán percibir mejor la problemática hondura de la ruptura con la realidad que afecta a nuestro tiempo.

En primer lugar, llama la atención que el nihilismo de Nietzsche tenga su punto de partida en la proclama de la muerte de Dios:

Dios ha muerto. Y nosotros lo hemos matado... ¿Qué hemos hecho desligando a la tierra de su sol?... ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte?... ¿Hacia dónde vamos ahora?... ¿No nos caemos vertiginosamente?... ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No se hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? (Nietzsche, 2005, p. 125)

Éstas y otras expresiones trágicas —que son puestas en boca del hombre loco que buscaba a Dios con una linterna prendida en pleno día— pueden interpretarse en el sentido de que la renuncia a los aspectos más evidentes y simples de la realidad deviene, casi como una consecuencia lógica, de la negación previa de aquella «realidad fundante» que conocemos como Dios. Sin embargo, es el propio Nietzsche quien busca mostrar que no se trata tan sólo de una consecuencia sino de una coincidencia cuando lanza, por ejemplo, la siguiente afirmación: «Mientras exista la gramática, Dios seguirá existiendo» (Nietzsche, 2007, p. 5). Con ello, se deja claro que la proclama de la «muerte de Dios» encierra en sí la negación de todo y cualquier «fundamento», es decir, de cualquier «principio de realidad» que pueda ser válido para todos, y así, habría simplemente que admitir que no hay más realidad, ni, consecuentemente, ninguna verdad, que no existen más hechos, sino sólo interpretaciones (Nietzsche, 2004), y, finalmente, que el mundo verdadero se ha convertido en una fábula (Nietzsche, 2007).

Pero esta conciencia dramática de la nada sólo podría ser soportable proponiendo algo que intente llenar el vacío, y, así, Nietzsche plantea la afirmación fuerte de una voluntad de poder (Nietzsche, 1976), que trastoca y crea nuevos valores, como despliegue de un impulso vital no sólo irracional, sino anti-racional, quedando así más claro que el nihilismo no es sólo negación de la realidad, sino también negación de la pregunta razonable por su sentido, es decir, renuncia a la pregunta por los fines (Nietzsche, 2004), por el «por qué» y «para qué» de la existencia. No debe, entonces, sorprender que Adolf Hitler —más allá de su apropiación tergiversada de los textos nietzscheanos— se haya descubierto inspirado por varios de estos planteamientos. Este sesgo de la herencia nihilista de Nietzsche se prolonga en la arbitrariedad que se puede descubrir en no pocas decisiones y acciones en nuestro tiempo. Pero hay otro sesgo que deriva de la asimilación de esta perspectiva nihilista cuando se le retiran aquellos acentos trágicos perceptibles en el texto de Nietzsche que relata el deicidio. Es aquel que se percibe en el actual postmodernismo *light*, ligero, irresponsablemente «alegrón», que algunos

han denominado «nihilismo libertino» y que era caracterizado por Augusto del Noce como «el nihilismo gayo», asumiendo este último término en sus dos sentidos, es decir, en la medida en que no expresa ninguna inquietud (podría, así, entenderse como la supresión del *inquietum cor meum* agustiniano)... «y en la medida en que tiene como su símbolo a la homosexualidad (en el sentido de que entiende el amor siempre de modo homosexual [esto es, como pura prolongación del yo] aun cuando se mantenga la relación hombre-mujer)» (Del Noce, 1984, citado por Scola, 1998, p. 368).

Si se ha hecho esta referencia a los planteamientos de Nietzsche no es, evidentemente, para señalar que haya sido este filósofo alemán quien desencadenó la dinámica de ruptura con la realidad que no sólo se percibe en la cultura de hoy, sino que, como se ha dicho, pone en peligro a la noción misma de cultura. La historia de esta ruptura es más amplia y más antigua. Pero su modo de conceptualizar el nihilismo permite comprender el trasfondo de muchos de los fenómenos problemáticos de nuestro tiempo que ocasionan aquel «malestar» que refleja una grave «fractura cultural».

Así, uno de los más recientes fenómenos ha sido la crisis económica mundial. Diversos han sido los análisis sobre las causas de esta crisis, pero los diagnósticos más penetrantes apuntan precisamente a la ruptura con la realidad que, en el caso de la economía se traduce en la dicotomía entre la economía real y la economía irreal, es decir, entre la economía que realmente satisface las necesidades humanas y la economía que, mediante abstracciones, niega la realidad y da rienda suelta a la voluntad de avaricia, llegando incluso a rechazar dimensiones profundas del ser, como la verdad y el bien, mediante la mentira y el robo.

Se percibe, igualmente, esta ruptura con la realidad en el maltrato del medio ambiente natural. Puede identificarse su origen ideológico más cercano en la idea decimonónica del permanente progreso científico y tecnológico, impulsado previamente por el planteamiento ilustrado de Kant (1989), quien decía que a la naturaleza se le debía sentar en el banquillo de los acusados para que respondiese a nuestros requerimientos. Idea del progreso que, luego de los manifiestos desequilibrios ecológicos en el siglo XX, que amenazan el futuro de la humanidad, tuvo que dejar de ser llamada «idea», para ser denominada «mito», expresión que terminaba resaltando más claramente el carácter fantasioso del progreso auto-referido, es decir, cuán alejado estaba de la realidad.

El fascinante mundo de las tecnologías de la comunicación, sobre todo las tecnologías audio-visuales, particularmente Internet, sin ser en sí mismo un espacio de ruptura con la realidad, se encuentra permanentemente bajo la amenaza de ser transfigurado como espacio de fuga de la realidad. Cuando, para usar la expresión de Jean Baudrillard, se asume estos ámbitos como «hiper-realidad» (Baudrillard, 1983), es decir, como espacios que se consideran más consistentes y más estimulantes que la realidad misma, cuando se cree que se existe más realmente porque se está en la pantalla de la

televisión o porque se está conectado a la «red mundial global», entonces aparece con fuerza el voluntarismo irracional de crear «segundas vidas» o «realidades virtuales» que aparezcan como alternativas de la auténtica realidad.

Por otro lado, el mercado, indudablemente necesario como plaza de transacción de cosas, se ha hecho, sin embargo, cada vez más abstracto y autónomo, convertido en un «fetiche» alejado de la realidad concreta, en la línea de lo que prescribía Niklas Luhmann (1995), cuando enfatizaba que «sistemas» como el mercado deberían ser lo más abstractos posibles para facilitar su «autocreación» continua. Y, así, el principio sistémico mercantil de comparación y sustitución, que es válido para el intercambio de cosas, ha terminado aplicándose a las personas mismas, desatendiendo a su realidad que es, más bien, incomparable e insustituible (Morandé, 2001). Se cosifica, entonces, a las personas, se les diluye en la abstracción de un número o de una función a cumplir, y se termina dando la razón a Luhmann cuando enfatiza que, para la operatividad del «sistema», la real dignidad de la persona es una hipótesis irrelevante.

Pero tal vez el caso en que se ha buscado romper con la realidad de una manera más radical y atemorizante es el de la intervención tecnológica en los procesos naturales de la vida humana. Hoy la biotecnología parece acercarse cada vez más a la antigua y peligrosa audacia de Prometeo que pretendía arrancarles a los dioses el secreto de la vida. La idea de crear y recrear a los seres humanos se erige como una reedición de la ideología materialista del comunismo, que también pretendía crear un «hombre nuevo» a través de la transformación de las estructuras sociales, pero la diferencia reside en que la biotecnología no lo plantea en el horizonte de un futuro utópico, sino que busca hacerlo recurrentemente en el presente, mediante manipulaciones genéticas que no sólo eliminan o afectan a miles de vidas humanas, sino que prometen más radicales mutaciones biológicas, con la condición de que no se pongan restricciones a la tecnología ahora claramente convertida en «voluntad de poder».

Finalmente, también la religión ha terminado siendo atravesada por esta perspectiva nihilista. No me refiero únicamente al fideísmo que afecta a muchos cristianos que consideran que su fe es una mera creencia y no la razonable acogida de un acontecimiento real (véase Vattimo, 1996; Antiseri, 1994), sino también a la apropiación tergiversada del budismo por parte de los occidentales, que receta el regocijo en una actitud de indiferencia ante las realidades del entorno y ante las reales inquietudes del yo, mediante formas exóticas de autoayuda que, paradójicamente, terminan abriendo más espacio al anteriormente referido contrapunto del nihilismo, es decir, a la voluntad arbitraria, que mira a las religiones como objetos en un escaparate que se podrían escoger y mezclar según el caprichoso gusto del cliente.

Todos los fenómenos que han sido reseñados son, pues, señales de una ruptura honda con la realidad que pone en cuestión la misma posibilidad de una auténtica cultura,

ya que, recordando, una vez más, lo observado al inicio de las presentes reflexiones, la cultura es, ante todo, un cultivo reverente de la realidad. Por razones de tiempo no es conveniente exponer ahora el modo más directo como la ruptura con la realidad, en general, afecta a aquella realidad más específica que es la realidad del ser humano en cuanto persona, y cuyo cultivo es misión prioritaria de aquello que denominamos cultura. Permítase simplemente señalar que el actual proceso de «deshumanización» se refiere no a aspectos secundarios del ser humano, sino a dimensiones esenciales de su ser, como se observa cuando hoy se pone en duda la real capacidad de dinamismos humanos básicos, que hasta hace poco tiempo nos parecían incuestionables, como, por ejemplo, la capacidad de la razón humana de alcanzar la verdad o la capacidad de la voluntad humana de ser guiada por el bien.

Hacia una cultura del encuentro

Ante la ruptura con la realidad, que aparece como el signo más inquietante de la crisis cultural hodierna, parece urgente, entonces, llevar adelante un «encuentro» renovado con la «realidad». Pero dado que se han perdido u olvidado las disposiciones necesarias para ese encuentro, parece indispensable desplegar una «cultura del encuentro», como lo ha propuesto el Papa Francisco desde el inicio de su pontificado, es decir, un cultivo de las actitudes, dinamismos, disposiciones, valores y virtudes que hagan posible el «encuentro» no sólo con la realidad específica de los seres humanos, sino el encuentro con la totalidad de lo real, y, sobre todo, con la «realidad fundante» de esta totalidad, es decir, el encuentro con Dios.

Son muchos, incluso no cristianos y hasta anticristianos, los que han sido tocados por los gestos de sencillez y apertura de este Papa. Sin embargo, no son pocos los que han visto en sus gestos de diálogo la posibilidad de cambios, concesiones o negociaciones de la Iglesia en torno a temas delicados, como, por ejemplo, cuando se ha creído que el Papa abría la posibilidad de aceptar la homosexualidad como un hecho natural; o de minimizar la gravedad del divorcio y, así, la relevancia del matrimonio entre un hombre y una mujer; o de diluir la gravedad del aborto o el sentido positivo del celibato de los sacerdotes.

Este modo de comprender el «diálogo», al modo de una «concesión» o de una «negociación» entre «intereses» diversos, es decir, entre distintas «ideologías», es perfectamente explicable desde perspectivas que desconocen lo más esencial de la propuesta cristiana y del pensamiento del Papa. Si es así, entonces es una cuestión de responsabilidad básica que los que nos reconocemos como católicos seamos capaces de transmitir y explicar la «fuente» de donde surge la «apertura al diálogo» o la «cultura del encuentro» que Francisco propone como una necesidad urgente para el mundo de hoy.

El mismo Papa nos ofrece la clave para identificar cuál es esa “fuente» al haber dedicado dos de sus documentos más importantes, *Lumen fidei* y *Evangelii Gaudium*, a la centralidad de la renovada adhesión a Jesucristo, Dios que asume la humanidad de su creatura para, así, mostrarle lo más esencial de la identidad del ser humano. Pues, en este «abajamiento» de Dios para revelar, desde dentro de la humanidad misma, quien es la persona humana, se descubre que, por ser imagen y semejanza de un Dios que no es un ente autoreferido sino Trinidad, es decir Comunión de Personas, la persona humana es un «ser para el encuentro».

Jesús de Nazaret, hombre concreto, que se manifiesta «realmente» y no como un imaginario, en la historia humana, aparece entonces como el «modelo del hombre», es decir, como la «fuente» de una posible y urgente «cultura del encuentro». En Él se hace palpable, en su máxima expresión posible, la honda «apertura» a toda realidad, comenzando por la conciencia de su propia realidad divina y humana, entendida como esencialmente vinculada a la «realidad fundante» del Padre, hasta llegar a los diversos modos que mostró de «salir al encuentro» de lo más pequeño, de lo aparentemente insignificante o desechado por otros, justamente porque la fuente de esa dinámica de encuentro está alimentada por la «realidad mayor del amor», que es la esencia de Dios presente también en lo más íntimo de todo ser humano.

Esto que es sabido por todo cristiano es lo que buena parte del mundo desconoce o no comprende en su hondo sentido y, así, quienes hemos tenido el regalo de recibirlo gratuitamente, de comprenderlo y de intentar vivirlo no podemos, por omisión, anti-testimonio o silencio, privar a tantos de la riqueza de ese tesoro.

Esta inquietud por compartir lo recibido es la esencia de la «evangelización de la cultura», y dentro de ella, del «diálogo» entre la fe y la cultura, así como el camino para la «cultura del encuentro», que ocupa un lugar tan importante en la exhortación *Evangelii gaudium* del Papa Francisco, esto es: tornar comprensible a los hombres de nuestro tiempo la realidad mayor y fundante de Dios sin la cual no se entiende el sentido hondo de las otras realidades.

Ya lo decía el Papa Benedicto XVI con la claridad que lo caracteriza:

¿Qué es lo real? ¿Son «realidad» sólo los bienes materiales, los problemas sociales, económicos y políticos? Aquí está precisamente el gran error de las tendencias dominantes en el último siglo (...) Falsifican el concepto de realidad con la amputación de la realidad fundante y por esto decisiva, que es Dios. Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de «realidad» y, en consecuencia, sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas.

La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: Sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano. (Benedicto XVI, 2007, párr. 23-24)

De este encuentro primero con la realidad de Dios, derivan con mayor riqueza los otros tantos encuentros con la realidad de uno mismo, de nuestros semejantes y de todo lo creado, capaces de configurar paulatinamente, en toda su amplitud, una «cultura del encuentro». Dios es, pues, la «fuente» de la «salida al encuentro» de absolutamente todas las realidades y de todos los seres humanos, sin importar su contexto o condición, de lo cual busca dar ejemplo, en primera persona, el Papa Francisco, del mismo modo como Jesús de Nazaret buscaba encontrarse no con un grupo privilegiado o afecto únicamente a sus simpatías, sino, como nos describe el relato evangélico, salía al encuentro de publicanos, prostitutas y pecadores, es decir, incluso de los más remotamente alejados.

De esta dinámica se desprende la insistencia del Papa al «diálogo», como uno de los dinamismos centrales de la «cultura del encuentro», tal como lo proponía en Río de Janeiro ante la así llamada «clase dirigente» de Brasil, es decir, ante un auditorio caracterizado por su responsabilidad prioritaria ante *lo civil y lo político* que es precisamente la temática del presente congreso:

Entre la indiferencia egoísta y la protesta violenta, siempre hay una opción posible: el diálogo. El diálogo entre las generaciones, el diálogo en el pueblo, porque todos somos pueblo, la capacidad de dar y recibir, permaneciendo abiertos a la verdad. Un país crece cuando sus diversas riquezas culturales dialogan de manera constructiva: la cultura popular, la universitaria, la juvenil, la artística, la tecnológica, la cultura económica, la cultura de la familia y de los medios de comunicación (...). Cuando los líderes de los diferentes sectores me piden un consejo, mi respuesta siempre es la misma: Diálogo, diálogo, diálogo. El único modo de que una persona, una familia, una sociedad, crezca; la única manera de que la vida de los pueblos avance, es la cultura del encuentro. (Francisco, 2013b, párr. 11)

Pero nuevamente, en este caso en *Evangelii gaudium*, aparece la insistencia en el previo encuentro con la realidad en cuanto tal como condición de posibilidad del verdadero diálogo y del fecundo encuentro con todos los seres humanos. Refiriéndose a la cultura de nuestro tiempo, el Papa también descubre en ella el signo inquietante del nihilismo y, más específicamente, del relativismo tal como ya lo había diagnosticado su predecesor quien calificó a la difusión capilar de ese fenómeno como una «dictadura»:

...una cultura, en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común (...) En la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. *Lo real cede el lugar a la apariencia.* (Francisco, 2013a, párr. 71 [las cursivas son del autor])

Se hace pues necesario aprender bien e inculcar bien a las nuevas generaciones el hecho empíricamente demostrable de que el relativismo, comprendido como la negación de la posibilidad de alcanzar verdades universales válidas para todos, no es cuna de «diálogo» sino de «violencia», como ya lo explicaron bien los antiguos griegos, pues ahí donde cada uno dice tener su propia verdad, entonces la única salida para la resolución de discrepancias será la violencia irracional, dado que de antemano se ha negado cualquier principio de realidad capaz de comprometer a todos en el auténtico respeto mutuo y, sobre todo, en la virtud social de la «solidaridad», como motor de la *civilidad*, y en la búsqueda del “bien común”, como horizonte de la *política*, temas que nos reúnen en el presente congreso.

Para concluir, quisiera simplemente referirme a una parte de *Evangelii gaudium* que me parece que ofrece luces importantes para la temática del presente congreso cuando sintetiza los dinamismos de *lo civil* y de *lo político* en la categoría de «pueblo», concepto particularmente fecundo en el pensamiento del Papa Francisco y que es asumido no sólo en su sentido teológico, para referirse a la Iglesia, como *Pueblo de Dios* presente entre los *pueblos de la tierra*, sino que también es asumido en su sentido histórico y social, a través del cual se busca expresar la importancia de los *pueblos* como *realidades culturales comunitarias* capaces de congregar a sus habitantes dentro de horizontes comunes. Al tratar sobre el modo como se configuran los diversos pueblos, el Papa señala que

...hay cuatro principios relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social. Brotan de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia, los cuales constituyen «el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales» (...) A la luz de ellos, quiero proponer ahora estos cuatro principios que orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común. (Francisco, 2013a, párr. 231)

Con la intención de animarlos a que hagan una lectura personal de estos textos, me referiré brevemente tan sólo a uno de esos cuatro principios que tiene que ver, precisamente, con la recuperación del vínculo con la realidad integralmente considerada, que ha operado como «hilo conductor» de las presentes reflexiones que me han permitido compartirles. Me refiero, entonces, al principio que *Evangelii gaudium*, desarrolla bajo el enunciado «la realidad es más importante que la idea». Dice el Papa:

La realidad simplemente es, la idea se elabora (...) Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma (...) La idea desconectada de la realidad origina idealismos y nominalismos ineficaces (...) Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento (...) Hay políticos —e incluso dirigentes religiosos— que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica (...) La realidad es superior a la idea. (Francisco, 2013a, párr. 241)

Así, ante lo que el Papa en diversas ocasiones ha calificado como la «cultura del descarte», es decir, del descarte de ciertas personas, del descarte de la realidad y, en última instancia, de la «realidad fundante» de Dios, parece cada vez más urgente desplegar una «cultura del encuentro», del encuentro con la totalidad de lo real, del encuentro con Dios y con nuestros semejantes, que se traduzca en dinanismos de diálogo y encuentro en los ámbitos más específicos de lo civil y lo político.

Los hijos de la Iglesia y, más específicamente, aquellos que participamos de algún modo de una universidad católica, es decir, de una universidad que ha surgido *Ex corde ecclesiae*, no tenemos el derecho de esconder, es decir, de dejar de compartir con todos los hombres de buena voluntad aquella realidad trascendente que es fuente de una honda «cultura del encuentro» y en la que nada de lo humano resulta ajeno.

Ese es el corazón de lo que se denomina «evangelización de la cultura», entendida como la simple presencia viva y cooperativa de «lo cristiano» en medio de las culturas, de los pueblos, de *lo civil* o de *lo político*. Como advierte el Papa en uno de los pasajes más significativos de *Evangelii gaudium*:

...no se puede decir que la religión debe recluirse en el ámbito privado y que está sólo para preparar las almas para el cielo. (...) nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos. ¿Quién pretendería encerrar en un templo y acallar el mensaje de san Francisco de Asís y de la beata Teresa de Calcuta? Ellos no podrían aceptarlo. Una auténtica fe —que nunca es cómoda e individualista— siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra (...). (Francisco, 2013a, párr. 192-193)

Referencias

- Antiseri, D. (1994). *Teoria della razionalità e ragioni della fede (Lettera con risposta teologico-filosofica del Card. Camillo Ruini)*. Milán: San Paolo.
- Baudrillard, J. (1983). *In the shadow of the silent majorities*. Nueva York: Semiotext.
- Benedicto XVI (2005) *Deus caritas est*. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Benedicto XVI (2006). *Homilía en la fiesta del Bautismo del Señor del 8 de enero de 2016*. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060108_battesimo.htmlhttp://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060108_battesimo.html

- Benedicto XVI (2007). *Discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Aparecida. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in veritate*. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.htmlhttp://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Boyer, A., Comte-Sponville, A., Descombes, V., Ferry, L., et al. (1991). *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. París: Grasset.
- Cicerón. (1986). *Tusculanas*. Madrid: Coloquio.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes*. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Francisco (2013a). *Evangelii gaudium*. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco (2013b). *Discurso ante la clase dirigente de Brasil*, Rio de Janeiro, [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio.html
- Gryegiel, S (2003). *Antropología para un occidente postmoderno*. *Humanitas*, 31, 502.
- Juan Pablo II (1980). *Discurso a la Unesco*, París, [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html
- Juan Pablo II (1992). *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo. [Documento en formato html]. Descargado el 12 de abril de 2014 de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html
- Kant, I. (1989). *Crítica de la razón pura*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Standford, USA: Stanford University Press.
- Morandé, P. (2001). *Balance de un siglo y perspectivas para una nueva fase histórica*. *Humanitas*, 24.
- Nietzsche, F. (1976). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Orbis.
- Nietzsche, F. (2004). *Escritos póstumos*. Lima: Alexis.
- Nietzsche, F. (2005). *La gaya ciencia*. Lima: Alexis.

Nietzsche, F. (2007). *El crepúsculo de los ídolos*. Lima: Alexis.

Pablo VI (1975). *Evangelii Nuntiandi*. [Documento en formato html]. Descargado 12 de abril de 2014 de:

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

Sciacca, M. F. (1971). *Cultura y anticultura*. Buenos Aires: Paulinas.

Scola, A. (1998). *Famiglia, nuova evangelizzazione e cultura contemporanea. La famiglia: dono e impegno speranza dell'umanità*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Vattimo, V. (1996). *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.