

La misión de los centros culturales católicos ante la mentalidad tecnócrata y secularizada

El tema asignado a esta ponencia circunscribe el ámbito del análisis de la misión de los centros culturales católicos a la mentalidad tecnócrata y secularizada con que se caracteriza a la cultura actual. Quisiera hacer al respecto una precisión inicial. Aunque creo, personalmente, que efectivamente existe una mentalidad tecnocrática y secularizada en nuestra época, no me parece que se pueda reducir nuestra situación presente exclusivamente a ella. Todas las monedas tienen dos caras. Todas las distinciones tienen dos lados. ¿Cuál es el otro lado de la distinción que describe como una cara de ella la expresión «tecnócrata»? Pareciera que la de aquellos que no consideran que sea la tecnología el único gobernante de los asuntos humanos. ¿Cuál es el otro lado de la distinción que describe como una cara de ella la expresión «secularizada»? Pareciera que la de aquellos que no consideran que los asuntos del mundo tengan una explicación puramente mundana, sino que abren también sus sentidos y su inteligencia a la presencia del misterio. ¿Y no existen acaso personas en la actualidad que podamos clasificar en ambas categorías o ellas están vacías o son puramente retóricas? La complejidad de la realidad exige atender el conjunto de sus factores, los dos lados de la distinción y la unidad de lo distinguido. Por ello, me propongo analizar más ampliamente cuál es el papel de la técnica en la sociedad actual para contestar después si obliga, como consecuencia, a sustituir la percepción del misterio por una visión solamente intramundana.

La técnica ha acompañado la evolución y el desarrollo de las sociedades desde sus orígenes y, sin embargo, pareciera hacerse visible o socialmente relevante recién con el desarrollo de las ciencias experimentales, con la revolución industrial y más todavía en la actual época postindustrial con la aparición de las armas nucleares, de la biotecnología y de la informática. Son muchos los autores contemporáneos que acuñan expresiones para describir el actual cambio de época como "civilización de la máquina" (Lewis Mumford), "civilización técnica" (Georges Friedmann), "edad tecnológica" (Sergio Cotta), "nueva era eléctrica de la información" (Marshall MacLuhan), "civilización tecnológica" (Augusto del Noce), "era tecnológica" (Alvin Toffler), "era tecnocrática" (Zbigniew Brzezinski), para mencionar sólo algunos ¹. Son, en cierto sentido, nombres de fantasía puesto que pretenden englobar con un sólo concepto la compleja realidad social y humana característica del mundo moderno. Son denominaciones que inclinan también a las personas a tomar partido frente a la técnica con actitudes tecnófilas o, por el contrario, tecnofóbicas. ¿Pero hay razones suficientes para fundamentar un tal tecnocentrismo, sea que se le vea con simpatía o con terror?

Ciertamente no basta con señalar que la técnica ha tenido en el último medio siglo un desarrollo espectacular. Muchas cosas han tenido desarrollos también notables durante siglos pasados, como la navegación o la imprenta, y no han dado motivos para bautizar o rebautizar una época, ni para dotar a la técnica de un halo de fascinación.

Probablemente, la explicación para que ello ocurra debería considerar un conjunto de factores. No podría, por ejemplo, ocultarse el impresionante cambio de escala experimentado por la vida humana, que expande actualmente su capacidad de observación hacia las profundidades del macrocosmos y hacia las profundidades del microcosmos. Tampoco podría despreciarse el desarrollo de la capacidad bélica y de destrucción de las armas actualmente disponibles que, por primera vez en la historia, pueden acabar con la sobrevivencia misma de la especie. También es completamente nueva la capacidad de la transmisión electrónica de coordinar las acciones humanas en "tiempo real" haciendo caso omiso de las restricciones que la naturaleza de los entes extensos y finitos ponía tradicionalmente a los comportamientos necesitados de información. A estas y otras razones vinculadas a la tecnología misma, habría que adicionar otras provenientes de las falencias e insuficiencias de los medios tradicionales de la sociedad para adaptarse a estos nuevos escenarios, tales como la filosofía, la teología, la literatura, la moral, es decir, en términos genéricos, la cultura que acompaña estos desarrollos tecnológicos.

Acaso por deformación profesional, quisiera agregar a estas razones una de naturaleza netamente social. A partir de los siglos XVII y XVIII la sociedad cambió su patrón básico de diferenciación e integración y, con ello, su capacidad de auto-observación y autodescripción, desde una sociedad estamentalmente jerarquizada a una sociedad funcionalmente diferenciada. Esto trae como consecuencia que ya no existan personas o grupos sociales con capacidad de representar la totalidad de la sociedad, el "todo en el todo", como lo suponía la tesis medieval de las "dos espadas", la del "rey celeste" y la del "rey terrestre", o como posteriormente quiso representarlo, en el período de transición, la figura del Estado soberano y racional con capacidad de legislar sobre todos los asuntos concernientes a la libertad y a la contingencia humanas. A la afirmación personalizada de Luis XIV, de que "el Estado soy yo", siguieron las teorías del "pacto social" y del "Estado de Derecho" hegeliano, con su pretensión de ser la encarnación de la razón absoluta, del espíritu objetivo, de la "astucia de la razón", con capacidad para armonizar, sintetizar y reconciliar todas las contradicciones e intereses contrapuestos. Adam Smith, con su tesis de la mano invisible que se manifiesta y encarna en los mercados, hizo un razonamiento análogo desde el punto de vista de observación de la economía. Pero la historia trágica de los totalitarismos del siglo XX sepultó esta pretensión de la política de constituirse en el sistema rector de las sociedades, en la representación de la totalidad, de la unidad de todas las diferencias.

Los subsistemas funcionales, actualmente diferenciados, operan con sus propios códigos y si bien tienen permanentes relaciones de intercambio entre sí, ninguno puede imponer al otro su propia estructura o modo de operación. Niklas Luhmann ha denominado con razón a este tipo de sociedad como "sociedad acéntrica" para indicar, precisamente, la ausencia de representación del todo en el todo. Ahora bien, ¿cómo se llena el vacío dejado por esta ausencia? ¿Cómo es posible visualizar la unidad de la sociedad? De una sola manera: con información. Ello explica el papel social creciente

que tiene la opinión pública en la regulación de los asuntos sociales y explica también las enormes inversiones realizadas en las tecnologías de la información para procurar una coordinación eficiente y equilibrada de las diferentes actividades sociales.

Algunos autores llegan a describir este proceso, con buenas razones, como "emergencia de la sociedad de la información". No se trata sólo de que existan más medios y más abundante información, incluso hasta el extremo de estar obligados ahora a seleccionarla. La cuestión de fondo es que la sociedad coordina sus operaciones sobre la base de información que es codificada de distinta manera según los códigos propios de cada uno de los subsistemas sociales. Un mismo hecho, como por ejemplo, el desciframiento del genoma humano, tiene distintas lecturas según se lo vea desde la perspectiva de la ciencia, de la economía, de la política o de la ética. Como es fácil de constatar empíricamente, ninguna de estas visiones tiene la capacidad suficiente de imponerse por sí misma a las demás, sino que la sociedad debe convivir con todas ellas, tratando de resolver los conflictos de interpretaciones en el nivel específico en que se produzcan. Ni siquiera el "Estado de derecho" tiene esta capacidad sintética y totalizadora del fenómeno social, como comprobamos a diario en los periódicos, puesto que los sistemas económicos, políticos o científicos, cuando están funcionalmente diferenciados, toleran grados apreciables de ilegalidad en sus operaciones.

Por las razones precedentes, me parece más ajustado a la realidad describir la época actual con la expresión "sociedad de la información" que con las expresiones de los autores antes mencionados que ponen la tecnología en el centro de su descripción. Nadie puede negar, evidentemente, que la tecnología seduce a las personas porque pueden utilizarla sin saber cómo efectivamente funciona y atribuirle, en consecuencia, un cierto carácter mágico y numinoso. Pero sea en el campo de las ciencias naturales como de las sociales las tecnologías se encaminan a procesar información relevante y oportuna. Tanto es así que incluso la antigua distinción entre ciencia y tecnología, como distinción entre el saber por el saber y el saber para su aplicación, ha devenido progresivamente obsoleta, puesto que la exigencia puesta al saber por quienes asignan recursos a estas actividades es que tenga este saber valor de información que sea verificable y acreditable por terceros, tal como lo experimentamos a diario en nuestras universidades. Si bien no parecería razonable afirmar que la ciencia y la tecnología se identifican hoy por completo, al menos podría afirmarse sin género de dudas que ambas operan en un dominio común que es la producción de información socialmente relevante y oportuna.

A todos nos resulta conocida la expresión atribuida a Francis Bacon de que "saber es poder" ("la ciencia y el poder coinciden", es su afirmación original) ², la cual ha sido prácticamente un lema de la modernización de la sociedad. Sin embargo, no todo saber ni cualquier saber es poder, sino sólo aquél al que la sociedad le atribuye valor de información. Por ello, no puede verse la realidad presente como el resultado insólito y unilateral del desarrollo de la tecnología, sino que es necesario considerar el desarrollo tecnológico en el conjunto de la evolución y diferenciación de todos los sistemas

sociales, que abandonan progresivamente la jerarquización de unos sobre otros para coordinarse ahora, horizontalmente, sobre la base de la producción y del procesamiento de información. Si la sociedad no atribuyese valor de información a los saberes, no habrían motivos sociales suficientes para desarrollar la tecnología. Como plantea Heidegger en su célebre reflexión sobre la técnica, la esencia de la técnica no hay que buscarla en la misma técnica, sino en la cultura y en el pensar metafísico mismo que hace efectiva y operativa la realidad social ³ . Aunque sin decirlo explícitamente y usando otra terminología, puesto que su discurso arranca desde la metafísica, se estaba refiriendo a lo que, desde las ciencias empíricas, se puede denominar como el valor de información atribuido socialmente a los distintos saberes.

Un desarrollo, en cierto sentido, colateral y parasitario de esta evolución es la relevancia creciente del espectáculo como forma de identificar figuras comunes y producir "metarrelatos" sociales significativos. Me parece que se trata de un fenómeno solamente colateral puesto que la farándula no produce información relevante para la coordinación de las acciones sociales, salvo para las empresas publicitarias que la financian. Su capacidad de representar el todo en el todo es ampliamente desacreditada por la ostensible trivialización de la vida de la cual se alimenta, aunque pueda formar parte también del negocio publicitario y ayudar a introducir productos en el masivo mercado de consumidores finales. Tal vez su actual éxito comience a decaer cuando en lugar de medios de comunicación masivos de transmisión abierta comience a imponerse la nueva tecnología digital con capacidad de entregar a cada quien la posibilidad de fabricar su propio menú en busca de la información relevante. Por el momento, la conexión a la red internet sigue siendo costosa y de acceso restringido. Pero todo hace presumir que terminará por imponerse la diversificación y especialización de los canales de información y, posiblemente, decaerá con ello el rol tan visible ocupado por la farándula en estos años.

Aunque no se puede descartar, en consecuencia, que exista la tendencia a que se forme una mentalidad tecnocrática en muchas personas, ella no es más que la cara más visible del fenómeno en verdad más relevante, de atribuir valor de información a los distintos saberes que se comunican en el seno de la sociedad y que son capaces de generar expectativas en los distintos ámbitos de su organización. Por ello, algunos cientistas sociales comienzan a hablar de la emergencia de una "network society" para mostrar que el papel tradicionalmente ocupado por las instituciones legalmente reconocidas y legitimadas comienza a ser parcialmente arrebatado por amplias redes de comunicación, más o menos privadas, según los casos, que se benefician de la organización funcional de la sociedad sin tener que pagar los costos de representación propios de las instituciones que ocupan los espacios públicos. El éxito de estas redes como complementación de las instituciones públicas ha sido bastante visible, tanto en el plano económico, como en el político y educacional. Pero comienzan a existir también otras redes que con bastante autonomía y eficiencia operan en la clandestinidad del ciberespacio, como es, por ejemplo, la abrumadora oferta de comercio sexual, de venta

de bases de datos, de actividades racistas y hasta terroristas. A la actividad abierta y visible del orden público se suma ahora una sociedad sumergida e interconectada, que lucha con la primera para demostrar su eficiencia comunicativa. Desde el espacio público se la denuncia parcialmente como red de corrupción porque puede operar en la frontera de la ley o incluso fuera de la ley. Pero no parece tratarse de acciones y actitudes aisladas, de las excepciones que justifican la regla, sino de una verdadera transformación social que es consecuencia del vacío dejado por la representación del todo en el todo y de la ocupación de este vacío por la circulación de información.

Me parece que la comprensión adecuada de este fenómeno es de crucial importancia para entender ese otro fenómeno que afecta mortalmente la conciencia religiosa y que describimos con la palabra secularización. Ciertamente vivimos hoy en una sociedad secularizada y, allí donde existía el cristianismo, en una sociedad descristianizada. Es esta, en buena medida, una consecuencia del fenómeno más arriba descrito. En las sociedades más antiguas, era común que la religión asumiera frente a la sociedad la representación del todo en el todo. ¿Qué puede haber más total y perfecto que Dios mismo, el todopoderoso, el creador del cielo y de la tierra y de todo lo visible e invisible, el santo por antonomasia, el ente perfectísimo? Quien actúa en su nombre no puede sino representar la totalidad de lo humano. A esta representación cosmológica, presente en muchas religiones, el cristianismo adiciona el misterio de la encarnación del Hijo de Dios en la persona de Jesús de Nazaret. Es decir, este principio de unidad de todo lo que existe no permanece indiferente y extraño al mundo, como en otras religiones, sino que revela su unidad en el mundo y en la historia con la voluntad de hacer participar de ella a todos los hombres. Con ello, se hace necesario representar en el mundo lo que es de otro mundo y que ha venido al mundo. El propio Jesucristo diferencia lo que es del mundo y lo que es de Dios, el conflicto entre Dios y el Príncipe de este mundo, distingue lo debido a Dios y lo debido al Cesar. San Agustín da forma social a esta distinción hablando de las dos ciudades que conviven en el mundo, la Ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres, donde la Ciudad de Dios (la Iglesia) es, como dice el Vaticano II, signo e instrumento de la unidad del hombre y Dios y de los hombres entre sí⁴. En la Europa cristiana esta tensión e interpenetración de las dos ciudades lleva a la tesis ya mencionada de las dos espadas, pudiendo representarse la cristiandad como esa elipse cuyas dos luces eran el Papa y el Emperador.

Con el advenimiento del mundo moderno y la diferenciación funcional de la sociedad ocurre que mientras la Ciudad de Dios (la Iglesia) continúa viéndose a sí misma como la representación del todo en el todo, como sacramento de la unidad, la ciudad del hombre se desjerarquiza, se vuelve acéntrica y comienza a regularse por el intercambio de información en los términos ya explicados. La Iglesia deja de ser mirada desde afuera, en consecuencia, desde un solo punto de vista integrado, el del emperador, para ser mirada ahora con las autonomías respectivas de sus códigos, por el sistema de la ciencia, de la educación, de la economía, de la política, de la asistencia social, de la moral, etc.,. En otras palabras, mientras la Iglesia continúa viendo al mundo

unitariamente, como lugar de la salvación y de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, el mundo, por su parte, deja de ver unitariamente a la Iglesia.

Su interés por ella es distinto, por ejemplo, si la observa desde la economía o desde la educación. Aunque el economista, incluso cristiano, pueda creer firmemente en el poder de la oración, sabe que para resolver el problema de la inflación más vale una buena política monetaria que ponerse a rezar para que la solución venga de lo alto. Cuando más, aceptará que la Iglesia recuerde al mundo la necesidad de enmarcar la economía en ciertos principios éticos, pero no le reconocerá valor de información a la conciencia religiosa. Esta pasa a ser una cuestión privada de la conciencia individual, de sus preferencias. En cuanto tal, la conciencia religiosa queda fuera de la codificación económica de la información y tal vez recordará con simpatía, si la memoria le alcanza, que la Iglesia fue la primera en hablar de economía al referirse a la acción salvadora de Dios, la economía de la salvación.

El educador, en cambio, seguramente mirará a la Iglesia, sea creyente o no, y con mayor razón si es creyente, como la depositaria de una riquísima experiencia educativa, tanto como fundadora de escuelas y universidades, cuanto por la inmediata cercanía que tiene la educación con la persona humana, influencia que sigue ejerciendo hasta la actualidad. En el caso de la política, sabemos cómo la tesis de las dos espadas evolucionó hasta la total separación de Iglesia y Estado, y hacia el reconocimiento de la libertad de cultos. Pese a los ruegos del Papa y de los Obispos europeos en la actualidad, el proyecto de constitución para la Unión Europea ni siquiera quiere mencionar en su preámbulo que existió y existe algo en Europa llamado cristianismo y que ha sido un aporte a los valores humanos que esa misma constitución desea proteger.

De estos ejemplos quisiera concluir que lo que llamamos secularización no es una especie de nube negra homogénea que se ha posado sobre la cabeza de la cultura contemporánea haciendo intransparente la luz de la Iglesia, sino que tal secularización, que tiene como causa común la renuncia a representar la unidad de la humanidad en la sociedad, se distribuye muy desigualmente y con códigos propios entre las distintas esferas de la vida social. Por ello se hacen visibles tantas paradojas: en la misma sociedad secularizada y descristianizada el Papa es quien tiene mayor poder de convocación de multitudes; en la misma sociedad secularizada resurgen experiencias nuevas de movimientos y formas de organización apostólica y pastoral, especializada y territorial, que dan vida a un cristianismo que casi se empina sobre los mil millones, es decir, que hay más cristianos ahora que los que hubo en los veinte siglos del cristianismo. No cabe duda de que el entorno social de la Iglesia se ha secularizado, pero de ahí no se puede concluir simplemente que las personas se han secularizado, ni en cantidad ni tampoco en calidad.

Si es correcta la tesis de la emergencia de la sociedad de la información entonces surge necesariamente la pregunta: ¿Qué valor de información le da la sociedad al Evangelio? Los cristianos afirmamos que el Evangelio es una Buena Noticia, pero ni la

economía, ni la política, ni la ciencia, ni los medios de comunicación parecen creerlo. Al menos, no es noticia para ellos, no hace cambiar los precios relativos de las mercaderías, ni ayuda a ganar elecciones ni pleitos deportivos, ni a volver famosos a las estrellas de la farándula, ni a la verificación de hipótesis científicas. Entonces, ¿para quién tiene el Evangelio valor de información? La respuesta que no se ha cansado de transmitir el Santo Padre y sus colaboradores desde el Concilio Vaticano II es una sola: para el hombre, en su específica e integral condición de persona, para su verdad y su libertad. "Cada hombre es el camino de la Iglesia" ⁵, afirmaba el Papa en *Redemptor Hominis*, la Encíclica programa de su pontificado.

La diferenciación funcional de la sociedad moderna ha abandonado o desprotegido, en cierto sentido, a la persona. No me refiero a los seres humanos considerados genéricamente, a quienes les ha proporcionado un mejoramiento verdaderamente notable y desconocido en toda la historia de su estándar de vida, de las condiciones sanitarias que han llevado la esperanza de vida al nacer sobre los 75 años, de la productividad de sus empleos, del ejercicio de las libertades públicas. Ciertamente no ha distribuido estas oportunidades por igual, pero ha creado estas oportunidades. Me refiero propiamente a la persona, a la posibilidad de ser considerado "alguien" y no "algo", con capacidad de buscar y descubrir un sentido global para su existencia. Ningún subsistema especializado de la sociedad le ofrece esa posibilidad. La persona concurre a ellos no en calidad de persona, sino sólo desde la expectativa de un rol, es decir, de aquella dimensión de su actividad que es relevante para el respectivo sistema y genera información útil para él. Concurre al sistema económico sólo en cuanto tiene capacidad de pago, al sistema político en cuanto es gobernante o gobernado, al sistema de la ciencia en cuanto tiene capacidad de generar conocimientos útiles y transmitirlos a quienes participan de él. Como sabemos por experiencia propia, el prestigio de los profesores y académicos radica, en la actualidad, en la calidad de sus publicaciones más que en cualquier otro atributo personal.

La única institución común que incluye a las personas en su totalidad de ser personas y las valora por lo que son y no por lo que hacen o por las expectativas que generan es la familia, allí donde ella todavía existe y no ha sido destruida. En la sociedad funcionalmente diferenciada, la persona es estimulada a diferenciarse y a constituirse como tal fuera de los ámbitos funcionales, los que operan, por definición, encontrando sustitutos para los seres humanos como para todos los recursos escasos y costosos. El ser humano es reemplazado por la máquina, los empleos se racionalizan con nuevas tecnologías y en todas partes se reducen costos para aumentar la eficiencia. Fuera de la familia, sólo las instituciones religiosas ofrecen a las personas esta misma posibilidad de encontrar el sentido último de todo. Pero en un entorno secularizado, ya no es evidente que todas las personas tendrán en su vida la posibilidad de encontrar una comunidad religiosa. Si por el azar de la vida no se da este encuentro y la familia de una persona particular se ha destruido, la sociedad sólo puede ofrecer a los individuos la posibilidad de un consumo diferenciado, con multiplicidad de alternativas

de elección, pero que puede llegar a ser una cruel parodia de lo que representa la búsqueda del sentido y el ejercicio de la libertad. Entre estas posibilidades de consumo se encuentra ciertamente la distracción y el espectáculo, que debe luchar constantemente contra el tedio y el aburrimiento para sostener la atención de quienes se constituyen en espectadores.

No obstante se multipliquen estos sustitutos funcionales y se exagere la dimensión individual de la vida, la persona no puede encontrar satisfacción a su íntimo deseo de ser persona más que en un ambiente verdaderamente personalizado. Por ello, cuando no lo encuentra, sufre depresión, estrés, pérdida del gusto por la vida y, crecientemente también, la búsqueda deliberada de la evasión de sí mismo, de la huída, de la adicción, de la alienación. La competitividad, la presión por el logro, por el prestigio social o profesional, por el glamour de la fama y de la farándula pueden contribuir a que por muchos años se oculte a la propia conciencia la condición de persona y el deseo de llegar a serlo de verdad. Puede adormecer la búsqueda de sentido pero no puede eliminarla. En lo más íntimo de cada ser humano hay un deseo de infinito, de plenitud, de verdad, de belleza, de bondad, de justicia que sólo puede satisfacer una "communio personarum" que no pone condiciones, que no limita los riesgos, que es gratuita y desinteresada, que ofrece, a quienes acoge, la posibilidad de apropiarse su vida como una biografía, al decir de Julián Marías ⁶, como un argumento que desborda significado y que le permite invitar a otros a un destino compartido.

No por acaso, el concepto cristiano de persona lo aplicó la Iglesia antes a Dios mismo que a los seres humanos. La plenitud de ser y de vivir como personas es posible para el ser humano sólo con la gracia divina, es decir, por la participación en el misterio de la comunión trinitaria que identificamos como el Amor y mutua donación de las Personas divinas. Sólo por extensión, por participación, podemos hablar de los humanos como personas. Sin la memoria viva de este fundamento trinitario y divino, el entorno social terminará imponiendo, como de hecho lo hace, una visión parcial y funcional de la persona, como una dignidad socialmente atribuida, como estima pública, como personalidad o como personaje, pero no como persona. Este era, por lo demás, el significado original del concepto griego de persona como "máscara" que, en el lenguaje social moderno, recibe el nombre de "rol". Al olvidar a Dios, el entorno secularizado olvida inevitablemente a la persona, atributo divino por excelencia.

Una de las novedades verdaderamente originales del Concilio Vaticano II y del magisterio del actual Pontífice ha sido mostrar la íntima conexión de la persona humana, de su cultura y del Evangelio. Como señaló el Santo Padre en su memorable discurso ante la UNESCO en 1980, "la cultura es un modo específico del "existir" y del "ser" del hombre. El hombre vive siempre según su cultura que le es propia, y que, a su vez, crea entre los hombres un lazo que les es también propio, determinando el carácter inter-humano y social de la existencia humana. En la unidad de la cultura como modo propio de la existencia humana, hunde sus raíces al mismo tiempo la pluralidad de culturas en cuyo seno vive el hombre. El hombre se desarrolla en esta pluralidad, sin

perder, sin embargo, el contacto esencial con la unidad de la cultura, en tanto que es dimensión fundamental y esencial de su existencia y de su ser”⁷. “El conjunto de las afirmaciones que se refieren al hombre pertenece a la sustancia misma del mensaje de Cristo y de la misión de la Iglesia”⁸.

Las culturas de los pueblos están formadas en su núcleo más profundo por el significado de la realidad del mundo y de sí mismos que las distintas generaciones han ido descubriendo y enriqueciendo al calor de su experiencia y de su historia y que han considerado de un valor y estima tales que las han querido dejar como herencia espiritual a las nuevas generaciones. A diferencia de la herencia biológica que se transmite genéticamente sin que medie voluntad alguna del donante y del receptor, la herencia espiritual exige amor a las personas que se quiere educar y libertad para recibir aquello que es digno de ser aprendido, conservado, enriquecido y transmitido. Por mucho que se automaticen los medios técnicos de comunicación del significado de la vida, la verificación y validación del significado sólo puede ocurrir en la confrontación de ese significado con la experiencia personal de cada ser humano que levanta su mirada hacia el horizonte de la verdad. Toda cultura tiene, en consecuencia, una ineludible dimensión personal que permite al ser humano la comprensión de sí mismo y del sentido de su existencia. A la vez, esta dimensión personal cristaliza en el diálogo con las personas de quienes se recibe una tradición y con aquellas a quienes se intenta comunicarla, de modo que en su contexto más inmediato, la cultura puede ser descrita como esa profunda solidaridad intergeneracional que relaciona a todos los seres humanos actualmente vivos con sus progenitores y ancestros en una ininterrumpida cadena ontogenética que alcanza hasta el origen mismo de la vida.

Por lo dicho, toda cultura comienza en la relación de los padres con los hijos, continúa con la relación de amistad y reciprocidad familiar que va construyendo el entorno comunicativo de las personas, se prolonga en las instituciones dedicadas por oficio a la transmisión del saber y se proyecta a la sociedad global por los medios masivos de comunicación que en las sociedades de tradición oral configuraban sus ritos y mitologías, que con la introducción de la escritura enriquecieron el registro de los acontecimientos y la capacidad reflexiva de reexaminar una y otra vez su significado y que con los medios electrónicos de comunicación actuales alcanzan un nivel de generalización espacial y temporal nunca antes alcanzado por el género humano. La generalización lleva necesariamente a la complejidad, nacida de la comparación de identidades y de situaciones, y de la constante necesidad de reapropiación del significado en los contextos específicos de la experiencia. Tal complejidad se presenta a la observación como una cierta fragmentación del significado, dada la organización de los saberes según ámbitos funcionales diferenciados, con códigos particulares según la naturaleza de la función. Sin embargo, no hay que dejarse engañar por las apariencias. La fragmentación es un nuevo indicador de la pérdida del sentido unitario de la realidad, y obliga a reconstruir incansablemente la unidad, aunque esta vez, como unidad de

diferencias y no como unidad de lo idéntico, como se hacía en las sociedades de menor complejidad.

La comunicación es una forma de proposición y transmisión del sentido que incluye todo, incluso lo que llamamos "sin sentido" que es también una proposición de sentido, como lo demuestran las miles de páginas sensatas escritas sobre la falta de sentido. Podríamos decir que en la sociedad actual el sentido se ha vuelto más opaco, más ambiguo, menos transparente, que exige mayor trabajo y discernimiento para descubrirlo. Pero toda fragmentación, toda distinción remite a la unidad desde la que se fragmenta o diferencia. Y si por dificultad de enfoque ponemos la atención en un solo lado de la distinción, eso no significa que el otro lado no exista, sino sólo que no lo vemos. Alguien que observa nuestro observar, en cambio, se percatará de lo que vemos y de lo que no vemos y a través de su mirada podemos corregir nuestra parcialidad y limitación. Si en otros tiempos fue posible que la cultura de pueblos enteros permaneciera por siglos y milenios ignorada por otros pueblos, el nivel de generalización introducido por los modernos medios electrónicos de comunicación permite a todas las personas y pueblos convivir en un presente que no ignora la existencia de ninguno y que encuentra en la pluralidad del presente nuevos estímulos para buscar la unidad de lo humano. Ha sido un mérito innegable del mundo moderno haber dejado atrás las pretensiones etnocentristas de las culturas o, donde todavía las hay, ha puesto en evidencia que las perspectivas etnocentristas no son más que resultados de la miopía de quien sólo tiene ojos para mirarse a sí mismo sin considerar la amplitud y riqueza de toda la experiencia humana. Ha sido siempre una contribución preciosa de la filosofía y particularmente de la metafísica generar el marco de referencia universal necesario para el diálogo de las ciencias y la síntesis e integración del saber. Lamentablemente en la actualidad, la filosofía parece renunciar a esta insustituible tarea. Aunque los medios de comunicación de distinto tipo, incluidos los científicos, pongan en circulación toda la información disponible sobre el mundo, la capacidad de sintetizarla y remitirla a la unidad de lo real requiere hoy más que antes el trabajo del pensamiento, la reflexión y la meditación.

Volver a la persona, volver a la familia, volver a la tradición sapiencial de los pueblos son las expresiones que parecen resumir mejor la orientación antropológica que propone el magisterio a la pastoral de la Iglesia. Es también el marco para situar la tarea de los centros culturales católicos en la sociedad actual. Lo que articula todos los niveles diferenciados de la experiencia humana, de su observación y comunicación, es el significado unitario y personal que tiene la búsqueda de la verdad, el servicio a la verdad, la comunicación de la verdad y el gozo de permanecer en ella. Resulta bastante difícil que en el contexto actual una misma institución o un mismo grupo de personas pueda abarcar por sí misma los complejos ámbitos del saber, del hacer, del pensar, del representar y del comunicar. Algunos pondrán su acento en los códigos de la ciencia, otros en los del arte, otros en la intimidad de las familias. Sin embargo, la vocación del hombre a ser persona, en la particularidad de sus circunstancias y de su época, junto al

deseo de transmitir a los jóvenes lo más valioso que ha heredado de sus progenitores y de sus ancestros, sigue siendo el dinamismo básico del estar humano en el mundo. Poder inscribir en la historia común y compartida una biografía escrita en primera persona es el deseo último de cada ser humano, al que dedica su mejor energía e inteligencia.

Como señalábamos precedentemente, el entorno social de la Iglesia se ha secularizado, en el sentido de que los códigos de información con que opera la sociedad funcionalmente diferenciada se refieren a sus propias funciones y son relativamente neutros en relación a la comunicación religiosa. Pero ello no significa que el ser humano haya renunciado a la experimentación de sí mismo y de su propia vida como un misterio. Significa sólo que esta posibilidad no le va a ser recordada día a día por el funcionamiento de la sociedad, sino sólo por aquellos ámbitos de relaciones personalizadas en donde puede descubrirse todavía como persona. Esta situación tiene, sin duda, una dimensión positiva: la posibilidad de que el ser humano se sienta hoy día un producto de la sociedad, de sus relaciones económicas de producción, como pretendía el marxismo, o de la razón ilustrada, como pretendía el iluminismo, o de la omnipotencia del Estado, como querían los totalitarismos, parece haberse cancelado. Como nunca antes en la historia ha quedado transparente que el cuidado del ser humano y del valor espiritual de su vida ha sido confiado a su propia libertad, al cultivo de los bienes de su espíritu. Ni la política, ni la economía, ni la ciencia, ni el arte tienen hoy día la capacidad de ofrecerle una perspectiva totalizadora del sentido de la existencia. En este sentido, el mundo se ha desencantado. Pero en verdad, son los antiguos ídolos los que han enmudecido. Los medios de comunicación de masas llegan a ser crueles con quienes pretenden rodear con un halo místico sus menesteres sociales. Pronto los derriban de sus pedestales, los trivializan y ridiculizan hasta el sarcasmo. Su relativa indiferencia, en cambio, hacia el valor de la persona le da a ésta un espacio protegido para la comunicación de los valores humanos más profundos, para la amistad, la cooperación y el apoyo mutuo.

Muchas veces en la historia, la Iglesia ha salido triunfante de los desafíos y acosos de las ideologías sociales dominantes perseverando en una posición contra-adaptativa frente a las circunstancias de la época. El momento actual parece no ser distinto a este respecto. Tal vez en otros tiempos, esta actitud fue interpretada como un retiro del mundo, o mejor dicho, de la mundanidad del mundo. En una sociedad globalizada por la información este retiro ya no es posible. Ya no existe un lugar en el mundo para estar fuera de la mundanidad del mundo. En cierto sentido, la vida monástica hoy como siempre conserva aún esa posibilidad y es la excepción a lo que señalamos, aún cuando el canto gregoriano ha transformado a los monjes en superventas y ha trasladado su alabanza desde el claustro a las discotecas. Todas las actividades humanas son hoy observadas por la sociedad desde distintos puntos de vista con miras a encontrar en ellas su valor de información y ponerlos en el circuito respectivo de la información. La religión puede ser también parte de la farándula, del turismo, del mercado de las

excentricidades, de los juegos de roles y de la búsqueda de experiencias inéditas, de la organización empresarial de la caridad. Para lo que son ciegos estos escenarios es para descubrir el valor único e irreplicable de cada persona en la recapitulación de su experiencia.

La evangelización de la cultura no es, por todo lo ya señalado, un área particular de la pastoral que también se ha ido especializando adaptativamente a las formas de organización social. La cultura cruza todos los ámbitos de la existencia. Es, por decir así, la memoria viva, cualquiera sea el ámbito donde se exprese, de la sabiduría que representa ser una persona, vivir como una persona, reconocer los vínculos genealógicos y ontogenéticos que forman el tejido de la solidaridad intergeneracional. En una aguda intuición sobre los desafíos de nuestra época, *Fides et ratio* señala que cada ser humano es, en cierto sentido, hijo y padre de la cultura a la que pertenece ⁹ . Como hijos, las personas se abren al significado de la herencia que han recibido de sus mayores. La palabra que resumía la condición del hijo en las culturas orales era la de "escuchar". Es también la palabra que abre el corazón humano a la experiencia religiosa. Como padres, las personas tienen la posibilidad de asumir sus vidas como vocación, no para sí mismos, sino para quienes nacerán de la sabiduría de que son portadores, del significado que con sus palabras y sobre todo con su testimonio proponen cotidianamente a los acontecimientos de la existencia. La palabra que resumía la condición de padre en las culturas orales era la de "engendrar". Es también la palabra que aproxima al corazón humano a los arcanos de la vida, al origen de todo origen, al misterio más grande, al misterio de Dios ¹⁰ .

Por ello, decía el Santo Padre ante la UNESCO: "Al hablar del puesto de la Iglesia y de la Sede Apostólica ante vuestra Organización, no pienso solamente en todas las obras de la cultura en las que, a lo largo de los dos últimos milenios, se expresaba el hombre que había aceptado a Cristo y al Evangelio, ni en las instituciones de diversa índole que nacieron de la misma inspiración en el campo de la educación, de la instrucción, de la beneficencia, de la asistencia social, y en tantos otros. Pienso sobre todo en la vinculación fundamental del Evangelio, es decir, del mensaje de Cristo y de la Iglesia, con el hombre en su humanidad misma. Este vínculo es efectivamente creador de cultura en su fundamento mismo. Para crear la cultura hay que considerar íntegramente, y hasta sus últimas consecuencias, al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona" ¹¹ .

De estas palabras se desprende que la vocación y misión de los centros culturales católicos es ser una memoria viva de la trascendencia de la persona, en el arte, en las ciencias, en la educación, en la comunicación, en la reflexión filosófica y teológica y, por sobre todo, en el testimonio de la experiencia. Si ello efectivamente acontece, por la gracia de Dios, la tecnocracia y la secularización mostrarán sus pies de barro y permitirá a los seres humanos abandonar sus ídolos y volver el rostro hacia el Hijo de Dios para descubrirse a sí mismos como personas.

1

Ver al respecto, Doig, Germán "El desafío de la tecnología. Más allá de Icaro y Dédalo", Vida y Espiritualidad, Lima 2000, pg. 26 ss.

2

Ver Doig, Germán op.cit. pg. 162.

3

Cfr. Heidegger, Martín "La pregunta por la técnica" [1954], en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago 1984.

4

Cfr. Lumen Gentium n.1.

5

Cfr. Redemptor Hominis n.14.

6

Cfr. Marías, Julián "Mapa del mundo personal", Alianza Editorial, Madrid 1993, pg. 205 ss.

7

Discurso ante la UNESCO n.6.

8

Discurso ante la UNESCO n.10.

9

Fides et ratio n.71.

10

Cfr. Centesimus annus n.24.

11

Discurso ante la UNESCO n.10.