



Sobre algunas notas de la cultura dominante. Los desafíos de la sociedad contemporánea

José B. Rodríguez Iturbe*

Recibido: 17-04-2008 - Aceptado: 27-05-2008

La sociedad actual aparece informada por distintas paradojas. Se busca el bienestar individual y comunitario con una aparente indiferencia mayoritaria sobre la verdad de la persona. Se avanza en el orden tecno-científico en cuanto al dominio de la naturaleza, mientras se evita, a veces con irritación, la consideración sobre la meta o el fin de la existencia. La tarea cultural y educativa del mañana se revela, sin duda, como todo un desafío para hoy.

Palabras clave: *Cultura dominante, Sociedad contemporánea, Desafíos.*

Society today is confronted by several paradoxes. It seeks individual and collective well-being while neglecting the truth about the human being. It undergoes technical and scientific progress, dominating nature, while avoiding the consideration of the end or goal of existence. Cultural and educational tasks for future appear, obviously, as a relevant challenge for the present time.

Keywords: *Dominating culture, Contemporary society, Challenges.*

Introducción

Hoy en día se logran maravillas en el mundo de las comunicaciones y, a la vez, el aislamiento individual, la percepción monádica del vivir, pareciera un estéril rechazo de la naturaleza social del ser

* José B. Rodríguez Iturbe es director del Instituto de Humanidades de la Universidad de la Sabana, en Colombia.

humano. Se pone el énfasis en lo consensual, pero se reacciona alérgicamente al reconocimiento y a la proclamación de la verdad, como si ello supusiera la disminución o la negación de la dignidad humana. Se proclama, por tanto, la primacía de lo adjetivo sobre lo sustantivo. El subjetivismo y el relativismo se abroquelan proclamando el absoluto y la inmanencia de lo humano. El escepticismo y el nihilismo se hermanan, con nuevas manifestaciones. El avance gigantesco de la ciencia y de la técnica, por tanto, no ha generado, *per se*, la superación del miedo y la desconfianza.

La postergación de lo humano ha conducido al confinamiento de las humanidades y a una idolatría de la ciencia, como consecuencia del olvido deliberado de Dios. El ateísmo militante no resulta, prioritariamente en la actualidad, de las cosmovisiones ideológicas, cuyo prototipo del pasado fue el marxismo. El neo marxismo actual va de la mano de un materialismo *light* en su configuración teórica, resultando con credenciales de ciudadanía en la esfera de la cultura dominante. El ateísmo militante parece hoy bandera del fundamentalismo secularista de un individualismo hedonista. De las totalizaciones ideológicas, parece subsistir, por cauces diferentes a los de la izquierda hegeliana, la que proclamaba que *el hombre es para el hombre el ser supremo*. La especie de Olimpo salvaje que la múltiple pseudodivinización de lo humano ha producido supone que, en el marco de la absoluta inmanencia y de la reducción de la teología a la política, el fin último se conciba, estrictamente, en clave de una descarnada dialéctica de poder. Y ocupando los medios el lugar de los fines, el desorden lleva a colocar, a menudo, la carreta delante de las mulas.

Así, en el mundo de la globalización, cuando parecen enterradas, en buena medida, las confrontaciones de la política de bloques posteriores a la II Guerra Mundial, se proclama, con más simpleza que convicción, la superación del *tiempo de la política* por el *tiempo de la economía*. La libertad termina, por esa vía, reducida a una adecuación de la conducta humana a las leyes del mercado. La estructura termina siendo la clave del *ethos*, y no a la inversa. El mundo termina cla-



sificado, del primero al quinto, según sus niveles sociales de acceso a la instrucción, a la cultura, al dominio tecno-científico. No se plantea la solidaridad entre esos niveles, sino relaciones entre ellos según pragmáticas estrategias de utilidad y poder. El último significado es el del poder político. Cuando más se proclama, en el orden interno de las sociedades y en el ámbito internacional, la *inclusión total*, los criterios que manifiestan y aseguran la hegemonía de quienes ya detentan el poder proclaman, en cambio, como verdades apodícticas, la *exclusión absoluta* de quienes no compartan los criterios de la cultura dominante. (Piénsese en el *fideísmo democrático* de John Dewey o en el *nominalismo avalórico* de Richard Rorty). El respeto, en el ámbito de la convivencia, no surge del reconocimiento de la dignidad de la persona o de los pueblos, ni de la tolerancia, sino de su capacidad de negociación o de su nivel de influencia, en el marco de descarnadas confrontaciones de poder.

El desafío fundamental

El desafío fundamental que parece presentar la cultura dominante de la sociedad contemporánea es la recuperación del sentido y el afán de la verdad, como condición *sine qua non* para el respeto a la dignidad de lo creado, comenzando por la dignidad de la persona humana. Y para ello debe afirmarse y respetarse la libre relación del hombre con Dios. (¿No fue, acaso, la finura del alma atormentada de un poeta como Péguy, la que reconoció que sólo Dios puede hacer “Mañanas jóvenes con tardes viejas / Almas claras con almas turbias / Almas niñas con almas gastadas / Almas nacientes con almas moribundas / Almas corrientes con almas estancadas”?)¹.

En el desarrollo teórico actual resaltan todavía algunas de las notas intelectuales de la modernidad y de la postmodernidad, una de las cuales es la sustitución de lo ontológico por lo gnoseológico. Se usa,

1 Péguy, C. (1975), p. 640.

además, a menudo, la terminología clásica vaciándola de su sentido. Así, por ejemplo, John Rawls, al finalizar su *Teoría de la Justicia*, hace una afirmación de inmanentismo radical indicando que tenemos que contemplar nuestro lugar en la sociedad observándolo *sub specie aeternitatis*. Pero, para él, tal observación supone la contemplación de la situación humana desde una pluralidad de perspectivas sociales y temporales; no es el enfoque desde un *más allá del mundo*, ni *más allá del tiempo*, ni derivado de la creencia en un Ser Supremo trascendente, sino “una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo”².

Robert Nozick, sucesor de Rawls en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, buscó, en una especie de nomadismo intelectual, la superación de las deficiencias de la cultura dominante. El Nozick de los años 80 del siglo pasado fue de un extremo liberalismo. Tan extremo, que no resulta exuberancia retórica decir que lindaba con el anarquismo. Su insatisfacción le llevó a buscar lo que percibía que faltaba a su visión. No parece haberlo encontrado: nunca se llega al infinito por la vía de la afirmación radical de la finitud. Ni la total inmanencia resulta el sendero adecuado para llegar a la trascendencia. En *Meditaciones sobre la vida*, su mismo empeño de no abrirse a la trascendencia refleja patéticamente el ansia de infinito. Cita, por ejemplo, al *Zaratustra* de Nietzsche: “Este es mi camino. ¿Dónde está el tuyo? El camino... eso no existe”. Y añade: “No afirmo, con Nietzsche, que el camino no exista -simplemente no lo sé-, pero me pregunto por qué lo anhelamos tanto”. Desde su atalaya de escepticismo total (sin atisbo de apertura alguna de la mente y del corazón al Dios desconocido que Pablo encontró mencionado en una inscripción en el Areópago ateniense, a quién sí clamó Nietzsche en poesías desgarradoras) su pregunta pareciera quedar siempre sin respuesta. Las intuiciones de Nozick³ se frustran ante un

2 Rawls, J. (1975), p. 648.

3 Nozick, R. 1992, pp. 38-48.



positivismo primitivo que le lleva a someter todo a su previa experiencia y a apoyar sólo lo que de ella procede⁴.

Las secuelas de la posición antimetafísica de los epígonos de la cultura dominante están a la vista: hedonismo y utilitarismo. *Pensiero debole*: ética mínima y compromisos blandos. Exaltación del individualismo. Materialismo y cultura de la muerte.

La cultura dominante intenta, por la vía de la saturación mediática de sus tesis, incapacitar el surgimiento de cualquier planteamiento alternativo -su análisis, comprensión o adhesión a él-. Esa cultura expresa la angustia y la limitación del hombre contemporáneo. Y con la amarga decepción del postmodernismo, muestra, también, su incapacidad escéptica de trascender el pensamiento nutriente de la modernidad.

Un largo tiempo de convulsión generado por los planteamientos de la modernidad llegó a su fin en el epílogo del siglo XX. El *tiempo de la política*, como algunos no vacilaron (ni vacilan) en llamarlo, debía (o debe) ser superado por el *tiempo de la economía*. El *tiempo de la política* se ve, desde la postmodernidad, como un tiempo utópico eurocéntrico marcado por la *revolución*. Desde esa perspectiva, debe ceder el paso al *tiempo de la economía*, como el tiempo pragmático de la globalización marcado por el *mercado*. Se ha operado, así, una deliberada valoración que degrada a la persona: de *sujeto político* a *objeto político*; y, luego, de *objeto político* a *objeto económico*.

Los principios operativos de la democracia moderna

La modernidad se afirmó en un proceso desacralizador guiado por una intelectualidad ayuna de sentido de trascendencia. Paradójicamente, el esfuerzo -en teoría- liberador de la modernidad produjo una creciente pérdida de la persona humana. La criatura humana concentrada en sí misma resultaba -y resulta- incapaz de dar

4 Nozick, R. (1992), pp. 38-48.

cuenta de ella misma y del resto de la creación. Sin Dios y sin la relación fundante con Él, el ser humano ha terminado en tal extravío que resultó y resulta incapaz de dar respuesta satisfactoria de su ser y su actuar; de su relación *con el otro*, de su relación con los demás seres de su misma naturaleza y condición; de su convivir social; de la finalidad de su existencia.

El Estado liberal moderno, en su derivación totalitaria⁵, recabó para sí la condición de redentor. Esa “redención” laicista no era, ciertamente, del pecado y de la muerte. Constituía, por el contrario, la proposición, como futuro, de un salto al pasado de resonancia atea. Así, la consideración de la *polis* como el todo integrador que confería sentido último a la existencia humana, propio del pensamiento helénico pre-cristiano, no constituyó solamente la exaltación paradigmática del clasicismo griego, sino un intento rebelde de subvertir la historia del pensamiento occidental de manera absoluta: privando a la cultura de estirpe eurocéntrica de su savia cristiana. Además, postulaba como dogma de validez universal, para cualquier cultura del universo orbe, como requisito *sine qua non* de validez, la inmanencia absoluta. Ha sido (es) un intento fallido de construir el futuro de Occidente partiendo de un neo paganismo, negador de todo lo cristiano desde la raíz. Y un intento de proyectar universalmente el nuevo modelo. Un intento de suicidio cultural, equivalente a que la civilización occidental niegue su proceso más que bimilenario de constitución y desarrollo.

El requisito necesario del planteamiento teórico y existencial de la modernidad (luego prolongado radicalmente en la amargura escéptica de la postmodernidad) no ha sido, pues, otro que la mutilación de la relación del hombre con Dios. Vaciada la vida de toda dimensión religiosa había que buscar, en las infinitas veredas del relativismo, los sucedáneos. Así, el debido culto público fue sustituido, en las

5 Tomo la expresión de Schooyans, M. (1995).



sociedades secularizadas, por la que algunos llamaron (entre otros, Eric Voegelin) *theologia civilis*. El Estado liberal burgués produjo su “liturgia”, intentando sacralizar laicamente lo secularizado. Ello alcanzó relieve público en el imaginario colectivo a través de la vertiente simbólica lanzada, sobre todo, en la denominación de lugares y en el intento de producir su propia tradición. El *altar de la Patria* en la retórica *à la mode* sustituyó, en el referente histórico político, al templo, considerado elemento del *Ancien Règime*. El Panteón, en nombre y cometido, mostró el regreso al ideal helénico precristiano. Era el templo civil, sin sentido religioso. Por eso, en muchos sitios (por ejemplo, en Francia e Italia; también en Venezuela) el Panteón de la modernidad se erige en templos secularizados.

Émile Durkheim, antes de que el neomarxismo gramsciano hablara de la variación del sentido común de la gente y del control de las superestructuras culturales y espirituales como vía de acceso a la hegemonía del Príncipe moderno (que, en singular reflexión sobre Maquiavelo, Gramsci no vacilaba en descubrir en el partido comunista, como vanguardia rectora), planteaba, con algunas décadas de anticipación, en sus lecciones sobre *Moral y Educación*, la necesidad de la enseñanza de una moral estrictamente racional con ánimo más conservador que revolucionario (para entonces la burguesía francesa buscaba el ordenado buen vivir más que la utopía anarcoide). Para él, la secularización, entendida como descristianización de la sociedad, era un proceso incontenible que debía ser apoyado cultural y políticamente. Proponía una moral laica, sin ningún vínculo o raíz religiosa. Las lecciones de Durkheim tuvieron lugar a comienzos del siglo XX (1902-1903) y vinieron a plasmar en teoría académica la práctica oficial en Francia durante los veinte años precedentes. En efecto, desde 1882, la educación religiosa había sido oficialmente sustituida por clases de teoría moral y educación cívica: fue la materia comúnmente conocida como *moral y cívica*. Para Durkheim el *patriotismo* sería el sustituto de la religión; y la *Madre Patria* ocuparía en la mente y en el corazón de los jóvenes el papel de la Santa Madre Iglesia. Patriotismo y creencia vinieron a ser, así, en ese plantea-

miento del positivismo liberal francés, cuestiones antagónicas e incompatibles. Si Dios debía ser sustituido por la Nación, el ideal compartido y el patriotismo intelectual debían, a su vez, ocupar el papel racional y existencial de la fe religiosa. Para Durkheim, la Nación debía entenderse, con términos de reminiscencia hegeliana, como la “realización progresiva de la idea de humanidad”⁶. Erradicado Dios, la educación moral de fundamentación religiosa carece de sentido. ¿Cómo no pensar, ante semejantes y sistemáticos intentos de una lobotomía moral y religiosa de enteras sociedades, en los totalitarismos negadores de la dignidad humana que luego asolaron el siglo XX?

Del deísmo al ateísmo militante hay toda una evolución. Y del ateísmo militante a la disolución individualista que rechaza como alienante todo compromiso y, como en éxtasis burgués, se complace sólo en mínimos éticos y en búsqueda de máximos hedonistas, va todo un proceso cultural y social que refleja, con la pérdida de la trascendencia, la pérdida de la realidad; y con la pérdida de la realidad, la pérdida de la persona. De alguna manera, la recuperación de la persona y de la consideración de su naturaleza social tiene como punto de partida la recuperación de la realidad. Exige un reencuentro, venturoso pero doloroso, liberador pero combativo, de la razón iluminada por la fe e informada por la caridad.

Democracia y mercado parecieran ser los dos sistemas (uno político, otro económico) afirmados como absolutos en la sociedad contemporánea. Como el orden político deriva de la concepción del ser humano y de la sociedad, no resulta exagerado decir, como hace Rocco Buttiglione, que la idea de democracia está ligada a la idea de una verdad respecto al hombre⁷. Si se aspira a descubrir en el sistema democrático las bondades que facilitan el desarrollo perfectivo de

6 Sobre estos señalamientos de Durkheim, ver Brezinga, W. (1999), principalmente pp. 58-59.

7 Buttiglione, R. (1975), p. 148.



la persona y la búsqueda eficaz del bien común social, no puede desconocerse el intento postmodernista de realizar una democracia fundándola en el relativismo. “Se ha dicho -señala Buttiglione- que la convicción de conocer y poseer una verdad induce al hombre naturalmente a la intolerancia y que sólo la convicción de que la verdad no existe, o de que si existe no puede ser conocida, hace posible la tolerancia. Esta alianza entre *democracia* y *relativismo* desemboca necesariamente en libertinismo, es decir, en el primado de los valores morales que se imponen por sí mismos, en virtud de su potencia instintiva, sin necesidad de la mediación de la razón”⁸.

La *cultura dominante*, hoy en día, es la cultura filosófica liberal unida al positivismo como ideología con ambiciones de cientificidad. Su hegemonía actual, siendo patente, es, sin embargo, el canto del cisne de la civilización que está muriendo; no la luz de la aurora de la civilización que nacerá de las ruinas humeantes de los profundos desequilibrios presentes.

Anomia, ética y tecnoestructuras

Aunque el relativismo ético no supone *per se* una política ni un partido, puede penetrar la política *in genere* de una sociedad determinada, pervirtiendo la dinámica de las sociedades intermedias y corrompiendo las instituciones propiamente políticas. Ello suele ocurrir cuando su intolerancia campea en el mundo de la cultura dominante. En las décadas finales del siglo XX daba la impresión de que las socialdemocracias asumían (sobre todo en Europa), con entusiasmo digno de mejor causa, el papel de superestructuras político-partidistas del relativismo ético (sustitución de la revolución social por la revolución sexual; positivismo jurídico al servicio legislativo de la cultura de la muerte; ecologismo desequilibrado y desviado, que subordina la persona al medio; sustitución de fines por medios; énfase

8 Buttiglione, R. (1975), p. 148.

sis prioritario en las normas de procedimiento como vía de *consensos*, impuestos luego como *verdades*; y, sobre todo, la consideración de las organizaciones socialdemócratas como referente político principal del conjunto heterogéneo de fuerzas que podrían catalogarse como expresiones de *fundamentalismo laicista*, las cuales, obsesivamente, intentaban erosionar desde dentro y golpear desde fuera la ortodoxia católica)⁹.

Los postulados de la modernidad no han conducido a la autonomía absoluta del ser humano, sino a su abolición por la vía de la anomia. La anomia comienza por ser un fenómeno espiritual. De no superarse como tal, su segundo nivel acumulativo es de carácter ético. Si, llegado a tal punto, se intentara la solución de lo sentido o percibido como problema mediante la ignorancia, negación o puesta entre paréntesis de toda moral, por las vías del desenfrenado hedonismo (lo estamos, en la actualidad, viendo y padeciendo), no sólo se radicalizará la anomia, sino que se ampliará. Se hará, entonces, incontenible, e inundará la totalidad de las esferas de lo social y lo político de manera agresiva. El círculo vicioso girará entonces con más fuerza sobre sí mismo. Tal circunstancia señala el crepúsculo de las utopías y la impotencia de las ambiciones. El hombre resulta, entonces, atrapado en la camisa de fuerza de su propia finitud, por su aniquilante decisión de cerrarse a toda trascendencia, pretendiendo el imposible de encontrar y reconocer la plenitud del ser en su limitada mismidad. Es el estallido de los individualismos, de los materialismos, de los egoísmos. Es el tiempo de las envidias y de las frustraciones. Es la iracundia ante el reclamo de la solidaridad. Es el protagonismo de los ácratas.

Sólo una fuerte sacudida que plantee la vuelta a la armonía social desde la raíz más íntima de la persona humana puede contribuir a la superación efectiva de la anomia. Desde esa perspectiva, pueden

⁹ Buttiglione, R. (1975), p. 23.



verse las dificultades objetivas como retos a vencer, pero como hechos que ni varían substancialmente la naturaleza de la persona, ni determinan un pesimismo existencial que presenta como único delta una especie de suicidio numantino o una irreal hipótesis anárquica.

La anomia es la desembocadura a la cual llega la pura razón al cerrarse a la comprensión de la verdad. El desencaje vital, la distorsión del ordenamiento normativo es, a su vez, un factor de separación, como una barrera que bloquea la vía del vivir en la verdad, de la comprensión y del compromiso con la verdad. Existe, a mi entender, un cordón umbilical de rango ideológico entre el individualismo liberal y la anomia en el momento actual de epílogo de un tiempo. En efecto, esa razón ilustrada, típica de la modernidad, no logra *per se* dar cuenta cabal de la existencia personal; del conjunto social; de la aspiración de tal conjunto a *ser comunidad nutrida de armonía existencial*; de las normas acerca de las cuales la miopía positivista sólo alcanza a dar una justificación autorreferente en función de una autoridad sólo explicable (y pobremente legítimable) por el poder.

El siglo XXI se presenta, en sus inicios, como el marco temporal del repudio histórico no ya al Estado (como desearían los individualistas lindantes con el anarquismo), sino al *estatismo*, como motor de la utopía colectivista. El colapso del estatismo ha permitido una discusión aún abierta sobre la dimensión y las funciones del Estado. Un autor tan poco sospechoso de complicidades con el entramado intelectual y político del mundo burgués como Jürgen Habermas¹⁰, señalaba de qué manera el Estado se veía “progresivamente enredado” en las interdependencias entre la economía global y la sociedad global. Así se había operado, a su entender, la reducción simultánea de su autonomía [la del Estado], de su capacidad de acción y de su sustancia democrática. Habermas destacaba tres aspectos en la erosión de las prerrogativas del Estado-Nación: una disminución en su

10 Habermas, J. (2001).

capacidad de control; una pérdida de legitimidad en el proceso de toma de decisiones; y una pérdida de su capacidad para realizar funciones gubernamentales que, a su vez, aseguren la legitimidad.

Se buscó (y se busca) colocar la garantía contra el totalitarismo exclusivamente en el formalismo procedimental. El consensualismo contractualista resulta, así, la base de una *democracia sin valores*, no comprometida necesariamente con el respeto y la promoción de la dignidad de la persona. Sin respeto a la persona, todo el entramado de la sociedad civil es frágil, inconsistente. En el Estado totalitario la sociedad civil no existe. La única garantía de la libertad cívica contra el Estado totalitario es la política democrática, sin la cual su propia existencia como sociedad civil no está garantizada.

La problemática cultural-filosófica

Si se admite que el enemigo cultural-político, en este momento preciso de la historia, es el *relativismo moral*, la visión ética de la política deberá, sin embargo, poseer la capacidad de ser soporte de variadas opciones de la política en su faceta directamente programática y funcional. Se podría argumentar que es una fácil salida hacer la crítica de la base principista sin llegar a la concreción de las propuestas socio-económicas precisas. Pero la función, como *intelligentsia*, de quienes trabajan en el área filosófico-política, no radica en sustituir en su tarea a los planificadores y economistas, sino en *dar la brújula humana a la tarea técnica* de éstos. Si la economía liberal o neoliberal produce resultados anti-humanos y desigualdades crecientes atentatorias contra la justicia distributiva, la solución no puede estar en adaptar el hombre a la economía, liberal o neoliberal, sino exactamente en lo contrario. El Creador del hombre es Dios, no el darwinismo social. Y la dignidad dada por Dios a la persona humana (hecha a su imagen y semejanza) no puede depender de la *mano invisible* de Adam Smith. Para el individualismo exacerbado, la sociabilidad de la naturaleza humana resulta irritante. Para él, la *areté* ciudadana carece de sentido; y el compromiso político, para su



lógica enferma, viene a ser la *causa de todos los males*. La cultura dominante pretende hacer del egoísmo individualista el motor de la superación personal, de la sociedad y de la historia.

Los espasmos de la modernidad agónica han llevado a todo un ambiente cultural a evitar, como la peste, cualquier referencia a la *persona humana*. El pensamiento liberal ha hecho del punto una especie de pre-condición teórica: la omisión ha adquirido, así, rango de soporte de sus apriorismos; un supuesto necesario de sus absolutismos ideológicos. No plantearse, con fundamentación ontológica, las cuestiones relativas al ser del hombre permite al individualismo, por esa ruta, concluir en un relativismo cuyos excesos son muchos. Desde la pretensión de un neo-rousseauianismo contractualista en su visión de la sociedad, unido a un estéril e ineficiente neo-kantismo en su visión de la justicia (John Rawls) hasta las patéticas búsquedas de un sentido de la libertad lindante con la anarquía en su radical y enfermizo anti-estatismo (Robert Nozick); o la falta absoluta de aliento trascendente en la meditación sobre la vida, para recaer en una racionalidad concebida de tal modo que permita cerrarse a todo Absoluto Trascendente y para negar todo tipo de valores absolutos hasta sobre su propia condición (Nozick, de nuevo y Richard Rorty).

En las últimas décadas, las máximas expresiones teóricas de la civilización que fallece por metástasis de su propia inmanencia, arrullada por su propia decadencia y asegurándose a sí misma una existencia sin fin, resultan de nivel deplorable. Más allá de la orquestada alabanza del *fundamentalismo laicista*, durante el último cuarto de siglo largo, las aportaciones magisteriales de la *cultura de la muerte* han puesto de relieve la autolimitación de la actitud prometeica, que se esforzó en exaltar lo terreno para negar lo sobrenatural; que buscó aturdirse con la deformación de lo humano para olvidar a Dios; que se gozó en la exaltación del individuo para ignorar egoístamente las exigencias sociales de su naturaleza y para deformar cainísticamente los deberes de solidaridad con su semejante.

La frecuente (y sorprendente) búsqueda de Nietzsche por parte de la cultura dominante estriba en el deseo de silenciar la voz de la conciencia, eliminando el sentido de responsabilidad por los propios actos. Y si ello es así, *libertad ¿para qué?*, podrá seguir preguntándose cualquier neo-leninista.

La agonía modernista ha sido larga. Sus ríos intelectuales, de cauce ya disminuido, están terminando por morir en un desierto, gozándose en recordar cuán influyentes fueron: el naturalismo de Rousseau; los hegelianismos y los marxismos; el utilitarismo de Dewey; el historicismo de Dilthey y el psicoanálisis de Freud; o los múltiples reduccionismos de menor altura filosófica con los cuales los psicologismos y sociologismos posteriores han convertido la hora crepuscular de un empeño de cultura sin Dios (cuando no contra Dios) en una especie de albañal del pensamiento.

Bienvenida esa agonía. La muerte que anuncia no es una tragedia; es una esperanza liberadora. La falsa liberación va, pues, culturalmente, a morir. Es necesaria su muerte para que nazca el mundo nuevo. El *fundamentalismo secularista* pretendió la reducción de lo sobrenatural a lo natural humano (deformado). De allí surgieron las utopías, falsamente liberadoras, que pretendían meter en corrales de política pigmea el misterio de la Redención. Y es que, como ha dicho Ratzinger, “cuando la política quiere ser redención, promete demasiado”¹¹, y pretendiendo divinizarse resulta demoníaca. Hemos presenciado el derrumbe del socialismo, el fracaso histórico-político de la cosmovisión marxista. Otra cosmovisión materialista está en su hegemonía aurora, sin captar que su sepultura estaba también abriéndose antes del deceso absoluto de su cosmovisión contrapuesta. El individualismo liberal y el materialismo que le sirve de apoyo están siendo, también, convocados al juicio de la historia.

11 Ratzinger, J. (1996), pp. 4-6.



Se siente un reclamo de reconsideración de las humanidades, de nueva valoración de lo humano. De búsqueda auténtica de redención verdadera. Benedicto XVI ha recordado recientemente la auténtica vía de la redención del ser humano. “No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de ‘redención’ que da un sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado [...] Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces -sólo entonces- el hombre es ‘redimido’, suceda lo que suceda en su caso particular”¹².

La política de valores y la redignificación de la política

El maquiavelismo, en diversos momentos del siglo XX, provocó la crisis del Estado y del derecho. El acratismo práctico se apoyó en un individualismo lindante en la anarquía *de facto*. Sembraba socialmente una anomia corrosiva de la conciencia ciudadana; evaporaba la conciencia comunitaria y voceaba altaneramente -vocea aún hoy, a través de los nuncios del *pensiero debole*- una ética mínima y una capacidad de producir sólo compromisos blandos (Gianni Vattimo). Pretende limitarse la alternativa cultural a la elección entre *pensamiento único* y *pensamiento débil*. Lo más negativo, a mi entender, de esa dialéctica de extremos es, precisamente, la camisa de fuerza de la dinámica del miedo. Cuando ésta rige, la toma de posiciones intelectuales y políticas no está impulsada por la esperanza, sino por el temor. Las dinámicas del miedo son siempre negativas. Sólo actúan

12 *Spe salvi*, n. 26.

una vez que se ha llegado a situaciones límite. Nada, entonces, puede asegurar su eficacia. El pavor, extendido socialmente, facilita la pérdida de la cordura. Es una especie de deslizamiento hacia la irracionalidad. Cuando ello ocurre, los que generan ese pavor y quienes lo sufren, todos están a merced de las salidas de fuerza. La violencia llama a la violencia. La pasionalidad suprime la racionalidad. La exaltación bloquea la capacidad de análisis objetivo. Todo desenfreno instintivo pareciera encontrar su justificación en las deformaciones voluntaristas y en los envoltorios mágicos de un *modus operandi* reñido con todo sentido del equilibrio.

La simple opción entre extremos y las reacciones pendulares, de uno a otro, en la dinámica histórico-política de los pueblos, constituyen una señal social de pérdida del norte. La marcha nerviosa (y a menudo trágica) de un extremo al otro muestra el extravío de la ignorancia de por dónde va el camino. Cuando la dialéctica es de extremos, el centro se encoge; la posibilidad de una *via media* se reduce de manera dramática y creciente. La política centrista no se agota, por otra parte, en la búsqueda constante de una *via media*. Puede darse el caso de que ésta no exista. Supone, sí, la conciencia de la gradualidad de los procesos sociales y políticos, con la prudencia constante para entender la diferencia entre lo deseable y lo posible; y la fortaleza de acercar lo posible a lo deseable, haciéndolo factible, sin maximalismos inmediatistas, mediante un paulatino proceso de cambio. El problema radica en que la opción de una política centrista está sometida a una dialéctica perversa: la polarización entre extremos reduce su campo real; y, a la vez, la reducción del centro (o, peor aún, su aniquilación) facilita la estéril y repetida alternabilidad entre extremos, expresión y causa de la falta de armonía social y germen - actual o potencial- de la violencia.

La recuperación de la legitimidad de lo público es condición necesaria para la superación de la anomia creciente, con su lastre de anti-



política, en las sociedades del hedonismo¹³. La negación de lo público lleva consigo, más pronto que tarde, la anulación de las libertades cívicas y la muerte de los sistemas democráticos. Porque, en efecto, en una sociedad sin legitimidad de lo público, no sólo hay rechazo visceral de la política, sino que no hay confianza pública. Y en una sociedad sin confianza pública (es decir, en una sociedad donde impera la desconfianza) es imposible la búsqueda, la obtención, la consolidación y la proyección histórico-política de los consensos democráticos. En las *sociedades de la desconfianza* no cuenta la conciencia ciudadana y el respeto al otro, sino la fuerza. Es la reversión del proceso histórico del tránsito del súbdito al ciudadano. El amo está en la puerta exigiendo sumisiones, no responsabilidades; es el embargo de la ciudadanía. La *sociedad de ciudadanos*, por el contrario, requiere confianza en las instituciones, tanto públicas como privadas; ejercicio libre de la crítica; posibilidades reales de diálogo y concertación social.

La afirmación de la eticidad política es una exigencia perfectamente compatible con el pluralismo y la tolerancia. La deseable revalorización de lo ético en la vida social y política reclama eso que los italianos, con su fecunda capacidad de identificación terminológica (nunca puesta en duda), han llamado *colaboración transversal*. Con ello (si la entiendo bien) desean indicar la necesidad de cooperación *política* para la afirmación de valores éticos esenciales. La razón luce evidente -y así se ha destacado por voces muy autorizadas-: las cuestiones éticas de fondo están por encima de las diferencias de grupo y reclaman la unidad (aquella *in necessariis unitas agustiniana*) en

13 La antipolítica suele partir de una falacia argumental, compuesta de tres afirmaciones consecutivas y concatenadas: el Estado es malo; si el Estado es malo, pretender servir a la comunidad desde él resulta una perversidad; por tanto, la política es intrínsecamente inmoral.

defensa de lo propiamente humano, en defensa de la cultura de la vida y la solidaridad.

Sin un soporte ético la existencia política y civil se degrada irremisiblemente. ¿Cómo puede clamarse contra la corrupción en la vida pública sin una exigencia similar respecto a la vida personal y social? La exaltación de los vicios y la burla de las virtudes, el desprecio a los hábitos rectos y la aquiescencia a la doblez, han generado el archivo del respeto mutuo. Se ha hecho patrón generalizado la desconfianza. Eso ha corroído al extremo la salud de las instituciones. La pseudo ética sin responsabilidad contempla derechos, pero no deberes ni riesgos. Materialismo inmanentista. Individualismo egoísta. La falsa moral hedonista de la cultura dominante no pone a salvo ni el derecho ni la libertad. No hay posibilidad alguna de reglas de juego estables, de consenso social. La existencia comunitaria se vuelve, así, un conjunto de asperezas en choque, que sólo una ficticia contractualidad logra dotar de alguna racionalidad. Y los choques, por sí mismos, no aportan respuestas. Las crisis no encuentran salida en la amargura. Las calles ciegas de la crispación engendran sólo frustraciones. Deben buscarse salidas a las crisis sin fatalismos trágicos. Resulta, sin duda, una necesidad buscar *el mundo feliz*, como en la ficción de Huxley. (¡Extraño *mundo feliz* el de Aldous Huxley que, como anticipo de las desgracias presentes, propias de la *cultura de la muerte*, separaba radicalmente la sexualidad de la capacidad generativa; y proclamaba el condicionamiento químico y psíquico de los embriones para la vida adulta, algo semejante a lo que Peter Sloterdijk planteara, con la recria y la manipulación genética, -con no poco escándalo- en el ámbito académico alemán a fines de los 90 del siglo pasado). Deben buscarse, sin duda, técnicas de estructuración social, en lo político y económico, conciliables, de manera plena, con la humana dignidad. Estamos en el reino del desaliento postmodernista, con su amargura anticristiana. Es el *salto atrás* del paganismo, que se pretende vender en el *marketing* de la opinión como si fuera expresión de progreso. La fuerza mediática, haciendo



alarde de su poder, pone de manifiesto, a la vez, sus carencias y limitaciones. No tiene el aliento necesario para respaldar una alternativa de futuro.

La manera más barroca de rechazo a Dios en la sociedad contemporánea ha venido revestida por un supuesto argumento de justicia. Las aberraciones antihumanas de la historia contemporánea servirían de argumento probatorio de la inexistencia de un Creador, Redentor y Remunerador. También Benedicto XVI en la *Spe salvi* se refirió directamente al tema: “La protesta contra Dios en nombre de la justicia no vale. Un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza (cf. *Ef.* 2, 12). Sólo Dios puede crear justicia. Y la fe nos da esta certeza. Él lo hace”¹⁴.

El testimonio del creyente debe ser el testimonio de la fe operativa y de la conciliación armónica entre la fe y la razón. Esa parece la ruta segura para la reafirmación plenaria de los valores sobre lo humano. Si no hay acuerdo sobre valores, si estos valores no informan la dinámica de la existencia y de la vida política real, el consenso democrático concluye por ser sólo procedimental; es decir, se reduce a una camisa de fuerza liberal, individualista, incapaz de superar el escepticismo y el desaliento. La disyuntiva de nuestra sociedad contemporánea es, pues, -digámoslo con claridad- *regeneración moral y política*, con la afirmación de la cultura de la vida, o *cataclismo*, siguiendo los dictados de la cultura de la muerte.

El panorama es sin duda difícil, de compleja exigencia, de tarea amorosa, sabiendo que impone nadar contra la corriente de la cultura dominante. “Se escucha -escribió San Josemaría Escrivá- como un colosal *non serviam!* (*Ierem.* II, 20) en la vida personal, en la vida familiar, en los ambientes de trabajo y en la vida pública. Las tres concupiscencias (cfr. *I Ioann.* II, 16) son como tres fuerzas gigantes-cas que han desencadenado un vértigo imponente de lujuria, de

14 *Spe salvi*, n. 44.

engreimiento orgulloso de la criatura en sus propias fuerzas, y de afán de riquezas. Toda una civilización se tambalea, imponente y sin recursos morales”¹⁵.

A la confusión sobre el presente se une, en la actualidad, la incertidumbre sobre el futuro. El reto es múltiple. Se pretende saber qué es lo que ya carece de vigencia. Se ignora, a la vez, la tendencialidad del mañana inmediato. Hay, pues, certeza en la negación y búsqueda angustiada de la afirmación. La tarea cultural y educativa se revela, sin duda, como todo un desafío.

Bibliografía

- Benedicto XVI (2007), Carta Encíclica *Spe salvi*, 30 de noviembre.
- Brezinka, Wolfgang (1999), “Educación Moral en una Educación Pluralista”, *La Acción Social*, Imposoc, México, año 7, nº 1.
- Buttiglione, Rocco (1975), *Il problema politico dei cattolici*, Dehoniane, Roma.
- Habermas, Jürgen (2001), “El valle de lágrimas de la globalización”, en *Claves de Razón Práctica*, enero-febrero, nº 109, pp. 4-10.
- Nozick, Robert (1992), *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona.
- Péguy, Charles (1975), *Porche du Mystère de la deuxième vertu*, en *Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, París.
- Ratzinger, Joseph (1996), “Situación actual de la fe y la teología. Conferencia en el encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe, Guadalajara, México”, *L'Osservatore Romano*, nº 44, 1 de noviembre, pp. 4-6.

¹⁵ San Josémaría Escrivá de Balaguer, *Carta 14- II-1974*, n. 10.



Rawls, John (1975), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Carta 14- II-1974*.

Schooyans, Michel (1995), *La dérive totalitaire du libéralisme*, Mame, París.