



***Gaudium et spes* y el
Concilio de la modernidad
–Memoria y prospección–**

ALBERTO PARRA M., S.J.*

RESUMEN



El Concilio Vaticano II en Gaudium et spes asume el proyecto de la modernidad. El valor pastoral de esa memorable Constitución del Concilio no estriba en su aplicabilidad, sino en su dinámica metodológica que invita a asumir hoy los horizontes cambiados en la posmodernidad.

Palabras clave: *Modernidad, posmodernidad, método pastoral.*

Abstract

The Second Vatican Council in Gaudium et Spes assumes the project of Modernity. The pastoral value of that memorable Constitution of the Council lies not on its applicability, but on its dynamic methodology, which invites to assume today the changed horizons of postmodernity.

Key words: *Modernity, postmodernity, pastoral method.*

Muchas gracias a los organizadores del Simposio por abrir este espacio para mi intervención. Gracias a los presentes por su acogida y por su atención.

* Estudió humanidades, pedagogía, filosofía y teología en Bogotá y Roma. En 1973 se doctoró en teología en Estrasburgo bajo la dirección de Charles Wackenheim. Es profesor titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, director de la Unidad de Posgrados y miembro de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo. Tiene numerosas publicaciones de libros y artículos. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

La composición de este auditorio (público en general, académicos, teólogos, pastores) indica ya que nos convoca un Concilio al que podemos referirnos en primera persona. Porque Vaticano II, por determinación y por resultados, fue un Concilio teológico, pero sobre todo pastoral, a tenor de la hondura con que el mismo Concilio recompuso el concepto de lo pastoral. *Gaudium et spes* es el mejor ejemplo de un género conciliar del todo nuevo en la historia de los concilios ecuménicos: es una constitución, no dogmática, sino pastoral.

Para trazar el plan de memoria y de prospección que me han señalado quiero, en primer lugar, evocar mi propia recuerdo; luego proponer la fisonomía moderna de esta constitución pastoral; y por último, señalar elementos para su prospección en una nueva etapa de la humanidad.

EVOCACIÓN

Introduzco mi intervención con mi propia memoria agradecida, pues joven estudiante jesuita llegué a Roma en 1963, hace ahora 41 años, para iniciarme en el ciclo básico de teología en la célebre Universidad Gregoriana. El Concilio Ecuménico entonces reunido, en plena primavera eclesial y mundial, tuvo la potencialidad de fundamentarnos y orientarnos a todos, a mí en particular, por derroteros teológicos hasta entonces inéditos, a los que luego serví en un magisterio de treinta años que ahora cumpla en esta Facultad de Teología.

El inolvidable Karl Rahner había puesto por entonces en nuestras manos y en nuestro corazón su escrito breve *Para una teología del Concilio*. Era como un manual para introducirnos teológicamente en categorías no habituales para nosotros, tales como concilio, conciliarismo, sujetos inadecuadamente distintos de la autoridad suprema en la Iglesia, colegialidad, principio de recepción, magisterio conciliar, valor vinculante del concilio, concilio ecuménico y concilio pastoral, así como temas y problemas que la conciencia universal, y no solo eclesial, esperaban ver atendidas en ese nuevo despertar.

En el escrito breve de Rahner ponderamos que el concilio en cuanto tal debe ser convocado, presidido y ratificado por el Papa, en cuanto cabeza del colegio episcopal. Y en la realidad comprobamos que Vaticano II se ins-

cribía ya como el *Concilio de Juan y de Pablo*”, como lo llamarían luego multitud de obras referenciales.

¡Oh querido y venerado Papa Juan! Gracias y alabanzas sean dadas a tí, que por divina inspiración, como creemos, quisiste y convocaste este Concilio a fin de abrir a la Iglesia nuevos derroteros y hacer brotar sobre la tierra nuevos manantiales escondidos y frescos de la doctrina y de la gracia de Cristo.

Así se expresaba el gran papa Pablo VI aquel 29 de septiembre de 1963, al inaugurar la segunda sesión del Concilio (Vaticano II, 1966, p. 763, No. 6).

Con Rahner establecimos que el Concilio es asamblea de todo el episcopado universal. Y por eso, en las jornadas solemnes y en las grises congregaciones generales de cada día, nos fuimos acostumbrando a la proximidad deliberante y sabia de figuras eximias de aquel episcopado mundial, como Alfrink y Köning, como Bea y Suenens, como Lercaro, Tisserant y Frings. Entre ellos descubríamos con renovado afecto a esos padres de América Latina Larraín y Cámara, Lorscheider y Arns, Silva Henríquez, Muñoz Vega y McGrath.

Karl Rahner, en el escrito referido, estableció la relación indisoluble del magisterio con la teología, incluso para prever que de la precaria condición de la teología preconiliar no podía augurarse conclusiones conciliares mayores a las premisas:

Sería darse a un optimismo injustificado y a una incensación recíproca, si se quisiera afirmar seriamente que la teología de hoy tiene ese arranque rigurosamente científico y también carismático que haría sus declaraciones realmente tan convincentes y tan a la medida del tiempo, como debiera y pudiera ser, si es que la palabra de Dios y la verdad de Cristo son la salvación de todos los tiempos, tan anheladamente buscada. (Rahner, p. 243)

Porque en términos generales las enseñanzas y conclusiones conciliares son primero investigación y conclusión de los teólogos que explicitan e interpretan los procesos de la conciencia social y eclesial en elaboraciones teológicas dura y pacientemente labradas, no sin el sufrimiento y la crucifixión que son como contramarca de las obras del espíritu. Para alegría nuestra vimos en el interior del Concilio figuras antes castigadas y ahora improvisamente exaltadas como el mismo Rahner y Urs von Balthasar, como el gran Congar y el inmortal Chenu, como Lyonnet, Schillebeckx, De Lubac y Daniélou.

Con el escrito de Rahner establecimos que el término ecuménico dicho de Vaticano II no refería tan sólo la composición de la Asamblea con obispos del Occidente y del Oriente cristiano, sino la explícita orientación del Concilio hacia la unión y reunión de todos los hermanos separados de nuestra comunión. Por eso, por vez primera en muchos siglos, un mismo techo y un solo afecto cobijó a los católicos y a los melquitas, a los ortodoxos y a los anglicanos, a los evangélicos y a los luteranos, entre quienes brilló la presencia del patriarca Máximos IV, la figura señera de Oskar Cullmann y la venerable del patriarca Atenágoras confundido en abrazo estremecedor con el Papa de Roma.

En la *Teología del Concilio* de Rahner verificamos, en fin, hasta qué punto los veinte concilios ecuménicos anteriores y también Vaticano II son conciencia viva de un interrogar de las épocas y de las culturas en esa permanente dialéctica del cuestionar el sentido del ser en el tiempo, que explica el movimiento del espíritu humano en la historia.

Solo que, por vez primera, la Iglesia del Concilio no era ya inventora ni portadora por ella misma de los grandes movimientos humanos, interrogantes sociales y paradigmas del conocimiento y de la ciencia, como si por ella y desde ella se siguieran configurando, como en el pasado, los horizontes intelectuales y culturales de la época.

Por vez primera ese horizonte lo encontraba la Iglesia ya elaborado, constituido por todo el interrogar y el responder de la razón ilustrada con miras a su proyecto de modernidad. Entonces pudimos percibir que por detrás de tiaras y de mitras, de comisiones teológicas preparatorias y de debates de grupos y de aula, aquello que entraba para quedarse en el Concilio era la suprema interrogación de las libertades modernas en su sentido metafísico y ético, económico y político, individual y social, cultural y religioso. El Concilio no se reunía, por vez primera en la historia de los concilios, para dirimir herejías o controversias intraeclesiales, sino para leer un contexto de profanidad, de secularidad, de difundido ateísmo real o por lo menos metódico, por el cual la modernidad alcanzó su mayoría de edad "*etsi Deus non daretur*".

Lejos de ser sujeto de la modernidad, la Iglesia de las comisiones preparatorias del Concilio era de modo manifiesto Iglesia de la premodernidad objetiva, del pensar metafísico y escolástico, doctrinal y dogmático. La usual

ontoteología que estableció en Dios el valor y la entidad teónoma y teocrática, no autónoma ni secular, de los procesos históricos y de los modelos de organización y de relación, encorbaba los hombros de la Iglesia bajo el peso descomunal de la controversia antimodernista, de la rotunda afirmación monogenista y de la difidencia general respecto de las autonomías de ciencia y de conciencia, de método y de investigación, de pensamiento y de expresión, de organización ciudadana y de libertades sociales, de democracia y religión, de tradición y de cultura. Libertades todas ellas médula espinal de la razón moderna.

Se diría que del cenáculo conciliar, inicialmente bien cerrado *propter metum iudeorum*, en virtud del hálito incontenible y creador del Espíritu, saldría una Iglesia de Pentecostés lanzada sin miedos ni reatos a la sociedad secular de la que ella en días nebulosos abjuró y se apartó. Todo Pentecostés real significa para la Iglesia la conciencia de su destinación secular y de su inserción en la glosolalia de los lenguajes antropológicos y sociales de los pueblos, ya no partos, medas y elamitas, del Ponto y la Silicia, sino germanos y eslavos, sajones y afros, latinoamericanos y asiáticos.

MODERNIDAD CONCILIAR

Aquí no debo demostrar la evidencia, ni establecer balances textuales o estadísticos de lugares, veces y modos en que el mundo de la modernidad penetró y se quedó en el Concilio, especialmente en su constitución *Gaudium et spes*, el trabajado esquema 13 sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo.

Algo diferente no cabía esperar desde que en el exordio mismo de la alocución inaugural del Concilio, aquel 11 de octubre de 1962, *el hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan* trabó de modo indisoluble la razón de ser del Concilio con "*las exigencias y posibilidades de la época moderna*" (Concilio Vaticano II, 1966, p. 749), con "*el examen sabio y profundo de las condiciones modernas de la fe*" (*Ibidem*, p. 750).

Es que –decía el Papa– "hay profetas de desgracias quienes en la época moderna no ven otra cosa que prevaricación y ruina" (*Ibidem*, p. 751). Cuando en verdad "en el presente estado de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer el arcano designio de la Providencia divina, que a través de los acontecimientos y de las mismas

obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se realiza” (*Ibidem*, p.751).

Por ello, la tarea primordial del Concilio la definía él mismo en términos de “mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno”, “sin permanecer indiferente ante el progreso admirable de los descubrimientos del ingenio humano” (*Ibidem*, p. 752). Porque “si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, para eso no era necesario un Concilio” (*Ibidem*, p. 753). Por el contrario, se trataba de dar “un paso adelante hacia una profundización doctrinal y una fundamentación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con los métodos de la investigación y con la expresión que exigen los métodos actuales” (*Ibidem*, p. 753).

A su vez, el nuevo papa Pablo VI, en la inauguración de su pontificado y de la segunda sesión del Concilio, enrumbaba sus deliberaciones por derrotero cierto: “Tratar no ya de nuestras cosas, sino de las del mundo; entablar el diálogo, ya no entre nosotros, sino con el mundo” (*Ibidem*, p. 772), pues “la Iglesia asomada a la ventana del Concilio mira a los hombres de la cultura, a los estudiosos, a los científicos, a los artistas y de éstos tiene una grandísima estima y un grandísimo deseo de recibir sus experiencias, de fomentar su pensamiento, de defender su libertad y de ensanchar gozosamente las fronteras de su espíritu inquieto en la esferas luminosas de la Palabra y la gracia divina” (*Ibidem*, p. 773).

Con esas inauguraciones, el balance final del Concilio en el discurso de clausura aquel imborrable 7 de diciembre de 1965 lo expresaba así Pablo VI:

La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre que se hace dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas, que son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra, ha absorbido la atención de nuestro Sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros y más que nadie, somos promotores del hombre. (*Ibidem*, p. 828)

Y concluía con frase lapidaria para la Iglesia, para la teología, para la humanidad: “El valor humano del Concilio ¿ha desviado acaso la mente del

Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado no, vuelto sí." (*Ibidem*, p. 829)

A esta luz y cuarenta años después en esta universidad de las ciencias metódicas y templo de la sabiduría, científicos y teólogos percibimos de nuevo la hondura con que el proemio de la constitución *Gaudium et spes* traza los rasgos del método genuino de la comprensión teológica:

479

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, aunque consta de dos partes, tiene una intrínseca unidad. Se llama constitución "pastoral" porque, cimentada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda falta intención doctrinal. En la primera parte la Iglesia expone su enseñanza del hombre y del mundo en que el hombre está inserto y de su propia actitud ante ambos. En la segunda considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual y particularmente ciertas cuestiones y problemas hoy más urgentes. Ello hace que en la segunda parte la materia, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no sólo de elementos permanentes, sino también contingentes. Por eso hay que interpretar esta constitución según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en la segunda parte, los asuntos mutables con los que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos aquí abordados. (*Gaudium et spes*, nota 1, *Ibidem*, 209)

Eso es hacer teología. Eso es hacer pastoral. Teología como lectura creyente del acontecer y acontecer del hombre y del mundo, como materia prima y fundamental de la labor teológica; texto y contexto en reciprocidad indisoluble en el misterio del Verbo que se hace carne y de la carne histórica que se hace Verbo.

Sólo desde ese método que es hondamente teológico porque es hondamente pastoral nos es dado valorar en la constitución *Gaudium et spes* la verdad y el sentido

- del hombre en el mundo de hoy,
- de la Iglesia y la vocación del hombre,
- de la comunidad humana,
- de la actividad humana en el mundo,
- de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo,
- de la dignidad del matrimonio y de la familia,
- del fomento del progreso cultural,
- de la vida económico-social,
- de la vida de la comunidad política,
- de la comunidad de los pueblos y del fomento de la paz.

ALBERTO PARRA M., S.J.

Estos elementos fundamentales de la secularidad y de la modernidad no se empuñan, ni se objetivan, ni se hacen nugatorios frente a la verdad revelada. Por el contrario, adquieren toda su entidad y autonomía, como lo consagró *Gaudium et spes* en pasaje inmortal:

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión, sufra menoscabo la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, corresponde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de entidad, de verdad y de bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades seculares y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sustentando todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad de tales palabras. La creatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación y la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia creatura queda oscurecida. (*Gaudium et spes* 36)

Al término de este apartado, permítanme verificar las grandes, innegociables autonomías que el Concilio señala, no únicamente porque sean reclamación legítima de la conciencia moderna, sino porque responden sustantivamente a la misma voluntad de Dios:

- Dignidad de la conciencia rectamente formada y de sus libres decisiones, incluso en materia religiosa (*Gaudium et spes*, 41).
- Autonomía de los fieles para sus legítimas opciones (*Gaudium et spes*, 43).
- Autonomía de los valores “entre los que se cuentan el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la

necesidad de trabajar en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los científicos para la ayuda y protección de los hombres, la determinación de lograr condiciones de vida más aceptables para todos y especialmente para quienes están marginados o padecen pobreza cultural” (*Gaudium et spes*, 57).

– Justa libertad y legítima autonomía “para que las artes y las disciplinas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada uno en su propio campo; autonomía legítima de la cultura, y especialmente de las ciencias” (*Gaudium et spes*, 59).

– Autonomía de las ciencias que investigan “las disposiciones naturales del hombre, sus problemas, sus esfuerzos por conocerse mejor y por superarse; que se interesan por descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, en registrar sus necesidades y recursos, en diseñar un porvenir mejor para la humanidad. Por tanto, hay que esforzarse porque los que cultivan esas ciencias gocen de la conveniente libertad” (*Gaudium et spes*, 62).

– Autonomía de los métodos teológicos y de las exigencias internas de la ciencia sagrada y “para que puedan llevar a término su tarea, debe reconocerse a los fieles clérigos o laicos la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer –humilde pero valerosamente– su manera de ver en el campo de su competencia” (*Gaudium et spes*, 62).

– “Legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes” que exige “respetar a los ciudadanos que, incluso en grupos o partidos políticos, defienden lealmente su manera de ver” (*Gaudium et spes*, 75).

Preguntemos y respondamos de nuevo con Pablo VI: “Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Concilio ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado no, vuelto sí” (Pablo VI, No. 14, *Ibidem*, p. 829).

PROSPECCIÓN

En *Gaudium et spes* el Concilio traza una sabia interacción entre elementos mudables y contingentes del ser del mundo y del estar en el mundo con el horizonte referencial de la tradición y de la fe y es eso lo que el mismo Concilio percibe como entidad pastoral y valor pastoral de su propia consti-

tución. Percibo, entonces, que la proyección permanente del Concilio no debe resolverse como acomodaticia “aplicación” del entonces de los textos del Concilio al después de los cuarenta años, sino como reproducción de la dinámica misma que en forma permanente debe enlazar la Iglesia con la sociedad como un hecho y como un método que debe durar más acá del Concilio, más acá de *Gaudium et spes*.

Porque cuarenta años después del Concilio y tras el optimismo desplegado en pro de la razón y del proyecto de modernidad hemos llegado, por lo menos, a la discusión de nombres como posmodernidad, posilustración, hora del declinar, tarda modernidad y muchos otros con que designamos un poco por todas partes la etapa que pareciera coincidir con las postrimerías del siglo XX y la entrada de la humanidad en un nuevo siglo, nuevo milenio y nuevo horizonte posmoderno.

En efecto, la *Crítica de la razón instrumental*, de Max Horkheimer (1967), *La dialéctica de la ilustración*, de Horkheimer y Adorno (1969), *La crítica de la razón funcionalista*, de Habermas (1984), *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*, de Lyotard (1987), *La crítica de la razón anamnética*, de Metz (2000), *La crítica de la razón utópica*, de Hinkelammert (2002), son apenas las más destacadas de las críticas filosóficas, sociológicas, económicas y culturales a la razón moderna y al proyecto de la modernidad. Ellas se sitúan, obviamente, en perspectivas históricas más acá del Concilio.

El desencanto de la modernidad quizás quedó plasmado en el prólogo sombrío de la *Dialéctica de la Ilustración*, pues “si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia sentencia de muerte”, según escriben Horkheimer y Adorno.

La enfática reafirmación de la modernidad quizás se consignó en la respuesta *ad hominem* de Jürgen Habermas: “Se nos dice que el impulso de la modernidad está agotado. Cualquiera que se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte” (1989, pp. 132-149).

La tercera vía la definió Lyotard en su sentencia: “La condición posmoderna es tan distante al desencanto como a la positividad ciega deslegitimizada” (1987, p. 10). Con ello comprendemos que la real dialéctica de la Ilustración se inscribe en tres movimientos de los que no es posible sustraernos.

A. Una ratificación de todo aquello positivo de la modernidad con relación a la premodernidad, y de todo lo mucho positivo de la segunda modernidad respecto de la primera. No es imaginable una sociedad posmoderna que renunciara a la razón ilustrada; a la mayoría de edad del sujeto; a la ciencia autónoma en sus principios y en sus métodos; al conocer práctico ligado a la transformación de la naturaleza; a la crítica de la sociedad industrial y capitalista; al derecho de los pobres; a los ideales humanos y cristianos de la socialización como reserva de humanidad de este planeta. Porque “me temo –escribe Habermas– que las ideas de la antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad, se están haciendo populares en los círculos de cultura alternativa” (Habermas, 1989, pp. 132.140).

B. Esa ratificación de la primera y de la segunda modernidad no impide, sino que exige una crítica y una resistencia frente a todo aquello moderno que ha obstaculizado la libertad del pensamiento y la liberación de la miseria de la realidad. Ratificar la tradición de la modernidad no se resuelve en un simple conservar, sino también en rechazar; no en un simple reeditar, sino también en abolir. Porque es urgente percibir que la modernidad, de subjetiva ha devenido nuevamente objetiva; de libre, ha vuelto a ser normativa; de ecléctica y plural ha sobreexaltado un único elemento del progreso como son el capital y el mercado; de vuelo del espíritu subjetivo ha decaído a términos de eficacia y de grosera comercialización del pensamiento, de la conciencia, de la obra de arte, del libro, de la propia dignidad y oficio. La posmodernidad posiblemente sea un intento señero por liberarse de todo aquello que la modernidad ha objetivado de nuevo y ha hecho normativo, sin que haya ofrecido espacio real a sus propios ideales libertarios, a la fraternidad, a la igualdad, a la solidaridad, a la diferencia. La razón ilustrada tiene que ser liberada de su interna contradicción, toda vez que ha planeado sobre la realidad, sin que el pensamiento produzca cuanto la realidad reclama. Es que “sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor” (Horkheimer, 1994, p. 52).

C. La ratificación de la modernidad y su crítica indispensable no arrebatada a la posmodernidad el derecho y el deber propios de toda época y generación de ser sí misma autónoma y responsablemente, más allá de paradigmas,

modelos y estilos anteriores que resulten presumiblemente estrechos para las nuevas experiencias, las nuevas lógicas, el nuevo arte, la nueva música, la nueva moda. La posmodernidad reclama el derecho de la particularidad con que pueda liberarse de la tenebrosa repetición, de la parálisis en lo ya dicho, sabido y experimentado en etapas anteriores de la humanidad. La sociedad posmoderna en el nuevo milenio no puede ser portavoz de los muertos, por importantes que hayan sido, ni puede seguir cocinando a perpetuidad en las mismas ollas y con las mismas salsas que hayan devenido repetitivas e insípidas.

En esta tensión de recepción crítica de la modernidad se inscriben hoy las nuevas responsabilidades y las nuevas tareas, las nuevas antítesis para las nuevas síntesis. Permítanme referirme a algunos aspectos.

Aquello que resulta decepcionante para la condición posmoderna es comprobar que la modernidad, que proclamó la libertad respecto de normatividades, metafísicas y dogmáticas, ha terminado por erigir nuevas superestructuras negantes o paralizantes de la subjetividad y de la libertad, tales como los metarrelatos del ente uno y único, del ser como máxima abstracción, de las teorías formales del conocimiento, del desenvolvimiento del espíritu humano en la historia, de la revolución industrial y de la socialista, de la ideología capitalista o desarrollista, de la globalización y de los ejes del bien y del mal. Son relatos sin referencia alguna a las culturas, porque son de todos y no son de nadie. Son relatos lo mismo africanos que europeos. Son relatos que carecen de experiencia o que objetivan y universalizan experiencias de algunos particulares.

De ahí que, a riesgo de ganarse desde ya el estigma de anárquica, desdeñosa de la ciencia rigurosa, relativista y antifilosófica por particularista, la condición posmoderna estimula la multiplicidad de centros de poder y de actividad, como para impedir las pretensiones de normatividad totalizante y englobante que intente gerenciar todo el complejo campo de la actividad subjetiva y de la representación social. Ello abre espacio a los relatos plurales con referentes culturales y con enraizamientos concretos, desde los cuales se puedan quebrar las centralizaciones hegemónicas en la producción simbólica y se abra la oportunidad a los relatos no normados y propios de las marginalidades que la razón científica moderna expulsó de las fronteras de lo aceptable y tolerable (cfr. Lyotard, 1987, p. 56).

En segundo lugar, la acentuación posmoderna de la pragmática del saber, relegada y olvidada por la ciencia moderna de la razón ilustrada, es acento y enfatización de la pragmática narrativa para despecho de la argumentación, demostración y sistematización en que estuvo demasiado ocupada la ciencia moderna (cfr. Lyotard, pp. 4-45). Quien narra está implicado en su narración; narra desde su cultura y desde su simbólica; legitima su discurso en la experiencia que narra y en aquello que piensa, sueña y ama; no alcanza su verdad por fuera de las tradiciones de su propia cultura; crea vinculación social y comunitaria; evoca y narra, no para imponer a otros su experiencia narrada, sino para invitar a la analogía de las experiencias múltiples y autónomas que puedan ser las experiencias de todos.

En tercer lugar, es de sobra acertado el señalamiento de Jameson a la modernidad en el sentido de haber separado la esfera de la economía de la esfera de la cultura; el haber contrapuesto la producción industrial al trabajo como realización y satisfacción; el haber funcionalizado el pensamiento en el altar de la economía; el haber alardeado del tiempo laborable para frenética producción, con detrimento del tiempo libre, del ocio, de los espacios simples de ser y de estar (cfr. Jameson, 1984, pp. 53-92).¹

Y en esa misma óptica de análisis de la esfera económico-cultural de la modernidad, Baudrillard alarga la mirada sobre el economicismo que ha objetivado todos los ámbitos de la existencia, cuya finalidad pareciera ser producir, vender, comprar, poseer. El amor, la belleza, el sentimiento son objetos mercantiles en una cultura de masas y de medios masivos de comunicación. Todo lo humano es producto en búsqueda de cliente y de mercado, en tanto que las técnicas modernas de comunicación ejercen inaceptable manipulación de la psicología de las masas para que la realidad total de la existencia venga a ser base objetiva y objetivada del comercio, del intercambio, de la producción, del capital. ¡En qué ha parado la soberanía innegociable de la subjetividad que amaneció en la alborada radiante de la modernidad!

La condición posmoderna en la sociedad de la informática, de la telemática y de la cibernética quiere ejercer resistencia a los medios de comunicación, convertidos en agentes vergonzantes del mercado. Ellos deberán ser vínculos culturales para el gozo y el disfrute. Mercado no de cosas, sino de

1. Sus análisis los tomamos de Connor (1989).

signos. No de productos, sino de imaginación, de arte, de ensoñación, de apertura a lo gratuito, que es ámbito en el que acontece la mejor producción de lo humano. Si se ha procurado hacernos probar el producto por medio del mercado, el hombre posmoderno deberá atreverse a probar lo real por medio de lo imaginario, sin intentar aprisionar objetos, sino los signos y las imágenes de una existencia libre e imprevisible, rica y compleja. Es hora de lo estético, de lo lúdico y artístico, del tiempo libre de Momo para despecho del frenesí de los hombres grises que se alimentan del tiempo propio y del ajeno en los templos indecibles del tráfico y de la usura (Baudrillard, 1976).

Por lo demás, bien se sabe que la estética ilustrada, desde Aristóteles hasta Kant y hasta la filosofía romántica, identificó lo estético con lo metafísico (*omne ens est pulchrum*) o con el equilibrio entre fondo y forma, o con el arte comercializado o folclorista. La obra de arte en la sociedad moderna más se destacó por su valor de cambio que por el de uso, y más significó por su valor expositivo antes que por el creativo. En lúcidas páginas, Gianni Vattimo reivindica el valor posmoderno de lo estético, que algunos ya están caricaturizando como huida de las nuevas generaciones respecto del mundo y de la realidad. El mundo de lo estético es, sí, de extrañamiento y de desarraigo, de protesta y de alejamiento respecto de la realidad objetivada, universalizada, normada, despiadada e inaceptable. Por eso el artista y su obra, el arte de las vanguardias, lo *kitsch*, lo *pop*, lo *punk*, y el *rock* y el *trance* de la generación X no son, sin más, huida de la realidad; todo lo contrario: son nuevos mundos de realidad diferente, nueva creación de verdad y de sentidos, nuevas zonas de significado, más allá o a diferencia del mundo de lo bello, que fue objetivado por la metafísica o domesticado por los metarrelatos del arte normalizado, oficial y acostumbrado (cfr. Vattimo, 1990, pp. 169-170) .

Además, las tesis del progreso ilimitado y sostenible, más para beneficio de unos que de todos, no podrá declinar su responsabilidad ante las técnicas que derrumban los bosques y las selvas, secan y contaminan los manantiales y los mares, aniquilan la flora y exterminan la fauna, agotan los recursos en aras de la producción incontrolada, tornan en pestilentes los ambientes rurales y ciudadanos, causan las irradiaciones mortíferas y los calentamientos atmosféricos, los huecos en las capas de ozono y el detrimento irreversible del planeta. La condición posmoderna acepta el reto del progreso posible y

deseable, por el que la humanidad y su mundo puedan verse libres de las irrevocables amenazas de paisajes lunares y de atmósferas mercurianas.

En fin, la posmodernidad coincide con la presencia sobrecogedora y la acción incontenible del Espíritu en el mundo, que sobrepasa toda barrera de iglesia histórica y toda forma preconvenida de lo religioso. Las formas religiosas místicas, esotéricas, neogónicas, reencarnacionistas, milenaristas, pentecostales, carismáticas y naturistas, antes que vituperadas o condenadas, deben ser saludadas como signos ensordecedores del paso del Señor y de su Espíritu por la coyuntura histórica de la posmodernidad. Es que Dios se revela en la historia y por la historia concreta de hombres y de mujeres. En toda la historia y en toda historia, más allá de los signos objetivos y normativos de su presencia y de su acción. La posmodernidad es religiosa, porque el Espíritu Santo de Dios es posmoderno con su presencia salvadora y su acción en la ciudad posmoderna, como fue premoderno en la ciudad medieval y como fue moderno en la razón ilustrada o en las praxis sociales para liberación de la gran miseria de una realidad inaceptable.

Las iglesias históricas en general, la Iglesia Católica en particular, tendrán puesto en la configuración de la nueva humanidad y en el nuevo horizonte de la posmodernidad en la medida en que, sin renuncias a sus pretéritos, quieran coincidir y servir al gran futuro de Dios, que es el mismo futuro de la humanidad. Es eso lo que expresa el hondo pasaje de Juan Pablo II:

El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y, a la vez, de su ser comunitario y social, es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión; él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente la conduce a través del misterio de la encarnación y redención. (*Redemptor hominis*, 14, 1979)

El gran movimiento de la sociedad cuarenta años después del Concilio demanda toda una recomposición del creer y del vivir. Ello es solicitud de un grado no menor de lucidez, de simpatía, de comprensión y de síntesis vital de la que fue paradigmática la gran asamblea conciliar, que abrió sus puertas para que entrara aire fresco y renovara a la Iglesia y a la misma sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, JEAN, *Pour une Critique de l'Économie Politique du Signe*, Gallimard, París, 1976.
- CONCILIO VATICANO II, Constituciones, decretos, declaraciones, BAC, Madrid, 1966.
- CONNOR, STEVEN, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1989.
- HABERMAS, JÜRGEN, "Modernidad versus posmodernidad", en *Revista Camacol* 40, Bogotá, 1989.
- HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración*, Ediciones Trotta, Madrid, 1994.
- JAMESON, FREDERIC, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review* 146, 1984.
- JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, Roma, 1979.
- LYOTARD, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.
- PABLO VI, *Discurso de clausura*, 7 de diciembre de 1965.
- RAHNER, KARL, *Para una teología del Concilio*, Escritos, V.
- VATIMMO, GIANNI, *La sociedad transparente*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990.