

Vaticano II: Concilio moderno y post-concilio post-moderno

Alberto Parra*

Sumario

El autor abre su reflexión con una hermosa evocación de los albores del Concilio cuando iniciaba sus estudios teológicos en la Universidad Gregoriana, de la mano de Karl Ranher: *“el Concilio en aquel entonces descubrió para nosotros derroteros teológicos hasta entonces inéditos”*.

Estudia luego la índole moderna propia del Concilio para concluir con su significado para esta nueva etapa de la humanidad. Así, *“entrelazando el entonces con el ahora, proyecta al Concilio con el mañana de la Iglesia y de la sociedad”*.

Destaca la labor providencial de Juan XXIII y de Pablo VI quienes, desde la locución inaugural de 1962 hasta el discurso de clausura de 1965, expusieron la razón de ser del Concilio a la luz de las exigencias de la época moderna y el examen sabio

* Alberto Parra es sacerdote de la Compañía de Jesús. Estudió humanidades, pedagogía, filosofía y teología en Bogotá y Roma. En 1973 se doctoró en teología en Estrasburgo. Actualmente es profesor titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.



y profundo de las condiciones modernas de la fe. Para hablar de la postmodernidad postconciliar, el autor habla de la necesidad de una re-edición creativa de la dinámica del Concilio, *“que en forma permanente junte en la Iglesia el Evangelio con el caminar inexorable de la sociedad en el tiempo”*.

La postmodernidad del postconcilio guardará para siempre, afirma el autor, la memoria y la profecía con que el Vaticano II consagró un teologúmeno con palabras cuasi sacramentales, que siguen martillando la conciencia de la sociedad y de la Iglesia y que han venido a ser como la marca registrada del Concilio. La sociedad de hoy nos está pidiendo re-significación del creer y del vivir.

Palabras clave: Concilio, Iglesia, Modernidad, Postmodernidad, Postconcilio.

Vatican II: A Modern Council and Post Modern Post Council Moment

Abstract


The author begins his reflection with a personal memory at the opening of the Council at the time when he began his theological studies at the Gregorian University under Karl Rahner: *“the Council opened up for us theological horizons that were undreamed of”*.

He proceeds to examine the modernity that the Council embraced in order to focus on its significance for this new period of human history. Thus *“connecting that moment with the present, the Council is entrusted with the future of the church and society”*.

He highlights the providential insights of John XXIII and Paul VI who from the inaugural address in 1962 to the closure in 1965, proclaimed the need for the Council in the light of the challenges of the modern world as well as a wise and in depth examination of the new demands for the faith. The author calls for the need for a creative rereading of the spirit of the Council in the postmodern present *“which always connects the church and the Gospel with the continual march of society in human history”*.

The post modernity of this postconciliar period will always hold, according to the author, the memory and prophecy of the theological language of the Council, its quasi sacramental words, the trade mark of the Council, that continue to challenge the conscience of society and the Church. Present day society demands that we redesign what it means to believe and embrace life.

Key words: Council, Church, Modernity, Postmodernity, Postconciliar.



La conmemoración de cincuenta años de la apertura del Concilio es por sí misma un evento temporal e histórico. Pero tiempo e historia exigen entrelazar el entonces con el ahora, así como proyectar el Concilio en el mañana de la Iglesia y de la sociedad. A esas dimensiones temporales del Concilio corresponde este escrito, diseñado primero sobre una evocación, luego sobre la índole moderna propia del Concilio y, por último, sobre su significado para la nueva etapa de la humanidad en la que hemos entrado.

1. Evocación

Introduzco mi escrito con mi propia memoria agradecida, pues joven estudiante jesuita llegué a Roma en 1963, hace ahora 49 años, para iniciarme en el ciclo básico de teología en la benemérita Universidad Gregoriana. El Concilio Ecuménico entonces reunido, en plena primavera eclesial y mundial, tuvo la potencialidad de fundamentarnos y de orientarnos a todos, a mí en particular, por derroteros teológicos hasta entonces inéditos.

El inolvidable Karl Rahner había puesto por entonces en nuestras manos y en nuestro corazón su escrito breve *“Para una Teología del Concilio”*¹. Era como un manual para introducirnos teológicamente en categorías para nosotros no habituales, tales como concilio, colegialidad, magisterio conciliar, Iglesia y sociedad, sujetos inadecuadamente distintitos de la autoridad suprema en la Iglesia; principio de recepción, ecumenismo, valor vinculante del concilio, concilio ecuménico y concilio pastoral, institución y carisma, primado y episcopado; así como temas y problemas que la conciencia universal, y no solo eclesial, esperaban ver atendidas en ese nuevo amanecer.

¹ Rahner, Karl, *“Para una teología del Concilio”*, *Escritos de Teología*, Madrid: Taurus Ediciones, 1964, vol V, 275-299.



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 inscribía ya como *“el Concilio de Juan y de Pablo”*, como lo conocerían luego la conciencia eclesial y mundial. Así se expresaba el gran Papa Pablo VI aquel 29 de septiembre de 1963, al inaugurar la segunda sesión del Concilio: *¡Oh querido y venerado Papa Juan! gracias y alabanzas sean dadas a ti, 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”*².

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”*³.

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,

² Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: BAC, 1966, 793.

³ Rahner, Karl, “Para una teología del Concilio”, 293.

no sin el sufrimiento y la crucifixión que son como contramarca de las obras del Espíritu. Para alegría nuestra descubríamos en el interior del Concilio figuras antes controvertidas y luego improvisamente exaltadas como el mismo Rahner y Urs von Balthasar, como el gran Congar y el inmortal Chenu, como Lyonnet, Schillebeeckx, De Lubac y Daniélou.

Con el escrito de Rahner establecimos que el término ecuménico dicho de Vaticano II no se refería tan solo a la composición de la Asamblea con obispos del Occidente y del Oriente cristiano, sino a la explícita orientación del Concilio hacia la unión y reunión de todos los hermanos separados de nuestra comunión. Por eso y 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 existencial 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 del proyecto de la modernidad.

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, sino germanos y eslavos, sajones y afros, latinoamericanos y asiáticos.

2. Modernidad conciliar

Aquí no hay para qué 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”*⁴, con *“el examen sabio y profundo de las condiciones modernas de la fe”*⁵.

Es que, decía el Papa, *“hay profetas de desgracias quienes en la época moderna no ven otra cosa que prevaricación y ruina”*.⁶ 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”*⁷.

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”*⁸. 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”*⁹. 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”*¹⁰.

A su vez, el nuevo Papa Pablo VI en la inauguración de su pontificado y de la segunda sesión del Concilio, enrumbaba las deliberaciones del Concilio 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”*¹¹, 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 estos tiene una grandísima estima y un grandísimo deseo*

⁴ Concilio Vaticano II, 749.

⁵ Ibd 750.

⁶ Ibd 751.

⁷ Ibd.

⁸ Ibd 752.

⁹ Ibd 753.

¹⁰ Ibd.

¹¹ Ibd 772.



*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*¹².

Con tales 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*¹³.

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*¹⁴.

A esta luz y cincuenta años después, fieles, teólogos y pastores percibimos de nuevo la hondura con que el Concilio en el proemio de su Constitución *Gaudium et Spes* traza los rasgos del método genuino de la comprensión teológica: *“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*

¹² lbd 773.

¹³ lbd 828.

¹⁴ lbd 829.

*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*¹⁵.

Así procedía la teología del Concilio: como lectura creyente del acontecer del hombre y del mundo bajo la óptica de Dios y de su plan de gracia y salvación, que constituyen el objeto material y formal de toda genuina teología como enseñan las fuentes. Texto y contexto en reciprocidad indisoluble en el misterio del Verbo que se hace carne y de la carne histórica que se hace Verbo.

Solo desde ese método que es hondamente teológico porque es hondamente pastoral nos es dado valorar en la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio 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.

Estos elementos fundamentales de la secularidad y de la modernidad ni se liquidan ni se empequeñecen frente a Dios que se revela. Por el contrario, adquieren toda su entidad, su valor y autonomía, como lo consagró el Concilio 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*

¹⁵ Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, nota 1, ibd 209.



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”¹⁶.

Y porque eso es así, al término pueden verificarse las grandes, innegociables autonomías que el Concilio señala, no únicamente porque constituyan reclamo legítimo de la conciencia moderna, sino porque responden sustantivamente a la misma voluntad amorosa de Dios:

- Dignidad de la conciencia rectamente formada y de sus libres decisiones, incluso en materia religiosa¹⁷.
- Autonomía de los fieles para sus legítimas opciones¹⁸.

¹⁶ Gaudium et Spes 36.

¹⁷ Gaudium et Spes 41.

¹⁸ 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”*¹⁹.
- 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”*²⁰.
- 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”*²¹.
- 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”*²².
- *“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”*²³.

Asistía plena razón a Pablo VI en su preguntarse y responderse: *“Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Con-*

¹⁹ Gaudium et Spes 57.

²⁰ Gaudium et Spes 59.

²¹ Gaudium et Spes 62.

²² Ibid.

²³ Gaudium et Spes 75.



*cilio ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado no, vuelto sí*²⁴.

3. Post-modernidad post-conciliar

El Concilio trazó 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 enuncia como entidad pastoral y valor pastoral de su propia deliberación. Por eso, la proyección permanente del Concilio no debe resolverse en acomodaticia *aplicación* del entonces de los textos del Concilio al después de sus cincuenta años, sino en la reedición creativa de la dinámica del Concilio, que en forma permanente junte en la Iglesia el Evangelio con el caminar inexorable de la sociedad en el tiempo.

En efecto, cincuenta años después del Concilio y tras el optimismo desbordante por el proyecto de la modernidad, la humanidad ensaya apelativos sintomáticos para nombrar un nuevo período de su historia: *post-cristianismo, post-ilustración, hora del declinar, tarde modernidad, post-modernidad*. Nombres quizás equívocos para realidades ciertas que configuran un nuevo siglo, un nuevo milenio y una nueva época histórica más acá del Concilio.

¿Ruina y fin de la modernidad con la que el Concilio entró en pactos tan estrechos? La controversia al respecto está viva entre modernos y posmodernos. *“Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia sentencia de muerte”*, advierte Horkheimer²⁵. *“Se nos dice que el impulso de la modernidad está agotado: cualquiera que se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte”* replica Habermas²⁶. *“La condición posmoderna es tan distante al desencanto como a la positividad ciega deslegitimizada”* agrega Lyotard²⁷. Quizás, entonces, ni lo primero ni lo segundo ni lo tercero en un simplismo disyuntivo,

²⁴ Pablo VI, Discurso de clausura, Concilio Vaticano II, 829.

²⁵ Horkheimer Max, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Editorial Trotta, 1994, 29.

²⁶ Habermas Jürgen, “Modernidad versus posmodernidad”, en *Revista Camacol* 40, Bogotá 1989, 132. 140.

²⁷ Lyotard Jean François, *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, 10.

sino una postura compuesta y responsable que pide ratificaciones, pero también repudios y también alternativas. Entonces el Concilio no queda como rehén permanente de su interlocutor.

En primer lugar, la nueva época histórica no puede menos que ratificar todo aquello positivo de la primera y de la segunda modernidad, porque no es siquiera imaginable una renuncia 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. Es imposible retomar, despiertos, caminos de regreso a los viejos lares de la premodernidad social y eclesial. *“Me temo que las ideas de la antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad, se están haciendo populares en los círculos de cultura alternativa”*²⁸.

En segundo lugar, 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 hiere los ojos que la modernidad, de subjetiva ha devenido nuevamente objetiva; de libre, ha vuelto a ser hegemónica y normativa; de ecléctica y plural ha sobre-exaltado 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 nueva humanidad intenta 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. *“Sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instru-*

²⁸ Habermas Jürgen, loc.cit.



*mento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor*²⁹.

En tercer lugar, la ratificación de la modernidad y su crítica indispensable no arrebatan a hombres, a mujeres y a pueblos situados por fuera o más acá de la modernidad, el derecho y el deber de toda época y generación de ser sí misma autónoma y responsablemente, más acá de paradigmas, modelos y estilos anteriores que resulten presumiblemente estrechos para las nuevas experiencias, las nuevas lógicas, el nuevo arte, la nueva moda, los nuevas metas de libertad, las nuevas pobrezas y las nuevas liberaciones. El nuevo siglo y el nuevo milenio reclaman el derecho a la identidad y a la diferencia, con que puedan liberarse de la tenebrosa repetición, de la parálisis en lo ya dicho, sabido y experimentado en etapas anteriores de la humanidad por importantes que hayan sido. La sociedad que emerge no puede ser simple portavoz de los muertos, ni puede seguir cocinando a perpetuidad en las mismas ollas y con las mismas salsas que han devenido repetitivas e insípidas.

Por eso, a riesgo de ganarse el estigma de anárquica, desdeñosa de la ciencia rigurosa, relativista y antifilosófica por particularista, la condición del siglo XXI estimula la multiplicidad de centros de poder y de actividad, como para impedir las pretensiones de normatividades totalizantes y englobantes que intenten 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: *“El científico se interroga sobre la validez de los relatos narrativos y constata que éstos nunca están sometidos a la argumentación y a la prueba. Los clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancia, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos leyendas, buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos se intentará que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar, desarrollar”*³⁰.

²⁹ Horkheimer Max, op.cit., 52.

³⁰ Lyotard, Jean François, op. cit., 56.

Además, 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 estar³¹. Y esa misma óptica de análisis de la esfera económico-cultural de la modernidad la mirada se alarga 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 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!

El nuevo nivel de conciencia a que ha llegado la humanidad tiene que habérselas también con las viejas tesis del progreso ilimitado, más para beneficio de unos que de todos. Sin que semejante progresismo pueda 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 citadinos, causan las irradiaciones mortíferas y los calentamientos atmosféricos, los huecos en las capas de ozono y el detrimento irreversible del planeta. La humanidad situada más acá de la modernidad o en diferencia con ella, propende por el 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 los análisis modernos y post-modernos de Braudillard, la condición postmoderna en la sociedad de la informática, de la telemática y

³¹ Ver Jameson, Frederic, Postmodernism or The cultural logic of late capitalism, en *New Left Review* 146, 1984, 53-92. Sus análisis los tomamos de Connor, Steven, *Cultura Pós-moderna: introducao às teorias do contemporâneo*, Sao Paulo: Edicoes Loyola, 1993.



de la cibernética deberá 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 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 postmoderno deberá atreverse a probar lo real por medio de lo imaginario, sin intentar apresar 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 usura³².

Por lo demás, 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 folklorista. La obra de arte en la sociedad moderna más se destaca por su valor de cambio que por el de uso, y más significa por su valor expositivo antes que por el creativo. En lúcidas páginas Gianni Vattimo reivindica el valor postmoderno de lo estético, que algunos ya están caricaturizando como huida de las nuevas generaciones con respecto al mundo y a la realidad. El mundo de lo estético es, sí, de extrañamiento y de desarraigo, de protesta y de alejamiento con respecto a 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 acostumbrado³³.

En fin, la post-modernidad del post-concilio guardará para siempre la memoria y profecía con que Vaticano II consagró un teo-

³² Ver Baudillard Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París: Gallimard 1976.

³³ Ver Vattimo, Gianni, *La Sociedad Transparente*, Barcelona, Editorial Paidós, 1990, 169-170.

logúmeno con palabras cuasi sacramentales, que siguen martillando la conciencia de la sociedad y de la Iglesia y que han venido a ser como la marca registrada del Concilio. Tal teologúmeno, antes que a los pobres, honra a la Iglesia y al Concilio: *“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”*³⁴.

La memoria dirá que el contexto de ese texto fue la condición humana de pueblos enteros sometidos y dominados por un modelo de economía y de sociedad, que se derrumbaría dos décadas después, pero cuya tragedia económica y social empobreció y frustró a enteros conglomerados humanos del Este de Europa y de Asia. El otro reguero de víctimas empobrecidas era y es resultado macabro del otro modelo económico y social que galopa a sus anchas por la América nuestra y hoy, como entonces, trabaja por la globalización de su siniestra hegemonía. Pero importó menos al Concilio –y nada importa hoy- la identidad ideológica de los victimarios, si las víctimas son las mismas, abundantes y crecientes. El pobre y la pobreza de las deliberaciones conciliares marcaron hasta el fondo las opciones sociales y eclesiales de las décadas 70 y 80 del siglo pasado, así como se constituyeron en fuente de inspiración, de obediencia y de programa para la teología latinoamericana. Lo que vino después ya está contado³⁵ aunque siga siendo rotunda verdad *“ qué inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica”*³⁶. *“La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes, de las que se alimentaba el marxismo, instrumentalizándolas”*³⁷.

Al término de este escrito habrá que comprobar que la nueva época de la humanidad coincide con la presencia sobrecogedora y la acción incontenible del Espíritu en el mundo, que sobrepasa toda frontera de Iglesia histórica y toda forma establecida de lo religioso.

³⁴ Gaudium et Spes 1.

³⁵ Ver Vigil José María, “¿Qué queda del Concilio Vaticano II cuarenta años después?”, en *Revista Alternativas* 24, Managua, 2002, 131-140.

³⁶ Juan Pablo II, *Encíclica Centesimus Annus* 35.

³⁷ Juan Pablo II, op.cit. 26.



Las formas religiosas místicas, esotéricas, neognósticas, reencarnacionistas, milenaristas, pentecostales, carismáticas y naturistas, en la lógica ecuménica de Vaticano II, antes que vituperadas o condenadas deben ser saludadas como signos ensordecedores del paso del Señor y de su Espíritu por la nueva coyuntura histórica. 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, como enseñó el Concilio³⁸. Entonces el gran movimiento religioso en general, la Iglesia católica en particular, tendrán puesto en la configuración de la nueva humanidad y en el nuevo horizonte que se abre en la medida en que, sin renuncias a sus identidades, quieran coincidir y servir al gran futuro de Dios, que es el mismo futuro de la humanidad.

De todo ello resulta que el oscurecimiento del binomio Iglesia-Sociedad no es hoy tan perjudicial para la sociedad como atroz para la Iglesia que en el Concilio, al decir de Pablo VI, no perdió sino que recuperó su rumbo. La vuelta al camino del hombre que transitó el Concilio resulta ser el único camino de la Iglesia, como afirmó el gran Papa post-conciliar: *“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”*³⁹. Buenas premisas para ser concretadas en las nuevas antropologías, nuevas sexualidades, nuevas feminidades y masculinidades, nuevas pobrezas, nuevas religiosidades, nuevas culturas, nuevos y alternativos modelos de economía y de sociedad.

El gran movimiento de cambio en la sociedad, cincuenta años después de Vaticano II, lo que menos demanda de la Iglesia es el atrincheramiento y el repliegue, la difidencia y la sordina. Le exige, más bien, una resignificación del creer y del vivir. Y un grado no menor de lucidez, de simpatía, de comprensión y de síntesis vital que fue paradigmática en la gran asamblea conciliar, que abrió sus puertas para que entrara aire fresco y renovara a la Iglesia y con ella a la sociedad.

³⁸ Dei Verbum 2.

³⁹ Juan Pablo II, *Encíclica Redemptor hominis* 14.