Universidad Católica del Uruguay
Facultad de Ciencias Humanas

Memoria de grado
Licenciatura en Comunicación Social

Los signos de los tiempos

Modernidad y posmodernidad en el Concilio Vaticano II

Martín de Salterain
Tutor: Lic. Javier Mazza

Julio 2014

Resumen

Posmodernidad es la palabra que diversos autores han acuñado para referirse a los cambios que configuran las particularidades de la época actual. Este contexto impacta fuertemente en casi la totalidad de instituciones existentes en la sociedad, y la Iglesia católica –siendo una de las más antiguas– no es la excepción. El presente trabajo aborda el mayor esfuerzo de adaptación que esta institución realizó en los últimos siglos, el Concilio Vaticano II, para analizar si presenta en su discurso elementos característicos de la posmodernidad. El marco teórico desde el cual los documentos son estudiados surge de la obra de los franceses Jean-François Lyotard y Gilles Lipovetsky. Así, se analiza el Concilio desde la crisis de los metarrelatos, la evolución del concepto de deber y el auge del narcisismo. El estudio concluye que estos elementos están presentes en los documentos de tres maneras: se reconocen en la sociedad del momento, se reacciona ante algunos de ellos, rechazándolos, mientras otros son incorporados. De esta manera se descarta que el desarrollo del Concilio sea obsoleto una vez superada la modernidad. Finalmente se desprende del análisis una serie de recomendaciones de cómo ser Iglesia en la posmodernidad, cuidando la tensión entre la adaptación a los tiempos y la preservación de su esencia.

Descriptores: Iglesia católica, posmodernidad, Concilio Vaticano II, metarrelato, ética, narcisismo, seducción.

Abstract

Postmodernism is the word that several authors have coined to refer to the changes that shape the particularities of the present era. This context strongly influences almost every existing institution in society, and the Catholic Church –being one of the oldest ones– is not the exception. This paper addresses the greatest effort of adaptation this institution has made in recent centuries, the Second Vatican Council, to analyse whether it presents characteristic elements of postmodernism in his speech or not. The theoretical framework from which the documents are studied is constituted by the work of the french authors Jean-François Lyotard and Gilles Lipovetsky. Thus, the Council is analysed form the perspective of the crisis of metanarratives, the evolution of the concept of duty and the rise of narcissism. The study concludes that these elements are in fact present in the documents in three different ways: recognized in the society of the moment, in the reaction against some of them, and in the incorporation of others. This rules out the idea that the Council becomes obsolete once that modernity fades. Finally, a series of recommendations derived from the analysis are presented, referring to the way the Church should find to be itself in postmodern times, minding the tension between adapting and preserving its essence.

Key words: Catholic Church, postmodernity, Second Vatican Council, metanarrative, ethics, narcissism, seduction.

El autor de esta memoria de grado es el único responsable por los contenidos de este trabajo y por las opiniones expresadas, que no necesariamente son compartidas por la Universidad Católica del Uruguay. En consecuencia, será el único responsable frente a eventuales reclamaciones de terceros (personas físicas o jurídicas) que refieran a la autoría de la obra y aspectos vinculados a la misma.

A los que son mi familia desde siempre,
que desde las charlas de sobremesa o incluso en el esfuerzo de leer algunos borradores
se involucraron con este trabajo;
a Sofía, que en este proceso se convirtió también en mi familia
y acompañó de cerca el necesario sufrimiento que una tesis siempre conlleva;
a Pancho, que supo hacerse cercano en la distancia,
desde su conocimiento como desde su disposición a enroscarse en las discusiones de fondo que motivan estas líneas;
y a los muchos amigos y compañeros que supieron acompañar y contener,
en especial los que también compartían en carne propia la lucha contra una tesis,
y los que siguieron este proceso desde Facebook, animándose a intercambiar, opinar y pensar juntos.
A todos ellos, ¡gracias!

Índice

Introducción **4**

Marco teórico **7**
La crisis de los relatos 7
Dios, deber y ética, sucesivamente 16
Narciso: entre la seducción y el vacío 23
Categorías de análisis 29
Concilio Vaticano II 37

Análisis **47**
I- El Concilio desde Lyotard 47
I.I La Iglesia, creadora de narraciones 47
– Categoría de análisis: *lógica del saber narrativo* – 47
I.II El gran relato de la Iglesia 51
– Categoría de análisis: *metarrelato* – 51
I.III Camino de libertad 57
– Sub-categorías de análisis: *relato emancipatorio* y *relato especulativo* – 57
I.IV Rastros de la modernidad en el mundo del Concilio 59
– Categoría de análisis: *metarrelato* – 59
I.V La caída de los metarrelatos modernos 60
– Categoría de análisis: *metarrelato* – 60
I.VI Pero la eficiencia no lo es todo 62
– Categoría de análisis: *legitimación por performatividad* – 62
I.VII Un gran relato empequeñecido 63
– Categoría de análisis: *microrrelato* – 63
II – El Concilio desde Lipovetsky 72
Análisis desde la evolución de la ética y la moral *72*
II.I Dios en el centro 73
– Categoría: *moral del primer tipo* – 73
II.II El deber en el centro 76
– Categoría: *moral del segundo tipo* – 76
II.III La Iglesia posterior al deber 82
– Categoría: *ética del tercer tipo* – 82
Análisis desde el narcisismo *88*
II.IV El hombre enamorado de su reflejo 88
– Categoría: *narcisismo* – 88
II.V Angustias y cuestionamientos 90
– Categoría: *vacío* – 90
II.VI La personalización de todo 92
– Categoría: *seducción* – 92

Conclusiones **95**
¿Un Concilio posmoderno? 95
I. Lyotard 95
II. Lipovetsky 98
Recomendaciones a partir del análisis 105
Conclusiones finales 110

Referencias **111**

Bibliografía **116**

Introducción

Tanto desde la academia como desde el sentir más intuitivo de las personas comunes y corrientes parece haber una percepción generalizada de que las sociedades actuales han sufrido fuertes cambios en un período relativamente corto de tiempo. Sin embargo, no existe el mismo nivel de consenso a la hora de valorar ese cambio: mientras unos celebran el progreso de la humanidad, otros se angustian por su decadencia. Algunos, a su vez, perciben estos cambios como una fuerte ruptura con el pasado, mientas otros ven con claridad un hilo conductor que les hace poner el énfasis en la continuidad. Tampoco hay acuerdo sobre el momento en que estos cambios empiezan a darse. Pero, en algún nivel, la idea de que estamos atravesando fuertes transformaciones ocupa un lugar importante en los distintos discursos que atraviesan las sociedades actuales.

Desde distintos sectores, de diferentes maneras y desde ya hace varios años, comienza a utilizarse una palabra para poder referirse a estos cambios: el término *posmodernidad* hoy aparece tanto en publicaciones académicas, como en notas de diario, libros de autoayuda y conversaciones de bar. No es el único; también se pueden oír conceptos como el de *hipermodernidad*, *transmodernidad* o *modernidad líquida*, entre otros. Pero, de alguna manera, es éste el que más ha logrado trascender el uso técnico y pasar a formar parte del vocabulario de una gran cantidad de personas. Quizás por eso mismo haya tantas definiciones y valoraciones del concepto. De todos modos, esto refuerza lo que se afirmaba en un principio: más allá de los distintos enfoques, las sociedades tiene la percepción de estar atravesando un período de transformaciones trascendentes.

Naturalmente, estos cambios presentan un desafío a las instituciones existentes: ya sea que opten por adaptarse a ellos o por resistirse, la forma en que lo hagan puede determinar su continuidad o no en el tiempo. La Iglesia Católica no es la excepción. ¿Qué lugar le depara, entonces, la nueva configuración de las sociedades a esta organización milenaria? ¿Sigue siendo pertinente como institución?, ¿debería tratar de enfrentarse a estos cambios o dejarse transformar por ellos?

Con respecto al futuro de la Iglesia y de lo religioso hay predicciones para todos los gustos: desde las que anticipan su eminente desaparición, hasta las que perciben un resurgimiento de todo lo espiritual o trascendente, pasando por las que aseguran que estas manifestaciones sufrirán fuertes transformaciones como su desorganización o desestructuración. A su vez, resulta difícil extraer respuestas concluyentes solamente observando los datos que proporciona la realidad: Mientras se muestran fuertes disminuciones de los fieles que participan regularmente de las celebraciones religiosas, se puede ver como la última Jornada Mundial de la Juventud en 2013 convocó a más de tres millones y medio de católicos de más de 175 países en Río de Janeiro. A la vez que en muchas parroquias se percibe lo difícil que le resulta a la Iglesia hablar en un lenguaje que sea pertinente a las personas de hoy, se pueden ver cientos de sitios en internet que producen y viralizan videos con el mensaje de Jesús, o redes sociales para conectar a las personas en oración.

Desde las primeras comunidades de discípulos hasta la actualidad, la Iglesia ha adoptado diferentes formas y ha encontrado su lugar en distintas épocas y culturas a lo largo del planeta. Pero quizás nunca haya hecho un mayor esfuerzo consciente por adaptarse al mundo en el que le tocaba vivir como lo hizo en el Concilio Vaticano II. Allí, la institución convocó a pleno a su estructura jerárquica para repensarse a sí misma y estudiar cómo aggiornarse a las exigencias que le planteaban estas nuevas sociedades. Detrás de este esfuerzo de adaptación hubo un profundo ejercicio de introspección, en el cual la Iglesia procuró discernir cuáles aspectos de su mensaje y su estructura eran realmente esenciales y debían ser mantenidos, y cuáles eran más contextuales y pasibles de ser modificados. De esta reflexión, que se desarrolló entre 1962 y 1965, surgieron los cambios más fuertes que la institución vivió en su historia reciente.

Pero hoy, a más de 50 años de este acontecimiento, surge la pregunta sobre la vigencia del Concilio: ¿siguen sus lineamientos respondiendo al complejo panorama actual?, ¿o los cambios tan claramente percibidos lo dejaron obsoleto?

Hay quienes consideran que el Concilio Vaticano II representó el gran esfuerzo de la Iglesia por adaptarse a la modernidad, pero que no bien las sociedades dieron el paso hacia la posmodernidad la institución quedó nuevamente desfasada del mundo. Como se puede apreciar en un artículo publicado en la revista digital *Logos,* esta postura es sostenida por el reconocido teólogo de la liberación José María Vigil: Si bien asegura que "El Vaticano II ha sido el acontecimiento más importante del cristianismo católico en el siglo XX", afirma que "llegaba tarde, demasiado tarde", porque "inició el diálogo con una modernidad que ya estaba comenzando a desaparecer en las arenas de la posmodernidad"[1]:

> *"La posmodernidad y la transformación epocal de la religiosidad de las sociedades avanzadas, nos sitúan hoy en un escenario totalmente distinto. Las respuestas correctas del Vaticano II (…) han quedado ya obsoletas. Las preguntas hoy son otras. Por eso, el Vaticano II ha dejado de ser esa utopía pendiente que hasta ahora fue nuestra principal referencia. Lo pendiente hoy ya no es la 'puesta al día' o aggiornamento conciliar, sino la 'mutación' actual que nos invade y desconcierta. La humanidad se ha adentrado ya en un nuevo umbral civilizacional, y las formas religiosas anteriores –Concilio incluido– se agrietan por momentos y se desprenden y caen en el olvido. La tarea hoy es otra: tratar de entender y acompañar la profunda mutación cultural que se está produciendo, que no se rige por modelos del pasado, sino por algo nuevo que está naciendo y que debemos acoger sin miedo"[2].*

Por otro lado, muchos siguen sosteniendo la actualidad de este acontecimiento y remarcan la importancia de su estudio y meditación. Desde el 11 de octubre de 2012 hasta el 24 de noviembre de 2013 la Iglesia celebró el Año de la fe, convocado por el papa Benedicto XVI. En este tiempo se llamó especialmente a los fieles a releer los textos del Vaticano II y del Catecismo de la Iglesia Católica. En su carta apostólica Porta Fidei, con la que convocó este Año de la Fe, el papa Benedicto afirmó:

> *"He pensado que iniciar el Año de la fe coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, 'no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. (…) Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza'. Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: 'Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia'"[3].*

Para poder esclarecer realmente la vigencia o no del Concilio Vaticano II en la posmodernidad es necesario adoptar alguna definición clara de qué implica lo posmoderno y contrastarla con el discurso de la Iglesia que se configura en dichos documentos conciliares. Teniendo en cuenta que existen opiniones contrapuestas al respecto, el presente trabajo pretende aportar a esta discusión, que a su vez se enmarca en la problemática mayor de qué lugar puede tener hoy la Iglesia en la sociedad y qué rol debería asumir para intentar cumplir con su misión en este nuevo contexto.

Justificación y limitaciones

En el presente trabajo se abordarán cuatro documentos del Concilio Vaticano II y se analizarán a la luz de un conjunto de categorías que se desprenden del desarrollo intelectual de ciertos autores posmodernos escogidos.

Dentro de la producción textual del Concilio existen tres categorías: constituciones, declaraciones y decretos. Las primeras son las de mayor jerarquía y, en su conjunto, dejan una muy buena idea general de lo que afirma el Concilio, ya que los demás documentos tienden a profundizar sobre algún aspecto concreto de los que se plantea en las constituciones. Por este motivo se resolvió limitar el análisis al estudio de las cuatro constituciones únicamente: Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Gaudium et Spes y Dei Verbum.

Los autores escogidos son los franceses Jean-Françoise Lyotard y Gilles Lipovetsky. Los conceptos del primero serán tomados principalmente de su obra *La condición posmoderna* (1979), mientras que los del segundo lo serán de *La era del vacío* (1983) y de *El crepúsculo del deber* (1994). Para mayor información, en los anexos se encuentra una breve reseña de ambos autores. La elección de Lyotard se debe a que es el pensador que introduce el concepto de *posmodernidad* a la academia para referirse a los cambios que atraviesa la sociedad. Por ello, un análisis que quiera ver las vinculaciones del Concilio con lo posmoderno no debería omitirlo. La elección de Lipovetsky, por su parte, se debe a que en su obra aborda ciertas dimensiones particulares de la sociedad que se complementan muy bien con el planteo del primer autor. Algunas de estas categorías como *el deber*, *el vacío* y *la seducción* resultan especialmente pertinentes al procurar estudiar el planteo de una religión. Sumado a ello, ambos autores presentan diferentes posturas acerca de la relación que estos dos momentos tienen entre sí, remarcando la ruptura y la continuidad respectivamente. Esta variedad de enfoques ayuda a enriquecer el análisis.

Es importante tener en cuenta que este trabajo no pretende ser un análisis de todo el discurso de la Iglesia, sino solamente de lo que aparece en estos cuatro documentos. No será tampoco un estudio temporal de la Iglesia, comparando cómo era ésta antes y después del Concilio. Finalmente, la investigación no se preocupará por corroborar si lo que se afirma en los documentos conciliares es realmente lo hace y predica la Iglesia en los hechos. Es, simplemente, un análisis del discurso de la Iglesia que se configura a partir de los cuatro documentos mencionados.

A nivel personal las motivaciones para emprender esta tarea responden a mi preocupación como católico de aportar al diálogo entre la Iglesia y la sociedad actual, buscando las nuevas formas en las que ambas se vinculan. Usualmente parece afirmarse que la posmodernidad es opuesta a la Iglesia, y que ésta debería esforzarse en combatir sus tendencias predominantes. Si no, suele afirmarse que ya no existe lugar para ella en esta nueva configuración de las sociedades. Personalmente entiendo que los cambios de época tienden a generar resistencia en las instituciones: primero se aferran al pasado y se resisten al cambio, pero una vez superada esta etapa inicial comienza a operar una renovación dentro de ellas mismas, que les permite dejar de percibir únicamente amenazas y empezar a apreciar también las oportunidades que estos cambios significan. Así es como van encontrando su forma de ser particular en cada época y transformándose en el tiempo. Es esta la única forma que tienen de continuar siendo un órgano pertinente para la vida de las personas y las sociedades.

Sumado a ello, la Iglesia considera que es necesario interpretar los signos de los tiempos desde una lectura de fe. El mismo Concilio afirma: "El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios"[4]. Así se entiende que es deber de los cristianos escrutar los caminos que toma la humanidad y tratar de encontrar en ellos lo que Dios quiere para los hombres y pretende de la Iglesia: "Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada"[5]. Es en esta línea que pretende aportar esta investigación.

Marco teórico

La crisis de los relatos

Jean-François Lyotard

En *La condición posmoderna*, Lyotard toma como objeto de estudio "la condición del saber en las sociedades más desarrolladas" y señala que se ha decidido llamar a esta condición "posmoderna"[6]. Con este término se refiere al "estado de la cultura" luego de las transformaciones en las reglas de juego de la ciencia y el arte que comienzan en el siglo XIX, cuando las sociedades entran en la edad "postindustrial"[7].

El comienzo de este proceso lo ubica a fines de los años 50, con el fin de la reconstrucción de Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial; aunque advierte que varía según los países y los sectores de actividad. De todos modos, en una de sus cartas recopiladas en el libro *La posmodernidad (explicada a los niños)*, afirma que la modernidad "no es una época sino más bien un modo (…) en el pensamiento, en la enunciación, en la sensibilidad"[8].

A esta condición posmoderna Lyotard la analiza en relación a lo que llama la "crisis de los relatos"[9]. "Simplificando al máximo, –resume– se tiene por 'posmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos"[10].

Distintos juegos y un mismo problema: la legitimación

En su obra, Lyotard distingue dos tipos de saber: el científico y el narrativo. Utilizando un concepto desarrollado por Ludwig Wittgenstein, el autor afirma que estos dos saberes aplican diferentes "juegos de lenguaje"[11].

Para Wittgenstein existen distintas categorías de enunciados, que son determinadas por las reglas que señalan sus propiedades y las maneras en las que pueden ser usados. Es similar a lo que ocurre con el juego de ajedrez: está definido por las propiedades de sus piezas y la forma adecuada de utilizarlas. Por nombrar algunos ejemplos, un enunciado descriptivo (*está lloviendo en París*), se maneja dentro de reglas diferentes a uno prescriptivo (*todos los ciudadanos deberían tirar la basura en las papeleras*) o uno performativo (*los declaro marido y mujer*).

Partiendo de esta idea, Lyotard remarca que dichas reglas "no tienen legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores"[12] y señala que "el lazo social está hecho de 'jugadas' de lenguaje"[13]. Los juegos de lenguaje son, aclara, "el mínimo de relación exigido para que haya sociedad"[14].

En su libro *Postmodernist Culture*, Steven Connor señala claramente que toda la tesis de Lyotard en *La condición posmoderna* "gira entorno a la función de la narración en el discurso científico y el conocimiento"[15]. Este problema tiene su principal relevancia en el análisis de cómo los discursos producen o proclaman su legitimidad. Para entender esto es necesario explicar qué es lo que Lyotard entiende como saber narrativo y qué entiende como conocimiento científico.

Para caracterizar el saber narrativo, Lyotard toma como caso paradigmático el de la tribu indígena latinoamericana de los Cashinahua. En esa sociedad "la función narrativa está encarnada en un conjunto claro de reglas"[16]. De alguna forma, señala, los relatos tienen una pragmática "intrínseca"[17] que fija las reglas de su transmisión: el narrador siempre debe comenzar identificándose con su nombre Cashinahua, lo que lo identifica como miembro de la tribu, y debe afirmar que está contando la historia de la misma manera que la escuchó contar a otro Cashinahua. "Esto es una instancia de auto-legitimación"[18], que justifica su autoridad para estar narrando y la responsabilidad de la tribu de escucharlo.

Entonces, el derecho de ocupar el puesto de narrador se basa en el hecho de haber ocupado antes el de destinatario –haber escuchado la narración– y el de referente –haber sido narrado por alguna narración antes–. El saber que transmiten estas narraciones determina "lo que hay que decir para ser escuchado, y lo que hay que escuchar para poder hablar, y lo que hay que jugar (…) para poder ser el objeto de un relato"[19]. Para Lyotard, las reglas pragmáticas establecidas por esta lógica de auto-legitimación del saber narrativo son muy significativas porque son lo que constituye el lazo social.

Además, señala que una colectividad que transmite sus conocimientos a través de este tipo de "forma-clave" que determinan los relatos no tiene realmente necesidad de apoyarse en el pasado, porque junto con el "he oído decir" hay un "vais a oír" que se da simultáneo al acto de contar[20]. Parece que las narraciones se refieren al pasado, cuando en realidad refieren a la narración en sí. Con esto, una cultura narrativa no tiene "necesidad de procedimientos especiales para autorizar sus relatos"[21]: los relatos tienen "por sí mismos esa autoridad"[22].

En el otro extremo, afirma que "la ciencia moderna se caracteriza por el rechazo o la supresión de las formas de legitimación que dependen de la narración"[23]. El conocimiento científico, sostiene Lyotard, viene luchando contra esto desde el siglo XVIII. La principal diferencia entre ambos reside en su modo de autorización del conocimiento.

Para ser considerado como científico un enunciado debe cumplir con un determinado conjunto de condiciones, que fueron fijadas por alguien que se consideró que tenía la autoridad para hacerlo, como puede ser la comunidad científica. Así, el conocimiento científico está compuesto únicamente por enunciados denotativos, es decir, que afirman algo sobre su referente, y pueden entonces ser declarados verdaderos o falsos. Este tipo de conocimiento implica también "una temporalidad diacrónica": tiene "una memoria y un proyecto"[24]. Se supone que cuando alguien realiza un enunciado científico ya conoce los enunciados precedentes (bibliografía).

El saber tradicional, en cambio, implica otras competencias además de la determinación del criterio de verdad, e incluye otros criterios distintos como el de la eficiencia, la justicia o la belleza, entre otros. Por eso, subraya, tiene una "afinidad"[25] con la costumbre y el consenso entre los interlocutores, lo que constituye la cultura de un pueblo. La "forma por excelencia"[26] de ese saber tradicional es el relato, subraya. Pero el discurso científico, al limitarse al juego de lenguaje denotativo, queda por fuera de los juegos de lenguaje que forjan los lazos sociales.

Mientras el saber narrativo acepta los enunciados científicos como una verdad, el científico descarta el conocimiento narrativo por no estar sometido a la argumentación o a la prueba, declarándolo por ello salvaje o primitivo. "En el mejor de los casos –afirma– se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar"[27], afirma. Esa postura, agrega, determinó "toda la historia del imperialismo cultural desde los comienzos de Occidente"[28]. Además observa que ya desde Platón se da un "hermanamiento" entre la ciencia y lo ético-político, porque, desde la perspectiva occidental, "el derecho de decidir lo que es verdadero no es independiente al derecho de decidir lo que es justo"[29].

Pero Lyotard identifica un problema que tira por tierra esta separación tan radical entre saber científico y narrativo: si bien la el saber científico "está en conflicto con los relatos", porque no se rigen por sus estrictos criterios para alcanzar el conocimiento de lo verdadero, debe sostener un "discurso de legitimación" sobre sí misma, y esto sólo lo puede hacer echando mano a lo narrativo[30].

El aprieto en el que de alguna manera se encuentra la ciencia es que limitándose solamente al uso del lenguaje descriptivo no puede nunca legitimarse a sí misma. Ante la pregunta "¿por qué es necesario que exista la actividad científica y por qué deben las sociedades bancar instituciones de conocimiento científico?"[31] el discurso científico no tiene cómo responder, porque el juego de lenguaje que utiliza no le permite hablar sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto o el deber ser, sino solamente de lo verdadero y lo falso. Nunca se podrá responder esa pregunta únicamente con afirmaciones científicas.

"A fin de cuentas, es solamente a través de la narración que se le puede dar al trabajo científico autoridad y propósito"[32], explica Connor. Así, el saber científico rechaza al narrativo en su pragmática interna de funcionamiento pero necesita de su modo de legitimación para poder convertirse en un discurso social legítimo. "El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es verdadero sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber"[33], afirma Lyotard.

Como un ejemplo concreto de esta situación, Lyotard propone el caso de un científico que explica en un programa televisivo cómo se llegó al último descubrimiento, narrando así "una epopeya de un saber perfectamente no-épico"[34]. Esto hace un vínculo entre el saber científico y el popular, por el cual los Estados pueden llegar a invertir muchos recursos, buscando lograr el "asentimiento público"[35] que necesitan.

Además del rol que la narración desempeña en el discurso científico, Lyotard afirma que con la emancipación de la burguesía de las autoridades tradicionales "el saber de los relatos retorna a Occidente para aportar una solución a la legitimación de las nuevas autoridades"[36]. Esto se combina con una "nueva actitud científica: el héroe es el pueblo, el signo de legitimidad el consenso, su modo de normativización la deliberación"[37].

Entonces queda así planteada una "paradoja", en la cual "el conocimiento científico, que en un nivel depende de la supresión y la denuncia de lo narrativo, queda en un nivel superior condenado a depender de una narración de legitimación, de una 'metanarración' o 'gran relato'"[38]. Lyotard define como ciencia "moderna" a aquella que "recurre explícitamente" a algún "gran relato" para legitimarse a sí misma, como pueden ser "la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador"[39].

El gran relato, en sus dos versiones

En la carta que Lyotard le dirige a Samuel Cassin en 1984 el filósofo explica a qué se refiere cuando utiliza el término "metarrelato", o "gran relato"[40]. Éstos, al igual que los mitos, son narraciones cuyo propósito es la legitimación de "las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar"[41]. Es la historia que está por encima de todas las instituciones de una sociedad, legitimándolas. De esta manera se le da una unidad, un orden y un sentido a todo en determinada sociedad "(que por lo general es concebida como la humanidad en su totalidad)"[42]. La característica central de la modernidad para Lyotard es la de estar sostenida por estos metarrelatos.

La diferencia con los mitos radica en que éstos buscan su legitimidad en "un acto originario fundacional", mientras que los metarrelatos la buscan en "un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar" que es legitimante porque es universal; son teleológicos[43]. Esta idea final, subraya, "orienta todas las realidades humanas" y "da a la modernidad su modo característico: *el proyecto*"[44].

En su libro *Introducing Lyotard*, Bill Readings explica que un gran relato es "una historia que se adjudica a sí misma su estatuto de metanarración universal"[45]. Esto implica que se proclama "capaz de dar cuenta de todas las demás historias, de modo que se revelen sus verdaderos significados", "totaliza el campo de lo narrativo para organizar la sucesión de momentos históricos en tanto revelación proyectada de un significado"[46]. Así, ofrecen "traducir" cualquier otra narración y colocarla dentro de su propia historia sin que haya pérdida de significado, "hacer que todo hable su propio lenguaje"[47].

> *"Resumidamente, un 'gran relato' afirma ser la historia que puede revelar el significado de todas las historias, ya sea éste la debilidad o el progreso de la humanidad. Su estatuto de metanarrativo proviene del hecho de que se refiere a la multiplicidad de narraciones de la cultura, para revelar la verdad singular inherente a ellas"*[48].

En sus cartas, Lyotard enumera cuáles son los diferentes metarrelatos que marcaron a la modernidad: "emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (…) salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa"[49]. Pero todos ellos se pueden ubicar dentro de dos categorías más generales.

Lyotard señala la existencia dos versiones del gran relato de legitimación del saber que determinan la modernidad: "una más política, otra más filosófica"[50], según se represente al sujeto del relato como un "héroe de la libertad" (sujeto práctico) o como "un héroe del conocimiento" (sujeto cognitivo)[51]. A estas alternativas del gran relato se las conoce como el *relato de emancipación* y el *relato especulativo*, respectivamente.

El sujeto del relato de emancipación es "la humanidad como héroe de la libertad"[52]. En una de sus cartas, Lyotard explica que la idea de emancipación de la humanidad que domina "el pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX"[53] se elabora a fines del siglo XVIII con la filosofía de las Luces y la Revolución Francesa. Es la historia de la emancipación gradual de la humanidad en su conjunto, que camina hacia la autodeterminación, liberándose en el camino de la

esclavitud y la opresión. En él todos los pueblos tienen derecho a la ciencia, y ese derecho debe ser reconquistado, sorteando los obstáculos que puedan poner "sacerdotes y tiranos"[54]. Finalmente será la misma ciencia la que, cuando esté lo suficientemente difundida, impulsará y ayudará a materializar la emancipación.

Este pensamiento sostiene que "el progreso de las ciencias, de las artes y de las libertades políticas liberará a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices sino que, en especial gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino"[55]. Siguiendo esta línea, todas las corrientes políticas de los últimos dos siglos "creen conducir hacia una humanidad transparente para sí misma, hacia una ciudadanía mundial"[56], agrega.

En cuanto a la legitimación de algunas instituciones, el objetivo de la enseñanza superior desde esta perspectiva es generar las capacidades profesionales que el Estado necesita para su estabilidad. Lo mismo ocurre con las instituciones científicas: su legitimación no procede de sí mismas, si no del pueblo y su "encaminamiento por la vía del progreso"[57].

El sujeto del segundo relato es el "espíritu especulativo"[58]. Aquí el fin último del relato es el conocimiento en sí, que la mente humana como entidad abstracta va acumulando a lo largo de la historia, hasta llegar finalmente a una verdad última con la que se logre una comprensión cabal del universo.

Este espíritu no se "encarna"[59] en un Estado, afirma Lyotard, como puede hacerlo el relato de emancipación; sino en un Sistema, mediante un juego del lenguaje de legitimación filosófico. Esta filosofía es la que debe "restituir la unidad de los conocimientos dispersos", y eso sólo puede hacerlo en un juego de lenguaje que enlace unos a otros como "momentos del devenir del espíritu" en una "metanarración racional"[60]. Ahí se da el "recurso del saber narrativo"[61].

A diferencia del relato emancipatorio, el especulativo no "justifica la investigación y la difusión de conocimientos por un principio de uso"[62], ni pensando en que sirva al Estado o la sociedad civil. "El saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo"[63], declara.

De todos modos, el relato especulativo muchas veces tendió a usarse como complemento del relato de emancipación, de manera que ese progreso del conocimiento –que era un fin en el relato especulativo–, fuera un instrumento en el emancipatorio. Explicando esto Lyotard cita al prusiano Wilhelm von Humboldt, quien identifica una triple aspiración de la humanidad: "'la de derivarlo todo de un principio original', a la que responde la actividad científica; 'la de referirlo todo a un ideal', que gobierna la práctica ética; 'la de reunir ese principio y este ideal en una única Idea', que asegura que la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia no puede dejar de coincidir con la persecución de fines justos en la vida moral y política"[64]. Con esta búsqueda la ciencia logra también aportar a "la formación moral y espiritual de la nación"[65].

Entonces, se puede ver cómo cualquiera de estas dos versiones del gran relato "subordinan, organizan y dan cuenta de otras narraciones; de modo que cualquier narración local, ya sea la historia de un descubrimiento científico, o de la educación y el crecimiento personal de un individuo, cobra significado por la forma en la que hace eco del gran relato y lo confirma"[66]. Tanto el investigador que realiza un hallazgo significativo, el obrero que trabaja en la fábrica y el niño que hace sus deberes son articulados dentro de la narración emancipadora: todos son pasos que acercan a la humanidad un poco más a ese futuro mejor que se divisa a lo lejos.

El fin legitimante de los metarrelatos, ubicado siempre en un tiempo futuro, y la idea de progreso de la humanidad, que camina hacia esa resolución, determinan cierta concepción de la historia que se forja en esa época. Desde *The Lyotard Dictionary* se afirma que en la modernidad el pasado es concebido como "anticuado, tradicional, obscuro; algo en lo que podemos estar enredados, incluso esclavizados"[67]. Ser moderno implica desembarazarse del "pensamiento convencional y de la autoridad de la tradición"[68].

Malpas afirma que la modernidad es "el punto en el que el hombre comienza a concebirse de manera distinta y, en especial, empieza a verse a sí mismo y a las comunidades que integra en relación al cambio, al desarrollo y la historia"[69]. Cita como ejemplo al filósofo alemán Jürgen Habermas, afirmando que "la modernidad expresa la convicción de que el futuro ya comenzó: es la época que vive para el futuro, que se abre a la novedad del futuro"[70]. La modernidad está preocupada por el progreso.

La gran caída

En la sociedad contemporánea, afirma Lyotard, el tema de la legitimación se plantea en otros términos, porque ya, en cualquiera de sus dos versiones, "el gran relato ha perdido su credibilidad"[71]. Esto lo explica de formas distintas en diferentes textos, tanto es así que Connor afirma que su explicación de las causas de esta caída es tan vaga que logra ser "enfurecedora"[72].

En *La condición posmoderna*, Lyotard comienza afirmando que se puede ver en esta caída una influencia del auge de las técnicas y tecnologías luego de la Segunda Guerra Mundial, que pone "el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines"[73], o del "redespliegue del capitalismo liberal avanzado" durante el keynesianismo, que eliminó la alternativa comunista y revalorizó "el disfrute individual de bienes y servicios"[74]. Sin embargo, sostiene que hay causas más profundas que la provocan, que son intrínsecas a los mismos relatos y están vinculadas a la incapacidad de la ciencia de legitimarse a sí misma o a cierta idea de progreso.

En el caso del relato especulativo se da una suerte de "erosión interna"[75] del principio de legitimidad del saber. El discurso científico establece ciertas condiciones para afirmar que un enunciado puede ser considerado como conocimiento científico. Pero lo que no se puede sostener es que el establecimiento de esas condiciones sea una afirmación científica (al menos sin hacer ciertas suposiciones que tampoco serían científicas). En otras palabras, es imposible afirmar científicamente qué criterios se deben utilizar para determinar qué es ciencia y qué no. De esto se desprende que el relato especulativo no se puede legitimar a sí mismo desde el saber científico únicamente.

En cuanto a la legitimación por el dispositivo de emancipación, ocurre que no hay nada que pueda legitimar el salto de un enunciado descriptivo a otro prescriptivo. "De *La puerta está abierta* a *Abrid la puerta*, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados"[76], ejemplifica Lyotard. Esto deriva en la idea de que "la ciencia juega su propio juego", sin poder "legitimar a los demás juegos de lenguaje", quedando imposibilitada para determinar lo justo, lo bueno, lo deseable, etc.[77]

En esa "diseminación de los juegos del lenguaje", donde hay lenguajes nuevos que se suman a los pasados, "lo que parece disolverse es el propio sujeto social", afirma Lyotard[78]. En este contexto, muchos hacen una interpretación pesimista de la situación, argumentando que "nadie habla todas las lenguas, que se carece de un metalenguaje universal, que el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso" y que "el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia"[79].

Pero en otras ocasiones el autor recorre otros caminos para explicar los motivos de esta caída. En la carta a Cassin ya citada, Lyotard la presenta como una consecuencia de los hechos acontecidos en los últimos siglos, más que por la mencionada "erosión interna"[80]. Afirma que el proyecto moderno de realización de la universalidad no fue "abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado"[81]. Como ejemplo de los muchos nombres que puede tener esta trágica "no realización"[82] de la modernidad menciona a Auschwitz, el campo de concertación nazi de la Segunda Guerra Mundial. Éste, afirma más adelante, es el crimen que abre la posmodernidad. En otra carta, escrita en 1984, sostiene que "cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea (…) ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años"[83]. Es una fundamentación menos teórica, y más basada en los hechos históricos acontecidos.

"Lo que entonces se inscribe en la conciencia europea, si no occidental, con este anonadamiento, es la irreparable sospecha de que la historia universal con seguridad no conduce 'hacia la mejor', como decía Kant, o más bien, que la historia no necesariamente tiene una finalidad universal"[84], sentencia. Y, en la carta a Jessamin Blau, explica que se puede ver "una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los últimos dos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad"[85]. Esta idea de progreso, señala, se basaba "en la certeza de que el desarrollo de las artes, de las tecnologías, del conocimiento y de las libertades sería beneficioso

para el conjunto de la humanidad"[86]. Luego, se llegó a la conclusión de que era preciso "prestar más atención a los signos que indican un movimiento contrario"[87].

También menciona la "victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia"[88] como otra forma de destruir el proyecto moderno. Señala entonces que la dominación de los avances científicos y técnicos "no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejado más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida"[89]. El éxito es el único criterio que el sistema conoce, pero "sin embargo, no puede decir qué es el éxito, ni por qué es bueno, justo, verdadero", es una "sanción cuya ley ignoramos"[90]. En otra de sus cartas incluso sostiene que "el desarrollo de las tecnociencias se ha convertido en un medio de acrecentar el malestar, no de calmarlo" y que ya no es posible llamar "progreso" a ese desarrollo porque "no responde a las exigencias que tienen origen en las necesidades del hombre, sino que se mueve por una fuerza autónoma[91]. La humanidad "está dividida en dos partes", denuncia: "Una de ellas se enfrenta al desafío de la complejidad, la otra, la más vieja, ha de habérselas con el terrible desafío de su propia supervivencia"[92]. Esto, señala, puede ser el "principal aspecto del fracaso del proyecto moderno"[93] para la humanidad.

Junto con esto ocurre que "los antiguos polos de atracción" que constituían los Estados-naciones, los partidos políticos, las instituciones o las tradiciones históricas "pierden su atracción"[94]. Ya no se da una fuerte identificación con los "grandes nombres", se dificulta encontrar nuevos "héroes de la historia", y los objetivos que sus relatos proponían a las personas dejan de provocar "entusiasmo"[95]. "Con la destrucción de los grandes relatos, ya no hay más una identidad unificadora para el sujeto o la sociedad"[96], afirma. Los verdaderos objetivos vitales quedan confiados a lo que cada individuo piensa: "Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco", declara[97]. El hombre deberá entonces "elaborar el duelo de la unanimidad y encontrar en la melancolía incurable de este 'objeto' perdido (o de este sujeto imposible): la humanidad libre. En ambos casos, somos afectados por una especie de pesar"[98], sostiene en una de sus cartas.

De todos modos Lyotard no considera que esos antiguos polos deban ser "remplazados" por otros nuevos; "al menos en la escala que les es propia"[99]. Sostiene que "la nostalgia del relato perdido ha desaparecido para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie"[100].

El filósofo se niega a aceptar la interpretación de la "descomposición de los grandes Relatos" como la "disolución del lazo social" y la transformación de las colectividades en conjuntos de seres individuales en movimientos aleatorios[101]. Esa critica, afirma, es una visión "obnubilada por la representación paradisíaca de una sociedad 'orgánica' perdida"[102]. "El sí mismo es poco, pero no está aislado, está atrapado en un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca" [103], remarca.

Sin metarrelatos a los que recurrir, la forma de legitimación de quienes toman las decisiones se vuelve simplemente "optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia"[104], es la legitimación por la performatividad. Es un juego del lenguaje "donde la pertinencia no es la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc.…, sino la eficiente: una 'jugada' técnica es 'buena' cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra"[105]. En una de sus cartas, Lyotard lo pone de esta manera: "Lo que yo digo es más verdadero que lo que tú dices porque con lo que yo digo puedo 'hacer más' (ganar más tiempo, llegar más lejos) que tú con lo que tú dices"[106].

Por su parte, el sistema funciona "reduciendo la complejidad"[107], porque de lo contrario la cantidad de información disponible para que los individuos tomen decisiones atentaría contra la velocidad y la performatividad del sistema. Pero tampoco sería eficiente que esas "opiniones moleculares"[108] terminaran generando perturbaciones por ser ignoradas. La solución que aplica el sistema a este problema no es respetar las aspiraciones individuales, sino adaptar éstas a sus propios fines. "Los procedimientos administrativos harán 'querer' por parte de los individuos lo que el sistema necesita para ser performativo"[109], remarca.

Esto preocupa a Lyotard, porque entiende que "la aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro"[110]. La consigna sería: "Sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced"[111]. En una carta dirigida a Thomas E. Carroll, escrita en 1982, el filósofo sentencia: "Los siglos XIX y XX nos han proporcionado

terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno"[112]. "Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad"[113], denuncia en otra carta.

Por último afirma que los grandes relatos de legitimación ya no pueden ser creíbles, pero que "su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana"[114].

Tanto haces, tanto vales

La incorporación de este nuevo criterio de legitimación tiene fuertes impactos en el conocimiento científico, tanto en el ámbito de la investigación como en la enseñanza. En el caso de la primera, Lyotard hace algunas observaciones. Primero se refiere al peso de la "administración de la prueba"[115], señalando que los instrumentos técnicos que permiten aproximarse a la realidad de distintas maneras se hacen necesarios para poder demostrar un enunciado, y que adquirirlos requiere importantes inversiones monetarias. Entonces, "no hay prueba ni verificación de enunciados, ni tampoco verdad, sin dinero"[116]. El lenguaje científico se convierte en un "juego de ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón"[117].

Asimismo, con la primera Revolución Industrial se descubre la contracara de esta afirmación: "no hay técnica sin riqueza, pero tampoco hay riqueza sin técnica"[118]. La técnica requiere inversión, pero optimiza las actuaciones cuando se aplica y por ende aumenta su plusvalía. Y si parte de esa mayor ganancia se invierte en más investigación, se cierra el sistema. Así "la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir en un momento de la circulación del capital"[119], y se establece una ecuación entre riqueza, eficiencia y verdad. "Es más el deseo de enriquecimiento que el de saber"[120], remarca, y las investigaciones que no pueden defender su aporte a la optimización del sistema son abandonadas por el capital.

La enseñanza, por su parte, también se ve afectada por el criterio de performatividad, en un contexto donde su contribución se limita a formar las competencias que el sistema social necesita. Su rol ya no es más el de formar y difundir un "modelo general de vida" que legitime el relato de emancipación, ni formar una "élite capaz de guiar a la nación en su emancipación", sino proporcionar al sistema los "jugadores" necesarios[121]. La pregunta que se hace ya no es *"¿es eso verdadero?"*, sino *"¿para qué sirve"*, *"¿es eficaz?"*, lo que suele significar *"¿se puede vender?"*[122].

En este contexto la Universidad comienza brindar un nuevo servicio: el de la "educación permanente"[123]. El saber ya no se transmite "en bloque y de una vez por todas" a los jóvenes estudiantes, sino que cada vez más será transmitido "a la carta" a adultos activos que buscan mejorar sus oportunidades profesionales[124].

Los cambios tecnológicos también afectan a la pedagogía, debido a la difusión de "memorias-máquinas"[125] y bancos de datos al alcance de los estudiantes. Enseñar los contenidos ya no es tan necesario como enseñar el uso de las terminales, tanto en el domino de los nuevos lenguajes, como en saber hacia dónde dirigir las preguntas y cómo formularlas correctamente. La capacidad verdaderamente valiosa es la de poder "actualizar los datos pertinentes para el problema que hay que resolver 'aquí y ahora' y de ordenarlos en una estrategia eficiente"[126]. Cuando toda la información está disponible, la performatividad se logra con la "imaginación" que conecta los datos de formas nuevas, realizando una nueva jugada, o cambiando las reglas de juego. Uno de sus atributos es la velocidad. La enseñanza, entonces, no debe limitarse a la transmisión de información, sino al aprendizaje de cómo "conectar campos que la organización tradicional de los saberes aísla con celo"[127]. El modelo aquí es el de la interdisciplinariedad.

En un modelo donde cada ciencia ocupa un lugar en un sistema "coronado por la especulación", el avance de una disciplina en el terreno de otra sólo puede generar "ruidos"[128]. Por el contrario, en la "época de la deslegitimación", donde ya no es la emancipación de la humanidad lo que pauta la relación con el saber, los conocimientos son "útiles conceptuales" concebidos según los beneficiarios de las actuaciones que optimizan[129]. "Ya no disponen de un metalenguaje ni de un metarrelato para formular la finalidad y el uso adecuado"[130], afirma el filósofo.

“¡Guerra al todo!”

Lyotard afirma que en este contexto ya no se puede recurrir más a los grandes relatos como modo de legitimación, pero que el “‘pequeño relato’ se atiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa y, desde luego, la ciencia”[131]. En *The Lyotard Dictionary* sus autores sostienen que “ya no hay más un discurso legitimante creíble que se sostenga en el tiempo permitiéndonos decidir inequívocamente lo que es verdadero o falso, lo que se considera conocimiento está en un constante estado de fluctuación”[132]. Con el concepto de “pequeños relato” Lyotard pretende evocar “las formas mundanas y usualmente discontinuas en las que el conocimiento (paralógico) circula en las sociedades posmodernas”, sin estar “atado axiomáticamente a formas científicas, racionales o consensuales”[133].

También sostiene que el “consenso como criterio de validación parece también insuficiente”[134] y se ha vuelto “un valor anticuado y sospechoso”[135]. Ahora, remarca, el acento debe ponerse en la disensión. La finalidad del diálogo no es el consenso, sino que éste es más bien “un estado de las discusiones y no su fin”[136]. El verdadero fin es la “parología”[137], es decir, la creación de nuevas formas de razonar y conocer que antes podían ser vistas como falsas o jugadas imposibles, pero que logran finalmente cambiar la misma forma de razonar. El objetivo es reorganizar la información de una forma nueva e impredecible. Para Lyotard las jugadas interesantes son las que redefinen con su movimiento las propias reglas del juego.

Sin embargo, la idea de justicia sigue siendo pertinente, por lo que se vuelve necesario “llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso”[138]. Un primer paso consiste en el reconocimiento de los diferentes juegos de lenguaje, lo que implicaría abandonar el “terror”[139] que busca su uniformidad. Un segundo paso es asumir que los consensos sobre las reglas de juego y las jugadas deben ser locales, obtenidos por los “jugadores efectivos” y sujetos a una “eventual rescisión”[140]. Esta diversidad sólo da lugar a una “institución por capas, es el determinismo local”[141]. Para Lyotard “la justicia se basa en el reconocimiento de la heterogeneidad de las personas y los juegos de lenguaje, y el respeto por la individualidad de cada uno”, mientras la injusticia ocurre cuando se da la “exclusión o silenciamiento” de alguno de ellos[142].

La posmodernidad “percibe cada discurso como un juego de lenguaje con su propio criterio de conocimiento y ningún discurso tiene superioridad sobre otro”[143]. “En otras palabras, ningún metarrelato es posible, sólo el relato, porque el conocimiento está siempre limitado por el hecho de que es producido dentro de un ‘juego de lenguaje’ que no se puede trascender”[144].

La sociedad “se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo”[145]: los pequeños relatos. El “contrato temporal” suplanta a la “institución permanente”[146]. La cuestión no es ya “proponer una alternativa ‘pura’ al sistema”[147], porque indefectiblemente se le terminaría pareciendo. Malpas aclara que “no existe un ‘sistema Lyotardiano’ que proporcione anticipadamente respuestas a los potenciales problemas o preguntas que se planteen (…), debería quedar claro que tal sistema no es posible, –remarcan– porque erigirlo sería traicionar sus nociones más fundamentales”[148], ya que se terminaría convirtiendo él mismo en un nuevo metarrelato.

Los autores de *The Lyotard Dictionary* desarrollan en la misma línea el concepto de pequeños o micro-relatos de Lyotard. Explican que éstos “no tienen interés en convertirse ellos mismos en centros de poder” como los metarrelatos. Están “diseñados para el corto plazo más que para el largo, para ser fluidos y flexibles más que ideológicamente consientes y correctos”[149]. Son “provisionales, contingentes, temporales y relativas”, amplían, citando a Peter Barry, y están libres “del peso de la tradición y de las restricciones de ideologías preconcebidas”[150]. Adoptarlos como modelo sin dudas llevaría a un cambio radical en la forma que conducimos y concebimos la política, sostienen, aunque afirman que la bibliografía de Lyotard nunca deja “del todo claro”[151] cómo sería posible esa adopción.

En el libro de Malpas se llama la atención sobre una crítica que muy comúnmente se le hace al escritor posmoderno: castigarlo por creer que “en el pensamiento contemporáneo ‘todo vale’, que los argumentos que uno produce no son más verdaderos o justos que cualquier otro conjunto de argumentos, y que el punto del pensamiento es simplemente la experimentación y el disfrute personal”[152]. Pero esta postura, se afirma, es “anatema”[153] al pensamiento de Lyotard.

Si bien es cierto que "los criterios universales para verdad y falsedad, lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal, son altamente cuestionables y no pueden ser tomados por seguros, su trabajo constantemente busca responder a la pregunta de qué significa pensar y actuar responsablemente en la ausencia de dichas reglas absolutas o leyes universales"[154]. Su respuesta no es la desesperación ("el mundo es incomprensible - no hay nada que pueda hacer"[155]) ni la celebración de la pérdida de consenso intelectual o político ("no hay reglas - no importa lo que yo haga"[156]). Al contrario, afirman que Lyotard "tenazmente busca nuevas formas de analizar el arte, la cultura y la sociedad para descubrir diferentes posibilidades para el pensamiento y la acción que quizás puedan hacer al mundo un poquito más justo"[157].

Para Lyotard, "la mejor manera de resistir a la globalización del capitalismo es aumentar la fragmentación de juegos del lenguaje", ya que "mientras más amplia sea la gama de juegos de lenguaje que se consideren legítimos en una sociedad, más abierta y pluralista será esa sociedad"[158]. Por otro lado, sostiene que la "mayor amenaza que enfrenta la sociedad posmoderna es la reducción del conocimiento a un único sistema cuyo único criterio sea el de la eficiencia": "la gran amenaza del capitalismo es su potencial para reducir todo a su propio sistema", advierte[159].

Así, desde una de sus cartas, Lyotard proclama su arenga: "guerra al todo"[160].

Dios, deber y ética, sucesivamente

Gilles Lipovetsky

El concepto del deber y cómo se va transformando en el tiempo es un elemento crucial en el análisis que Lipovetsky hace de la sociedad contemporánea. Esto lo desarrolla con detalle en su libro *El crepúsculo del deber*, donde da cuenta de este proceso y señala con exhaustividad los distintos ámbitos de la cultura que se ven afectados por él.

Partiendo de una moral fundada en Dios y en la fe revelada, este concepto atraviesa una secularización que se da en dos etapas, pasando primero a una moral basada en el deber supremo y después a la ética indolora del posdeber. Así el autor diferencia tres etapas de las sociedades occidentales, y se refiere a sus características particulares como de primer, segundo o tercer tipo.

De la religión de Dios a la religión del Deber

En un principio, Dios era "el alfa y el omega de la moral"[161]. Hasta la ilustración, en el occidente cristiano el fundamento de la moral fue dado por la fe y los preceptos religiosos. La moral era "de esencia teológica": no se concebía como "una esfera independiente de la religión" y se consideraba que "la virtud puramente profana" era "inconsistente y falsa"[162]. Se creía que "sin el Evangelio y la creencia en un Dios vengador de las faltas y remunerador de la virtud, nada podía detener al hombre en el camino de los crímenes"[163]. "Fuera de la Iglesia no hay moral", sentenciaban los teólogos de la época, que entendían que la prioridad no era cumplir con un ideal humano, sino "el servicio de Dios" [164].

Con la llegada de la modernidad, y la secularización que ella significó, se empieza a afirmar una moral separada de las creencias religiosas, "establecida sobre una base humano-racional"[165]. El "nuevo valor absoluto" de la modernidad es el individuo humano, y con él los ideales de "soberanía individual y libertad civil"[166]. Los deberes de los hombres no desaparecen, pero pasan a derivarse de los "derechos inalienables del individuo"[167].

Así, "la preponderancia inmemorial de las obligaciones hacia Dios"[168] es sustituida por los deberes morales que "se imponen por sí mismos"[169], que "deben ser objeto de explicación racional"[170] y cuya única razón puede ser el hombre mismo. Con esto "la obligación moral ya no es ordenada desde fuera, sino desde el suelo profano de la vida humano-social, su ejercicio ya no requiere socorro trascendente ni freno celestial"[171]. A esta "primera ola de la ética moderna laica"[172] Lipovetsky la ubica entre los años 1700 y 1950.

Con la modernidad también se reivindica "la búsqueda de la felicidad terrenal"[173], un nuevo derecho de los individuos. Bajo el amparo del pensamiento económico liberal, la mano invisible del mercado rehabilita el derecho a pensar en uno mismo y a las "pasiones egoístas"[174], quitándoles el componente pecaminoso del pasado. Sin embargo, "hasta mediados del siglo XX, los derechos del individuo estuvieron ampliamente contrabalanceados por una excepcional idealización del deber-ser"[175]:

> *"Durante unos dos siglos, las sociedades modernas profesaron solemnemente las obligaciones morales del hombre y del ciudadano, dieron un lustre sin igual al ideal de desinterés y olvido de sí mismo, exhortaron sin fin los deberes hacia uno mismo y hacia nuestros semejantes, buscaron purificar las costumbres, elevar las almas, promover las virtudes privadas y públicas"*[176].

La modernidad entona un "himno al deber", que magnifica su "obediencia incondicional" y el imperativo a adherirse a fines superiores que vayan más allá de los intereses individuales[177]. Si bien es cierto que la moral moderna surge separándose de toda religión revelada, Lipovetsky afirma que esta nueva ética laica mantiene una "dimensión sagrada": "al deber inmemorial de la religión ha sucedido la religión moderna, hiperbólica, del 'tú debes'"[178].

Ejemplos de esto se pueden ver en pensadores como Juan Jacobo Rousseau, que definió la virtud como el "combate contra 'sus deseos más queridos'", y el "reinado sobre 'su propio corazón'", Immanuel Kant, que glorificó el "deber

incondicional" o Augusto Comte, quien sólo consideraba moral el deber de "vivir para otro"[179]. Se trata del "deber hiperbólico de consagrarse anónimamente al ideal"[180].

Fue el pensamiento moderno el que aumentó la separación entre el interés y la virtud. Si bien algunas corrientes filosóficas de la modernidad, como el utilitarismo, logran armonizar "amor a uno mismo y bien público", "los modernos han separado más que nunca deber y felicidad"[181]:

> *"Ellos solos han hecho listas de deberes incondicionales hacia uno mismo, ellos solos han definido la moral por el deber categórico separado de cualquier beneficio para el sujeto sensible. A diferencia de las morales antiguas, que sólo conocían lo 'optativo' con miras a la vida feliz, las morales modernas han inventado las morales de la obligación pura; a diferencia de la moral cristiana que deja entrever la esperanza de la felicidad eterna, las morales modernas han valorado el principio del desinterés absoluto como condición de la virtud. En adelante, la moralidad es lo que exige la total abnegación, el sacrificio integral, la obediencia incondicional y desinteresada al imperativo del Bien"*[182].

Si bien las sociedades modernas "glorifican los derechos del individuo igual y autónomo", en todas partes "se requiere de los deberes que conjuren los peligros individualistas del espíritu de goce y de anarquía"[183]. El derecho a la felicidad se desarrolla a la par con "la primacía de la deuda hacia la colectividad"[184]. La cultura del deber fija "estrechos límites"[185] a los derechos subjetivos.

Este esquema de la religión del deber se pudo desplegar en el marco de una "lógica específicamente moderna, voluntarista y futurista"[186]. No se puede separar su aparición de la confianza que los modernos depositaban en el futuro, en la educación y la posibilidad de perfección de la humanidad, "en la difusión de la Ilustración y el progreso moral de la humanidad"[187]. Es "inculcando los principios justos de una moral humana y social que las conductas indignas retrocederán en beneficio de una humanidad más entregada, más sana, más laboriosa"[188], pensaban sus promotores.

Además de su influencia en lo filosófico y lo político, el "culto del deber" impregnó también "las costumbres, en las esferas más diversas de la vida cotidiana y de la acción social"[189]: "la relación con la sexualidad, con los niños, con los padres, con las clases pobres"[190], entre otras. Lo que en Occidente ya era una tendencia hostil hacia la sexualidad, por ejemplo, fue complementado por otras vías, como el discurso científico, y así "lo que era pecado se convirtió en enfermedad y monstruosidad"[191]. Las familias y las relaciones padre-hijo también se vieron estructuradas por la forma-deber.

En este período surgen numerosas ligas de virtud y sociedades filantrópicas "que tienen como proyecto enderezar la moral pública y privada, la difusión de las virtudes de orden y templanza, de higiene y economía en las clases populares"[192]. "Los filántropos modernos se definen en primer lugar como educadores, reformadores de la sociedad civil y de la vida privada, dedicados como están a la construcción de la ciudadanía republicana"[193].

Secularización, aun en la Iglesia

Resulta especialmente interesante para este trabajo remarcar los comentarios que Lipovetsky hace sobre cómo la misma Iglesia eventualmente también recorre un camino similar al resto de la sociedad en cuanto a la secularización de la moral. Durante el siglo XVIII el cristianismo sostenía que "si la moral no se fundamentaba en el temor divino y la remuneración *post mortem*, los hombres ya no tendrán freno"[194]. Pero en la segunda mitad de la década de 1920 comienza a debilitarse "el espíritu de cruzada antilaica" hasta desaparecer completamente: "la 'moral sin Dios' ya no es estigmatizada como la escuela del crimen y de la ignominia"[195].

Así se van materializando las posibilidades de entendimiento entre los campos laico y católico, hasta el punto que "el laicismo adquirió legitimidad en el interior mismo de la Iglesia"[196]. La moral independiente de la religión, que en un primer momento se profesaba en "círculos restringidos", se difundió "al conjunto de la sociedad, incluidos los creyentes"[197]. Se

da un "desplazamiento crucial de la dogmática mística a la ética"[198], se impone una "*igualdad de principio*, en materia moral, entre creyente y no creyente"[199]: ahora "la vida ética está abierta a todos"[200].

Este proceso de "secularización de la moral"[201] también implica darle mayor jerarquía a las obligaciones éticas que a las religiosas. Se entiende que "el deber moral se ha convertido en el principio que dirige los demás aspectos de la religión": "Ni la gloria de Dios, ni la preocupación por la salvación eterna de los pecadores pueden justificar los crímenes y persecuciones que violan los principios de la razón práctica", se afirma. Muchos creyentes, deístas y cristianos, se convencen de que "el amor a Dios debe identificarse con la práctica de la virtud" y que son "la justicia y la benevolencia de los hombres" lo que verdaderamente da gloria al Creador[202].

Sobre el final del siglo XIX los cristianos crean asociaciones abiertas con fines sociales donde trabajan codo a codo con "todos los hombres de buena voluntad", cualquiera sea su pertenencia religiosa: "el proyecto de moralización ha perdido su carácter confesional"[203]. El combate contra el alcoholismo, la pornografía, la falta de higiene o la prostitución no tienen ya por qué tratarse con referencia explícita a Dios, y así "se pone en marcha una evangelización laicizada para la cual la acción moral posee una autonomía intrínseca"[204].

La ética indolora del tercer tipo.

Para Lipovetsky la época centrada en la religión del deber "ya ha acabado"[205]. Desde mediados del siglo XX, sostiene, surge una "nueva regulación social de los valores morales"[206] que ya no se apoya en ese culto. "La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, la hemos reemplazado por las solicitaciones del deseo, los consejos de la psicología, las promesas de la felicidad aquí y ahora"[207], sentencia.

Así, la muerte de la "cultura sacrificial del deber" da comienzo al "período posmoralista de las democracias"[208]. En él, la sociedad da un paso más en la secularización del deber y la "*forma* de la moralidad" se desprende "del espíritu religioso, aunque fuera laico"[209]. Es la muerte de la religión laica del deber.

La "gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber" ha sido, según el autor, "la civilización del bienestar consumista"[210]. La "lógica del consumo de masas" generó una cultura donde "la felicidad predomina sobre el mandato moral", que no busca "vencer el deseo, sino exacerbarlo y desculpabilizarlo"[211]. El bienestar predomina sobre el Bien: "La obligación ha sido remplazada por la seducción", "el bienestar se ha convertido en Dios y la publicidad en su profeta"[212].

Sin embargo, Lipovetsky sostiene que es "caricaturesca" la imagen de un "sistema moralista" disuelto que induce al "exceso sin freno" de una sociedad que se hunde en la anarquía[213]. "El bienestar y los placeres están magnificados, pero la sociedad civil está ávida de orden y moderación; los derechos subjetivos gobiernan nuestra cultura, pero 'no todo está permitido'"[214], observa. "El neoindividualismo –señala– es simultáneamente hedonista y ordenado, enamorado de la autonomía y poco inclinado a los excesos, alérgico a las órdenes sublimes y hostil al caos y a las transgresiones libertinas"[215], es un "desorden organizador"[216].

Por otra parte, Lipovetsky constata un hecho que podría parecer contradictorio con este cambio, que es la fuerza con la que reaparece la ética "en el discurso social de las democracias"[217]:

> *"Bioética, caridad mediática, acciones humanitarias, salvaguarda del entorno, moralización de los negocios, de la política y de los medios de comunicación, debates sobre el aborto y el acoso sexual, correos rosa y códigos de lenguaje 'correcto', cruzadas contra la droga y lucha antitabaco, por todas partes se esgrime la revitalización de los valores y el espíritu de responsabilidad como el imperativo número uno de la época: la esfera ética se ha convertido en el espejo privilegiado donde se descifra el nuevo espíritu de la época"*[218].

Sin embargo, el autor sostiene que esto no significa, como muchos pueden pensar, un "retorno de la moral", una vuelta al "casillero de partida", o a "la religión tradicional del deber"[219]:

> *"Lo que está en boga es la ética, no el deber imperioso en todas partes y siempre; estamos deseosos de reglas justas y equilibradas, no de renuncia a nosotros mismos; queremos regulaciones, no sermones; 'sabios' no*

> *sabihondos; apelamos a la responsabilidad, no a la obligación de consagrar íntegramente la vida al prójimo, a la familia o a la nación"*[220].

Los valores individualistas le siguen ganando terreno a la "cultura del deber absoluto"[221]. Lo que orienta nuestra sociedad son "los derechos subjetivos, la calidad de vida y la realización de uno mismo"[222] y no más "el imperativo hiperbólico de la virtud"[223]. Si bien la felicidad como "idea social" ya había logrado imponerse con la Ilustración, había quedado relegada a un segundo lugar "tanto en la jerarquía de los valores como en las normas sociales efectivas", por debajo del deber de olvido de sí mismo[224].

Pero para Lipovetsky existen dos versiones de este individualismo: el responsable y el irresponsable, y sostiene que en la resolución de este conflicto "se juega el porvenir de las democracias". "No hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable" y promover las condiciones capaces de hacer progresar el responsable, remarca[225].

Reconoce así dos "tendencias antinómicas" que moldean al mismo tiempo la sociedad, que configuran un "hedonismo dual"[226]: "una excita los placeres inmediatos, sean consumistas, sexuales o de entretenimiento", mientras la otra "privilegia la gestión 'racional' del tiempo y del cuerpo, el 'profesionalismo' en todo, la obsesión de la excelencia y de la calidad, de la salud y de la higiene"[227]. Para una minoría, es "desenfrenado y desresponsabilizador", pero para "las mayorías silenciosas" es "prudente e integrador"[228], analiza.

Incluso en la sociedad hedonista, observa, "la búsqueda de la calidad de vida y de la salud movilizan más a los individuos que los consumos voluptuosos"[229]. Llamarla de este modo simplemente señala que de ahora en adelante los placeres son "profundamente legítimos"[230]. El hedonismo posmoderno ya no es transgresor ni diletante, está 'gestionado', funcionalizado, es sensatamente *light*"[231].

El autor llama "sociedad posmoralista" a aquella en la que "el deber está edulcorado y anémico", la idea de sacrificio deslegitimizada y "la moral ya no exige consagrarse a un fin superior a uno mismo"[232]. "Los valores que reconocemos son más negativos (no hacer) que positivos ('tú debes')"[233], señala. Estamos ante una "moral indolora"[234]:

> *"El deber se escribía con mayúsculas, nosotros lo miniaturizamos; era sobrio, nosotros organizamos shows recreativos; ordenaba la sumisión incondicional del deseo a la ley, nosotros lo reconciliamos con el placer y el self-interest"*[235].

Surge entonces la "ética de la responsabilidad", que es una ética "razonable", que no busca la abnegación y el olvido de sí, que busca conciliar "los valores y los intereses", "los derechos del individuo y las presiones de la vida social, económica y científica"[236]. Busca contrarrestar el avance individualista "legitimando nuevas obligaciones colectivas, encontrando justos compromisos entre hoy y mañana"[237]. Es "el deber liberado de la noción de sacrificio"[238], define.

El estímulo del orden social "ya no es la presión moral ni tampoco el conformismo"[239]. Hay un reclamo social de "límites justos, de responsabilidad equilibrada, de leyes estrictas aptas para proteger los derechos de cada uno", pero no un "fundamentalismo moral", la "mutilación de nosotros mismos" ni la "obligación difícil"[240]. Lo que surge es un "espíritu de responsabilidad"[241].

Vale aclarar que para el autor "la lógica posmoralista es la *tendencia dominante* de nuestra cultura ética, no la única"[242]. Las corrientes virtuosistas tradicionales no desaparecen, aunque son minoritarias.

La autorregulación del caos organizador

En varios ámbitos de la vida y la cultura Lipovetsky identifica un binomio aparentemente contradictorio: a menos obligación del deber, más responsabilidad y preocupación efectiva por el cuidado y la regulación de las diferentes prácticas y acciones. Es por esto que habla de un "desorden organizador"[243]:

"El movimiento posmoralista es simultáneamente desorganizador y organizador, lo que libera hiperbólicamente con una mano lo restringe cada vez más con la otra"[244].

En el ámbito sexual constata que, luego de "un corto paréntesis histórico" de excesos libidinales, se dio comienzo a una período mucho más moderado, a pesar de la enorme ampliación de las "libertades sexuales"[245]. "La sensibilidad posmoralista no es laxista"[246], remarca: se impone la legitimidad de los derechos de la mujer, se exigen más leyes para proteger a la mujer de la violencia en su lugar de trabajo, la justicia condena actos que antes no se entendían como graves. Hay una renovada valoración de la fidelidad, pero no basada en el deber o la virtud, sino en la aspiración "al amor auténtico, sin mentira ni 'mediocridad'"[247].

"Deseamos más la *calidad total* de las relaciones íntimas que la libertad, que ya tenemos"[248], señala. Permanecer casados deja de ser una obligación imperiosa, "ya no se respeta la familia en sí, sino la familia como instrumento de realización de las personas": "el único matrimonio legítimo es el que dispensa felicidad"[249], observa.

Ya no se trata de "prohibir en bloque" la pornografía, sino de "respetar las diferentes sensibilidades"[250] y proteger a los menores fijando horarios de visibilidad. Superamos ya "el ciclo intransigente de la prohibición moralista", pero también la "oleada antimoralista" de los años '60 y '70 que gritaba a viva voz "prohibido prohibir"[251].

La "nueva castidad" tiene más que ver con la idea de "autosuficiencia y de autoprotección" en una época en la que "el otro es más un peligro o una molestia que una potencia atractiva, donde la prioridad es la gestión con éxito de uno mismo"[252]. "La dinámica narcisista prosigue su camino para lo mejor y para lo peor: nos encontramos en una sociedad sin tabú opresivo pero *clean,* libre pero apagada, tolerante pero ordenada, virtualmente abierta pero cerrada en el yo"[253].

La lógica posmoralista es indulgente con quienes no cumplen lo que tradicionalmente eran las obligaciones hacia uno mismo y severa con los que traspasan las obligaciones mínimas hacia los demás. "En nuestras sociedades el mal no empieza sino cuando se perjudica al otro"[254], señala el autor. Así, por ejemplo, la prostituta "es más objeto de compasión que de desprecio"[255]. Los juicios contrarios a permitir que las mujeres puedan alquilar su vientre no se enfocan en la falta a los deberes hacia uno mismo por parte de la mujer, sino en lo inhumano de una ley que permite la explotación del cuerpo de las más necesitadas mediante un contrato indigno. "El psicologismo ha reemplazado al moralismo, a la protección de la persona, a las conminaciones culpabilizadoras. No se trata más que de defender la libertad y la integridad de los individuos contra la inhumanidad del dinero dominador"[256].

En la sociedad posmoralista, uno tampoco puede "disponer de sí mismo como un simple medio", porque el hombre "tiene un valor interno absoluto"[257]. Por eso algunas prácticas como el suicido siguen siendo reprobadas.

Tomemos el caso del suicidio como ejemplo en su pasaje por las tres etapas de la moral. En un primer momento era visto como una falta contra Dios, un rechazo del regalo de la vida y una desobediencia a sus normas. En la modernidad deja de ser visto como pecado, pero se ve como una inmoralidad, ya que se entiende como una evasión de los deberes para con la sociedad y uno mismo. En la época de la posmoral, en cambio, se lo desvincula de la idea de falta, ya no tiene una connotación inmoral. Se lo ve como una desgracia personal, un "signo extremo de la desesperación, un síntoma depresivo"[258]. Despierta el interrogante y la compasión, más que la desaprobación y la discriminación. En esta cultura "remodelada por el psicologismo" el juicio moral no se elimina completamente, pero se alteran las responsabilidades: la falta "es asumida por los más cercanos, por los que no pudieron o no supieron impedir el acto de destrucción"[259].

La relación de las personas con el cuidado de su cuerpo solía ser enmarcada en la lógica del deber hacia uno mismo y ahora pasa a entenderse desde el placer y el bienestar, predomina una "poética de la seducción"[260], y de la autoseducción incluso. "Jamás el cuerpo ha sido tan gran objeto de atención, de trabajo, de protección y de reparación: el utilitarismo individualista y la seducción de los productos de cuidados y de higiene tienen socialmente más éxito que el idealismo abstracto de los deberes"[261].

Esto también se puede ver en la "cruzada antitabaco"[262]. "El objetivo es 'convencer sin obligar', sensibilizar la opinión por medio de anuncios publicitarios, disuadir mediante la información", apela a la "eliminación de las incitaciones peligrosas"

más que a la "pedagogía moral"[263]. "Cuanto menos odas al deber hay, más aumentan la preocupación por liberarse de la esclavitud de la nicotina y la ansiedad sanitaria"[264], remarca.

Ahora "dignidad e interés, trabajo y felicidad, respeto a uno mismo e higiene" fueron combinados en una mezcla de obligación y beneficio personal, de "kantismo y utilitarismo", de "imperativo categórico y de imperativo productivo"[265]. La obligación incondicional para con uno mismo se transformó en derecho individual, en deseo, en "gestión integral de uno mismo"[266], en "trabajo de mantenimiento y de desarrollo de tipo 'narcísico"[267]. El objetivo último es el mayor bienestar de las personas.

Este individualismo tampoco deja atrás la preocupación por la beneficencia, pero sí al "ideal de la entrega personal: se quiere ayudar a los otros pero sin comprometerse demasiado, sin dar demasiado de sí mismo"[268]. "Sí a la generosidad pero a condición de que sea fácil y distante, que no esté acompañada de una renuncia mayor"[269]. Se genera un "altruismo *indoloro* de masas"[270].

En esta línea se monta la "beneficencia mediática"[271], donde se busca "sensibilizar, distraer, movilizar al público a través del rock y las estrellas"[272]. "La era moralista era disyuntiva, la era posmoralista es conjuntiva, reconcilia el oropel y el corazón, los decibelios y el ideal, el placer y la buena intención"[273]. Predomina una "moral del sentimiento", donde los individuos son "conmovidos por el espectáculo de la desdicha del otro"[274]. "Hasta el desamparo se ha convertido en ocasión de *entretainment*", "hasta la moral debe ser *una fiesta*"[275].

En este contexto también hay lugar para el surgimiento de un voluntariado del "tercer tipo"[276]. La "gran pobreza" y la "incapacidad de las políticas públicas" para hacerle frente señalaron la "necesidad de una cooperación entre niveles públicos y privados"[277]. La solidaridad ya no es sólo competencia del Estado. Si bien el trabajo voluntario va "a contracorriente de los valores dominantes de nuestro tiempo", hay también elementos como "el placer de encontrar al otro, el deseo de valorización social, la ocupación del tiempo libre" que forman parte de las "motivaciones esenciales del voluntariado"[278]. Es una respuesta a la "necesidad de participación y de integración en una comunidad", en una "era de descalificación, de erosión de las referencias de la identidad social, de búsqueda de gratificaciones simbólicas"[279]. A nivel de las empresas, la ética empresarial también surge con mucha fuerza, aunque no es concebida como un fin, sino como un medio hacia una mejor gestión. "*Ethics pays*"[280], proclaman los empresarios.

A nivel de los países, hay una oscilación entre "el deseo de salvaguardar sus identidades nacionales y el imperativo de edificar un espacio posnacional"[281]. Para el autor en esta época de búsqueda de personalidad e identidad, sería "ciego y contradictorio" minimizar o anular las "diferencias nacionales, culturales y simbólicas" en nombre de la "legitimidad supranacional"[282].

En cuanto a la religión en la era posmoralista, Lipovetsky observa que, emancipándose de las autoridades oficiales, "las visiones religiosas se desestructuran, se vuelven más fluidas, se alinean en la lógica individualista del *self-service* y del pluralismo de las pertenencias"[283]. Las creencias "se organizan más en función de una búsqueda de sí mismo personalizada", mezclando distintas tradiciones: "de Oriente y de Occidente, espiritualidad y esoterismo, absoluto y salud holística, meditación y relajación, misterios y terapias del cuerpo"[284]. Se busca una "verdad personal"[285] más que los dogmas heredados. No es el mundo de la intolerancia religiosa ni de la racionalidad despreocupada por el sentido del más allá: "He aquí la era de las religiones en *kit* coronadas por el yo"[286]. Al mismo tiempo también "resurgen los movimientos religiosos 'duros'"[287], extremistas, pero éstos son minoritarios.

De la gestión de autómatas al "gobierno de las almas"[288]

La modernidad se construyó "a través de las oposiciones binarias ocio/trabajo, bienestar/disciplina, vida privada/vida profesional"[289]. Hoy esos "contornos nítidos" se diluyen: el ocio se vuelve "un tiempo de enriquecimiento activo y total", el trabajo una "aventura personal, una pasión"[290]. "La época moderna era dicotómica, la época posmoderna está habitada por una voluntad de reconciliación"[291], afirma Lipovetsky.

El lugar del trabajo en las sociedades posmoralistas merece una mención especial. En la modernidad, ningún deber fue tan alabado como éste. No sólo era concebido "como un deber social sino como un fin en sí mismo", como medio de autoperfeccionamiento: "Para ser digno de la humanidad en su propia persona, el hombre debe trabajar y perfeccionarse, el trabajo le enseña a respetar su propia vida, a progresar, a apartarse del mal, con él adquiere las más altas cualidades morales, fortifica su salud, su voluntad, su perseverancia"[292].

Esto, además, se combinaba con una lógica de gestión tayloriana que, preocupada por combatir la "haraganería" y las "caídas de ritmo", convirtió al obrero en un "autómata sin pensamiento" que sólo ejecutaba "tareas fragmentarias"[293]. "La dirección científica del trabajo quiso eliminar el 'factor humano'", simplificando las tareas, promoviendo la "obediencia ciega" y la "ejecución mecánica carente de cualquier adhesión a la finalidad de la empresa"[294]. No hay ninguna preocupación por el "gobierno de las almas", la "interiorización de los valores" o las "motivaciones psicológicas", ni importan los "principios de iniciativa, responsabilidad, compromiso voluntario de los hombres"[295].

Pero este modelo perdió su prestigio en la época contemporánea, dando paso a la idea de "cultura empresarial"[296]. Las organizaciones empiezan a concebir a sus recursos humanos como su mayor "yacimiento de productividad"[297] y "lograr la adhesión activa de los empleados"[298] se vuelve un objetivo importante. Se hace necesario "crear una inspiración común fuerte, un consenso alrededor de proyectos y valores"[299] para suscitar la motivación y el esfuerzo. Por eso se desvalorizan las formas autoritarias de trabajo, lo que provoca reformas en las estructuras, los modos de dirección y las remuneraciones. El trabajo se empieza a pensar en términos de "autonomía y participación", "revalorizando la actividad de los hombres, ampliando sus responsabilidades"[300]. Se imponen las prácticas de "escuchar sistemáticamente a los empleados"[301], las políticas "de formación permanente del personal"[302], las formas de "autoridad interactiva"[303], se acortan las escalas jerárquicas: "La empresa optimiza su eficacia renunciando a la voluntad de dominio dirigista y absoluto de los hombres"[304]. La clave está en el "reconocimiento de zonas necesarias de autonomía, el verdadero poder integra el 'desorden creativo' de los hombres"[305].

Ya no es el deber del perfeccionamiento de sí, o el "catecismo de las obligaciones" lo que moviliza a los trabajadores, sino "la pasión por la innovación, la emoción del dinamismo"[306]. La empresa del "tercer tipo" recomienda "sentir placer en superarse", "todo acto debe convertirse en signo de iniciativa y de implicación de uno mismo, la empresa debe declarar una guerra total a las inercias y rigideces burocráticas"[307]. "Mientras que los grandes discursos ideológicos pierden su impronta en la sociedad, la empresa funciona cada vez más 'con la ideología', la creencia, las convicciones compartidas"[308].

Las pedagogías de la voluntad se convirtieron en "pedagogías comunicacionales de la iniciativa, de la autonomía, del 'desarrollo personal'"[309]. Lo que se valora no es más "es esfuerzo penoso, la constancia, la obediencia categórica, sino la implicación de sí y la capacidad para formarse", la "autonomía creadora"[310]. Las empresas necesitan "individuos multidimensionales abiertos al cambio y a la comunicación"[311].

De todos modos, que surjan empresas de este tipo no quita que el fenómeno opuesto, "el distanciamiento de los asalariados respecto a la empresa", sea "mucho más amplio y más estructural"[312]. Las culturas empresariales tratan de combatir esta corriente propia de las sociedades individualistas, pero es difícil de alcanzar en épocas de reducciones brutales de personal, de accionistas que "se convierten en reyes"[313], de fusiones y reestructuraciones masivas, de alta rotatividad de los trabajadores. Es "ilusorio" pensar que la empresa "pueda captar la búsqueda del absoluto y los movimientos pasionales en otra época masivamente absorbidos por la Iglesia o la política", advierte el autor[314]. Pero la "empresa inteligente" es la que "sabe explotar las posibilidades que representan los deseos individualistas de promoción e iniciativa", más que la que busca la adhesión pasional "a cualquier precio"[315], subraya.

"Si no hay reglas absolutas para llevar bien una empresa, al menos es necesario que ésta no esté en contradicción manifiesta con los valores y aspiraciones dominantes de su época", concluye el autor[316].

Narciso: entre la seducción y el vacío

Giles Lipovetsky

> *"Don Juan ha muerto; una nueva figura, mucho más inquietante, se yergue, Narciso, subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal"*[317].

Según lo que Lipovetsky afirma en su libro *La era del vacío*, para muchos investigadores –en especial los estadounidenses– la imagen que identifica a la sociedad actual es la de Narciso, el personaje mítico enamorado de su propio reflejo. Esto, sostiene, es fruto de una "mutación antropológica" radical que afecta todos los ámbitos de la vida social, y que sigue desarrollándose mientras pasamos cada vez más de un capitalismo "autoritario" a uno "hedonista y permisivo"[318].

Lipovetsky señala que en "la era del consumo masificado" se da una "conmoción de la sociedad, de las costumbres, del individuo", de la que "emerge un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con lo instituido desde los siglos XVII y XVIII"[319]. Tanto es así que afirma la aparición de "una nueva fase en la historia del individualismo occidental": "vivimos una segunda revolución individualista"[320], declara.

Rupturas y continuidades

El modernismo, como corriente artística y cultural, se construye a base de rupturas con el pasado, "se basa en la negación de la tradición, en el culto a la novedad y al cambio"[321]. En este proceso "lo nuevo se vuelve inmediatamente viejo"[322]. Al mismo tiempo el modernismo es rebelión contra "todas las normas y valores de la sociedad burguesa": se basa en valores como "la exaltación del yo, en la autenticidad y el placer", que chocan contra "el trabajo, el ahorro, la moderación y el puritanismo"[323]. Es una cultura desenfrenada, contestadora del "culto al dinero y al trabajo"[324].

El posmodernismo, en cambio, refleja el agotamiento de ese mecanismo de innovación permanente. La vanguardia pierde "su virtud provocativa", deja de ser indignante porque "ya nadie defiende el orden y la tradición", así como "el placer y el estímulo de los sentidos" se vuelven "los valores dominantes de la vida corriente"[325].

La burguesía había ya revolucionado el orden político y económico, pero había mantenido un esquema disciplinario en el orden moral. Es la "aparición del consumo de masa en los USA de los años veinte" lo que hace pasar al hedonismo de ser una conducta de una minoría de artistas e intelectuales a ser "el comportamiento general de la vida corriente"[326]. Entonces, es el propio capitalismo "el artesano principal de la cultura hedonista", con su difusión de los objetos de lujo, el crédito que socava el principio del ahorro y el "culto al consumo, al tiempo libre y al placer"[327].

Con el agotamiento de las vanguardias modernas, la tradición resurge como una posibilidad, y lo nuevo y lo viejo pasan a convivir armónicamente, como opciones igualmente legítimas y combinables. "El 'hay que ser absolutamente modernos' fue sustituido por la contraseña posmoderna y narcisista, 'hay que ser absolutamente uno mismo'"[328].

Así se configura una cultura centrada en el yo, con tres órdenes, el tecno-económico, el político y el cultural, que obedecen cada uno a principios axiales distintos: la eficacia, la igualdad y el hedonismo, respectivamente.

Lipovetsky no ve una ruptura entre estos dos momentos. Para él la posmodernidad no está en discontinuidad con la modernidad, sino que es la "prolongación y generalización de una de sus tendencias constitutivas" –el proceso de personalización–, por lo que "sigue realizando los significados centrales del mundo moderno"[329]. "Es por eso que no podemos subscribir a las problemáticas recientes que, en nombre de la indeterminación y de la simulación o en nombre de la deslegitimación de los metarrelatos, se esfuerzan en pensar el presente como un momento absolutamente inédito en la historia"[330][i].

---

[i] Se puede interpretar de esto que autor se refiere específicamente a los planteos de Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard, respectivamente.

La “profunda indiferencia”[331] y la “nueva lógica”[332]

Después de unos años sesenta marcados por la “agitación política y cultural”, “sobreviene un abandono generalizado” de lo social que deja a las preocupaciones personales en el centro, observa Lipovetsky[333]. Pocas causas logran ya captar la atención y la energía de la gente a largo plazo, se desvitaliza la cuestión pública y los grandes temas políticos, económicos o filosóficos pasan a captar el mismo interés que cualquier otro suceso trivial. Pasamos del “*homo politicus*” al “*homo psicologicus*”, que sólo está en busca “de su ser y de su bienestar”: “vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible”, señala[334].

Así, las personas empiezan a vivir “sólo en el presente y no en función del pasado y del futuro”, por lo que se pierde el “sentido de la continuidad histórica”[335]. Podría pensarse que la crisis de confianza en el sistema político o la sensación de “catástrofe inminente” fuerzan al individuo a vivir para sí mismo y desarrollar “estrategias narcisistas de ‘supervivencia’”[336]. Pero, en realidad, el autor remarca que el narcisismo contemporáneo se expande aun sin ese “nihilismo trágico”[337]. A pesar de las “realidades catastróficas” presentadas por los medios, se impone una “apatía frívola”[338]. Nos acostumbramos a la crisis y ésta ya no disminuye “los deseos de bienestar y distracción”, sentencia[339].

Lo trágico fue “abolido”, remarca, y lo que queda es simultáneamente una sensibilización superficial y la “profunda indiferencia”, que en parte se podría explicar por la cantidad de información que se recibe día a día y la velocidad con la que se sucede, “impidiendo cualquier emoción duradera”[340].

Erradicada entonces la preocupación por la cuestión pública, cae uno de los pilares principales de la organización de la sociedad moderna. La “lógica nueva” que, en la visión del autor, hace comprensible el desarrollo de las sociedades democráticas avanzadas es el “proceso de personalización”[341].

Si bien Lipovetsky advierte sobre “los límites de las teorías que se esfuerzan en unificar el todo social bajo un principio simple”, sostiene que es ésta la “tendencia primordial” que afecta a “las instituciones, los modos de vida, las aspiraciones y finalmente las personalidades”[342]. Se configura así una “mutación sociológica global que está en curso”, que se inicia a partir de los años veinte y “no cesa de ampliar sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial”[343].

Definiéndolo “negativamente”, este proceso es una “ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas”, que pautó un modelo que prevaleció hasta los años cincuenta[344]. Antes, tanto en la política como en la moral, en la producción, en la escuela o en el asilo, la lógica de todos los ámbitos de la vida implicaba “sumergir al individuo en reglas uniformes”, “ahogar las particularidades idiosincrásicas en una ley homogénea y universal”, que podía ser dictada por “la ‘voluntad general’, por las convicciones sociales, por el imperativo moral, por reglas fijas y estandarizadas” o por “la sumisión y abnegación exigidas por el partido revolucionario”[345]. En las sociedades contemporáneas, este “ideal moderno de subordinación de lo individual” ha sido “pulverizado” y el proceso de personalización promovió en su lugar un nuevo “valor fundamental”[346]: “la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva”[347].

Evacuada así de “cualquier posición trascendente”, ya sea política, moral o religiosa, que podía darle apoyo, el individuo pasa a una “existencia puramente actual”, sin “finalidad ni sentido, abandonada al vértigo de su autoseducción”[348]. Aun así, Lipovetsky sostiene que “no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total”, ya que “perdura un valor cardinal” e indiscutido: “el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse”[349].

El narcisismo surge, entonces, de una “deserción generalizada de los valores y finalidades sociales”[350], provocada por el proceso de personalización. El aislamiento que genera la “revolución de las necesidades y su ética hedonista” y “el ‘materialismo” exacerbado de las sociedades de la abundancia” son lo que dan lugar a esta nueva cultura subjetiva[351].

Se puede decir que “el individuo libre” ya era un “valor cardinal” en las sociedades modernas, pero su derecho a la libertad estaba, en la práctica, limitado a lo económico, lo político y el saber. Recién con estas transformaciones, unidas a la “revolución del consumo”, se logra que la libertad se instaure “en las costumbres y en lo cotidiano”, que se legitime el derecho de “escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno”[352].

La despreocupada falta de sentido

"Si aparece una posmodernidad, ésta debe designar una ola profunda y general a la escala del todo social"[353], y no estar solamente limitada a un marco regional, estético, epistemológico o cultural, reflexiona el autor. El momento posmoderno marca "el predominio de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo"[354]. Para la sociedad, estos cambios significan una forma nueva de organizarse y orientarse, con "el mínimo de coacciones" y "el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible"[355].

Así, las instituciones "se adaptan a las motivaciones y deseos, incitan a la participación, habilitan el tiempo libre y el ocio, manifiestan una misma tendencia a la humanización"[356]. Son "nuevos procedimientos inseparables de nuevos fines: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre"[357], afirma.

Algunos "signos" que identifican a esta cultura posmoderna son: "la búsqueda de la calidad de vida, pasión por la personalidad, sensibilidad ecologista, abandono de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación y la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de lo regional, de determinadas creencias y prácticas tradicionales"[358]. Es una "cultura personalizada o hecha a medida"[359]. También conlleva un culto al deseo y a su inmediatez, que desvaloriza el esfuerzo y la disciplina. No hay grandes objetivos por los que sacrificarse, se quiere "todo y ahora"[360]. Es "el fin de la voluntad"[361], sentencia.

Todo esto ataca frontalmente al "modernismo monolítico"[362] anterior. Por eso también se ve un desarrollo de "lógicas duales": esta cultura es a la vez "materialista y *psi*, porno y discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea"[363]. Del mismo modo, este nuevo estado de las sociedades combina una mezcla de rupturas y continuidades con la modernidad.

Lipovetsky define a la sociedad "posmoderna" como aquella donde se puede ver cada vez más claramente este proceso de personalización de las esferas de la vida social, a la vez que retrocede el "proceso disciplinario"[364]. El "ideal moderno de la autonomía individual"[365] se realiza en lo cotidiano, y con nuevas estrategias. Es un "cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización", donde el "individualismo hedonista y personalizado" se legitima y "ya no encuentra oposición"[366].

"Dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido"[367]. En las sociedades posmodernas "reina la indiferencia de masas", predomina "el sentimiento de reiteración y estancamiento", el "desencanto y monotonía de lo nuevo"[368]. Son sociedades "ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata", "ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no forjar ya el hombre nuevo"[369]:

> *"Ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis"*[370].

Estas sociedades inauguran un nuevo tipo de apatía. A diferencia de lo que afirmaba el nihilismo, Lipovetsky observa que la "desmovilización de las masas" no implica "desesperación ni sentimiento de absurdidad": "Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo,* ésta es la alegre novedad"[371]. El "espíritu de la época" deja "muy atrás la angustia y la nostalgia del sentido"[372].

Un ejemplo de esto se puede encontrar en el arte: la pintura hiperrealista no tiene ningún mensaje, pero ello no configura un vacío trágico: "no hay nada que decir"[373], por lo que cualquier cosa puede pintarse con el mismo esmero. Lo mismo ocurre con la vida cotidiana: "la oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora"[374]. Se vuelve posible "vivir

sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash", la necesidad de sentido fue "barrida" y crece la indiferencia[375]. Ahora la sociedad solo conoce "estimulaciones y opciones equivalentes en cadena"[376].

Esta apatía se puede ver en los estudiantes, cuando los colegios se vuelven más parecidos a un desierto que a un cuartel, "donde los jóvenes vegetan sin grandes preocupaciones ni intereses"[377]. También en la política, donde sólo queda una "curiosidad dispersada, captada por todo y nada"[378]. Hay una "indiferencia por saturación, información y aislamiento"[379].

> *"El momento posmoderno es mucho más que una moda; explicita el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse, todo puede escogerse a placer, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, la vida simple-ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo desvitalizado sin referencia estable, sin coordenada mayor"*[380].

Así, el hombre de las sociedades posmodernas "no es ni el decadente pesimista de Nietzsche ni el trabajador oprimido de Marx, se parece más al telespectador probando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche, al consumidor llenando su carrito"[381].

En este sistema sólo queda "la búsqueda del ego y del propio interés", la preocupación exacerbada por lo privado y la "desmovilización del espacio público"[382], sostiene el autor. "El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas"[383].

"Transportándose a sí mismo sin ningún apoyo trascendente", Narciso atraviesa solo el desierto "en busca de sí mismo, obsesionado solamente por sí mismo y, así, propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento"[384].

La seducción, y el aislamiento que conlleva

Las consecuencias de que las sociedades se tornen narcisistas son variadas. Lipovetsky observa que en las democracias posmodernas "la seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres"[385]. La coerción se cambia por la comunicación, "la prohibición por el placer, lo anónimo por lo personalizado"[386], afirma. La muestra más clara de esto, remarca, está en el "mundo del consumo", "con el hedonismo que induce, con su ambiente eufórico de tentación y proximidad"[387].

El "modelo general de la vida en las sociedades contemporáneas", sostiene el autor, es el de "la existencia a la carta"[388]. Aumentan las opciones privadas y se privilegia la diversidad. La seducción remodela el mundo mediante "un proceso sistemático de personalización"[389], donde cada uno elige cada vez más. Es "la vida *kit*" en función de las "motivaciones individuales"[390], ilustra. Las personas ansían "sumergirse en un movimiento integral", buscan "sentir 'más'", "en una especie de *trip* sensorial y pulsional"[391]. La lógica de la seducción "lo impregna todo"[392], señala. "Hacer participar a los individuos, volverlos activos y dinámicos, devolverles su estatuto de agentes de decisión se ha convertido en un axioma de la sociedad abierta"[393], afirma.

En las organizaciones este proceso implica "reducir la rigidez", "cambiar por dispositivos flexibles los modelos uniformes y pesados, privilegiar la comunicación respecto a la coerción"[394]. La enseñanza apunta al trabajo independiente, a programas opcionales. Los medios masivos ofrecen más especificidad y posibilidades de personalización. En medicina ganan terreno las "terapias suaves" y una concepción "holística" de la salud, en los deportes aumentan las prácticas liberadas de la competencia y el cronómetro[395]. Se promueve "ser 'más' uno mismo": "La última moda es la diferencia, la fantasía, el relajamiento; lo estándar, la rigidez, ya no tienen buena prensa", sintetiza[396].

La política también se ve afectada por esta lógica, con la aparición de candidatos a "escala humana"[397], en sintonía con los nuevos valores de proximidad y autenticidad. ¿Es esto una "manipulación del electorado por un espectáculo de ilusiones?"[398], se pregunta el autor. "Sí y no", responde, ya que si bien existe "un marketing político programado y cínico", los políticos no hacen más que "conectar con el hábitat posmoderno" que busca el contacto y rechaza las "lecciones pedagógicas abstractas" y el "lenguaje tópico de la política"[399]. Más significativa, señala, es la tendencia a la

descentralización, es la "moda" de "las iniciativas locales o regionales, del reconocimiento de los particularismos e identidades territoriales"[400].

La misma religión, remarca Lipovetsky, es "arrastrada" por este proceso: "se es creyente, pero a la carta"[401], mezclando elementos de distintas creencias y tradiciones, mezclando libremente los Evangelios con el Corán o el budismo. "La espiritualidad se ha situado en la edad caleidoscópica del supermercado y del auto-servicio"[402].

Pero este proceso de personalización implica también un "proceso de aislamiento" provocado por el hedonismo: "al final del desierto social se levanta el individuo soberano, informado, libre, prudente administrador de su vida: al volante, cada uno abrocha su propio cinturón de seguridad", sentencia[403].

La personalidad deja de ser gregaria o mimética y pasa a construirse por "su diferencia, su singularidad"[404]. Es una ruptura con la estandarización que imponía la sociedad de consumo en sus primeros tiempos:

> *"Las convenciones nos parecen represivas (…) todo debe ser psicologizado, dicho en primera persona: hay que implicarse, revelar las propias motivaciones, entregar en cualquier ocasión la propia personalidad y emociones, expresar el sentimiento íntimo, sin lo cual se cae en el vicio imperdonable de la frialdad y el anonimato"*[405].

La posmodernidad es para Lipovetsky la época que invierte la organización dominante hasta el momento, basada en la autoridad y la disciplina, rechazando las estructuras y generalizando los sistemas personalizados. Sin embargo, es más un tiempo de discreción que de explosiones libres de las emociones:

> *"La edad posmoderna, en ese sentido, no es en absoluto la edad paroxística libidinal y pulsional del modernismo; más bien sería al revés, el tiempo posmoderno es la fase cool y desencantada del modernismo, la tendencia a la humanización a medida de la sociedad, el desarrollo de las estructuras fluidas moduladas en función del individuo y de sus deseos, la neutralización de los conflictos de clase, la disipación del imaginario revolucionario, la apatía creciente, la desubstanciación narcisista, la reinvestidura cool del pasado"*[406].

En este contexto se da "un entusiasmo sin precedentes por el conocimiento y la realización personal"[407], se trabaja para la "liberación del Yo"[408]. Así la autoconciencia sustituye a la conciencia de clase. "Amarme lo suficiente para no necesitar a otro que me haga feliz"[409] es la nueva consigna. Pero a la vez, cuanto más se "invierte en el Yo", mayor es la incertidumbre de un narciso "obsesionado sólo por sí mismo", advierte[410].

La imagen de Narciso es la que ilustra este proceso, pero esto no significa que el individuo posmoderno sea "asocial", sino que se agrupa según "intereses miniaturizados, hiper-especializados"[411]. Hay un "deseo de encontrarse en confianza, con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas"[412], observa "Narcisismo colectivo: nos juntamos porque nos parecemos"[413].

Si bien la sociedad se vuelve cada vez más tolerante, se da el pasaje de la "guerra de clases" de la modernidad a la "guerra de todos contra todos", donde cada uno explota a los demás buscando su propio interés[414]. La indiferencia hacia el otro también le quita fuerza a la búsqueda del prestigio, porque la mirada de los otros deja de ser tan relevante. Se abandona a "el Otro como polo de referencia"[415] y por eso la persona se vuelve cada vez menos competitiva.

Lo mismo ocurre con las celebridades: son remplazadas rápidamente unas por otras, de modo que ninguna llega nunca a "erigirse en ídolo inhumano"[416]. "Hay cada vez más 'estrellas' y menos inversión emocional en ellas"[417]. Ya "no cuenta tanto la devoción por el Otro como la realización y transformación de uno mismo"[418].

> *"La oferta abismal del consumo desmultiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres"*[419].

Cada vez más las personas buscan un "desapego emocional" para protegerse de los riesgos de la inestabilidad de las relaciones interpersonales y no sentirse vulnerables. El autor lo ve como "la huida ante el sentimiento"[420]:

"Fin de la cultura sentimental, fin del happy end*, fin del melodrama y nacimiento de una cultura* cool *en la que cada cual vive en un bunker de indiferencia, a salvo de sus pasiones y de las de los otros"*[421].

En este contexto, Lipovetsky advierte que el problema que afecta y angustia a cada vez más personas es la imposibilidad de sentir, el vacío. "*Cool* en sus maneras de hacer y ser, liberado de la culpabilidad moral, el individuo narcisista es, no obstante, propenso a la angustia y la ansiedad"[422], señala. De un tiempo a esta parte la mayoría de los problemas tratados por los terapeutas son "desórdenes de tipo narcisista", caracterizados por "un malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres"[423].

"La libertad, como la guerra, ha propagado el desierto, la extrañeza absoluta del otro"[424], afirma. Pero, "no contento con producir el aislamiento, el sistema engendra su deseo" que "una vez conseguido, resulta intolerable"[425]. "Cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara"[426], sentencia.

El deseo de alcanzar una "experiencia emocional fuerte"[427] con otro no ha disminuido, pero éstas se vuelven más escasas y breves. Es el problema del Narciso: "demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva"[428].

Categorías de análisis

Planteado el marco teórico, se expondrán a continuación el conjunto de categorías que de él se desprenden y serán utilizadas en el análisis de algunos textos del Concilio Vaticano II.

Lógica del saber narrativo (Lyotard)

Las reglas de legitimación del saber narrativo están de alguna manera encarnadas en las mismas narraciones, tienen una pragmática interna. Así, son las mismas narraciones las que establecen la autoridad del narrador y de lo narrado, y el deber de los receptores de escucharlo. Hay una "forma-clave"[429] de narrar que en sí misma contiene su propia legitimación para determinada sociedad.

Si bien, por las formas que utiliza, se puede pensar que el saber tradicional narrativo se fundamenta en el pasado, la realidad es que obtiene su legitimación de la narración misma. Para Lyotard, éstas son las reglas que constituyen el lazo social. Es este tipo de saber el que configura la cultura y por eso suele ir de la mano con la costumbre y el consenso.

El autor encuentra en la variedad de saberes una analogía de los juegos de lenguaje que define Wittgenstein. Éstos son reglas pragmáticas que determinan las propiedades de un enunciado y de qué manera puede ser usado. Dichas reglas "no tienen legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores"[430], señala.

Por su parte, el saber científico tiene procedimientos estrictos y exigentes de legitimación de sus afirmaciones, específicos para cada disciplina. El juego de lenguaje que utiliza es únicamente el denotativo, lo que determina que solamente pueda aplicar el criterio de verdad o falsedad sobre lo que afirma. A su vez hay una temporalidad específica: recurre al conocimiento científico previo y sus investigaciones se enmarcan en proyectos que continúan en el tiempo.

El conocimiento científico siempre rechazó al narrativo, considerándolo oscuro, inferior o incivilizado. De alguna manera esto determinó el imperialismo cultural de Occidente que se desarrolló a lo largo de la historia. Pero, si bien su lucha fue por lograr prescindir de este saber que consideraba primitivo, sucede que el discurso de la ciencia no puede legitimarse a sí mismo en la sociedad sin recurrir a él, ya que nunca podría lograrlo recurriendo exclusivamente a enunciados científicos denotativos. Así queda configurada la paradoja que determina que en cierto nivel el conocimiento científico rechace a los relatos, pero que en un nivel superior recurra a ellos para poder legitimarse.

Gran relato, o metarrelato (Lyotard)

Los grandes relatos son historias que funcionan en un nivel superior a todas las demás narraciones e instituciones sociales, subordinándolas, ordenándolas y dándole un determinado sentido dentro de una unidad coherente. De allí su nombre de *metanarraciones*: son historias que refieren a las demás historias. Su propósito es legitimar "las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar"[431].

Si bien en cierto sentido son similares a los mitos, la diferencia entre ellos radica en que éstos recurren a un origen fundacional para buscar su legitimidad, mientras los metarrelatos refieren a un futuro ideal que se ha de alcanzar. Por eso configuran un determinado proyecto, que orienta todas las realidades en función de sí mismo. Así logran dar cuenta de todas las demás historias, ya sean pequeños sucesos personales o acontecimientos de carácter mundial, revelando su verdadero significado, de modo que confirmen el gran relato. Es una narración totalizadora, que considera que puede traducir a todos las demás relatos a su mismo idioma sin que se pierdan su esencia, incorporándolos a su discurso. Pero en realidad esta totalización, advierte, nunca se da sin "cierto terror"[432] que elimina todo lo que se rehúse a entrar en consonancia con su lógica.

El destinatario de este futuro prometido suele ser la humanidad en su conjunto, y eso mismo es lo que los vuelve legitimantes. Así genera también las nociones de unidad de la raza humana y de su progreso constante hacia ese futuro mejor. Bajo esta lógica de sociedad que avanza, todo lo que refiera a lo tradicional o al pasado es inferior a lo nuevo.

La característica que define a la modernidad para Lyotard es la de estar sostenida por los grandes relatos, y la ciencia moderna es definida como la que recurre a uno de ellos para legitimarse. La posmodernidad, en cambio, es definida por su actitud de "incredulidad hacia los metarrelatos"[433]. Al entrar en la fase postindustrial del capitalismo, se da una caída de estas historias legitimantes, lo que puede verse como producto de una "erosión interna"[434] de los mismos relatos, vinculada con la incapacidad del discurso científico de legitimarse a sí mismo y de jugar a cualquier juego que no sea el denotativo. También puede interpretarse como producto de sucesos externos que determinaron que las personas dejaran de creer que la humanidad es una y que inevitablemente le depara un futuro mejor. Se cuestiona la misma idea de progreso y si es realmente éste el camino que la humanidad viene recorriendo.

Lyotard distingue dos principales versiones del gran relato de legitimación:

• *Relato emancipatorio*

Es la versión más política del metarrelato y su sujeto es la humanidad entera como "héroe de la libertad"[435]. Es la historia de la progresiva emancipación e independencia de los hombres respecto a todo poder opresor o represor que los limite, ya sea la tiranía de un grupo social o de la ignorancia. Su origen se remonta a la Ilustración y los ideales de la Revolución Francesa. El objetivo hacia el que se camina es la total autodeterminación de las personas o los pueblos.

En este relato todos los pueblos deben reconquistar el derecho a la ciencia que les es propio. El conocimiento, la educación y la cultura son concebidos como instrumentos o vías para alcanzar esa emancipación, y es en tanto tales que son legitimados socialmente. El objetivo de la enseñanza es, entonces, la creación de las capacidades profesionales que cubran las necesidades de los Estados y la de la investigación científica es hacer avanzar a la humanidad por la vía del progreso.

• *Relato especulativo*

Ésta, en cambio, es la versión más filosófica del gran relato, donde el sujeto es el espíritu especulativo como "héroe del conocimiento"[436]. El objetivo es llegar a la verdad última, con la que se logre una comprensión total de la realidad en todos sus aspectos, restituyendo la unidad de todos los conocimientos con una metanarración racional. Aquí el conocimiento, que la humanidad acumula a lo largo de la historia, no es un instrumento, sino el fin en sí mismo. Esta narración no se encarna en un Estado, como el emancipatorio, sino más bien en un sistema.

De todos modos, este relato muchas veces es utilizado como una parte del relato emancipatorio, buscando que el conocimiento cabal del universo redunde en la práctica en la libertad pretendida. Así lo que era un fin se vuelve nuevamente un medio.

Legitimación por la performatividad (Lyotard)

Sin metarrelatos para orientar la toma de decisiones, uno de los criterios que se instaura en la sociedad es el de la optimización o la eficiencia, es decir, lograr un mayor producto a partir de menores insumos. Más que lo justo, lo bueno, lo bello o lo ideal, Lyotard considera que es lo eficiente lo que gana terreno y domina el sistema. Así, el conocimiento vale por lo que se puede hacer con él, por su productividad. La pregunta sobre la verdad fue desplazada por la de la utilidad, y eso influye también en la lógica de las instituciones educativas. Cada vez cobra más relevancia la capacidad del conocimiento y de las personas formadas de producir cosas que puedan ser comercializadas.

Por otro lado, esta concepción instrumental de los saberes tiende a desacralizarlos y se desdibujan los límites de disciplinas, que ya no son una pequeña pieza de una máquina bien aceitada que camina hacia el conocimiento cabal del universo. Así las áreas de trabajo se cruzan mucho más y se valora la interdisciplinariedad a la hora de encarar un problema.

Para poder ser lo más eficiente posible, el sistema debe reducir la complejidad, que enlentece los procedimientos y la toma de decisiones. Lyotard considera que esto implica cierto terror, que surge de la aplicación del mismo criterio a todos los juegos y eliminando los que no se adaptan a él. A su vez, sostiene que el sistema opera haciendo que la gente desee lo que le resulta funcional, logrando que la personas se alineen a sus objetivos voluntariamente.

El autor identifica una ecuación entre riqueza, eficiencia y verdad, que funciona en ambos sentidos. En primer lugar señala que la necesidad cada vez mayor de tener recursos y medios tecnológicos adecuados para poder generar las pruebas necesarias para verificar una verdad científica excluye de este juego a quienes no tienen los medios económicos necesarios. La posibilidad de tener razón está de esta manera vinculada con la riqueza. Pero, a su vez, para tener riqueza son cada vez más necesarias la técnica y el avance de la ciencia, por lo que cada vez más las empresas invierten en el rubro de investigación y desarrollo. Así, "la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir en un momento de la circulación del capital"[437], y las investigaciones que no contribuyen a la optimización del sistema son dejadas de lado.

Pequeño o micro-relato (Lyotard)

Son las narraciones que surgen cuando los metarrelatos caen, más enmarcadas a un tiempo y espacio determinados, ya sin pretensión de ser universales. Lyotard afirma que el gran relato perdió su credibilidad, y que se ha instalado la fuerte sospecha de que la historia universal no lleva indefectiblemente a un futuro mejor. Incluso se desconfía de que la historia tenga una finalidad universal. Se cuestiona si realmente se está dando un progreso y si el desarrollo responde a las necesidades del hombre. En este contexto, los tradicionales polos de atracción, como los Estados, partidos o instituciones, pierden su fuerza, y los objetivos vitales pasan al plano puramente personal. Sin embargo Lyotard se niega a leer en esto la "disolución del lazo social"[438] que deja a las personas aisladas en movimientos aleatorios, o que signifique el resurgimiento de la barbarie. Dicha visión, afirma, sólo puede desprenderse de una concepción errónea que lamenta la pérdida de una sociedad paradisíaca y orgánica anterior.

El autor descarta que se deban buscar nuevos metarrelatos o establecerse otros polos de atracción diferentes que ocupen el lugar de los caídos. Reconoce que, si bien las personas se remiten a sí mismas, están envueltas en entramados de relaciones más complejos y móviles que nunca. Y la caída de los grandes relatos no quita que persistan infinidad de narraciones –pequeñas o no tanto– que "continúen tramando el tejido de la vida cotidiana"[439].

Sin más discursos legitimantes que se sostengan en el tiempo y que sean inequívocos entran en juego los microrrelatos. Bajo esta lógica, el conocimiento se concibe en constante fluctuación y circula sin estar atado a las formas científicas, racionales o consensuales, generalmente de manera discontinuada. El acento se pone más en la disensión que en el consenso, que deja de concebirse como el único fin deseable de las discusiones. Se valora la invención imaginativa y la creación de nuevas formas de razonar, que en vez de constituir buenas jugadas, redefinan las mismas reglas del juego.

Cada discurso es ahora un juego de lenguaje legítimo, con sus propios criterios de conocimiento, y ninguno puede situarse por encima de los demás. La injusticia, por su parte, ocurre cuando se silencia o excluye alguno de estos juegos. Así queda eliminada la posibilidad de existencia de metarrelatos que lo engloben todo, porque todo conocimiento es producido dentro de algún juego de lenguaje, y éste no puede ser trascendido. En su lugar, surge esta "multiplicidad de meta-argumentaciones finitas"[440], limitadas en el espacio-tiempo, que son los pequeños relatos. Se caracterizan más por ser "fluidos y flexibles" que "ideológicamente consistentes y correctos"[441], son "provisionales, contingentes, temporales y relativos" y están libres del "peso de la tradición"[442].

Estos cambios implican una nueva idea de justicia, desligada ya de la noción de consenso. Para ello es necesario reconocer como igualmente legítimos los diferentes juegos de lenguaje, abandonando el terror que implicaba la primacía de alguno de ellos: es necesario un respeto por la individualidad y particularidad de cada uno. También se vuelve preciso reconocer que las reglas de juego acordadas deben ser locales, consensuadas por los jugadores efectivos, y que están limitadas en el tiempo, pudiéndose modificar o abandonar en el futuro. Todas las instituciones pasan de permanentes a temporales; es una justicia menos homogeneizadora.

Adoptar esta lógica como modelo generaría un cambio radical en la forma en que se concibe y maneja la política, aunque no es claro cómo podría lograrse. Lyotard no pretende levantar un sistema alternativo al anterior, porque eso terminaría indefectiblemente configurando un nuevo metarrelato y traicionando su postura. No siente que lo caído deba ser reemplazado por algo que a fin de cuentas sería más similar a lo anterior que diferente.

De todos modos, hay que tener claro que la postura del autor no es la del "todo vale"[443], donde la ausencia de criterios universalmente aplicables significa que no tenga sentido buscar la justicia y que la única alternativa sea perseguir el placer y el disfrute personal. En el centro de su pensamiento está la preocupación sobre qué significa "pensar y actuar responsablemente en la ausencia de dichas reglas absolutas o leyes universales"[444], sin caer en la desesperación o en la anarquía.

El criterio orientador que se desprende de su pensamiento es el de la multiplicación de narraciones y juegos de lenguaje: "¡guerra al todo!"[445]. El autor sostiene que esta diversidad debe ser valorada y promovida, porque constituye el nivel de apertura y pluralismo de una sociedad. A su entender, la "mayor amenaza que enfrenta la sociedad posmoderna es la reducción del conocimiento a un único sistema cuyo único criterio sea el de la eficiencia", "la gran amenaza del capitalismo es su potencial para reducir todo a su propio sistema"[446].

Posmodernidad (Lyotard)

Lyotard denomina "condición posmoderna"[447] al estado de la cultura en la época postindustrial, que está definido por la crisis de los metarrelatos, por su incredulidad hacia ellos. Más que una época, la posmodernidad es un modo, que alcanza por ejemplo el pensamiento o la sensibilidad. Se caracteriza por la multiplicación de juegos de lenguaje igualmente legítimos. El autor ubica el comienzo de su aparición a fines de los años cincuenta, cuando termina la reconstrucción de Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Moral del primer tipo, o religiosa (Lipovetsky)

El primer momento de la moral, que según Lipovetsky se desarrolla hasta la Ilustración, está totalmente determinado por la religión. Dios es el único principio y fundamento para la moralidad, y ésta ni siquiera es concebida como una esfera independiente de la religión. Lo bueno no está vinculado a parámetros humanos, sino que es entendido en tanto servicio a Dios. La justicia de los hombres está supeditada al juicio de un Dios que castiga y recompensa, y se considera que sin esa amenaza es inconsistente e imperfecta. El actuar de los hombres está marcado por un fuerte sentido del deber hacia Dios. La sentencia es clara: "Fuera de la Iglesia no hay moral"[448].

Moral del segundo tipo, o del deber (Lipovetsky)

El segundo momento de la moral está marcado por la fuerte secularización que trae consigo la modernidad. En este contexto, se empieza a afirmar una moral independiente de la religión, que tiene al hombre como su principio y fundamento. Se empiezan a declarar una serie de derechos intrínsecos al ser humano que se suman a los deberes que ya tenía, encabezados por la libertad de gobernarse a sí mismo.

Si bien se abandona la idea de un deber supremo hacia un dios como justificación principal de la moral, en su lugar surge una idea de deber secularizada que también es superior a los hombres. Pero, en este caso, su justificación está en el hombre mismo y debe poder comprenderse desde la razón laica. Es un deber que se impone por sí mismo.

Si bien la moral del segundo tipo legitima la búsqueda de la felicidad terrenal, sin pensar en una gratificación posterior a la muerte, las sociedades modernas están más marcadas por la idea del deber que por esta búsqueda de felicidad. En ellas se glorifica el ideal del desinterés y del olvido de uno mismo, la abnegación que prioriza los fines superiores y el deber ante la patria, la familia, la sociedad o incluso ante uno mismo, antes que el placer o el bienestar personal. Además de su impacto a nivel filosófico, esta mentalidad tuvo fuertes repercusiones en las costumbres.

Es la modernidad la que separa más que ninguna otra época la virtud y el beneficio personal. Si bien existen otras posturas, la más característica es la que afirma que sólo existe virtud allí donde no hay ningún tipo de interés personal, sino únicamente intensión de cumplir con el deber. Esto se puede ver ilustrado principalmente en el imperativo categórico de Kant.

Esta dimensión sobrehumana e incondicional del deber moderno determina que Lipovetsky afirme que, a pesar de no referir a ningún Dios, esta moral mantiene un carácter sagrado, similar a las imposiciones de una religión. Lipovetsky señala que una moral de este tipo es inseparable de la idea moderna del progreso y de la fuertísima esperanza depositada en la construcción colectiva de un futuro idílico.

Moral del tercer tipo, o la ética indolora del posdeber (Lipovetsky)

En esta etapa se termina de consumar la secularización de la moral, abandonando por completo su referencia a la religión sin Dios del deber incondicional mencionada. Es un momento en el cual la retórica del deber ya no es central, y surgen nuevas formas de regulación. Por eso Lipovetsky se refiere a ella como la época del posdeber. Así, en las sociedades consumistas, el bienestar se vuelve un valor más fuerte que el bien y el deseo deja de estar censurado: la obligación es cambiada por la seducción. Ahora sí la felicidad y el placer personal son realmente entendidos como objetivos legítimos por la sociedad. Los parámetros principales pasan a ser los derechos individuales, la realización personal y la calidad de vida.

Si embargo, el autor señala que estos cambios no conducen a una sociedad caótica o anárquica donde “todo vale”[449], sino que ese mismo neoindividualismo genera nuevas lógicas que la ordenan. Lipovetsky señala la existencia de un “caos organizador”[450] que logra insertar moderación y equilibrio en este sistema hedonista. Esto se puede ver, por ejemplo, en las empresas, que abandonan su afán de control total y autoritario, para dar paso a una mayor autonomía y participación que puedan liberar realmente el potencial de los empelados y motivarlos para que se comprometan activamente con la empresa y rindan más en su trabajo.

En este contexto se da un fuerte resurgimiento de la preocupación por la ética, en todas las dimensiones del actuar humano. Pero estos impulsos no buscan ya la abnegación y el sacrificio personal en pos de un bien trascendente mayor, sino un actuar responsable y equilibrado, que permita justos equilibrios entre el beneficio personal y el social, el actual y el futuro. Es entonces una ética razonable, fácil e “indolora”[451] surge un “espíritu de responsabilidad”[452]. Los valores se definen más por lo que no debe hacerse –porque se trasgrediría un derecho ajeno– que por lo que debe hacerse –basándose en un ideal o deber ser–. Así la sociedad es severa con los que perjudican a los demás, pero compasiva con quienes se dañan o no se respetan a sí mismos. Predomina el psicologismo.

De todos modos, el autor señala la existencia de dos versiones de este individualismo: una responsable y la otra irresponsable. La primera pretende una gestión óptima y equilibrada de los recursos, del entorno y del sí mismo, mientras la segunda tiende a priorizar siempre los placeres inmediatos y a caer en los excesos destructivos y autodestructivos. A su vez, la lógica posmoralista, señala, es la dominante, aunque persistan otras concepciones, como la virtuosista.

• *El caos organizador*

Aunque parecería contradictorio, Lipovetsky señala que mientras disminuye la obligación del deber, en la práctica aumenta el cuidado efectivo y la preocupación por la ética en todas las dimensiones de la vida. Esto se da, por ejemplo, en la esfera sexual, en el cuidado del cuerpo y la salud, la solidaridad y el voluntariado o en la lógica empresarial. Pero esta moderación no se da por la adhesión desinteresada a algún ideal mayor, sino que se justifica exclusivamente desde lo individual y de la mejora de la calidad de vida personal. Así, lo ético y el beneficio personal se reconcilian, como también lo hacen otros conceptos que anteriormente eran considerados antagónicos: ocio y trabajo, bienestar y disciplina, vida profesional y privada, por ejemplo.

Narcisismo (Lipovetsky)

La figura con la que Lipovetsky ilustra al hombre posmoderno es la de Narciso, enamorado de sí mismo, al punto de proclamar una nueva revolución individualista. Esto es fruto de un proceso que determina nuevas formas de socialización y una gran individualización, impulsado principalmente por el consumo masivo. Este capitalismo "hedonista y permisivo"[453] afecta fuertemente tanto a las personas como a las instituciones.

El hedonismo y el egoísmo están muy presentes en la cultura narcisista. El hombre está obsesionado con la búsqueda de sí mismo y su realización personal se ha vuelto su principal objetivo. Entonces empieza a ser posible vivir sin adherir a ningún ideal trascendente, viviendo el presente sin pensar demasiado en el pasado o en el futuro. El hombre se limita a su autoseducción, ya no se aferra a nada ni tiene certezas inmutables. El ideal del progreso cae en descrédito, y la gente quiere disfrutar del momento que vive. Así cae la lógica que regía a las sociedades modernas, y la cobra fuerza el proceso personalizador que caracteriza a la posmodernidad. Tanto las sociedades como las personas están ávidas de identidad, de diferencia y de realización personal.

Esto trae como consecuencia un abandono de lo social, donde el hombre deja de estar movilizado por las grandes causas: se pasa a vivir sin ideal ni objetivo trascendente. Luego de una época de mucha agitación social, como fue la década de los sesenta, las causas comunes pierden su poder de convocatoria y dejan de inflamar pasiones altruistas de largo alcance. Las personas sólo persiguen su propio interés, el espacio público comienza a ser abandonado y lo comunitario pierde valor.

Esto no significa que desaparezca lo grupal o lo gregario, pero surge el narcisismo colectivo: las personas se juntan con los que son similares a ellos. El otro se abandona como polo de referencia. Son característicos de esta cultura posmoderna "la búsqueda de la calidad de vida, pasión por la personalidad, sensibilidad ecologista, abandono de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación y la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de lo regional, de determinadas creencias y prácticas tradicionales"[454].

Por primera vez en la historia, lo individual pasa a prevalecer sobre lo social. La tendencia primordial que subyace a todos los cambios es la personalización. El valor cardinal es ser uno mismo, y por primera vez se vuelve legítimo que cada uno elija íntegramente su modo de vida.

Vacío (Lipovetsky)

Desde el análisis del autor, cuando la sociedad se vuelve narcisista, aparece el vacío. El hombre ya no es movilizado por consignas ni ideales, hay una pérdida de sentido. Sin embargo, este vacío no provoca escándalo, sino únicamente indiferencia. Se abandona lo nuevo como valor absoluto, que deja de ser provocativo porque nadie defiende el orden tradicional. Reinan el desencanto y la sensación de estancamiento. La pérdida de sentido no se vive como trágica o necesariamente angustiante, sino que domina una "apatía frívola"[455] sin desesperación. Es un vacío sin "tragedia ni apocalipsis"[456], no hay "nostalgia de sentido"[457].

La cantidad y la velocidad con la que se recibe información ayuda a instaurar la indiferencia en la sociedad y atenta contra la posibilidad de emociones duraderas. Las opciones se suceden y pasan a ser equivalentes. Ya todo puede coexistir sin excluirse. El autor compara por ello al hombre posmoderno con un espectador haciendo zapping en su televisión. Es la indiferencia por saturación. A su vez, hay un agotamiento del mecanismo moderno de buscar siempre lo nuevo, que genera una sensación general de estancamiento.

Pero este proceso de personalización hedonista implica un aislamiento: Narciso se encuentra solo y se busca a sí mismo desesperadamente. Asustadas por el riesgo y la exposición que implican los vínculos fuertes, las personas tienden al desapego para resguardarse. Pero, a pesar de buscar el aislamiento, las personas siguen anhelando relaciones profundas. Así, uno de los principales motivos de angustia y ansiedad es la imposibilidad de sentir emociones fuertes y verdaderas. Se generaliza "un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida"[458]. Las personas buscan la soledad, pero no pueden soportarla.

De todos modos, Lipovetsky señala que la ausencia de sentido no es total, ya que el individuo y su derecho a realizarse se constituyen en un nuevo valor central de la sociedad.

Seducción (Lipovetsky)

En las sociedades narcisistas, la seducción se convierte en el proceso que tiende a regular todas las dimensiones de la vida. Se pasa de un sistema autoritario y coercitivo a uno permisivo y centrado en el placer. Los individuos ya no hacen cosas porque se sientan obligados a hacerlas –ya sea interior o exteriormente–, sino porque en algún nivel hacerlas les resulta atractivo. Así, se devalúan ciertos valores modernos como el esfuerzo, la disciplina, el sacrificio o el culto al trabajo.

Una de las principales maneras en las que se cristaliza esta lógica de la seducción es a través del proceso de personalización. Lipovetsky afirma que es el proceso primordial que afecta a la sociedad y nos permite entender sus transformaciones. En la modernidad, la lógica era la de subordinar al individuo a reglas o modelos fijos y generales, superiores a las personas concretas, la de eliminar las particularidades con leyes universales. En cambio, el autor define a las sociedades posmodernas como aquellas en las que se puede ver claramente este proceso de personalización y la disminución de la coerción disciplinaria. La generalidad y la subordinación fueron substituidas por un nuevo valor: "el respeto a la singularidad subjetiva"[459].

Así, las instituciones se ven afectadas por este proceso y surgen nuevos valores, por ejemplo, "respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre"[460]. Lo nuevo ya no es lo central, y el mandato supremo deja de ser el cambio en sí mismo para pasar a ser lo auténtico, el ser verdaderamente uno mismo. En este contexto se multiplican las opciones en todos los ámbitos de la vida y el modelo general se vuelve la "existencia a la carta"[461] de libre configuración. Todos pasan a ser agentes de decisión. Las organizaciones se flexibilizan, la educación se diversifica en opciones, la medicina se vuelve holística y el deporte menos competitivo. La política se humaniza, se valora su autenticidad y a nivel religioso muchas personas combinan libremente elementos de diversas creencias. A su vez, conceptos que anteriormente eran considerados opuestos logran convivir sin inconvenientes en este universo armado a la carta según el gusto de cada consumidor.

Todo esto desata un nuevo interés por el autoconocimiento y la realización personal. Se valoriza el amor propio como algo indispensable y como el único necesario para alcanzar la felicidad. Pero a su vez esta personalización también conduce al aislamiento y al vacío ya comentado.

Posmodernidad (Lipovetsky)

Para Lipovetsky la posmodernidad no está en oposición con la modernidad, sino que es la generalización y masificación de algunas tendencias que ya se encontraban presentes en ciertos grupos minoritarios y eran inherentes a su lógica de

fondo. Es un paso más en el camino impulsado por la burguesía de aumentar la libertad y la autonomía del hombre: luego de conseguir la libertad económica, política e intelectual, esos cambios se instalan también en las costumbres y en lo cotidiano. Así, el autor habla de una revolución individualista. Por otro lado, mientras la modernidad valora el cambio y la innovación constante, la posmodernidad se caracteriza por un agotamiento de esa lógica.

Para que se pueda afirmar la aparición de una posmodernidad, el autor considera que debe darse realmente "una ola profunda y general a la escala del todo social"[462], y no un fenómeno limitado a una única esfera de la vida. Esto es lo que, para Lipovetsky, determina la entrada en la posmodernidad: es un cambio profundo a nivel de toda la sociedad y de todas las esferas de lo humano, donde lo individual pasa a ser más importante que lo universal, donde se da un movimiento "de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo"[463].

Concilio Vaticano II

"'El Concilio es un hecho que debe durar. Si en verdad… ha sido un acto impresionante, histórico y, en ciertos aspectos, decisivo para la Iglesia' no puede ser 'un acontecimiento efímero y pasajero'"[464]. Éstas eran las palabras del papa Pablo VI una vez finalizado el Concilio en diciembre de 1965. Son un llamado a seguir reflexionando y profundizando en sus textos, para lograr extraer de ellos todo su potencial.

Pero, antes de abordar en análisis del concilio ecuménico Vaticano II, corresponde explicar en qué consistió, cuál fue su relevancia y contextualizarlo histórica e institucionalmente.

Los concilios ecuménicos

La historia de los concilios es casi tan antigua como la historia del cristianismo. Ya en la Biblia, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, se identifica un primer antecedente cuando los apóstoles se reúnen en Jerusalén con Pablo y Bernabé "para tratar los problemas que planteaba la conversión de los paganos a la Iglesia naciente"[465]. En esta asamblea ya se pueden apreciar dos características que, "en mayor o menor grado"[466] caracterizarán a todos los futuros concilios: una "toma de consciencia de la propia identidad"[467] como Iglesia, y una "apertura a las nuevas realidades"[468] que las distintas épocas pautaron. "Cada concilio da una imagen de la comprensión teológica que la Iglesia tiene de sí misma en ese momento de la historia y, al mismo tiempo, de su época"[469].

A nivel general, los concilios "son convocados para precisar algún punto importante de doctrina y condenar las herejías que surgen en el seno de la Iglesia, o para renovar y reformar, cuando es necesario, la doctrina de la Iglesia"[470]. Por su alcance, los concilios pueden ser locales, regionales o ecuménicos, es decir, universales. En estos últimos está representada toda la Iglesia en su conjunto, por lo que es necesario que se invite a la totalidad de los obispos, más allá de que en los hechos no todos logren asistir. "El concilio ecuménico es un signo de la unidad y de la catolicidad de la Iglesia, abierta a todos los pueblos, razas, culturas y civilizaciones, sin identificarse con ninguna de ellas"[471].

Otro aspecto importante de los concilios es que son una "celebración"[472]. Para la fe católica, "Dios manifiesta y cumple su deseo de salvación"[473] a través de estas instancias, y sus resoluciones son consideradas de inspiración divina. En el libro de los Hechos de los Apóstoles esto se expresa en la frase: "El Espíritu Santo, y nosotros mismos, hemos decidido"[474]. Esta dimensión de la asamblea determina que el encuentro sea "vivido en un clima de oración y en marco litúrgico"[475].

Un breve recorrido histórico

En los más de veinte siglos de historia de la Iglesia fueron celebrados veintiún concilios ecuménicos, comenzando en la ciudad de Nicea y terminando en Ciudad del Vaticano. Se diferencian entre sí principalmente por "el desarrollo de la eclesiología y las exigencias cambiantes de los tiempos"[476]. Éstos se pueden clasificar en distintos grupos, según características similares.

Los que fueron celebrados en Oriente, antes de la separación de las Iglesias hoy llamadas ortodoxas, conforman el primer grupo. Estos son los dos de Nicea, los cuatro de Constantinopla, el de Éfeso y el de Calcedonia, que se celebraron entre los años 325 y 870. Juntos, "dan forma a la doctrina de la Trinidad y a la Cristología y condenan las múltiples herejías surgidas en los primeros siglos"[477]. En esa época, si bien debían contar con la aprobación del Papa, eran convocados por el emperador de turno.

Luego de la separación entre las Iglesias de Oriente y Occidente, entrada la edad media, se puede identificar el segundo conjunto. Éste se conforma por los cuatro de Letrán, los dos de Lyon y el de Viena, que transcurren entre 1123 y 1311. El Papa cobra en ellos una mayor relevancia, aunque también participan emperadores y príncipes. "Una de las características de estos concilios de la Alta Edad media es la unión de lo espiritual y de lo temporal, no como ámbitos

distintos y autónomos, sino como aspectos complementarios de esa realidad única y compleja que se llamó Cristiandad"[478].

En la Baja Edad Media se ubican los concilios de Constanza, Ferrara-Florencia y el quinto de Letrán, entre 1414 y 1517. Ellos estuvieron marcados por el Cisma de Occidente, en el que más de un Papa afirmaba su legitimidad. "En los primeros se intentó reconstruir la unidad de la Iglesia; en le de Letrán se trató la reforma del clero"[479].

El primer concilio de la edad moderna es el de Trento (1545-1563). Para ese entonces ya no existía más "la unidad europea de la Cristiandad" y la Reforma protestante le exigía al catolicismo "una profundización en ciertos puntos de doctrina (pecado original, justificación, sacramentos, etc.) y la reforma de la disciplina eclesiástica"[480]. Éste fue un concilio de gran relevancia, y su obra "dominará todo el pensamiento, la espiritualidad y la vida de la Iglesia en los siglos siguientes"[481].

La celebración del segundo concilio moderno comenzó en 1869, en la Ciudad del Vaticano, pero tuvo que suspenderse al año siguiente por la presión de los acontecimientos políticos de la época vinculando a los Estados Pontificios. Además de una importante constitución dogmática sobre la fe, este concilio decretó el primado y la infabilidad papal.

Síntesis de concilios ecuménicos celebrados hasta el SXIX[482]:

Nº	Concilio	Fecha	Papa	Objetivo Principal	Participantes
	Orientales				
1	Nicea I	325	S. Silvestre I	Arrianismo	318
2	Constantinopla I	381	S. Dámaso	Macedonianismo	185
3	Éfeso	431	S. Celestino I	Nestorianismo	198
4	Calcedonia	451	S. León I	Monofisitismo	680
5	Constantinopla II	553	Virgilio	"Los 3 capítulos"	165
6	Constantinopla III	680	S. Agatón I	Monotelismo	175
7	Nicea II	787	Adriano I	Iconoclastas	350
8	Constantinopla IV	869-870	Adriano II	Focio	102
	Occidentales				
9	Letrán I	1123	Calixto II	Investiduras	300 aprox.
10	Letrán II	1139	Inocencio II	Cisma. Elección pontificia	1000 aprox.
11	Letrán III	1179	Alejandro III	Paz política	300 aprox.
12	Letrán IV	1215	Inocencio III	Reforma. Cruzada	1212
13	Lión I	1245	Inocencio IV	Persecución. Cisma	140
14	Lión II	1274	B. Gregorio X	Cruzada. Cisma. Reforma	370 aprox.
15	Viena (Fr.)	1311	Clemente V	Templarios	180 aprox.
16	Constanza	1414-1418	Gregorio XII- Martín V	Cisma de Occidente	261
17	Ferrara-Florencia	1433-1445	Eugenio IV	Paz con orientales	150
18	Letrán V	1512-1517	Julio II - León X	Pragmática Sanción. Reforma	125 aprox.
19	Trento	1545-1563	Paulo III - Julio III - Pío IV	Reforma. Protestantismo	211
20	Vaticano	1869-1870	Pío IX	Infabilidad del Papa	746

El anuncio de un nuevo concilio

Una vez definido que el pontífice romano era infalible, muchos pensaron que ya no se convocarían más concilios ecuménicos. "¿Para qué reunir a los obispos si el Papa contaba con la infabilidad que Cristo prometió a la Iglesia?"[483]. Por eso, a pesar de que la idea de concluir el inacabado concilio anterior había estado presente durante el papado de Pío XI y Pío XII, el anuncio de Juan XXIII (Angelo Roncalli) convocando a uno nuevo "causó profunda sorpresa"[484]. En un mismo movimiento, y a menos de 90 días de iniciado su pontificado, este papa anunció un Sínodo Diocesano para Roma, un Concilio Ecuménico y una Reforma del Código de Derecho Canónico.

El mismo Juan XXIII, en varias instancias, remarcó la idea como el fruto de una inspiración, como un "destello de luz desde lo alto"[485]. El 25 de enero de 1959, ante 18 cardenales reunidos en la Basílica de San Pablo extramuros, anunció por primera vez esta intención. Luego de unos años de preparación, la celebración del Concilio se llevó a cabo entre 1962 y 1965, constando de cuatro períodos en los que se llevaron adelante diez sesiones. La muerte del papa en 1963 congeló su desarrollo e hizo necesario convocar un Cónclave para la elección de un nuevo pontífice. De esa asamblea salió electo el cardenal Giovanni Battista Montini, que eligió el nombre Pablo VI y resolvió continuar con dicha empresa, simplemente posponiendo los plazos el mismo número de días que habían transcurrido con Sede Vacante. De las diez sesiones, la primera fue bajo el papado de Juan XXIII y las nueve restantes bajo el de Pablo VI.

En el libro *Historia del Concilio Vaticano II*, dirigido por Giuseppe Alberigo, se hace un exhaustivo análisis de este acontecimiento que fue el Concilio, desde su anuncio a su consumación. Allí se hace referencia al impacto generado por la noticia: "El desconcierto de aquellos prelados es fácil de explicar. El cónclave había elegido (28 de octubre 1958) al cardenal Roncalli pensando en un pontificado 'de transición'"[486], breve e intrascendente, luego del largo reinado de Pío XII. Para muchos, las circunstancias históricas no eran las adecuadas: la decisión "resultó inesperada, imprevista y sorprendente en casi todos los ambientes, empapados del clima de guerra fría y acostumbrados a la aceptación de un catolicismo inmóvil en sus certezas"[487]. Sumado a esto, los 77 años de edad del pontífice "les parecía a muchos un elemento contradictorio respecto a un proyecto complejo y a largo plazo"[488].

Por su parte, el Papa, en su alocución de ese enero, hablaba de "épocas de renovación"[489]. Afirmaba que la Iglesia "se encontraba en el umbral de una coyuntura histórica de una densidad excepcional, en la que era necesario 'precisar y distinguir entre lo que es principio sagrado y evangelio eterno y lo que es cambio climático…'", una época en la que se hacía necesaria la capacidad de "distinguir los 'signos de los tiempos […] y descubrir en medio te tantas tinieblas los no pocos indicios que conviene esperar… '"[490].

Para poder valorar su visión adecuadamente cabe señalar que, como cardenal, Roncalli había tenido una intensa tarea diplomática por más de treinta años, por lo que estaba "sensible y atento a los síntomas de evolución de la situación mundial, caracterizada por el fin cada vez más acelerado del colonialismo –que afectaría el estatuto humano de al menos tres continentes– y de la superación inminente, aunque inadvertida todavía, de la guerra fría"[491]. No obstante, la visión general era la opuesta:

> *"Objetivamente, la confrontación entre los bloques soviético y occidental seguía estando al borde del conflicto: desde la guerra de Corea (1950) al bloqueo de Berlín con la erección del muro (1961) y la crisis de Cuba (1962). La situación del planeta parecía haber entrado en un callejón sin salida. Los factores dinámicos se veían oprimidos dentro de los bloques: en el área norte del planeta, la difusión de una nueva etapa de industrialización y de la correlativa reducción de las culturas agrícolas, la progresiva hegemonía de los medios de comunicación social. En los continentes de régimen colonial preponderante eran cada vez más fuertes los fermentos de independencia y la oposición de la explotación económica"*[492].

En la opinión del teólogo francés Congar, este acontecimiento fue muy adelantado para su época:

> *"Desde el punto de vista teológico, y sobre todo de la unión, parecía como si el concilio viniese con veinte años de anticipación. Efectivamente, hacía aún muy pocos años en los que las cosas habían empezado a moverse. Pero, con veinte años más, se habría tenido un episcopado de hombres alimentados de ideas sacadas de la Biblia y de la tradición, de una conciencia misionera y pastoral concreta. […]. Por otro lado, muchas ideas ya se habían abierto camino y el anuncio mismo del concilio, con su tele-finalidad ecuménica, en el clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar ciertos procesos (Mon journal du concilie, copia en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia)"*[493].

Aquí el teólogo hace referencia a los distintos movimientos que sembraron terreno para el Concilio y fueron su antecedente directo. Estos son el movimiento laical, que significó un cambio en la forma de concebir a los laicos, haciéndolos más conscientes de su responsabilidad dentro de la Iglesia y de la importancia de su apostolado; el movimiento litúrgico, que buscaba cambios que caminaran "hacia una simplificación, hacia un carácter comunitario y una comprensión de la liturgia" y reclamaban una "participación más activa de los laicos, el uso de la lengua vernácula en la misa y una mayor apreciación de la Sagrada Escritura"[494]; el movimiento ecuménico, que buscaba favorecer la unidad de los cristianos y, "sin negar ninguna de las verdades o afirmaciones de la fe católica", pretendía "eliminar palabras, juicios y acciones que puedan dificultar las relaciones"[495]; y el movimiento bíblico, que revalorizó la lectura de la palabra de Dios y fomentó su profundización.

Adecuada o no, esta decisión acaparó la atención de toda la Iglesia católica, pero también de otras tradiciones cristianas y del mundo laico. Incluso en el área soviética, que permanecía en una relación conflictiva con Roma desde el Concilio de Trento, fue impactada por esta novedad. "Hacía siglos que un acto exquisitamente eclesial no tenía un impacto histórico tan complejo y tan vistoso"[496], remarca Alberigo. Con esto, "la Iglesia católica había quedado en una fase nueva e imprevista de su historia. De factor de continuidad e identidad para las sociedades occidentales, el papado romano y el catolicismo se preparaban a desempeñar un papel protagonista en el impulso para la renovación, incluso en la misma sociedad humana"[497].

Pentecostés, en la doctrina católica, es la fiesta que acontece cincuenta días después de la Pascua, en donde se celebra la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y María luego de la resurrección de Cristo. Según la fe, es ese Espíritu el que guía a la Iglesia e inspira a su Magisterio. La imagen de que el Concilio Vaticano II sería como un nuevo pentecostés para la Iglesia fue utilizada por el mismo Juan XXIII y quedó fuertemente instaurada. Sobre esto, Alberigo hace el siguiente comentario:

> *"Roncalli era plenamente consciente del alcance teológico e histórico de pentecostés y el hecho de pedir que se repitiera era una forma concreta e inequívoca de subrayar con un lenguaje típicamente cristiano el carácter excepcional de la coyuntura histórica actual, las perspectivas extraordinarias que abría y la necesidad de que la Iglesia afrontase una renovación de gran envergadura, para poder presentar al mundo y mostrar a los hombres el mensaje evangélico con la misma fuerza e inmediatez con que lo hizo el primer pentecostés"*[498].

La novedad del objetivo: un concilio pastoral

En su alocución del 25 de enero, "el papa dedicaba solamente dos frases a los objetivos del concilio: por un lado 'luz para la edificación y la alegría de todo el pueblo cristiano', y por otro 'una amable y renovada invitación a los fieles de las Iglesias separadas para que también ellos participen con nosotros en este banquete de gracia y de fraternidad, por la que tantas almas suspiran desde todos los puntos de la tierra'"[499]. Luz y unidad eran de momento las únicas pistas. Alberigo maneja la posibilidad de que, quizás, el mismo Juan XXIII todavía no tuviera "las cosas tan claras"[500], o tal vez no quisiera "sobrecargar" un anuncio que ya era de por sí "suficientemente desconcertante"[501].

Esto se debe a que en el propósito mismo del Concilio Vaticano II radica una de sus mayores novedades. Según una forma ya clásica, "los concilios eran convocados para decidir en materia de 'fe y costumbres'", pero éste "no se proponía

condenar errores ni enfrentarse con amenazas cismáticas"[502]. No se pretendía "dar a luz a una nueva suma doctrinal" ni "dar respuesta a todos los problemas"[503], y eso era aún más sorprendente para una Iglesia "acostumbrada más bien a recibir 'directivas'"[504] que a ser consultada.

En su libro *Para una teología del concilio*, que se publica justamente con motivo de este anuncio, el polémico teólogo y sacerdote Karl Rahner escribe:

> *"No se exagera, yo creo, si se dice que no ha habido nunca un Concilio en el que, por lo menos para los que están afuera, la temática estuviese tan encubierta y desconocida como éste. Puesto que hasta ahora había sido siempre un motivo externo bien determinado la causa de la convocatoria: una disputa dogmática, un objeto de política eclesiástica. Hoy se sabe sólo que el Concilio será convocado y que quiere emplearse en la renovación de la Iglesia, una labor que es tan amplia e indeterminada que vale para cada Concilio, y por eso al que está afuera le dice tanto como la nada"[505].*

Sobre fines de abril, el papa Juan puntualiza los objetivos fundamentales del Concilio: "incrementar el compromiso de los cristianos, 'ensanchar los espacios de la caridad…, con claridad de pensamiento y grandeza de corazón'"[506].

Alberigo remarca que éste no fue un "concilio de cristiandad", como lo fue Letrán IV, "famoso justamente por haber sacudido a occidente en la tardía edad media"; ni un "concilio de unión", como el de Ferrara-Florencia "cuyas ambiciones fallidas constituyen –todavía hoy– un obstáculo en el camino de la unidad"; ni mucho menos un "concilio de lucha", como el de Trento, o "de resistencia y de contraposición a la sociedad moderna" como el Vaticano I[507]. Señala que el Papa "querría un concilio de transición entre dos épocas", que entrara "a una nueva fase de testimonio y de anuncio, con una recuperación de los elementos fuertes y permanentes de la tradición"[508]. El objetivo principal era el aggiornamento.

En su solemne discurso de apertura del Concilio, el jueves 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII remarcó que el propósito de la asamblea era "afirmar, una vez más, la continuidad del Magisterio Eclesiástico, para presentarlo en forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las circunstancias de la edad contemporánea"[509]. Al mismo tiempo rechaza la visión pesimista de quienes, sin "discreción" ni "medida", "no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina"[510]. Éstos, remarcó, "se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que sigue siendo maestra de la vida, y como si en tiempo de los precedentes Concilios Ecuménicos todo hubiese procedido con un triunfo absoluto de la doctrina y de la vida cristiana, y de la justa libertad de la Iglesia"[511]. Así afirma disentir de tales "profetas de calamidades", subrayando que en ese momento histórico la Providencia estaba llevando a la humanidad a "un nuevo orden de relaciones humanas" que "se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados" y conducirán a "mayor bien de la Iglesia"[512].

Señala además que el mundo moderno, tan ocupado en problemas políticos y económicos, "ya no encuentra tiempo para atender a las cuestiones de orden espiritual", lo que sin dudas "ha de ser desaprobado"[513]. Pero a la vez afirma que estas "nuevas condiciones de la vida moderna" hicieron desaparecer los obstáculos "con que en otros tiempos los hijos del mundo impedían la libre acción de la Iglesia", haciendo referencia a la "indebida injerencia de los poderes civiles" en la historia de la Iglesia[514].

El "supremo interés" del Concilio, remarcó el papa Juan, "es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz"[515]. Como se puede ver, el énfasis está colocado más en la forma de transmisión que en los contenidos en sí de la doctrina. Para que esa doctrina "alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana", la Iglesia "debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual", remarcó[516].

Esto configura su mayor particularidad: estamos ante un concilio de carácter más pastoral que doctrinal. En la apertura, Juan XXIII lo explica de la siguiente manera:

> *"Después de esto, ya está claro lo que se espera del Concilio, en todo cuanto a la doctrina se refiere. Es decir, el Concilio Ecuménico XXI (…) quiere transmitir pura e íntegra, sin atenuaciones ni deformaciones, la doctrina que durante veinte siglos, a pesar de dificultades y de luchas, se ha convertido en patrimonio común de los hombres*

(…). Deber nuestro no es sólo estudiar ese precioso tesoro, como si únicamente nos preocupara su antigüedad, sino dedicarnos también, con diligencia y sin temor, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que desde hace veinte siglos recorre la Iglesia. La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo difusamente la enseñanza de los Padres y Teólogos antiguos y modernos, que nos es muy bien conocida y con la que estáis tan familiarizados. Para eso no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión, tal como resplandecen principalmente en las actas conciliares de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se de un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del "depositum fidei", y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta —con paciencia, si necesario fuese— ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral"[517].

En su discurso, el pontífice también hizo referencia a la costumbre por la cual los concilios anteriores habían surgido en oposición a una herejía, determinando un cambio de actitud. Afirmó que "siempre la Iglesia se opuso a estos errores" y que "frecuentemente los condenó con mayor severidad"[518]. Pero sostuvo que, en el momento actual, la Iglesia "prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad": "Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas"[519]. Señala además que, si bien todavía existen doctrinas falaces o costumbres peligrosas, los mismos hombres pueden verlo por sus propios medios y "están propensos a condenarlos"[520]. La Iglesia más bien "quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella"[521], remató.

En su alocución al principio de la reapertura del Concilio, el papa Pablo habla sobre la renovación de la Iglesia católica y afirma que no es necesaria "porque la Iglesia haya violado en algún aspecto esencial el designio de su fundador, sino porque de esta manera será posible hacer que caigan por tierra algunas formas caducas y superadas de una tradición que, a pesar de todo, sigue siendo válida y duradera en su núcleo"[522], y pone como ejemplo el trabajo realizado para reformar la liturgia. También, refiriéndose a la unidad de los cristianos, "el papa defiende un ecumenismo que combine la unidad y la variedad" y finalmente afirma que "la clave para relacionarse con la era actual es el diálogo"[523].

El Concilio buscó eliminar el enfrentamiento entre Iglesia y mundo, y señaló este divorcio entre "la fe que se proclama y la vida cotidiana"[524] como uno de los mayores errores de la época. "Iglesia y mundo ni se yuxtaponen ni se oponen, sino que la primera es vista en su relación con el mundo y en función del mismo"[525].

En esta línea, Mayer afirma que ya había quedado atrás una "época de polémica, de controversias, de miedo" y que en su lugar "se intentaba vivir una época de apertura, de diálogo"[526]. La Iglesia está "sumergida en el tiempo y entrelazada en la historia de los hombres"[527]. Por eso, ante un tiempo marcado por el ataque de los nacientes protestantes se ve obligada a defender su doctrina con el Concilio de Trento. Ahora, en un contexto totalmente diferente, "destaca lo que une a las Iglesias cristianas entre sí y aún señala lo que tiene de común la Iglesia católica con las religiones no cristianas"[528]. En Trento se trataba de "Reforma", volver a las fuentes originales; en el Vaticano II de "Aggiornamento", actualizar lo antiguo, ponerlo al día"[529].

Así, continúa Mayer, la Iglesia muestra que "tradición" y "aggiornamento" no se oponen, sino que son "los componentes necesarios de un progreso vital" [530]. "Mientras que Trento fue el paso necesario para poder poner en claro la estructura jerárquica y el sacramento del Orden sobre el que descansa el sacerdocio ministerial –afirma–, Vaticano II lo complementa con la doctrina del sacerdocio de los fieles. Contra los ataques de Lutero, Trento debió salir en defensa de la celebración del sacrificio eucarístico y de la administración de los sacramentos como funciones sacerdotales. Vaticano II señala como un deber primordial de todo sacerdote la proclamación de la palabra de Dios. Ambos concilios no se excluyen ni se oponen, sino que se complementan"[531].

El esfuerzo por responder a las necesidades del mundo actual no es nuevo en la Iglesia, y podemos decir que se ha repetido en cada época, pero –en palabras de Pablo VI– quizá nunca como hoy "ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla, por decirlo así; de alcanzarla en su rápido y continuo cambio"[532].

Otras particularidades

La particularidad de este concilio más notoria a simple vista es en su conformación, numérica y cualitativa. En la sesión inaugural del Concilio Vaticano I hubo 740 obispos presentes, que, "aunque representaban a la Iglesia universal, eran, en su gran mayoría, blancos y de origen europeo"[533]. Éste, en cambio, contó con más de 2.000 padres conciliares en cualquiera de sus sesiones, "de toda raza, lengua, pueblo y nación"[534]. La presencia de "cristiandades jóvenes" lo marcó en su "apertura hacia el futuro" y su "impulso misionero", y su participación de obispos de América, Asia y África hizo a la asamblea "tomar consciencia de la existencia de otros mundos culturales y religiosos, con sus valores y sus carencias, y creó un ambiente de diálogo: diálogo de los obispos entre sí, diálogo con el pueblo de Dios, diálogo con el mundo"[535].

Estuvieron presentes representantes de Iglesias no católicas, lo que configura otra novedad. También se destaca la participación de los laicos, que, si bien no fueron muchos los que participaron en las sesiones, "estaban presentes no como jefes de Estado o personalidades seculares, sino como teólogos o, simplemente, como cristianos"[536].

En cuanto a la metodología, en los anteriores concilios, preocupados principalmente por "defender la verdad frente a los errores", "un obispo que se destacaba por su ciencia solía exponer durante horas, como maestro, profundas tesis teológicas"[537]. En el Concilio Vaticano II "nadie podía hablar más de diez minutos"[538]. Según Mayer, también se ve una diferencia en el lenguaje, que "lejos de ser apologético, busca el diálogo constante: entre el sacerdote ministerial y el sacerdote común, entre el fiel católico y el no católico, entre la Iglesia y el mundo"[539].

Alberigo destaca como características "la carga de la renovación, el afán de búsqueda, la disponibilidad a la confrontación con el evangelio, la atención fraternal a todos los hombres"[540].

Los textos del Concilio

La producción escrita del Concilio Vaticano II comprende una serie de dieciséis textos, con diferentes relevancias jerárquicas. Sus títulos corresponden a las primeras palabras del documento en su versión en Latín.

Estos textos son:

Cuatro constituciones:
Sacrosanctum Concilium (Constitución sobre la sagrada liturgia)
Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia)
Gaudium et Spes (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)
Dei Verbum (Constitución Dogmática sobre la divina revelación)

Tres declaraciones:
Gravissimum Educationis (Declaración sobre la educación cristiana)
Nostra Aetate (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas)
Dignitatis Humanae (Declaración sobre la libertad religiosa)

Nueve decretos:
Inter Mirífica (Decreto sobre los medios de comunicación social)

Unitatis Redintegratio (Decreto sobre el ecumenismo)
Orientalium Ecclesiarum (Decreto sobre las Iglesias orientales católicas)
Presbyterorum Ordinis (Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros)
Ad Gentes (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia)
Apostolicam Actuositatem (Decreto sobre el apostolado de los laicos)
Christus Dominus (Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos)
Optatam Totius (Decreto sobre la formación sacerdotal)
Perfectae Caritatis (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa)

¿Ruptura o continuidad?

Un punto que ha generado mucha polémica en la recepción del Concilio es si debe ser interpretado como una ruptura en la tradición de la Iglesia, o si debe ser visto como un cambio dentro de una continuidad. La mayoría de los trabajos sobre el tema están enmarcadas dentro de una de esas dos visiones.

Por ejemplo, el libro *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II* de Vicente Gómez Mier realiza un estudio sobre la teología moral o ética cristiana anterior y posterior al Concilio, con el que concluye que con esto se da en la Iglesia un verdadero cambio de matriz disciplinar (concepto de Thomas Kuhn similar al de *paradigma*) que constituye efectivamente una "refundación" de la moral católica[541].

Ante la polémica sobre la apropiada interpretación del Concilio, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el año 2007, publicó que "El Concilio Ecuménico Vaticano II ni ha querido cambiar la doctrina sobre la Iglesia ni de hecho la ha cambiado, sino que la ha desarrollado, profundizado y expuesto más ampliamente"[542].

En su discurso de Navidad del año 2005, el papa Benedicto XVI profundizó sobre el conflicto que generó el choque entre estas "hermenéuticas contrarias"[543]. Se refirió entonces a la "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura" por un lado (que fue, aclara, la preferida por los medios de comunicación y por parte de la teología moderna) y la "'hermenéutica de la reforma', de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia", que "crece en el tiempo, pero permaneciendo siempre el mismo"[544].

La primera, advierte, "corre el riesgo de acabar en una ruptura entre una Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar"[545]. Desde esa lectura, señala, los textos finales del Concilio no serían la auténtica expresión del verdadero "espíritu del Concilio", ya que habrían sido alterados para lograr los votos necesarios para ser aprobados, retrocediendo así en sus principios[546]. Entonces, habría que interpretar de ellos ese "espíritu" genuino que subyace en los textos[547], yendo más allá de lo que efectivamente afirmen. "De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja un espacio a cualquier arbitrariedad", remarca[548].

Por el contrario, Benedicto señala que la hermenéutica de la continuidad coincide con las declaraciones realizadas tanto por Juan XXIII como por Pablo VI en épocas del Concilio. Pero a su vez, analiza por qué "podría parecer convincente"[549] la lectura desde la ruptura:

Afirma que "el tiempo moderno" se caracterizaba por "gran debate sobre el hombre", y por ello el Concilio debía interrogarse sobre el tema y "determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna"[550]. Aquí el Papa hace un repaso de este vínculo, afirmando que tuvo un "inicio muy problemático con el proceso de Galileo", que se "rompió totalmente" con la influencia de Kant y luego la revolución francesa, difundiendo "una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe"[551]. Se suma a ello un enfrentamiento con el "liberalismo radical" y "unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la 'hipótesis Dios'"[552]. Esto generó "por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna", eliminando cualquier "ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso"[553].

Pero luego se da una evolución de esa edad moderna: "La gente se daba cuenta de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa. Las ciencias naturales comenzaban a reflexionar, cada vez más claramente, sobre su propio límite, impuesto por su mismo método que, aunque realizaba cosas grandiosas, no era capaz de comprender la totalidad de la realidad"[554]. Entonces, después de la Segunda Guerra Mundial, tanto Iglesia como mundo empiezan a abrirse progresivamente una a otra. En este contexto, señala, había tres "círculos de preguntas"[555] a las que el Concilio debía responder: la relación de la fe con el Estado moderno, la relación entre la fe y las ciencias modernas y la relación entre la fe cristiana y las demás religiones.

En estos puntos, Benedicto reconoce que hay una discontinuidad, pero a la vez afirma que "no se había abandonado la continuidad de los principios"[556]. Sostiene entonces que "en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma"[557]. Distingue entre aspectos contingentes y realidades mudables, las formas pasibles de ser cambiadas por las situaciones históricas de los principios duraderos y las decisiones de fondo. A pesar de las rupturas, la Iglesia en el Concilio "mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad"[558]. Finalmente, señaló que el contenido de estos cambios sólo está "trazado en grandes líneas" en los documentos conciliares, determinando la "dirección esencial" del diálogo entre la razón y la fe, pero que en la actualidad ese diálogo se debe seguir desarrollando "con gran apertura mental, pero, también con la claridad en el discernimiento"[559]. "Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia"[560], concluye.

Breve síntesis de los documentos a analizar

A continuación se presenta un muy breve resumen del contenido de las cuatro constituciones conciliares. En los anexos puede encontrarse una reseña un poco más detallada de los documentos.

La constitución Sacrosanctum Concilium trata sobre la reforma y fomento de la liturgia. Con ella se busca adaptar a las necesidades del momento todas las instituciones que están sujetas a cambio. Se le da una gran importancia a la disposición con la que los fieles participan de las celebraciones, más allá de lo externo, y se busca incentivar la educación litúrgica y una participación activa. Advierte la necesidad de cuidar la tensión entre la conservación de la tradición y tener, al mismo tiempo, apertura al progreso legítimo. Habilita a que se le de más lugar a las lenguas vernáculas en los ritos, pero establece claramente que sólo la jerarquía puede establecer cambios en la liturgia. Llama a adaptar la liturgia a la mentalidad e idiosincracia de los distintos pueblos, aunque señala que no deberían darse diferencias significativas entre territorios contiguos. También se refiere a la música y el arte sagrados, y cómo les es válido adoptar cualquier estilo o género existente.

La constitución Lumen Gentium trata sobre la Iglesia, la cual es "señal e instrumento" de la unión de Dios y entre los hombres (1). Explica que el reino de Dios ya está presente en el mundo, y que la misión de la Iglesia es ser el "germen y principio de ese reino" (5) en la tierra. Afirma que ésta constituye una realidad compleja, formada por un elemento humano y uno divino: es una sociedad visible con órganos jerárquicos pero a la vez un cuerpo místico de comunidad espiritual.

En este documento los padres conciliares sostienen que la única Iglesia de Cristo permanece hoy en la Iglesia católica, pero que fuera de ella también hay "muchos elementos de santificación y de verdad" (8). Señalan la diversidad de Iglesias particularidades y afirman que esta diversidad debe servir a la unidad. Explican, también, como Dios no quiso salvar al hombre aisladamente, sino constituyendo un pueblo. A su vez, enseñan que la Iglesia es necesaria para la salvación, pero afirman que quienes ignoran sin culpa el Evangelio también pueden alcanzar la salvación.

En cuanto a quienes constituyen la Iglesia, el Concilio afirma que, por el sacerdocio común de los fieles, todos los bautizados son sacerdotes, profetas y reyes. Se refiere a la autoridad de la jerarquía como un factor de unidad y remarca la importancia del rol de los laicos, que lo cumplen en sus actividades cotidianas. También destaca el rol de los

religiosos. Afirma que todas las personas están llamadas a la santidad, cada una por caminos distintos. A su vez asegura que “la renovación del mundo está irrevocablemente decretada” porque ya comenzó en Cristo (48), y afirma la unión mística entre los vivos y los muertos. Finalmente habla sobre el rol que tiene la Virgen María.

La constitución pastoral Gaudium et Spes trata sobre la sobre la Iglesia en el mundo actual. Primero realiza una exposición sobre la situación del hombre en el mundo de hoy, luego desarrolla el vínculo entre la Iglesia y la vocación del hombre y, finalmente, describe algunos problemas que considera urgentes.

En cuanto a la situación del hombre, afirma que todo lo “verdaderamente humano”(1) –gozos, esperanzas, tristezas, angustias…– encuentra eco en el corazón de la Iglesia. Observa cómo la humanidad se cuestiona con angustia sobre su evolución y sobre el sentido de su actuar y afirma que el hombre se encuentra “en un período nuevo de su historia”, que identifica como una “crisis de crecimiento” (4). Señala la influencia del avance científico y tecnológico, y cómo esto transforma las sociedades y el comportamiento de las personas. Advierte también un fuerte aumento del ateísmo y lo analiza. Describe a la época como un tiempo marcado por contradicciones y desequilibrios, en medio de los cuales el hombre busca lograr un orden que esté al servicio de la humanidad y supere la injusticia reinante. Finalmente remarca que Cristo sigue teniendo respuestas para las inquietudes del hombre.

Luego sostiene la dignidad de la persona y presenta la vida como una dramática lucha entre el bien y el mal, donde el pecado le impide al hombre alcanzar su propia plenitud. Afirma, además, que los hombres serán juzgados en base a su propia conciencia moral. Habla también de la actividad humana y de cómo ésta colabora con la obra de Dios. Sostiene que su fin último debe ser siempre el desarrollo humano y defiende la lucha por los derechos humanos. Alienta el diálogo con los no creyentes en la edificación del mundo y llama a la búsqueda desinteresada del bien común. Afirma, a su vez, la justa autonomía de las cosas terrenas, pero no entendiéndola como una prescindencia de Dios. Critica fuertemente el “divorcio entre la fe y la vida diaria” (43) y destaca la importancia del diálogo con la cultura.

La última parte se refiere a los problemas que considera más urgentes: la dignidad del matrimonio y la familia, el sano fomento del progreso cultural, la vida económico-social, la vida en la comunidad política y el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos.

La constitución Dei Verbum trata sobre la revelación divina y su transmisión. Explica que Dios dispone revelarse para que los hombres tengan acceso a él y participen de su naturaleza, por ello les habla como amigos y habita entre ellos. Jesús es a la vez “mediador y plenitud de toda la revelación” (2). Pero, a la vez, afirma que Dios también puede ser conocido mediante la razón.

La revelación, sostiene, se transmitió de generación en generación, primero oralmente y después por escrito. Esas primeras enseñanzas, remarca, ya comprenden todo lo necesario para la salvación. Pero a la vez sostiene que la tradición progresa en el tiempo, guiada por el Espíritu Santo. Luego desarrolla el vínculo existente entre las sagradas escrituras, el magisterio y la tradición.

Explica la inspiración divina de las escrituras, por la cual Dios se vale de hombres para transmitir su palabra. Finalmente, explica la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento y afirma la importancia de las sagradas escrituras en la vida de la Iglesia.

Análisis

En este análisis se buscará relacionar lo que se expresa en las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II con los conceptos de Lyotard y Lipovetsky que fueron trabajados en el marco teórico. No se pretende afirmar de ningún modo que en los textos conciliares haya una intensión deliberada de hacer referencia a sus ideas, ni de pensar en los términos que estos autores proponen. Simplemente se busca encontrar puntos de contacto entre ambos discursos y analizar si las categorías de análisis elaboradas son aplicables al texto o no.

I- El Concilio desde Lyotard

I.I La Iglesia, creadora de narraciones
– Categoría de análisis: *lógica del saber narrativo* –

Para abordar los textos del Concilio desde Lyotard es importante comenzar con un análisis desde la distinción que el autor hace entre el saber narrativo y el saber científico, para descubrir con cuál de los dos se identifica más el relato que configuran. Son varios los elementos presentes en los textos que permiten echar luz sobre esta cuestión.

a) Transmisión y autoridad

El segundo capítulo de la constitución Dei Verbum se centra en la transmisión de la revelación. Comienza estableciéndose cómo Dios quiso que su mensaje fuera transmitido de generación en generación y que por ello Jesús envió a sus apóstoles a predicar su Evangelio a todos los hombres. Éstos comenzaron haciéndolo oralmente y luego también lo pusieron por escrito. Ello muestra cómo la Iglesia maneja un saber tradicional, que se pasa de generación en generación a través de palabras primero y de escritos después. Así habla entonces de la "Escritura sagrada" y de una "sagrada tradición", que juntas son "como un espejo en que la Iglesia, peregrina sobre la tierra, contempla a Dios"[561]. Este carácter tradicional y su forma de transmisión de persona a persona se pueden asimilar con las características del saber narrativo mencionadas por Lyotard.

Enfatiza que esta predicación apostólica debe "conservarse hasta el fin de los tiempos en una sucesión continua", y por ello los apóstoles "amonestan a los fieles que mantengan las tradiciones que aprendieron"[562]. Luego señala el fuerte vínculo entre la Tradición y las Sagradas Escrituras, ya que por ésta se conoce el Canon de dichos libros sagrados, es decir, la determinación de qué textos debían considerarse de inspiración divina e incluirse en la Biblia. Sin creer en la Tradición, no habría criterio que posibilitara el libro sagrado. Es también por la Tradición que las escrituras se van conociendo "más a fondo y se tornan constantemente eficaces"[563], en ella el mensaje se lleva a la práctica.

Tradición y Escritura están entonces "estrechamente trabadas y comunicadas entre sí", ya que ambas surgen "del mismo manantial divino, confluyen en cierto modo en uno y tienden al mismo fin"[564]. Por ello se aclara que "la Iglesia no toma de la sola Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas" y establece que "ambas han de ser recibidas y veneradas con igual sentimiento de piedad y con la misma reverencia"[565].

En esto se puede ver que la tradición transmitida de generación en generación no ocupa un rol menor en la Iglesia, sino todo lo contrario. También se remarca que todo el relato de la Iglesia se construye sobre un mismo criterio de legitimación, tanto la Tradición viva como las Sagradas Escrituras, y que por ello no tendría sentido aceptar uno pero no al otro. Estos aspectos también lo asimilan a la categoría de saber narrativo previamente desarrollada.

En la constitución Sacrosanctum Concilium se cita la carta de San Pablo a los romanos donde pregunta "¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? O ¿cómo creerán en El sin haber oído de El? Y ¿cómo oirán, si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán, si no son enviados?"[566]. En la misma línea, hace alusión a la transmisión entre las

generaciones en el seno de la familia: “Gracias precisamente a los padres, que precederán con el ejemplo y la oración en familia, los hijos y aun los demás que viven en el círculo familiar encontrarán más fácilmente el camino del sentido humano, de la salvación y de la santidad”[567]. También esto ilustra sobre cómo la Iglesia concibe que debe darse la transmisión de su saber, pasando de persona a persona.

Pero para que “el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia”[568], los apóstoles constituyeron a los obispos como sus sucesores, “transmitiéndoles su propio cargo del magisterio”[569], explica. Y así comienza la llamada sucesión apostólica, por la que se considera que todos los obispos actuales son sucesores de los apóstoles, y especialmente que el Papa es su cabeza por ser sucesor directo del apóstol Pedro. Entonces, “así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de semejante manera se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles”[570].

Se puede ver un especial cuidado por la forma en que la tradición es llevada adelante, atendiendo, por ejemplo, la legitimidad de la sucesión apostólica. Hay determinadas formas-clave que determinan quiénes pueden ocupar esos lugares legítimamente y cómo deben ser elegidos, y esas reglas son intrínsecas al relato en sí. Es el mismo relato el que le adjudica su rol a las personas que ocupan los lugares de autoridad en la Iglesia. También se pueden ver este tipo de reglas cuando se afirma la infabilidad de ciertas autoridades, adjudicada a una asistencia especial del Espíritu Santo: la legitimación de esta infabilidad es intrínseca al relato.

Luego señala una variedad de imágenes que ilustran la naturaleza de la Iglesia, tomadas “de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción, de la familia y de los esponsales”[571]. Este modo de transmitir su mensaje con comparaciones y metáforas también es propio del saber narrativo, que es menos unívoco que el científico. Además, se puede ver en todos los documentos que el Concilio no se limita al juego de lenguaje denotativo, como el saber científico, sino que habla del deber ser, de lo justo, de lo bello, entre otras variedades de juegos.

A su vez, afirma que, misteriosamente, la salvación que se efectúa por la entrega de Cristo es algo que se vuelve a actualizar en cada eucaristía: “Cuantas veces se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz, en que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolado, se efectúa la obra de nuestra redención”[572]. Esto, de algún modo, puede recordar a lo que afirma Lyotard cuando sostiene que el saber narrativo parece referirse a un tiempo pasado, pero en realidad se afirma en el presente. Es recurrir a un pasado que se actualiza cada vez que es evocado.

Hasta aquí se puede ver que, según el Concilio, el saber que maneja la Iglesia se asimila a las características del saber tradicional, transmitido entre las personas a los largo del tiempo. Incluso los textos sagrados derivan de esa historia. Éstas son características que parecen indicar que el saber de la Iglesia es narrativo.

b) Saber narrativo y saber científico

Según el planteo del autor, el saber científico tiene una larga historia de entrar en conflicto con el saber narrativo. Habiendo asimilado al relato de la Iglesia con este tipo de saber, es importante prestar atención sobre qué se expresa en los textos sobre la relación entre el discurso eclesial y el científico.

En varios pasajes el Concilio se refiere a la ciencia y a cómo debe ser su vínculo con la religión. Primero señala varias maneras en las que se puede ver la influencia de las ciencias, naturales y humanas, la técnica y los medios de comunicación en la sociedad, gestando muchas de sus características actuales:

> *“Las ciencias exactas cultivan al máximo el juicio crítico; los más recientes estudios de psicología explican con mayor profundidad la actividad humana; los estudios históricos contribuyen mucho a que las cosas se vean bajo el aspecto de la mutabilidad y de la evolución; los hábitos y costumbres tienden a unificarse más y más; la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria, crean nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de pensar, de actuar y de descansar; al mismo tiempo, el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos humanos descubre cada vez más a todos y a cada*

uno los tesoros de los diferentes civilizaciones, y así, poco a poco se va haciendo una forma de cultura más universal, que tanto más promueve y manifiesta la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas"[573].

A su vez afirma que "la experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia"[574]. Remarca una serie de valores positivos en la sociedad que son consecuencia de esta influencia: "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 peritos para la ayuda y protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o penuria cultural"[575].

En cuanto al impacto que esta influencia supone en la fe, reconoce positivamente un aumento del espíritu crítico, que elimina residuos de supersticiones o de un pensamiento mágico en la sociedad y "exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante de la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino"[576]. Pero a la vez critica la expansión del ateísmo, que antes era un "hecho insólito e individual", muchas veces impregnando en "la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil"[577]. En varias ocasiones, denuncia, puede presentarse falsamente "como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo"[578].

Hasta aquí se puede ver como el Concilio no ve con malos ojos al saber científico, sino que reconoce muchos aspectos positivos en él. Pero, al mismo tiempo, identifica algunos problemas que puede suscitar:

"El progreso moderno de las ciencias y de la técnica, que, debido a su método, no pueden penetrar en las íntimas causas de las cosas, pueden fomentar cierto fenomenismo y agnosticismo, cuando el método de investigación, usado por estas disciplinas, se tiene sin razón como suprema regla para hallar toda la verdad. Es más, hay el peligro de que el hombre, confiado en exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas. Sin embargo, estos inconvenientes funestos no se derivan por fuerza de la cultura contemporánea, ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta"[579].

Es interesante que, si bien no se desacredita a la ciencia como forma de saber que puede llegar a la verdad, se afirma que su método no le permite "penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas"[580]. Esto quiere decir que, según el Concilio, el saber científico no es el único modo de llegar a la verdad, y ni siquiera es tampoco el más profundo. Desde una perspectiva lyotardiana, se podría entender que el reclamo de la Iglesia al saber científico es que no pretenda trascender los límites de su propio juego de lenguaje. Valora su método, y lo reconoce efectivo para llegar a cierto tipo de verdades, pero no acepta que pretenda presentarse como "suprema regla para hallar toda la verdad"[581]. En este avance de la ciencia en terrenos que exceden su campo específico, rechazando el desarrollo desde otro tipo de saberes, se ve en cierta forma reflejado el conflicto que señala el autor.

Los textos conciliares defienden la "justa autonomía de la realidad terrena", afirmando que "las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco"[582]. Ello responde a la voluntad de Dios, ya que "por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y 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"[583]. Enfatiza entonces que "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"[584].

Pero advierte que esto no significa erradicar la religión, cuando afirma que "así como debe reconocerse que la ciudad terrena, justamente vinculada a las preocupaciones temporales, se rige por principios propios, con la misma razón hay rechazar la infausta doctrina que intenta edificar a la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca o destruye la libertad religiosa de los ciudadanos"[585]. Al mismo tiempo, critica actitudes que han tenido creyentes y no creyentes que, por no comprender esto, "indujeron a muchos a establecer una oposición entre al ciencia y la fe"[586]:

"El santo Concilio, repitiendo lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que 'existen dos órdenes de conocimiento' distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohíbe que 'las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada una en su propio campo', por lo cual, 'reconociendo esta justa libertad', la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias (Conc. Vat. I, const. Dei Filius: Denz. 1795.1799 (3015.3019)). Todo esto pide también que el hombre, salvados el orden moral y la utilidad común, pueda investigar libremente la verdad y manifestar y propagar su opinión, lo mismo que practicar cualquier ocupación, y que, finalmente, pueda estar informado, con garantías de verdad, acerca de los acontecimientos públicos"[587].

Este planteo recuerda al de los juegos del lenguaje, donde cada uno tiene sus propios objetivos y criterios de legitimidad, y son todos válidos dentro de su campo, de manera que queda excluida la posibilidad de que uno juzgue a otro. Aunque en este caso sí se afirma que hay uno superior a los demás –ya que se establece el saber de la fe como el que más penetra en la verdad y en la esencia de las cosas– de todos modos se defiende su autonomía y su independencia. Remarca, entonces, que cada saber está confinado a su área, y "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso"[588]. De tal modo critica tanto a creyentes como a científicos cuando pretenden excederse de los límites de su área y generan con ello conflicto entre los dos discursos.

A su vez, al mencionar los avances técnicos y científicos del hombre, afirma que "nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad"[589]. Advierte, incluso, que "el destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría"[590]. Esto da cuenta de la situación que plantea Lyotard: el conocimiento científico es de mucha utilidad, pero para humanizar realmente los descubrimientos se requiere sabiduría. Esta sabiduría entraría dentro de la categoría de saber narrativo, porque excede plenamente el criterio de verdad o falsedad como único parámetro, implica otras nociones como lo conveniente, lo justo, lo digno, y muchos otros más. La utilidad que el conocimiento científico tiene para el hombre sin recurrir al narrativo es muy limitada.

Se da así la situación que plantea autor cuando explica el conflicto entre el saber narrativo y el científico: mientras el primero reconoce al otro discurso como legítimo, aunque confinado a su área correspondiente, el científico no suele aceptar al narrativo como válido y pretende desterrarlo por completo. Si bien aquí sólo se puede apreciar una perspectiva del legendario conflicto, coincide con el esquema que propone el autor: el saber narrativo acepta al científico.

Del análisis en base a la categoría *lógica del saber narrativo*, entonces, puede concluirse que:

- La forma de transmisión del relato de la Iglesia coincide con la de los saberes narrativos.
- El valor que se le da a la tradición en el discurso también lo asimila a un saber narrativo.
- Existen determinadas formas intrínsecas al relato que establecen su legitimización.
- Utiliza un lenguaje simbólico propio del saber narrativo.
- No se limita al criterio de verdad o falsedad, que es el único al que puede recurrir el saber científico.
- Hay una recurrencia al pasado que se actualiza y se vuelve presente cada vez.
- Reconoce una fuerte influencia de la ciencia y la técnica en la cultura.
- No hay un juicio negativo de la Iglesia hacia el saber científico. Se reconoce su influencia positiva.
- Se pretende que tanto el saber científico como la religión se limiten a sus propios juegos de lenguaje, sin atropellar el terreno del otro.

- Se hace referencia a la necesidad del conocimiento científico de recurrir al narrativo para ser de verdadera utilidad la hombre.

Con todo esto dicho, se puede afirmar que efectivamente el saber que se maneja en el relato que configura la Iglesia en el Concilio Vaticano II es de tipo narrativo.

I.II El gran relato de la Iglesia

– Categoría de análisis: *metarrelato* –

El concepto principal en el planteo de Lyotard es el de *metarrelato*, los cuales dan lugar a los microrrelatos luego de su caída. Por eso resulta crucial analizar el alcance del relato que la Iglesia configura en el Concilio.

a) Relato totalizador

Cristo es "la luz de las gentes"[591], comienza afirmando la constitución Lumen Gentium, y esto ya puede hacer pensar en un metarrelato: algo que ilumina todas las realidades y guía a toda la humanidad, una historia que está por encima de las demás historias. Se asegura que él es "la clave, el centro y el fin de toda la historia humana"[592] y que bajo su luz se pueden responder todas las interrogantes. Jesús, se afirma, "entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo"[593]. Al presentarlo como respuesta absoluta y plantear esta recapitulación total, se presenta efectivamente como una historia que da cuenta de las demás historias, las ordena y les da su verdadero significado, y eso, justamente, es lo que hace un metarrelato. "En realidad, –afirma– el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"[594].

Esto también se puede notar en algunos planteos escatológicos: "Somos llamados hijos de Dios y lo somos de verdad; pero todavía no hemos sido manifestados con Cristo en aquella gloria en la que seremos semejantes a Dios, porque lo veremos todo como es"[595]. Al afirmar que en la gloria todo se verá todo como realmente es, se está diciendo que sólo desde el punto de vista de Dios se conoce la verdad las cosas, y no desde el humano ni desde otra perspectiva. Esta pretensión de conocer la verdad última también es propia de los metarrelatos, según el desarrollo ya expuesto.

La Iglesia quiere discernir en los acontecimientos y exigencias que se le presentan a la humanidad "los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios"[596], y por eso plantea que todo lo que ocurre puede leerse desde la fe. Asegura, también, que ella "puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia"[597] y que "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón"[598]. Además, sostiene que el legado de Dios a los hombres puede ser encontrado en todas partes: "Cualquier parcela de la familia humana, tanto en sí misma como en sus mejores traiciones, lleva consigo algo del tesoro espiritual confiado por Dios a la humanidad, aunque muchos desconocen su origen"[599]. Con todo esto está planteando una clave de lectura desde la cual cualquier acontecimiento puede ser interpretado y dotado de cierto sentido, lo que es característico de un gran relato totalizador.

A su vez, esto se puede notar en otras afirmaciones, como cuando se llama a los fieles tener presente que "en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede substraerse al imperio de Dios".[600] La fe, remarca, "debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes"[601]. Señala también que a los laicos les corresponde "buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales"[602] y lograr "que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena"[603]. Por ello pide "que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio"[604]. Todo esto refuerza lo ya dicho.

La religión, sostiene, debe penetrar "toda la institución de la vida" y transformarla "cada día más"[605], "pues todas sus obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo,

si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en 'hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo' (1 Pe. 2, 5)"[606]. Denuncia a su vez que "el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época"[607]. Por ello pide que no se creen "oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra"[608]. Afirma, entonces, explícitamente que la fe debe envolver todas las dimensiones de la persona humana y no quedar recluida a unos pocos aspectos, lo que sigue identificándola con un metarrelato que empapa la vida toda.

Todo esto demuestra cómo el relato católico logra estar por encima de todos los demás y penetrar absolutamente todas las realidades de las diversas esferas de la vida humana, como lo hacen los metarrelatos. Otra muestra de esto son los distintos sacramentos y sacramentales instituidos en la Iglesia, los cuales permiten que "casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia divina"[609]. Esto incluye, por ejemplo, el nacimiento, la madurez, el matrimonio, la enfermedad y la muerte. El envolver todos los momentos relevantes de la vida de una persona y darles un significado determinado es característico de los metarrelatos.

Un elemento importante de los metarrelatos es su capacidad de dar cuenta y presentar una perspectiva o explicación propia a todo lo que sucede. Un ejemplo de esto se presenta cuando el Concilio afirma que el Espíritu Santo reparte según su disposición los dones entre los miembros de la Iglesia: se brinda así una explicación a la diferencia de capacidades y talentos que se da entre las personas. Otro es cuando se afirma que, más allá del sufrimiento por el dolor y la "disolución progresiva del cuerpo", el "máximo tormento" del hombre ante la muerte es "el temor ante la desaparición perpetua", y que esto se da porque "la semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a sola materia, se levanta contra la muerte"[610]. Y, a su vez, explica que "la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado"[611]. De esta manera ofrece una interpretación para la muerte, que es una de las preocupaciones centrales del pensamiento humano.

Se puede afirmar, entonces, que este relato efectivamente se coloca por encima de los demás, dando cuenta y ordenando todas las realidades, penetrándolas y dándoles un sentido en relación a él mismo.

b) Definitivo

En algunas afirmaciones del Concilio se puede notar el carácter definitivo del relato cristiano, que es una institución permanente y no provisoria o temporal, lo que es típico de un metarrelato: "La economía cristiana, como alianza que es eterna y definitiva, no pasará jamás, y ya no hay que esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo"[612]. También asegura que Dios revela a los hombres "los eternos decretos de su voluntad"[613], o que las Sagradas Escrituras, "inspiradas por Dios y consignadas una vez para siempre por escrito, imparten inmutablemente la palabra del mismo Dios"[614].

Cuando afirma que Cristo "vino al mundo para dar testimonio de la verdad"[615], está sosteniendo que hay una única verdad, y no millones de micro-verdades según cada cultura y cada persona. A su vez, al definir al ateísmo como "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo"[616] está de algún modo manifestándose en contra de la existencia de relatos contrarios al suyo propio. Esto lo aclara cuando sostiene que se le debe mostrar amor a los adversarios, pero que "esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable"[617]. Esto no va de la mano de la idea de un microrrelato parcial, mutable y atado al conocimiento local, sino que es definitivo, como se plantean los metarrelatos.

Remarca que sus posturas son fijas, mientras que las tendencias del mundo variables. Esto se manifiesta cuando afirma que "apoyada en esta fe, la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano"[618]. Remarca específicamente que sus parámetros le permiten no caer en el tipo de fluctuaciones que sufren otros relatos. También, en algunos pasajes, se refiere a la existencia de criterios morales objetivos:

"Al tratar de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos en el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar la virtud de la castidad conyugal sinceramente. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobe la regulación de la natalidad"[619].

Entonces, el carácter de definitivo, así como la afirmación de que hay una única verdad y criterios morales objetivos, asimilan el discurso a un metarrelato.

Así, las características típicas de un metarrelato que aquí se pueden ver son las de ser eterno y definitivo, no estar supeditado a los vaivenes del tiempo, siendo provisorio o local. Es un mensaje válido para todos los hombres, en cualquier lugar o momento y es válido para siempre.

c) Autoridad

Al sostener la infabilidad papal, la del Magisterio y la del Pueblo de Dios, el Concilio está haciendo un planteo opuesto al de la visión de Lyotard de una sociedad manejada por los microrrelatos, donde el objetivo no es el consenso, sino la diversidad de opiniones. Con esto quedan establecidos mecanismos capaces de zanjar de manera definitiva algunos desacuerdos, sin necesidad expresa de dar cuenta de las diferentes posturas existentes. Esto, entonces, también lo asocia a un metarrelato.

En la misma línea, hay variedad de pasajes que se preocupan por establecer autoridades con capacidad de interpretar auténticamente la palabra de Dios, con el objetivo de cuidar la unidad. Recuerda que "a fin de que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, 'transmitiéndoles su propio cargo de magisterio' (San Irineo, Adv. Haer. III 3,1: PG 7,848; Harvey, 2 p.9)"[620]. Queda establecido, entonces, que la Tradición y las Escrituras "constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios"[621], pero hay un tercer elemento que entra en juego: el Magisterio, el único al que se le ha confiado el oficio de "interpretar auténticamente"[622] esta palabra.

Lo mismo ocurre con el primado del Papa. Recuerda que los obispos son los sucesores de los apóstoles, pero que "para que el Episcopado mismo fuese uno solo e indiviso" se instituyó la primacía del sucesor de Pedro como "el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión"[623]. Esta preocupación extrema por la unión de la institución y del mensaje, con el cuidado de que no se subdivida en versiones diferentes, es característico de un gran relato totalizador y opuesto a la visión de Lyotard.

Sostiene además que "los fieles, por su parte, tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión del espíritu al parecer de su obispo en materias de fe y de costumbres cuando él las expone en nombre de Cristo"[624]. Aquí aparece un mandato a adherirse a esta unidad en las creencias y a ciertas figuras de autoridad, que nuevamente parecería ir en contra de la promoción del disenso que plantea el autor. Esto puede incluso llegar a recordar al "terror"[625] que Lyotard le critica a los metarrelatos totalizadores, ya que no deja lugar a distintas miradas. Más adelante, refiriéndose a los concilios ecuménicos, se afirma que "hay que prestar adhesión con el obsequio de la fe"[626] a sus definiciones. Al mismo tiempo, se establece que los cambios en la liturgia sólo pueden ser establecidos por la jerarquía, lo que se aparta del criterio de limitarse simplemente a las reglas provisorias entre los jugadores locales efectivos.

Los elementos característicos de un metarrelato aquí expuestos son, entonces, la determinación de autoridades a las que hay obligación de obedecer, que son creadas expresamente para sostener la unidad de la Iglesia y que no haya división en ciertos temas.

d) Fin legitimante y universal

Lyotard establece una diferencia entre los metarrelatos y los mitos, señalando que los primeros obtienen su legitimación de un futuro a alcanzar, son teleológicos, mientras que los últimos lo hacen desde un pasado mítico fundacional. En este caso, se dan los dos condiciones a la vez, ya que la religión cuenta con un pasado fundacional –la creación, la caída y expulsión del paraíso, la elección del pueblo de Israel y la historia de los profetas hasta la encarnación y resurrección de Jesús–, pero a la vez, hay un futuro que se ha de realizar, que es la salvación de las almas y la venida definitiva del reino de Dios. Esta doble dimensión se puede ver cuando se afirma que Dios a los hombres "después de su caída los levantó a la esperanza de la salud por la promesa de la redención"[627][ii]. Plantea una vida después de la muerte y la resurrección después del fin de los tiempos. Pero, a su vez, cuando llama a los cristianos a trabajar para instaurar el reino de Dios aquí en la tierra también está planteando un fin legitimante.

Para lograr ser realmente legitimantes los metarrelatos tienden a ser universales, porque no podrían serlo si solamente plantean un fin para un grupo reducido de personas. Esta característica también puede verse en los textos conciliares. En el proemio de la constitución Dei Verbum se establece que su objetivo es intentar "proponer la genuina doctrina acerca de la revelación y su transmisión, a fin de que el mundo entero, oyendo el pregón de la salud eterna, crea; creyendo, espere, y esperando, ame"[628]. La misión de la Iglesia, se afirma, es "anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes"[629]. Por ello en la constitución pastoral Gaudium et Spes aclara que se dirige "no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres", a toda la "familia humana"[630].

El pueblo de Dios, aclara, "siendo uno y único, ha de abarcar el mundo entero y todos los tiempos"[631]. Así, "de todas las gentes de la tierra se compone el único Pueblo de Dios, porque de todas recibe sus ciudadanos, que son de un reino, por cierto no terreno, sino celestial"[632]. La Iglesia fue "enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente"[633]. Puede, entonces, entrar en comunión con diversas formas de cultura, haciendo que se enriquezcan mutuamente.

Pero, además, cuando plantea el llamado universal a la santidad le está proponiendo a cada individuo un objetivo personal que alcanzar en su vida: "Todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y de la perfección de la caridad, que es una santidad que promueve, aun en la sociedad terrena, un modo de vida más humano"[634]. Esta propuesta es hecha a todos los seres humanos.

Además de ser un mensaje dirigido a todos los hombres, el Concilio concibe a la humanidad como una sola y vela especialmente por esta unidad. Esta concepción sigue la línea de la modernidad, que luego se desmorona con la caída de los metarrelatos, ya que la unidad efectiva de la humanidad se empieza a cuestionar. La Iglesia, afirma, es "como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano", y remarca que tiene una "misión universal" [635]. Tanto es así que asegura que los miembros de la Iglesia constituyen, místicamente, el cuerpo de Cristo y "cada uno es miembro del otro"[636].

Dios, afirma, no quiso salvar a toda la humanidad individualmente, sino que prefirió hacerlo constituyendo un pueblo. Por ello, "el pueblo elegido de Dios es uno: 'un Señor, una fe, un bautismo' (Ef. 4, 5)"[637]. También se llama a los sacerdotes a evitar "todo conato de dispersión" y ser signo de esa unidad[638]. "Así, pues, ora y trabaja a un tiempo la Iglesia, para que la totalidad del mundo se incorpore al pueblo de Dios"[639]:

> *"Nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza en forma nobilísima, especialmente cuando en la sagrada liturgia (…) celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza de la Divina Majestad, y todos los redimidos por la sangre de Cristo de toda tribu, lengua, pueblo y nación, congregados en una misma Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino"*[640].

[ii] Al hablar de "salud" se refiere a la salvación. De hecho, otras traducciones del Concilio interpretan la palabra de esa manera, que resulta más clara.

Así, las características de un metarrelato aquí expuestas son el planteo de un fin legitimante, que en este caso es escatológico, y el hecho de que la propuesta del mensaje sea universal, para todos los hombres.

e) Progreso

En el planteo del Concilio se puede ver un futuro mejor hacia el que camina esta humanidad, que es la definitiva unión con Dios: "Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos"[641]. Al final de los tiempos, todos los justos desde Adán "se congregarán ante el Padre en una Iglesia universal"[642]. Así afirma que "el Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones"[643].

Esto se puede identificar con el fin teleológico de los metarrelatos al que hace referencia Lyotard; es un futuro mejor hacia el que la humanidad, como conjunto, camina. No obstante, tiene la particularidad de que, según lo que afirma el texto, Cristo ya "inauguró en la tierra el reino de los cielos", ya "efectuó la redención"[644]. Entonces, hay un futuro feliz del cual se espera su realización, pero es de algún modo algo que ya fue determinado y sólo resta su consumación. Así afirma que "somos llamados hijos de Dios, y lo somos de verdad pero todavía no hemos sido manifestados con Cristo en aquella gloria en la que seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal cual es"[645].

A su vez, esta meta está ubicada en un tiempo particular: "La Iglesia, a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, adquirimos la santidad, no será llevada a su plena perfección sino 'cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas' y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntegramente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado"[646]. Entonces, la Iglesia peregrina hacia el Padre y es guiada por el Espíritu Santo en ese recorrido. Aquí hay un factor de esperanza en el futuro, pero que no es un futuro alcanzable por el hombre solamente por sí mismo, y no necesariamente depende de su accionar:

> *"La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, hasta nosotros y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta santidad"*[647].

De este modo, se puede ver el progreso de la humanidad hacia ese futuro mejor al que se refiere Lyotard al hablar de los metarrelatos, con la particularidad de que ese recorrido no depende únicamente de la humanidad sino de Dios.

En un plano más personal, también afirma que los cristianos, "llamados por Dios y justificados en el Señor Jesús, no por sus propias obras, sino por el designio y gracia de El", fueron hechos "verdaderamente hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza" por el sacramento del bautismo, y, por ende, "realmente santos"[648]: "conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida con la ayuda de Dios"[649]. La justificación, por lo tanto, procede de la gracia de Dios, pero las personas están llamadas a esforzarse para crecer en esa santidad.

En la misma línea, el Concilio llama a los hombres a participar activamente en el progreso de la humanidad:

> *"Procuren, pues, seriamente, que por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo, los bienes creados se desarrollen al servicio de todos y cada uno de los hombres y se distribuyan mejor entre ellos, según el plan del Creador y la iluminación de su Verbo, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil; y que a su manera estos seglares conduzcan a los hombres al progreso universal en la libertad cristiana y humana. Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz a toda la sociedad humana"*[650].

En esto se puede ver un juego que siempre tiene dos dimensiones. A nivel de la humanidad, el mundo camina hacia el reino de Dios, y eso no ocurre por los méritos del hombre sino por la voluntad divina: es algo que ya ha sido decretado. Pero, al mismo tiempo, ese reino de Dios es algo que ya tiene lugar en la tierra y el hombre debe trabajar con todas sus

fuerzas para hacerlo crecer y germinar. A nivel de los individuos, todos los hombre ya fueron salvados y santificados por Cristo, hechos verdaderos hijos de Dios, pero toca a cada uno esforzarse para vivir y aumentar esa santidad. Entonces, se pueden ver algunos rasgos característicos de los metarrelatos de Lyotard: la humanidad camina irrevocablemente hacia un futuro mejor, y, a su vez, con su trabajo y esfuerzo va mejorando las realidad de este mundo.

En cuanto al progreso de la propia institución, el Concilio señala una tensión que la Iglesia vive entre "conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo"[651]. No se encuentra en la postura moderna que describe Lyotard, que desconfía de todo lo pasado y mira siempre hacia la novedad del futuro, pero tampoco se queda aferrada a él cuando no hay razón para hacerlo. Reclama que debe haber un equilibrio sano entre las dos miradas. Por eso define que antes de efectuar cambios es importante realizar importantes estudios teológicos, históricos y pastorales para establecer si son realmente necesarios. Reclama que "no se introduzcan innovaciones si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la Iglesia"[652] y que se cuide que las novedades se desarrollen "orgánicamente" a partir de lo ya existente. Se da entonces una apertura a la novedad, pero no se vuelve un criterio fundamental en sí mismo, como Lyotard afirma que ocurre en la modernidad.

En la constitución Dei Verbum se establece que "lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo que contribuye a que el pueblo de Dios lleve una vida santa y acreciente la fe"[653] y que las Sagradas Escrituras "inspiradas por Dios y consignadas una vez y para siempre por escrito, imparten inmutablemente la palabra del mismo Dios"[654]. Nada más es necesario, eso ya resulta suficiente. Pero, al mismo tiempo, se afirma que la Tradición continúa progresando en el tiempo:

> *"Esta tradición, que viene de los apóstoles, progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo: como quiera que crece la inteligencia lo mismo de las cosas que de las palabras transmitidas, ora por la contemplación y estudio de los creyentes que la meditan en su corazón, ora por la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales, ora por la predicación de quienes, a par de la sucesión del episcopado, recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, que la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se consumen las palabras de Dios"*[655].

Incluso la Tradición recorre un camino de progreso, en el que se va perfeccionando por la asistencia divina. Esto concuerda con el lugar central y determinante que según Lyotard tiene el progreso de la humanidad en los metarrelatos.

En síntesis, al aplicar la categoría *metarrelato* a las constituciones conciliares se destacan los siguientes puntos:

- El relato de la Iglesia está por encima de los demás relatos, da cuenta de todos ellos, recapitulándolos y ordenándolos respecto a sí. Es totalizador.
- Es un relato que da un sentido proclamado como verdadero a todos los demás relatos, y ofrece una clave de lectura para interpretarlos.
- Se presenta como la única manera de alcanzar la verdad última.
- Es un relato permanente, definitivo, y no provisorio.
- Afirma que hay una sola verdad.
- Afirma que existen criterios morales objetivos.
- Muestra una fuerte preocupación por la unidad del discurso eclesial.
- Define instituciones con la autoridad para dirimir los desacuerdos y velar por esta unidad.
- Se establece la obligación de prestar obediencia a ciertos pronunciamientos de dichas instituciones.

- Se presenta un fin a alcanzar, como la instauración reino de Dios, o la esperanza de la resurrección.
- Este fin es universal, porque se plantea a toda la humanidad sin distinción, y eso lo hace un fin legitimante.
- Se concibe a la humanidad como una unidad.
- Hay un progreso hacia un futuro mejor, aunque depende de Dios y no del hombre.
- Los hombres, con su esfuerzo, están llamados a participar en la construcción de ese mundo mejor.
- Hay una apertura al progreso, aunque éste no se vuelve un valor absoluto y debe equilibrarse también con la conservación de la tradición.

Con esta evidencia se puede afirmar que, según la categorización lyotardiana, el relato de la Iglesia en el Concilio Vaticano II es, efectivamente, un gran relato moderno.

I.III Camino de libertad
– Sub-categorías de análisis: *relato emancipatorio* y *relato especulativo* –

Asumiendo entonces que el discurso desarrollado en el Concilio es identificable con un metarrelato, es necesario analizar si configura un relato emancipatorio o especulativo.

Leyéndolo desde esta perspectiva, se puede observar en la narración una humanidad que camina hacia Dios y que, a medida que avanza, va liberándose de la esclavitud del pecado:

> *"Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficiencia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al 'príncipe de este mundo' (Jn. 12, 31), que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud'*[656].

El pecado es presentado como algo esclavizante, el origen del sufrimiento humano, y se muestra a Jesús como el camino de emancipación de esa realidad de esclavitud.

Si bien, como ya se ha afirmado, se sostiene que el hombre se va acercando irrevocablemente hacia un futuro mejor dispuesto por Dios después del fin de los tiempos, debe al mismo tiempo trabajar en este mundo para ir concretando ya su emancipación. En ese plano se puede ver que el Concilio se expresa en términos muy similares a los otros relatos emancipatorios modernos y no se muestra una oposición con el progreso humano. "Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios"[657], sostiene. No critica, entonces, las posturas de los metarrelatos emancipadores a los que se refiere Lyotard, sino que las absorbe.

El hombre, se afirma, recibió el mandato de gobernar la tierra y orientarse a sí mismo y al mundo hacia Dios. "Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y las mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de manera que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia"[658].

Las conquistas del hombre, aclara, no se oponen de ningún modo al poder de Dios. Con su obrar, el hombre no sólo perfecciona las cosas, sino que se perfecciona a sí mismo. Por ello lo llama a luchar fuertemente contra las injusticias terrenales. Esta incorporación del esfuerzo de cada individuo en el camino hacia la emancipación también es característica de este tipo de metarrelatos. No obstante, afirma que los progresos técnicos ofrecen un buen material para

procurar el desarrollo humano, pero advierte que no lo logran por sí solos. Por eso considera más importante lo que el hombre hace para lograr más justicia, fraternidad y un planteamiento más humano de los problemas sociales que el mero desarrollo tecnológico.

Al referirse a las injusticias que azotan a las sociedades, el Concilio reconoce positivamente la preocupación que muestran los hombres cuando afirma que son "cada vez más sensibles a estas disparidades, al estar plenamente convencidos, ante la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas del mundo moderno, de que este estado funesto de las cosas puede y debe ser corregido"[659]. De hecho, se refiere a dicha emancipación como un deber de la humanidad:

> *"En nuestros días, por primera vez, se ha hecho posible liberar a la mayoría de los hombres de la miseria de la ignorancia. Uno de los deberes más imperiosos de nuestra época, sobre todo para los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que, tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas básicas por las que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, de conformidad con la dignidad de la persona, sin distinción de origen, sexo, nacionalidad, religión o situación social. Es preciso, por consiguiente, procurar a cada uno suficientes bienes de cultura, principalmente de los de la llamada cultura 'básica', de esta forma, a un gran número de hombres no será obstáculo su falta de saber para aportar su cooperación auténticamente humana a las tareas del bien común"*[660].

Esta responsabilidad que la Iglesia pone sobre los hombres, en especial los cristianos, hacia la construcción de un mundo más justo es asimilable a la que identifica Lyotard cuando se refiere a los metarrelatos de emancipación.

En la constitución Gaudium et Spes se remarca que la Iglesia "proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos"[661]. Pero ve con preocupación "la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina"[662]. "Por esa vía, la dignidad humana no se salvaría, más bien perecería"[663], enfatiza. Esto parece ser una respuesta al metarrelato moderno de emancipación, que también resulta una emancipación de Dios.

No se encuentran, por otra parte, elementos que vinculen el relato en cuestión con el especulativo, ya que la valoración de la verdad no es tanto por sí misma, sino principalmente en su calidad de liberadora de la humanidad.

Al aplicar las sub-categorías *relato emancipatorio* y *relato especulativo* a los textos estudiados, se puede observar que:

- Se presenta un camino de emancipación del pecado, que es presentado como lo que esclaviza al hombre.
- Se incorpora en su idea de progreso el esfuerzo particular de cada individuo en el forjamiento de esa emancipación.
- Se coloca sobre todos los individuos la responsabilidad de construir dicha emancipación.
- Se advierte contra la idea de emancipación que sólo se logra cuando la humanidad prescinde de Dios, catalogándola como falsa.
- Se valora la verdad en tanto liberadora, más que en sí misma.

Con estos elementos se puede afirmar que, dentro de los dos grandes tipos de metarrelatos que define Lyotard, el de la Iglesia en el Concilio se asimila al emancipatorio y no al especulativo.

I.IV Rastros de la modernidad en el mundo del Concilio
– Categoría de análisis: *metarrelato* –

Además de aplicar esta categoría al relato de la Iglesia, para identificar su alcance, también se puede aplicar a la descripción que desde los documentos conciliares se hace de la sociedad del momento, para analizar así qué lugar ocupan en ella los metarrelatos.

El Concilio percibe una "revolución global"[664], vinculada al aumento de la importancia de las ciencias (duras y blandas) en la formación del pensamiento y de la técnica en el orden práctico: "El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica, con sus avances, está transformando la faz de la tierra e intenta ya la conquista de los espacios interplanetarios"[665]. Estas transformaciones producidas por la centralidad de la ciencia y la técnica son, desde la perspectiva de Lyotard, características de los metarrelatos modernidad.

Al referirse a las nuevas posibilidades que se le presentan al hombre como oportunidades para perfeccionar la cultura, el Concilio explica cómo surgen algunos de estos cambios:

> *"Ahora se abren nuevos caminos para perfeccionar este estado de civilización y darle una mayor expansión. Caminos que han sido abiertos por un avance considerable de las ciencias naturales y humanas, incluidas las sociales; por el progreso de la técnica y de la organización de los medios que ponen al hombre en comunicación con los demás. De ahí provienen ciertas características de la cultura actual: las ciencias exactas cultivan al máximo el juicio crítico; los más recientes estudios de psicología explican con mayor profundidad la actividad humana; los estudios históricos contribuyen mucho a que las cosas se vean bajo el aspecto de la mutabilidad y de la evolución; los hábitos y costumbres tienden a unificarse más y más; la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria, crean nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de pensar, de actuar y de descansar; al mismo tiempo, el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos humanos descubre cada vez más a todos y a cada uno los tesoros de las diferentes civilizaciones, y así, poco a poco se va haciendo una forma de cultura más universal, que tanto más promueve y manifiesta la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas"*[666].

Muchas estas transformaciones son características del mundo moderno. Dentro de los cambios sociales señala los que experimentan las comunidades locales tradicionales –familias patriarcales, clanes, tribus, aldeas, etc.–, la urbanización y la industrialización crecientes, la emigración o los avances de los medios de comunicación, que facilitan el conocimiento de hechos y difunden cada vez más y más rápido los modos de pensar y sentir. Menciona también la economía de opulencia que se instaura en muchos países, "transformando profundamente concepciones y condiciones milenarias de la vida social"[667]. Ve cómo se multiplican las relaciones humanas, pero que no siempre llevan a la maduración del individuo y la relaciones realmente personales. Estos cambios se dan en los países más ricos, pero también en los que no lo son y aspiran a llegar a ese lugar. Son cambios vinculados a un modelo de sociedad moderna, sustentada en un gran relato que le da al avance científico y técnico un lugar destacado, y se orienta en función de un ideal de progreso que será alcanzado por esos medios.

En cuanto a los cambios de mentalidad, señala la tendencia a discutir las ideas recibidas, en especial entre los jóvenes, "cuya impaciencia, e incluso a veces angustia, les lleva a revelarse"[668]. Afirma que en muchos casos las instituciones y maneras de pensar heredadas ya no se adaptan a la realidad, lo que genera perturbaciones tanto en el comportamiento como en las normas. Este rechazo a lo tradicional también parece alinearse con la mentalidad de la modernidad, que busca desembarazarse del "pensamiento convencional y de la autoridad de la tradición"[669] y procurar siempre lo nuevo.

Por otra parte, en los documentos se afirma que "con el desarrollo cultural, económico y social se consolida en la mayoría el deseo de participar más plenamente en la organización de la comunidad política"[670]. Lo afirmado, entonces, coincide más con la descripción que Lyotard hace del mundo anterior a la caída de los metarrelatos, ya que luego observa una actitud principalmente apática de la sociedad hacia el compromiso con los grandes ideales. No obstante, tiene sentido que sea esta la percepción de la Iglesia porque, si bien el autor afirma que la condición posmoderna se

empieza a dar desde finales de los años cincuenta, los sesenta son todavía tiempos de mucha agitación y movilización social.

Cuando se refiere al ateísmo sistemático, que por exaltar la autonomía humana llega a negar a Dios, afirma que quienes lo profesan "afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia"[671], y agrega que "el sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina"[672]. Pareciera que aquí estuviera dando respuesta al metarrelato emancipador de la modernidad, criticando algunas de sus consecuencias. En ciertos pasajes, incluso, se pueden intuir alusiones o respuestas a los dos metarrelatos que dominaron la modernidad: el capitalismo liberal y el marxismo:

> *"No se puede dejar el desarrollo ni al libre juego de las fuerzas económicas ni a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito, hay que acusar de falsas tanto a las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de las personas y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción"*[673].

También parece hacer referencia al marxismo cuando critica una doctrina que entiende la liberación del hombre como económica y social y sostiene que la religión hace que el hombre no se preocupe por su liberación terrena, ya que espera una vida mejor después de la muerte.

Al buscar los rastros de la categoría *metarrelato* en la descripción que desde el Concilio se hace de la sociedad pueden destacarse:

- El impacto de las ciencias, la técnica y las comunicaciones en las sociedades, sustentado por un ideal de progreso.
- La fuerte influencia de algunos procesos como la industrialización, la urbanización, la globalización, la cultura de masas, el intercambio cultural, el avance de los medios de comunicación y la emigración.
- El rechazo a lo tradicional.
- La profundización del deseo de participación política de los ciudadanos.
- Las respuestas que la Iglesia da a los metarrelatos de emancipación principales de la modernidad: el capitalismo liberal y el marxismo.

Estos elementos permiten concluir que en la sociedad que analiza el Concilio Vaticano II las grandes narraciones de la modernidad siguen teniendo un peso importante y moldeando a la humanidad en varios aspectos.

I.V La caída de los metarrelatos modernos
– Categoría de análisis: *metarrelato* –

Si bien se acaba de afirmar que los metarrelatos modernos están aún presentes en la sociedad que analiza el Concilio, también se hace necesario analizar los textos y la sociedad que describen desde la perspectiva de la crisis de los metarrelatos que plantea Lyotard.

En la constitución Gaudium et Spes se pueden ver algunas señales de que los relatos modernos están siendo, a la vez, ampliamente cuestionados y que se empieza a descreer de ellos. Justamente, son estos cuestionamientos los que avecinan su caída: "En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del

hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad"[674].

A su vez, describe la situación comparándola con una "crisis de crecimiento", que conlleva "no leves dificultades"[675]. El texto señala que el poder del hombre aumenta, pero "no siempre consigue someterlo a su servicio", que quiere conocer su intimidad espiritual, pero está cada vez más incierto de sí mismo, tiene más riquezas y posibilidades que nunca en la historia, pero gran parte de los hombres sufren la miseria o el analfabetismo, crece el sentido de la libertad más que nunca, pero aparecen nuevas formas de esclavitud social y psicológica, se busca un mejor orden temporal sin que avance el mejoramiento de los espíritus a la par, el mundo se siente más unido e interdependiente, pero continúa sufriendo "agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas"[676] y persiste el peligro de una nueva guerra mundial. Asegura que para muchos resulta difícil conocer "los valores permanentes" y al mismo tempo lograr "compaginarlos con exactitud" con "los nuevos descubrimientos"[677]. "La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla"[678].

Se puede ver en este planteo que las personas se cuestionan fuertemente sobre una multiplicidad de problemas que perciben en su sistema. La humanidad ya no se siente una, no está segura que la historia le depare necesariamente un futuro mejor y está angustiada por su propio porvenir. La confianza, la estabilidad y el sentido que los grandes relatos modernos le proporcionaban a la sociedad ya no están, y en su lugar se instauran el cuestionamiento, la incertidumbre e, incluso, la desilusión. "La inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo"[679]:

> *"En un momento en que el desarrollo de la vida económica orientada y ordenada de manera racional y humana, podría permitir una atenuación de las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los más pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia y malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria"*[680].

Son estas algunas de las razones que hacen que las personas descrean del optimismo de los grandes relatos. Luego se señalan una variedad de desequilibrios que se dan en el mundo moderno. Se observa un desfasaje entre una inteligencia práctica y un conocimiento teórico que no logra hacer una síntesis satisfactoria, dominando y ordenando los conocimientos. Se da una tensión entre la eficacia práctica y las exigencias morales, o entre la vida colectiva y el pensamiento personal, entre la especialización y la visión general. Se dan conflictos familiares, sexuales, raciales y económicos. También ve discrepancias entre las instituciones internacionales que buscan la paz y "las ambiciones puestas al servicio de la expansión de la propia ideología"[681]. Abundan las críticas y las reivindicaciones de orden económico, conscientes de que "la carencia de bienes que sufren se debe a la injusticia o a una no equitativa distribución"[682]. Pero mientras se aumenta la brecha entre las naciones pobres y las ricas, y su dependencia de éstas: "Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos"[683].

> *"De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio"*[684].

En este contexto, ya no se sostiene la esperanza en un futuro mejor irrevocablemente decretado. A su vez, el Concilio reconoce diferentes reacciones de las personas ante esta situación:

> *"Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes*

piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo (…). Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?"[685].

La indiferencia, la desesperación, la falta de sentido, la desesperanza o los cuestionamientos existenciales son algunas de las reacciones que se mencionan aquí que se pueden vincular con la caída de los metarrelatos, que contenían y le daban a la sociedad la seguridad con la que ya no cuenta.

Entonces, al buscar señales de la crisis de los *metarrelatos* en la sociedad del Concilio se encuentra que:

- Hay cuestionamiento de los metarrelatos, se percibe un cierto descreimiento de ellos.
- Se duda de que el poder esté realmente al servicio del hombre.
- Las incoherencias, las injusticias, la multiplicación de conflictos y la falta de sentido son disparadores de estos cuestionamientos.
- Se pierde la confianza en que las sociedades caminan irrevocablemente hacia un futuro mejor.
- Surgen la indiferencia, la desesperanza, la falta de sentido o los cuestionamientos existenciales como respuesta hacia estas situaciones.

Con esta evidencia se puede afirmar que la caída de los grandes relatos ya se dio en la sociedad al momento que es analizada (o, al menos, ya comenzó a darse), y que el Concilio logró percibir sus manifestaciones.

I.VI Pero la eficiencia no lo es todo
– Categoría de análisis: *legitimación por performatividad* –

Lyotard afirma que, con la caída de los metarrelatos, cobra mayor fuerza la legitimación por la performatividad. En cuanto a este criterio, hay varios pasajes en los que el Concilio se manifiesta en contra de que éste sea el único parámetro tomado en cuenta. Si bien no pareciera tener un problema con la eficiencia en sí misma, hay algunos afirmaciones donde claramente expresa que no debe ser el único criterio a considerar, sino que también deben tenerse en cuenta elementos como la justicia, la equidad o el desarrollo integral de la persona. Por ejemplo, al referirse a los desequilibrios que se dan en la sociedad, menciona una tensión "entre el afán por la eficacia práctica y las exigencias de la conciencia moral"[686]. Esta ya es una primera afirmación donde los padres conciliares problematizan el hecho de considerar sólo la eficiencia como criterio válido.

El Concilio llama a favorecer el progreso técnico, la innovación, la creación y expansión de empresas, la mejora de los métodos productivos y el esfuerzo de los que producen, pero al mismo tiempo recuerda que "la finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio mayor, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas"[687]. Y advierte que, al revisar las estructuras económicas y sociales, hay que tener cuidado de no optar por soluciones técnicas "que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del hombre"[688].

Se puede ver en estas afirmaciones que el relato de la Iglesia incorpora criterios como el de justicia o el de desarrollo humano que exceden el criterio de performatividad. Si bien valora positivamente la productividad y la eficiencia, es enfático al afirmar que no se deben considerar como único criterio, a contramano de un tendencia que Lyotard identifica como predominante luego de la caída de los metarrelatos.

Sostiene también que la tierra fue hecha para todos los hombres y pueblos, y por ello "los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad"[689]. Afirma, además, que "el trabajo humano que se ejerce en la producción, en el comercio y en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos"[690]. Nuevamente, se afirman valores por encima de lo performativo.

En esta línea, señala como negativo que demasiado frecuentemente "los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo", lo que "de ningún modo queda justificado por las llamadas leyes económicas"[691]. Así, declara que "el conjunto del proceso de la producción debe ajustarse a las necesidades de la persona y a las condiciones de vida de cada uno en particular, de su vida familiar, principalmente por lo que toca a las madres de familia, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad"[692]. Remarca que todos tienen "derecho al tiempo de reposo y descanso que les permita una vida familiar, cultural, social y religiosa"[693]. Llama especialmente a respetar a los trabajadores extranjeros y a no discriminarlos en materia salarial o de ningún tipo, a orientar las inversiones de manera que aseguren posibilidades de trabajo y "beneficios suficientes para la población presente y futura"[694] y se manifiesta en contra de los latifundios. Estas reivindicaciones reafirman determinantemente la preeminencia de la persona humana por sobre su capacidad de ser performativa.

Una consecuencia del auge de la performatividad como criterio que identifica Lyotard es que se desdibujan las fronteras entre las disciplinas y se promueve cada vez más la interdisciplinariedad. Esto sí es algo que se ve incentivado por el Concilio, que llama a quienes se dedican a las ciencias teológicas a colaborar con los expertos en otras materias, "poniendo en común sus energías y sus puntos de vista", para que así la teología siga profundizando sin perder contacto con su tiempo y pueda "facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos un mejor conocimiento de la fe"[695]. A su vez, anima a que numerosos laicos se formen en las ciencias sagradas, y que "muchos de ellos se dediquen ex profeso a estos estudios y profundicen en ellos"[696]. Señala especialmente que los teólogos "guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época"[697].

Entonces, al aplicar la categoría *legitimación por performatividad* al discurso que se configura en el Concilio, se observa que:

- La Iglesia se muestra contraria a adoptar la performatividad como único criterio.
- La dignidad de la persona humana y la justicia, por ejemplo, son puestos por encima de la performatividad.
- Se coloca a la productividad, sea del ámbito que sea, como un medio para el desarrollo humano, y no como un fin en sí mismo. Además, aclara que el verdadero desarrollo humano va más allá de lo económico.
- Se promueve el trabajo interdisciplinario.

Esto lleva a afirmar que la Iglesia no adopta la legitimación por performatividad como criterio central. Se ve una coincidencia en el punto de la interdisciplinariedad, pero eso no altera la afirmación anterior.

I.VII Un gran relato empequeñecido
– Categoría de análisis: *microrrelato* –

Habiendo afirmado que en el Concilio ya se constatan elementos que señalan la caída –al menos parcial– de los metarrelatos, resulta importante analizar de qué formas pueden estar presentes las características de los microrrelatos en los documentos.

a) Transformación en el tiempo

El ya mencionado progreso de la tradición se puede analizar también en función del concepto de microrrelato. Si bien las enseñanzas de los apóstoles son consideradas suficientes, se afirma que la tradición continúa progresando porque se va creciendo en la comprensión e interpretación del mensaje. Al incorporar este factor de evolución, se admite que el relato de algún modo se va transformando en el tiempo. Incluso si se tiene en cuenta la afirmación de que el mensaje en sí es eterno e inmutable y lo que cambia es meramente su interpretación, a efectos prácticos sucede que al modificarse la interpretación de un mensaje se transforma su dimensión más concreta y efectiva. Una interpretación que no está activa sólo existe como posibilidad, y no como una realidad tangible. De este modo, se está asumiendo que el mensaje concreto de la Iglesia sí se modifica en el tiempo, si bien no en su esencia, sino por vía de la interpretación. Sin duda sería exagerado definir al mensaje como provisorio, como Lyotard entiende que son los microrrelatos. Pero al incorporar esta temporalidad se puede decir al menos que ya no es tan definitivo, o que no lo es de la misma manera. De este modo, el relato de la Iglesia se acerca, aunque sea un poco, a la noción de microrrelato.

Luego el Concilio reconoce y llama a combatir los errores que la Iglesia ha cometido en la historia y continúa cometiendo, y afirma que "de igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo"[698]. Esta es otra dimensión de su relato que entra también en la categoría de elementos mutables en el tiempo. A su vez, la Iglesia reconoce en sí misma que el dinamismo de la sociedad la hace evolucionar como institución:

> *"La Iglesia (…) se enriquece también con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos"*[699].

En definitiva, al reconocer que la institución y su relato evolucionan en el tiempo de algún modo se acerca un poco más a lo temporal de los pequeños relatos.

b) Apertura a otros relatos

En la constitución Lumen Gentium se hace una diferenciación entre la Iglesia como "sociedad dotada de órganos jerárquicos", que es "la sociedad visible" por un lado, y "el Cuerpo místico de Cristo" o la "comunidad espiritual" por otro[700]. Pero se afirma que la Iglesia terrena y la Iglesia como comunión mística deben ser consideradas como dos dimensiones, humana y divina, que integran una única realidad compleja. Se hace aquí una comparación con Cristo, el verbo encarnado, que es a la vez verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. Luego se sostiene que esta realidad compleja es "la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica", y después se remarca que esta Iglesia de Cristo "permanece en la Iglesia Católica", sin perjuicio de que "se encuentren fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad"[701].

Es interesante analizar detenidamente esta afirmación, porque puede romper en parte con la identificación del discurso de la Iglesia como un metarrelato. Primero, porque reconoce que hay "santificación y verdad"[702] fuera de ella, lo que resulta menos totalizador de lo que suelen ser los metarrelatos, y reduce enormemente la cuota de terror que según Lyotard éstos implican. Al reconocer que hay santidad fuera de ella se está afirmando que el suyo no es el único camino legítimo para recorrer y se está avalando la diversidad. Sin llegar al relativismo de afirmar que sean todas iguales, se abre el panorama a otras posibilidades o alternativas. Esto lo acerca mucho más a la noción de microrrelato.

En segundo lugar, hay que prestar atención a la elección del término utilizado cuando se afirma que la Iglesia de Cristo "permanece en"[703][iii] la Iglesia Católica. No se establece una relación de identidad, sino de permanencia. Es decir que, de alguna manera, lo que podría ser la substancia o la esencia de la Iglesia de Cristo se puede encontrar hoy en la Iglesia

[iii] Algunas versiones traducen la expresión como "subsiste en".

Católica, pero no necesariamente todo lo que formaba parte de aquélla continúa en ésta, así como no todos los elementos de esta última necesariamente corresponden a la primera. Esta es otra forma de relativizar al menos un poco la institución, admitiendo sus agregados y carencias. De alguna manera también se acerca más al discurso a la noción de microrrelato, aunque sea un poco, ya que hace su narración menos absoluta.

La misma constitución señala además las distintas maneras en que toda la humanidad se ordena a la unidad de la Iglesia. Hace un recorrido por las distintas religiones o posturas ante la fe y señala por qué, a pesar de las diferencias, hay un fuerte elemento de unidad y comunión con todos los hombres.

El primer grupo que aborda son los fieles católicos. Afirma que "solamente Cristo es el mediador y el camino de salvación" y remarca la "necesidad" de la Iglesia, por lo cual "no podrán salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios por medio de Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella"[704]. En el primer planteo no se presenta a la Iglesia como una alternativa entre tantas para alcanzar la santidad, sino que se remarca como necesaria. Esta primera afirmación se identifica claramente con la postura de un metarrelato totalizador, que no acepta alternativas.

Pero luego afirma que la Iglesia se reconoce "unida por varios vínculos"[705] con los cristianos no católicos. Remarca que también ellos honran las escrituras como norma de fe y de vida, su sincero celo religioso, su fe en el mismo Dios trino, el bautismo que reciben junto con sus propios sacramentos, la piedad que algunos tienen hacia la Virgen y finalmente "la comunión de oraciones y otros beneficios espirituales; más aún, cierta unión en el Espíritu Santo, puesto que también éste obra en ellos con su virtud santificante por medio de dones y de gracias, y a algunos de ellos les dio fortaleza hasta la efusión de la sangre"[706].

Luego menciona a "los que todavía no recibieron el Evangelio"[707], comenzando por el pueblo judío, que recibió las primeras promesas y del que Cristo nació. Afirma que es un "pueblo, según la elección, amadísimo", ya que "los dones y la vocación de Dios son irrevocables"[708]. A continuación menciona a los que reconocen al creador, comenzando por los musulmanes que se adhieren a la fe de Abraham.

Sostiene que Dios también está cerca de los que "entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido", remarcando que quienes "inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna"[709]. Finalmente afirma que "la divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta"[710].

En esta exposición se puede ver que el cristianismo sigue planteando un metarrelato, ya que persiste en la idea de que la Iglesia es necesaria para la salvación. Pero al mismo tiempo contempla una variedad de situaciones en las que se puede exceptuar esa necesidad y alcanzar de todos modos la santidad y la salvación. Reconoce la legitimidad y el bien que puede haber detrás de la elección de vivir según un relato diferente al que plantea, aunque remarca que tiene que ser sin culpa y no por negligencia o voluntad expresa. Este esfuerzo de aceptación de las diferencias lo acercan un poco más a la noción de microrrelato, ya que reconoce a otros relatos como legítimos, al menos en parte y bajo determinadas condiciones. Se puede ver aquí una preocupación por adaptarse a distintas situaciones particulares subjetivas más allá de establecer normas generales homogeneizantes. También se reduce la dimensión de terror que implicaría admitir solamente una única alternativa válida de vida.

Al referirse al juicio individual, el Concilio da incluso un paso más cuando afirma que el hombre tiene una ley escrita por Dios en el corazón, y que ella se manifiesta a través de la conciencia personal de cada uno. Esto es algo común a creyentes y no creyentes, y se sostiene que la dignidad humana consiste en obedecer a esa conciencia. Es por ella, aclara, que cada uno será juzgado personalmente por Dios. De todos modo advierte que a aquél que "se despreocupa de buscar la verdad y el bien" la conciencia se le va "progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado"[711].

El hecho de que el juicio final se base en la conciencia individual y no en una ley uniforme o estándar lo acerca a la lógica posmoderna de los microrrelatos, que buscan dar respuesta a la situación concreta más que una regla universal. Aunque, unas oraciones más adelante, también afirma de que las personas deben someterse a "las normas objetivas de la moralidad"[712].

A nivel de la sociedad en general, también identifica una tendencia de las personas a respetar y darle un lugar a otros relatos ajenos al propio:

> *"En la conciencia de muchos se intensifica el afán de respetar los derechos de las minorías (…); además crece por días el respeto hacia los hombres que profesan opiniones o religión distintas; al mismo tiempo se establece una mayor colaboración a fin de que todos los ciudadanos, y no solamente algunos privilegiados, puedan hacer uso efectivo de los derechos inherentes a la persona"*[713].

c) Capacidad de adaptación

El Concilio se propone "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio"[714], lo que vuelve a afirmar que la Iglesia se transforma en el tiempo y se acerca más a la noción de microrrelato. Señala que es su deber "escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio", para poder responder a las preguntas eternas de la humanidad "acomodándose a cada generación"[715].

> La Iglesia *"desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas"*[716].

Por eso se propone abordar la reforma de la liturgia, aclarando que "consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas a cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aun deben variar"[717]. Esta voluntad de ajustarse en lo posible a distintas particularidades culturales a lo largo del tiempo y del espacio la alejan fuertemente de la lógica homogeneizante y universalizadora de los grandes relatos, y la acerca a la variabilidad de los pequeños relatos, válidos solamente para contextos puntuales concretos.

Incluso, al final de la constitución Gaudium et Spes afirma que los planteos presentados en el documento son hechos de forma "genérica", debido a la diversidad que existe en el mundo, pero que se espera que puedan ser una valiosa ayuda, "sobre todo una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevada a cabo por los cristianos bajo la dirección de los pastores"[718].

A nivel de la liturgia, el Concilio admite, en distintos grados, diferencia en los ritos. Así remarca la legitimidad de las Iglesias particulares:

> *"La divina Providencia ha hecho que las varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los apóstoles y sus sucesores, con el correr de los tiempos se hayan reunido en grupos orgánicamente unidos que, dentro de la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia, gozan de disciplina propia, de ritos litúrgicos propios y de un patrimonio teológico y espiritual (…) Esta variedad de Iglesias locales, dirigida, sin embargo, a un solo objetivo, muestra admirablemente la indivisa catolicidad de la Iglesia"*[719].

Asegura especialmente que "atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todo los medios"[720]. Así la Iglesia "defiende las legítimas variedades y, al mismo tiempo, procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino incluso que cooperen con ella"[721].

Si bien se sigue resaltando la importancia de la unidad de la única Iglesia católica y eso es característico de los metarrelatos, a la vez se admiten diferencias no menores para algunos casos particulares, contemplando su realidad y su

proceso histórico. La unidad, además, ya no es entendida como una estricta homogeneidad, sino que puede incluso verse fortalecida por la diversidad interna. Estas consideraciones especiales acercan el discurso un poco más a la lógica de los microrrelatos.

Así, es la unidad que subyace a esta diversidad lo que es realmente valioso para la Iglesia: "Nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza en forma nobilísima, especialmente cuando en la sagrada liturgia (…) celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza de la Divina Majestad, y todos los redimidos por la sangre de Cristo de toda tribu, lengua, pueblo y nación, congregados en una misma Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino"[722]. Siguiendo esta analogía, así como Dios es uno y trino a la vez, la Iglesia es también una y diversa.

Al referirse a la misa en el marco de la reforma de la liturgia, el Concilio permite que se le dé más lugar a las lenguas vernáculas. Pero al mismo tiempo solicita que se cuide "que los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponde"[723]. Esto, por un lado, contempla más las diferencias y particularidades locales, pero a la vez muestra un cierto celo por la unidad y la tradición. Se puede ver como al mismo tiempo da un paso que la acerca a la lógica del microrrelato, y a su vez toma un recaudo que la acerca a la de los grandes relatos.

Al mismo tiempo, las características de la Iglesia como institución le permiten incorporar las distintas particularidades locales y amalgamarse con las culturas, ya que "como el reino de Cristo no es de este mundo, la Iglesia, o Pueblo de Dios, introduciendo este Reino, no arrebata a ningún pueblo bien temporal alguno, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelen la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; y al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva"[724]. Ella fue enviada "a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre alguna antigua o reciente"[725]. Puede, entonces, entrar en comunión con diversas formas de cultura, lo que enriquece mutuamente a ambas:

> *"La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico"*[726].

También admite distintas variaciones y adaptaciones de los libros litúrgicos para distintos grupos o pueblos, y en especial para los lugares de misión. Nuevamente, se ve el afán por incorporar, en la medida de lo posible, las particularidades locales, en línea con la lógica de los microrrelatos.

En el caso de algunas celebraciones determinadas se explicita expresamente la posibilidad de adaptarlas: "Si en alguna parte están en uso otras laudables costumbres y ceremonias en la celebración del sacramento del matrimonio, el santo Sínodo desea ardientemente que se conserven"[727]. Así permite que se elaboren ritos propios adaptados a las costumbres de distintos pueblos. El uso del adjetivo *ardientemente* remarca que este afán de adaptación no es algo secundario o irrelevante, sino que reviste una gran importancia.

También ocurre lo mismo con en el rito de las exequias, cuando solicita que se adapte a las circunstancias y tradiciones de cada país. Al referirse a la penitencia de semana santa, llama a que se fomente la práctica "de acuerdo con las posibilidades de nuestro tiempo y de los diversos países y condiciones de los fieles"[728]. Pero, a la vez, afirma que el ayuno pascual del viernes santo ha de tenerse como sagrado. Nuevamente se ven pasos en la dirección de los microrrelatos, al buscar adaptarse a las particularidades locales, pero a la vez determinadas cláusulas o advertencias que velan por una unidad más estricta, acercándose a la lógica de los metarrelatos.

En la misma línea, la constitución Sacrosanctum Concilium también se detiene en la cuestión de la música y el arte. Al mismo tiempo que determina que deben adecuarse a determinados criterios y señala que se deben estimar ciertos géneros o instrumentos particularmente, llama a respetar las tradiciones locales y afirma que la Iglesia no tiene ningún

estilo artístico como propio, por lo que puede utilizar cualquiera. Reclama libertad para los artistas, pero a la vez establece supervisores que puedan aprobar o rechazar sus obras.

d) Apertura al diálogo

El Concilio le reconoce a la cultura su autonomía, y afirma que "por dimanar inmediatamente de la naturaleza espiritual y social del hombre, tiene siempre necesidad de un clima de libertad para desarrollarse y de posibilidades legítimas, según su naturaleza, de autonomía en su ejercicio. Tiene, por tanto, derecho al respeto, y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común"[729]. El reconocimiento de la legítima autonomía de la cultura es, en cierta media, un primer paso para poder establecer un diálogo genuino con ella.

También afirma que, como la Iglesia no está ligada a ninguna civilización particular ni a sistema político, económico o social alguno, "puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión"[730]. Así se presenta a ella misma como un puente entre diferentes microrrelatos y medio de diálogo entre ellos. Esta actitud está en sintonía con la concepción de Lyotard de que la justicia debe lograrse mediante el diálogo y el reconocimiento y respeto mutuos de los distintos relatos, y no mediante de supremacía de unos sobre otros.

En cuanto a la diversidad de posturas y pensamientos que existen en el mundo, el Concilio llama a reconocerlas y a dialogar con todas ellas: "El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver"[731]. A los sacerdotes en particular les encomienda capacitarse "con insistente afán para participar del diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión"[732]. Señala también que creyentes y no creyentes deben trabajar juntos en la edificación del mundo, y que para ello es necesario "un prudente y sincero diálogo"[733]. Afirma, incluso, que la Iglesia "necesita de un modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conozcan a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprendan con claridad la razón íntima de todas ellas"[734]. Aquí se puede notar cómo este afán de diálogo es realmente importante en el discurso de la Iglesia, y se sientan las bases para que sea posible, además de fomentarlo. Como ya se afirmó, la actitud de diálogo es característica de una concepción más posmoderna, que abandonó la lógica de los metarrelatos.

La Iglesia, afirma, busca consolidar un diálogo sincero, lo que requiere que se promueva "la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios"[735]. Asegura que "los lazos de unión de los cristianos son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos"[736]. Finalmente pide que "haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo"[737].

En este reconocimiento de la existencia y legitimidad de los demás relatos demuestra que no considera al suyo como el único relato posible, y lo acerca también a la situación de los microrrelatos. En cuanto a las diferencias entre las personas, advierte que jamás es legítimo afirmar que una postura personal se desprende única y necesariamente de la religión:

> *"Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intensión de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común"*[738].

Con esto se habilita a que de una misma fe se desprendan distintas interpretaciones que lleven a diversas opciones concretas, y se afirma la legitimidad de esas divergencias. Eso también se aleja de la concepción homogeneizadora de los metarrelatos, que combate las divergencias con terror.

Al mismo tiempo afirma que dentro de la fe misma hay cierto lugar para opiniones diversas. Por ejemplo, al referirse a María al final de la constitución Lumen Gentium, señala que el Concilio no se propone exponer "la doctrina completa sobre María, ni tampoco dirimir las cuestiones no llevadas a una plena luz por el trabajo de los teólogos. 'Conserven, pues, su derecho las sentencias que se proponen libremente en las escuelas católicas sobre Aquella que en la santa Iglesia ocupa, después de Cristo, el lugar más alto y el más cercano a nosotros' (Cf. Pablo VI, Alocución en el Concilio, 4 dic. 1963: AAS 56 (1964) 37)"[739].

El Concilio observa como positivo que el deseo en la mayoría de las personas de participar activamente en la comunidad política esté cada vez más consolidado y que se intensifique su "afán de respetar los derechos de las minorías"[740]. Además, afirma, "crece por días el respeto hacia los hombres que profesan opiniones o religión distintas; al mismo tiempo se establece una mayor colaboración a fin de que todos los ciudadanos, y no solamente algunos privilegiados, puedan hacer uso efectivo de los derechos inherentes a la persona"[741].

Condena como "inhumano" que las autoridades políticas caigan "en formas totalitarias o en formas dictatoriales, que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales"[742]. Al condenar la guerra menciona específicamente que "entre estos actos hay que enumerar ante todo aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica. Lo cual hay que condenar con energía como crimen horrendo; se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas"[743].

Estas declaraciones la ubican exactamente en contra de la legitimación que los metarrelatos llegan a hacer a ciertos episodios de terror. A su vez muestran una concepción de justicia que implica el diálogo y la aceptación de la diferencia, que también ve crecer en la sociedad. Entonces, tanto en el relato de la Iglesia como en la evolución de la sociedad, se ve cierta afinidad con la concepción de Lyotard de las pequeñas narraciones.

e) Territorialidad

En distintos pasajes de los textos analizados se puede notar una preocupación por tener en cuenta el territorio y los actores locales. Al posibilitar la introducción de cambios en la liturgia, el Concilio solicita que se eviten, "en cuanto sea posible", las "diferencias notables de ritos entre territorios contiguos"[744]. Esto se puede vincular a la idea de que las decisiones deben ser tomadas para un tiempo y lugar concreto, como señala Lyotard que operan los microrrelatos. A su vez esto se puede ver en el esquema de gobierno de la Iglesia:

> *"El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, los obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica. Por eso cada obispo representa a su Iglesia, tal como todos ellos a una con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad"*[745].

En este pasaje se puede ver claramente cómo la unidad es algo central en el relato de la Iglesia católica, pero también cómo la autoridad está diseminada por los distintos lugares del mundo. Cada obispo representa una adecuación del mensaje a la realidad particular de su diócesis:

> *"A ellos se les confía plenamente el oficio pastoral, es decir, el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben ser tenidos como vicarios del Romano Pontífice, ya que ejercitan potestad propia y son, en verdad, los jefes del pueblo que gobiernan. Así, pues, su potestad no queda anulada por la potestad suprema y universal, sino que, al revés, queda afirmada, robustecida y defendida, puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia"*[746].

A su vez, como el obispo no puede presidir todas las misas que se celebran en su Diócesis, "debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles"[747], de entre las cuales las más relevantes son las parroquias, "distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe"[748]. También determina la creación de comisiones litúrgicas –diocesanas y nacionales– y comisiones de música y arte sagrado. Por un lado muestran este gobierno territorializado, y al mismo tiempo la importancia de la unidad en la toma de decisiones.

Este esquema muestra una forma de gobierno que le otorga una gran autoridad a las figuras locales, y se preocupa por escalonar en cierta forma esta autoridad para que se cada nivel de territorio tenga un esquema de gobierno conformado por actores locales. Esto recuerda la afirmación de Lyotard de que, bajo la lógica de los microrrelatos, las decisiones deben ser tomadas por los jugadores efectivos en un lugar y tiempo concretos.

f) Limitado a su juego

Finalmente, el Concilio advierte que la Iglesia no se debe confundir con las estructuras políticas. Afirma que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno"[749], aunque sí entiende que deben cooperar mutuamente. A su vez, señala que las competencias de los sacerdotes están referidas a lo religioso, y no deberían erigirse como autoridades en otros órdenes de la vida:

> *"De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio"*[750].

Si bien en cuestiones de fe llama a respetar la autoridad de los religiosos, en otros temas respeta los criterios de los laicos y aclara que no tienen que someterse a esa autoridad. También se ve una limitación similar cuando se reconoce la justa autonomía de la cultura, o del campo de las ciencias, afirmando que la Iglesia no debe sobrepasar los límites pertinentes.

En estas afirmaciones la Iglesia está de algún modo reconociendo que su autoridad y su competencia se limita únicamente al ámbito religioso, a un solo juego de lenguaje, y deja libertad a los demás para regirse con sus propias reglas. Esto también es característico del microrrelato.

Entonces, recapitulando todo lo obtenido al aplicar la categoría *microrrelato* a los documentos conciliares estudiados, se puede ver que en ellos la Iglesia:

- Afirma el progreso de la tradición y de la institución, lo que genera su transformación en el tiempo.
- Reconoce que hay santidad y verdad por fuera de la Iglesia.
- Afirma que la Iglesia de Cristo no es la Iglesia católica, sino que permanece en ella.
- Si bien sigue remarcando la necesidad de la Iglesia católica para la salvación, también admite que pueden alcanzarla los que profesan otras religiones o incluso quienes no creen en Dios, siempre que no tengan culpa en ello y que se esfuercen sinceramente por vivir una vida recta.
- Muestra una preocupación por responder a situaciones particulares, más allá de las normas generales homogeneizantes.
- Afirma que el hombre será juzgado en base a su conciencia, lo que rompe con la lógica de reglas universales y se enfoca mucho más en el caso particular.

- Afirma que debe adaptar sus instituciones sujetas a cambio.
- No entiende la unidad simplemente como una homogeneidad universal, sino que afirma incluso que puede ser fortalecida por la diversidad interna.
- Busca adaptar lo ritual a las particularidades locales, en la medida de lo posible.
- Sostiene, al mismo tiempo, afirmaciones que tienden a una mayor diversificación y adaptación a las situaciones particulares, pero con acotaciones o restricciones que a la vez velan por una unidad más homogénea.
- Reconoce la legítima autonomía de la cultura.
- Se propone a sí misma como medio de diálogo entre distintas comunidades humanas.
- Le otorga un lugar central al diálogo, sentando sus bases, velando por él y fomentándolo.
- Concibe una justicia que implica el respeto de la diferencia y el diálogo fraterno ente las distintas partes.
- Defiende la posibilidad de que distintas personas deriven de la misa fe diferentes posturas o soluciones ante cuestiones concretas, e incluso sostiene que dentro de las cuestiones de fe hay cierto espacio para la divergencia.
- Se preocupa por lo territorial en la toma de decisiones, velando por la unidad de los territorios contiguos y fomentando la participación de los actores e instituciones locales.
- Sostiene que debe limitarse a su propio juego de lenguaje.

Con toda este evidencia se puede ver en algunos puntos un claro acercamiento del relato de la Iglesia a la lógica de los pequeños relatos, aunque por momentos haya afirmaciones que restrinjan este movimiento.

II – El Concilio desde Lipovetsky

Análisis desde la evolución de la ética y la moral

En su planteo teórico, Lipovetsky distingue tres momentos de la ética: el primero, donde todo está fundamentado a través de la existencia de Dios, el segundo, donde se crea un concepto de deber laico que funciona similar a una religión y, por último, el tercero, donde se instala una ética mínima e indolora, reconciliada con el interés, y se instaura un caos organizador que mantiene a la sociedad dentro de límites moderados.

Cuando las sociedades pasan de la moral del primer tipo a la del segundo tipo, la transición se da como una lucha contra la hegemonía de la religión, con miras a secularizar la moral y desvincularla del terreno de la fe. Pero, pasado un tiempo, Lipovetsky señala que se da un movimiento dentro de la misma Iglesia donde la ética laica empieza a ser vista con mejores ojos. Los creyentes dejan de desmerecer a la "moral sin Dios"[751] y se convencen de que hay una serie de principios y deberes éticos que comparten con los laicos. Incluso señala que ellos mismos pasan a darle más importancia a los deberes éticos que a los religiosos.

Este análisis de Lipovetsky muestra cómo se puede dar un movimiento del primer tipo de moral al segundo, sin necesariamente desprenderse de la creencia en Dios. Si bien un creyente siempre va a considerar a Dios como trasfondo de sus obras y decisiones, puede tener pensamientos alineados con la moral del segundo tipo si entiende que hay derechos y deberes que se desprenden solamente del ser humano en sí mismo y que puede compartir esa base con los no creyentes.

Aunque el autor no lo plantee –y quizás esto ocurra porque al momento de escribir su libro no hubiera aún síntomas visibles–, no sería descabellado pensar que, así como la Iglesia pasó a una lógica más alineada con la moral del segundo tipo sin desprenderse de la creencia en Dios, también pueda adoptar características de la ética posmoralista manteniendo su postura religiosa. Este análisis pretende entonces identificar en el texto del Concilio Vaticano II los rasgos que puedan ser característicos a cada uno de estos momentos.

Pero, para poder hacerlo, hay que entender que se buscarán características típicas de cada momento, sin llegar nunca a prescindir de la fe. Así, serán considerados elementos del primer tipo que Dios sea el motivo o fundamento único para la moral, que entren en juego los conceptos de castigo o premio divino posteriores a la muerte y que se desconfíe de la moral profana. Se considerarán características típicas del segundo tipo que los deberes se desprendan de los derechos del hombre y de la razón, la exigencia de la abnegación y renuncia de sí mismo, la consagración del esfuerzo a un ideal superior a las personas, el concepto de deuda hacia la colectividad, la vinculación de la conducta moral con el progreso de la sociedad, la habilitación de la búsqueda de la felicidad terrenal, el afán de reformar la moral de la sociedad y la concepción del trabajo como un fin en sí mismo y como vía de autoperfeccionamiento. Por último, serán catalogadas como de tercer tipo la reconciliación de la ética con el interés personal, la desculpabilización del deseo, el recurrir al incentivo o al convencimiento antes que a la coacción, las exigencias mínimas o indoloras, alejadas de la noción de sacrificio, la legitimación de la búsqueda del placer, el posicionamiento de la calidad de vida y la realización personal como los valores centrales, la compasión con el que falta a los deberes para consigo mismo, pero al mismo tiempo la dureza hacia el que transgrede los derechos de los demás y la proliferación de prohibiciones más que de obligaciones positivas. Con esto dicho, es posible proceder al análisis del texto.

II.I Dios en el centro
– Categoría: *moral del primer tipo* –

La primera categoría a aplicar es la de la moral religiosa, que obtiene su fundamentación únicamente por la vía de la fe. Dentro de ella, hay varios aspectos que se pueden analizar.

a) Obediencia y autoridad

Uno de los aspectos que se pueden asociar con la moral del primer tipo es la importancia que el Concilio le asigna a la obediencia:

> *"A Dios, que revela, debe prestársele aquella obediencia de fe por la que el hombre libremente entrega todo a Dios, 'rindiendo al Dios revelante el pleno acatamiento de su entendimiento y voluntad' (Conc. Vat. I, Constitutio dogmatica de fide catholica c.3 de fide: Dens. 1789 (3008)) y asintiendo voluntariamente a la revelación por El hecha"*[752].

Se afirma, incluso, que Cristo quiere a la Iglesia "sujeta por el amor y la fidelidad"[753]. Esto muestra que el foco se pone en el hecho de la obediencia a Dios por su misma legitimidad: cumplir su voluntad es un objetivo en sí mismo. El lugar que ocupa esta obediencia, más allá de qué sea lo que Dios exija o solicite, se asimila a una visión que Lipovetsky llamaría de primer tipo, ya que la fundamentación de este actuar es netamente religiosa.

La obediencia que se le debe a Dios, afirma el Concilio, también ha de mostrarse con las personas que ocupan determinados lugares de autoridad en la Iglesia. Así se establece que los obispos "deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica", y que los fieles deben aceptar su juicio "en materias de fe y de costumbres"[754]. Se refleja lo mismo cuando se afirma la infabilidad del Romano Pontífice y del Colegio Episcopal, ya que sus dictámenes no son considerados como verdaderos por la forma en que sean justificados y fundamentados racionalmente, sino por su autoridad establecida por Dios. El hecho de establecer obligaciones o verdades fundamentadas únicamente por una fórmula religiosa, sin necesidad expresa de una formulación racional que lo sustente, también se asimila a la moral del primer tipo por tener únicamente a Dios como su sustento.

Dicha actitud de obediencia y sumisión también es fundamentada haciendo referencia a la persona de Jesús:

> *"Procuren los seglares, como los demás fieles, siguiendo el ejemplo de Cristo, que con su obediencia hasta la muerte abrió a todos los hombres el gozoso camino de la libertad de los hijos de Dios, aceptar con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen actuando de maestros y de gobernantes"*[755].

En más de una ocasión el Concilio sostiene que una determinada actitud de vida necesaria, no por la vía de presentar pruebas o argumentos de que es una actitud positiva en sí misma, sino por haber sido una actitud adoptada Jesucristo. De hecho, afirma como "necesario" que "todos los miembros se asemejen a El hasta que Cristo quede formado en ellos"[756]. Nuevamente se recurre a fundamentaciones basadas exclusivamente en la fe, que no pueden ser compartidas desde otras perspectivas, lo que es característico de la moral del primer tipo.

Por esta vía, se establecen valores como la pobreza y la abnegación, que son radicalmente contrarios a la ética mínima e indolora del posdeber y típicos de las morales de primer y segundo tipo:

> *"Mas como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús 'existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo' (Fil. 2, 6), y por nosotros 'se hizo pobre, siendo rico' (2 Cor. 8, 9); así la Iglesia, aunque para el cumplimiento de su misión necesita recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo"*[757].

Se sostiene, incluso, que no hay mayor amor que la entrega de la vida, y por ello ennoblece al el martirio destacándolo como "la prueba mayor de la caridad"[758]. Estas exigencias del olvido del propio interés son, como se afirmó, características de los primeros dos tipos de moral y absolutamente contrarias a la del tercero.

b) Obligaciones y deberes por la fe

En varios pasajes el Concilio afirma que de la existencia de Dios se desprenden ciertas obligaciones y deberes para las cristianos. "El don principal y más necesario es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por El"[759], se remarca. El Evangelio, a su vez, es señalado como "fuente de toda verdad saludable y de disciplina de costumbres"[760], y se considera que al realizar una acción negativa, además de dañar al destinatario de la acción, se ofende a Dios y se hiere a la Iglesia.

Mediante los sacramentos del bautismo y la confirmación, los cristianos "tienen el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia"[761] y deben difundir y defenderla. A su vez, "debe cada uno de los fieles oír de buena gana la palabra de Dios y cumplir con las obras su voluntad con la ayuda de la gracia"[762]. Así, "el apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia"[763]. Todas estas obligaciones y responsabilidades también son establecidas con el solo fundamento de la fe, y son por ello correspondientes a una moral religiosa.

En un nivel más místico, se afirma que "urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección"[764].

Al poner la atención sobre las responsabilidades terrenas del hombre, para con el mundo y la sociedad, se puede ver que el grueso de ellas derivan de la tarea que en un principio le fue encomendada por su creador:

> *"Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene"*[765].

Esa es la fundamentación primara de la responsabilidad del hombre con el mundo y la sociedad, es decir, con la creación toda. Nuevamente, la argumentación es de tipo religioso únicamente.

Otros ejemplos concretos de esto se pueden ver cuando se afirma que Dios "ha confiado a los hombres la insigne misión de proteger la vida"[766] y por ello se condena el aborto y el infanticidio, o cuando se afirma la conveniencia de que "los cónyuges y padres cristianos, siguiendo su propio camino, se ayuden el uno al otro en la gracia, con la fidelidad en su amor a lo largo de toda la vida, y eduquen en la doctrina cristiana y en las virtudes evangélicas a la prole que el Señor les haya dado"[767].

En última instancia, la obligación a todos impuesta es la de que, siguiendo las huellas de Cristo, se hagan conformes a Él y "obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo"[768] y alcancen así la santidad:

> *"Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos para ordenar rectamente sus afectos, no sea que, en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad"*[769].

En definitiva, se constatan una serie de obligaciones fundamentadas principalmente por el mandato divino, y no necesariamente por una fundamentación racional o de otro tipo que se pueda compartir con los no creyentes. Esto es, esencialmente, una forma típica de la moral del primer tipo.

c) Castigos y premios

Otro aspecto que se puede identificar como típico de la moral del primer tipo se halla en las referencias al juicio final, y a las recompensas o castigos que puedan darse en otra vida como incentivo para comportarse adecuadamente en la terrenal. En esta línea, el Concilio afirma que "cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya tenido"[770]:

> *"En efecto, antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer 'ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal' (2 Cor. 5, 10); y al fin del mundo 'saldrán los que obraron el bien para la resurrección de la vida; los que obraron el mal, para la resurrección de la condenación (Jn. 5, 29)'. Teniendo, pues, por cierto que 'los padecimientos de esta vida no son nada en comparación con la gloria futura que se ha de revelar en nosotros' (Rom. 8, 18) con fe firme esperamos el cumplimento de 'la esperanza bienaventurada y la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo' (Ti. 2, 13)"*[771].

Se señala que "debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena, merezcamos entrar con El en las bodas y ser contados entre los escogidos; no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos, seamos arrojados al fuego eterno, a las tinieblas exteriores, en donde 'habrá llanto y rechinar de dientes' (Mt. 22, 13 y 25, 30)"[772]. También se dice que al seguir los pasos de Cristo por el camino de la tribulación y persecución, los cristianos se asocian a sus dolores, "padeciendo con El, para ser con El glorificados"[773].

Incluso se señala que "los hijos de la Iglesia", si no responden "con el pensamiento, las palabras y las obras" a las exigencias de Cristo, "lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad" que quienes son ajenos a ella[774].

Todo lo expuesto aquí muestra una lógica que no busca fundamentar racionalmente o humanamente la conveniencia o no de determinadas acciones, sino que busca incentivar o desincentivarlas haciendo referencia a premios o castigos post-mortem. Estas son, por lo tanto, bases que se ven imposibilitadas de entrar en diálogo con una moral laica que sólo tenga al hombre y a la razón como fundamento. Por lo tanto, pertenecen al primer tipo de moral según el planteo de Lipovetsky.

d) Existencia del bien por fuera de la Iglesia

Al afirmar en la constitución Lumen Gentium que fuera de la Iglesia se encuentran "muchos elementos de santificación y verdad"[775] y que también es posible para quienes profesan otras religiones o incluso para los no creyentes alcanzar la salvación, el Concilio está remarcando la posibilidad de actuar moralmente sin estar basado en la fe. Como ya se mencionó, en esto la Iglesia le atribuye un lugar muy importante a la conciencia individual de cada uno y al esfuerzo que la persona haga por seguir sus indicaciones rectamente. Esto es radicalmente opuesto al planteo de la moral del primer tipo que desmerece a la moralidad profana, ya que encuentra una base del actuar que se puede compartir con todos los seres humanos. Esto quizás pueda ser una señal que de cuenta del movimiento hacia la moral del segundo tipo que el mismo Lipovetsky señala que ocurrió dentro de la Iglesia.

A su vez enfatiza que, aunque la Iglesia "rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común" y que esto "no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo"[776]. Remarca también que "necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas"[777].

En esto se puede ver que, por más que en varios momentos la Iglesia fundamente obligaciones o valores únicamente con argumentos religiosos que no pueden configurar en sí mismos una base común con los no creyentes, no ocurre que mire con malos ojos a la moral profana. Ese desprestigio o desconfianza hacia la moral que no se fundamenta en la fe y

que Lipovetsky menciona como característico de la moral del primer tipo no se da en este caso, ya que hay un gran reconocimiento y respeto por las otras formas en las que el hombre puede esmerarse en actuar rectamente.

En síntesis, al buscar en los documentos características de la categoría *moral del primer tipo* se puede observar que:

- Se le otorga un gran valor a la obediencia, tanto hacia Dios como hacia las autoridades eclesiales. Se la considera como un valor en sí mismo, más allá de cuáles sean las acciones o actitudes que demande esa obediencia.
- Se establecen instituciones a las que es necesario obedecer, que son fundamentadas únicamente de manera religiosa.
- Se sostienen valores como la pobreza, la abnegación y el olvido del propio interés, fundamentándolos mediante la imitación a Cristo.
- Se establecen obligaciones y responsabilidades que encuentras su fundamento en Dios.
- Se incentivan o desincentivan distintas acciones en la vida terrenal recurriendo a premios o castigos como su consecuencia luego de la muerte.
- Se reconoce la existencia del bien y la santidad por fuera de la Iglesia, se admite que la salvación puede ser alcanzada por practicantes de otras religiones y también por los no creyentes.
- Se valora altamente el esfuerzo que cada individuo, más allá de su religión, realice por seguir el recto dictamen de su consciencia, y se afirma que ese será el criterio por el cual los hombres serán juzgados.

En conclusión, se puede afirmar que en el discurso de la Iglesia hay elementos característicos de una moral del primer tipo, principalmente centrados en ciertas justificaciones que se basan solamente en argumentos religiosos. Pero lo que definitivamente no se encuentra es una descalificación de la "moral sin Dios"[778] que Lipovetsky identifica en este tipo de moral. Esto puede entenderse desde el planteo que el mismo autor hace de cómo la secularización de la moral fue acogida también dentro de la misma Iglesia.

II.II El deber en el centro
– Categoría: *moral del segundo tipo* –

El segundo momento de la moral se caracteriza por su secularización y su prescindencia de Dios o cualquier precepto divino. Luego del primer momento adviene una moral que es laica, pero que sigue teniendo una cierta religiosidad. Como se aclara en la introducción de este análisis, al buscar elementos en los documentos conciliares que correspondan a esta categoría no se pretenderá una prescindencia de Dios –que nunca tendría lugar en una religión–, sino que se buscarán elementos que asemejen el discurso al de la mencionada religión del deber justificada en el hombre.

a) Centralidad del hombre

> *"Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos"*[779].

Esta afirmación coloca al Concilio en la misma línea que la moral del segundo tipo, que posiciona al ser humano como valor supremo, del cual se desprenden derechos inalienables y consecuentes obligaciones mediante la razón. No se lo

coloca al mismo nivel que los demás seres vivos o el planeta, sino que tiene una importancia especial. Es interesante que comienza la afirmación planteándolo expresamente como un punto de partida común tanto para los creyentes como para los no creyentes. Esto demuestra, de alguna manera, haber superado ya esa primera etapa que define Lipovetsky en la que solamente las fundamentaciones religiosas eran consideradas como válidas.

El Concilio incluso ve con buenos ojos que la sociedad promueva los derechos humanos, aunque no lo haga desde un lugar de fe: "La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos"[780], remarca. No necesita que sea motivado por una creencia en Dios para valorarlo o apoyarlo.

En otros pasajes también remarca la importancia del hombre como valor supremo, que no debe ser desplazado por otros criterios. Al referirse a los progresos de la técnica y la producción, por ejemplo, enfatiza que su finalidad fundamental no debería ser "el mero incremento de productos, ni el beneficio mayor, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre –decimos–, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o de continente"[781]. Análogamente, "recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada al desenvolvimiento integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera"[782]. Mantener al hombre como criterio central está en línea con lo que Lipovetsky afirma de la moral del segundo tipo.

Al mismo tiempo, señala que la justicia y la equidad son exigidas no sólo por Dios, sino por la razón:

> *"La Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional"*[783].

Esto también muestra una cierta superación de una moral netamente de primer tipo.

A su vez, cuando reprueba, por ejemplo, determinados métodos de control de la natalidad, también sostiene estarse guiando por "criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos"[784]. Considera entonces que esos criterios se desprenden naturalmente del hombre, lo que sería, en ese sentido, coherente con una moral del segundo tipo.

Por otro lado, el Concilio identifica la secularización masiva por la que ha atravesado la sociedad al desplazar a la Iglesia del centro de su estructura. Así critica los casos en los que una concepción errada de lo que significa la justa autonomía del hombre y del mundo llevan a una forma de ateísmo sistemático:

> *"Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua"*[785].

Lo que se quiere afirmar con esto es que, según la concepción de la Iglesia, la creencia en Dios no disminuye la centralidad o la importancia del hombre. En algunos casos, incluso, afirma que la aumenta. Desde esta perspectiva no estaría en contra de la centralidad de la persona humana que profesa la moral del deber.

b) Unidad, virtud y trabajo

Dios, se afirma, no quiso salvar a los hombres aisladamente, sino que constituyendo un pueblo. He aquí uno de los fundamentos eclesiales para la unidad del género humano. Así, la humanidad se considera unida a tal punto que "si un miembro tiene un sufrimiento, todos los miembros sufren con él; o si un miembro es honrado, gozan juntamente todos los miembros"[786].

A su vez, se sostiene que el Espíritu Santo distribuye sus dones entre las personas "según quiere"[787], y ello implica el deber de todos de poner sus dones "al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios"[788]. Análogamente, sostiene que todos los bienes creados están destinados a la humanidad en su conjunto, y por ello deben llegar a todos equitativamente.

En la moral del segundo tipo, según la define Lipovetsky, hay un fuerte sentido de unidad de la humanidad y de deber hacia lo colectivo. A diferencia de lo que ocurre con la moral del tercer tipo, que es más individualista, lo social cobra una gran relevancia en esta fase. Por ello esta unidad del género humano y este deber de servir a los demás se alinean con la moral del segundo tipo.

El Concilio define el bien común como "el conjunto de condiciones de la vida social que hace posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección"[789], y sostiene que la creciente interdependencia mundial hace que la búsqueda de este bien común implique "derechos y obligaciones que miran a todo el género humano"[790]. Estos elementos dan la idea de una fuerte unidad de la humanidad y un deber de trabajar por la comunidad, una cierta idea de deuda con el colectivo. Esta preocupación coincide con lo ya dicho sobre la fuerte dimensión social de la moral de segundo tipo.

Al mismo tiempo establece un fuerte vínculo entre el desarrollo moral de las familias y los individuos, por un lado, y el progreso ético y material de la sociedad toda por el otro. "El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar"[791], se enfatiza. Hay también un llamado a una transformación y perfeccionamiento ético de las personas que se puede asimilar a la preocupación de las muchas agrupaciones virtuosistas que describe Lipovetsky. El Concilio, entonces, llama a todos a convertirse "verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia"[792]. También anima a los fieles laicos a coordinar fuerzas entre sí para "sanear las estructuras y los ambientes del mundo que inciten al pecado" y así "impregnarán de sentido moral la cultura y el trabajo humano"[793].

En cuanto a la educación de los jóvenes, afirma que se debe orientar de modo que se formen "hombres y mujeres que no sólo sean personas cultas, sino también de generoso corazón, de acuerdo con las exigencias perentorias de nuestra época"[794]. Esta noción de que el desarrollo de las virtudes personales y su cuidado en las casas y en las familias tiene un fuerte impacto en la sociedad y es parte de la responsabilidad individual hacia el colectivo es muy característica de la moral del segundo tipo.

Otro aspecto importante es la concepción del trabajo que se desarrolla. Se sostiene que con su acción el hombre "no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo"[795], aprendiendo, cultivándose, superándose y logrando autotrascender. Este proceso personal, se afirma, es "más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse"[796].

Vinculándolo también con Cristo, el Concilio define altamente al trabajo:

> *"Es para el trabajador y su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Estamos persuadidos de que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobre eminente laborando con sus propias manos en Nazaret. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar, así como el derecho al trabajo"*[797].

Se llega, incluso, a alentar a los que "viven entregados a un trabajo duro" a que "en ese mismo trabajo se perfeccionen, ayuden a sus conciudadanos, traten de mejorar la sociedad entera y la creación"[798].

Este enaltecimiento del trabajo es muy propio de la moral del segundo tipo, que también lo ve como un medio de perfeccionamiento personal y como una responsabilidad hacia la sociedad. Es, a su vez, drásticamente contrario a los valores de la época del posdeber, donde el sacrificio y el esfuerzo ya no son entebdidos como virtudes.

c) Deberes para con la sociedad

Esta unidad del género humano se traduce en una serie de deberes para los hombres que, como afirma Lipovetsky, se desprenden de los mismos derechos inalienables de las personas:

> *"Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su consciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa. El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado"*[799].

Estos deberes, entonces, no son presentados sólo como preceptos bíblicos o mandatos divinos, sino que, según se afirma, se desprenden de la misma persona humana. Hay una serie de derechos y obligaciones que le son intrínsecos. Esto se vincula, por lo tanto, con el segundo tipo de moral planteado por el autor. Además, al afirmar que el bien personal está por encima del social vuelve a remarcar la centralidad del hombre.

Así, a los fieles laicos se les encomienda que los bienes creados "se desarrollen al servicio de todos y cada uno de los hombres y se distribuyan mejor entre ellos, según el plan del Creador y la iluminación de su Verbo, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil; y que a su manera estos seglares conduzcan a los hombres al progreso universal en la libertad cristiana y humana"[800]. Es "la primera vez en la historia" que, según sostiene, "todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones"[801]. "Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva"[802], remarca. Y, junto con el domino sobre las cosas creadas, afirma que el hombre puede y debe "establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad"[803]. Se vuelve a ver aquí la obligación hacia el colectivo y la fuerte idea de unidad típica de la segunda moral de Lipovetsky.

El Concilio denuncia, además, que las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los hombres resultan escandalosas. Reclama el derecho a la cultura como uno de los más importantes y llama a trabajar por su promoción. A su vez, señala como un deber de la sociedad el tender a que las personas "bien dotadas intelectualmente"[804] logren acceder a estudios terciarios, así como también afirma que sobre cada ciudadano pesa el deber de cultivarse a sí mismo. Señala la votación como otro deber y advierte necesario "estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes"[805]. Por ello muestra admiración hacia las naciones en donde se da una alta participación de los ciudadanos en la vida pública. Como se puede continuar observando, el sentido de deuda con la sociedad del cual se desprenden diversas obligaciones está muy vigente en este discurso.

Pero no es sólo dentro de la Iglesia que impera esta línea de pensamiento, sino que el Concilio reconoce que "en todo el mundo crece más y más el sentido de autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano"[806]. Por ello afirma que se puede apreciar como "nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia"[807]. Esto de alguna manera muestra que hay rastros fuertes de la moral de segundo tipo no solamente dentro de la Iglesia o en el Concilio, sino que está fuertemente implantada en la sociedad.

Por último, otro punto que hace referencia al planteo de Lipovetsky es la afirmación de que el discurso científico puede y debe reforzar los planteos morales, por ejemplo en el caso de la sexualidad:

> *"Los científicos, principalmente los biólogos, los médicos, los sociólogos y los psicólogos, pueden contribuir mucho al bien del matrimonio y de la familia, y a la paz de las conciencias, si se esfuerzan por aclarar más profundamente, con estudios convergentes, las diversas circunstancias favorables a la honesta ordenación de la procreación humana"*[808].

Esta idea de que las ciencias puedan y deban contribuir al fortalecimiento moral de la sociedad surge en el marco de una moral de segundo tipo y es fuertemente incorporada en su momento.

d) Deberes terrenales y deberes celestiales

El Concilio enfatiza enérgicamente que "la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio"[809]. Por ende, reclama que no se creen "oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra"[810]. "El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación"[811], remarca. Más aun, cuando el hombre trabaja y cumple con sus responsabilidades terrenales hacia él, su familia y la sociedad, "sigue el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos: someter la tierra y perfeccionar la creación"[812]:

> *"En razón de la misma economía de la salvación, los fieles han de aprender diligentemente a distinguir entre los derechos y las obligaciones que les corresponden por su pertenencia a la Iglesia y aquellos otros que les competen como miembros de la sociedad humana. Procuren acoplarlos armónicamente entre sí, recordando que, en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo, concretamente, es de la mayor importancia que esta distinción y esta armonía brille con suma claridad en el comportamiento de los fieles para que la misión de la Iglesia pueda responder mejor a las circunstancias particulares del mundo de hoy. Porque, así como debe reconocerse que la ciudad terrena, vinculada justamente a las preocupaciones temporales, se rige por principios propios, con la misma razón hay que rechazar la infausta doctrina que intenta edificar a la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y o destruye la libertad religiosa de los ciudadanos"*[813].

Queda claro entonces que la Iglesia reconoce que hay deberes terrenales, que pueden compartirse con todos los hombres, más allá de que crean en Dios o no, y que éstos no son incompatibles o interfieren de ninguna manera con las exigencias divinas. Los motivos que la fe brinda a la acción terrena no sustituyen a los profanos, sino que se suman a ellos, reforzándolos. Queda descarta así la posibilidad de renegar de determinadas responsabilidades sociales o hacia el entorno por motivos religiosos. Entonces, tanto por reconocer los deberes profanos, como por darles una importancia central y no subordinarlos al cumplimiento de los religiosos, se pueden ver en el Concilio características de la segunda moral definida por Lipovetsky.

e) Abnegación y desinterés

Oponiéndose fuertemente a la lógica posmoralista y alineada con la del deber, el Concilio promueve la abnegación y la renuncia a uno mismo como un valor: La Iglesia, afirma, observa fielmente los preceptos cristianos "de caridad, de humildad y de abnegación"[814]. Refiriéndose a los religiosos, remarca positivamente que existan "muchos, hombres y mujeres, que siguen más de cerca el anonadamiento del Salvador y lo ponen en más clara evidencia, aceptando la pobreza con la libertad de los hijos de Dios y renunciando a su propia voluntad"[815]. Además, obliga a los hombres a ayudarse unos a otros, pero "no sólo con los bienes superfluos"[816], llamando a ser generosos aun cuando ello implique un esfuerzo de desprendimiento. Todo esto se aleja de la moral indolora posmoderna, ya que aplaude el sacrificio personal.

Incluso se sostiene que, al igual que las situaciones de carencias extremas, el confort excesivo puede perjudicar al hombre:

> *"La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida*

social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive"[817].

Otro grupo al que le encomienda especialmente trabajar "con olvido del propio interés"[818] es a los políticos, y remarca que "para establecer un auténtico orden económico universal hay que acabar con las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, las preocupaciones militaristas y los manejos para difundir e imponer las ideologías"[819].

Dentro del bien que se debe realizar desinteresadamente menciona: ordenar la movilidad social para evitar la inseguridad y estrechez de la vida de las familias, el cuidado de los inmigrantes tanto social como económico, la creación de fuentes de trabajo, la justa participación de los trabajadores en las decisiones de las empresas, la orientación de las inversiones hacia asegurar "posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura"[820] y la precaución con el manejo de la política monetaria para que no afecte a la sociedad, especialmente a los más pobres. El olvido del propio interés, entonces, sigue siendo un valor destacado.

Los reclamos hacia las condiciones de trabajo son numerosos:

"Ahora bien, por desgracia, es demasiado frecuente también hoy que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. Lo cual de ningún modo queda justificado por las llamadas leyes económicas. El conjunto del proceso de la producción debe ajustarse a las necesidades de la persona y a las condiciones de vida de cada uno en particular, de su vida familiar, principalmente en lo que toca a las madres de familia, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad. Los trabajadores deben tener, además, la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el trabajo mismo. Después de haber aplicado a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, con la debida responsabilidad, tienen derecho al tiempo de reposo y descanso que les permita una vida familiar, cultural, social y religiosa; es preciso también que tengan la posibilidad de entregarse al libre ejercicio de su capacidad para el desarrollo de facultades que en su trabajo cotidiano, por falta de ocasión, no han podido ejercitar"[821].

Aquí se puede ver que el enfoque de estos reclamos es a partir de los derechos de las personas, y en ningún modo se menciona algún incentivo o se presenta algún interés que pudieran tener los empleadores o los promotores de estas reformas para ellos mismos. La exigencia se impone desde el deber puro, como es característico de la segunda moral de Lipovetsky

Entonces, luego de aplicar la categoría *moral del segundo tipo* a los documentos analizados se puede remarcar que el discurso de la Iglesia:

- Busca espacios de encuentro como base común con los no creyentes.
- Le adjudica al hombre un valor central, y afirma que toda la creación existe en función de él.
- Valora la promoción de los derechos humanos, aunque no se haga desde la fe.
- Afirma que ciertos valores y criterios que promueve se desprenden mediante la razón de la misma persona humana.
- Afirma que la creencia en Dios no disminuye la centralidad del hombre.
- Presenta una fuerte idea de unidad de la humanidad y de obligación hacia el colectivo.
- Señala una fuerte vinculación entre las virtudes o vicios personales y la construcción de la sociedad.
- Adjudica un enorme valor al trabajo, como medio también de perfeccionamiento humano.

- Reconoce deberes terrenales, además de los celestiales, y remarca su importancia, señalando que los primeros no deberían quedar subordinados a estos últimos. La fe, entonces, no disminuye la importancia de los deberes y responsabilidades mundanas.
- Promueve la abnegación y el desinterés como valores positivos en una variedad de ámbitos de la vida, así como el sacrificio personal. Incluso advierte en contra del confort excesivo.
- Al realizar reclamos sociales, se basa en los derechos que defiende, y no necesariamente desde la perspectiva de beneficio para el que los tenga que aplicar.

A la luz de estas evidencias, se puede afirmar que hay claros elementos de una moral de segundo tipo en el discurso de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, así como también se pueden notar rastros de él en la descripción de la sociedad del momento.

II.III La Iglesia posterior al deber
– Categoría: *ética del tercer tipo* –

Finalmente, resta buscar en los documentos elementos correspondientes al último tipo de moral desarrollado por Lipovetsky, característico de las sociedades postindustriales y posmodernas.

a) Encare positivo e incentivos

En varios pasajes del Concilio se puede notar un tono positivo o alegre en el mensaje. Se afirma que Cristo "ama a la Iglesia como a su propia Esposa", como a "su propio cuerpo"[822], y que "sale el Padre, que está en los cielos, amantísimamente al encuentro de sus hijos y con ellos conversa"[823]. Se puede ver aquí un clima de cercanía y fraternidad con el hombre, y de ese vínculo se derivan cosas positivas para él, que resalta, por ejemplo, en el uso de palabras como *amantísimo*. Se afirma que la palabra de Dios es "sostén y vigor de la Iglesia, y para los hijos de la misma Iglesia, fortaleza de su fe, manjar del alma y fuente pura y perenne de vida espiritual"[824]: "'Porque viva y eficaz es la palabra de Dios' (Hebr. 4,12), 'que puede edificar y dar la herencia a todos los santificados' (Cf. 1 Tes. 2,13)"[825].

El encare que puede verse en estas afirmaciones tiene que ver con el incentivar, con el seducir, con la promoción de la felicidad de la persona. No apunta aquí al sacrificio o al sufrimiento, sino que promueve su bienestar. Esto se alinea con la lógica de la ética posmoralista que describe Lipovetsky, que busca el placer y evita el dolor.

Se remarca también que Cristo "vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido"[826]. En estas afirmaciones se ve una Iglesia que no recurre a la amenaza del castigo, ni se queda en la coacción o en la obligación, sino que crea un clima positivo que pueda incentivar a las personas a adherir a su mensaje. Incluso reclama que, por ser el día en que Dios hizo a los hombres "renacer a la viva esperanza"[827], el domingo debe "presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo"[828]. Los elementos que construyen un mensaje y un clima positivo y de bienestar son varios y eso, como se afirmó, se alinea con la ética del tercer tipo.

b) Reconciliación del bien con el interés

Para Lipovetsky, una de las principales novedades de la ética del tercer tipo es dejar de entender la bondad o la responsabilidad como algo incompatible con el beneficio personal. La forma en la que se da esta reconciliación del bien con el interés en los textos del Concilio es a través de la conceptualización del pecado como una forma de esclavitud. El Concilio explica a los fieles que deben seguir la voluntad del Padre, y resistir los impulsos que los inciten a caer en el

pecado, porque uno cuando peca no es realmente libre y se está dañando a sí mismo, mientras que cuando obra bien recorre el camino de la plenitud. Más allá de la dimensión de mandato de Dios, o de la imposición del deber, se plantea que el camino bueno es también el que mejores consecuencias tiene para la propia persona, el que le proporciona mayor bienestar y beneficio personal. Se alinea, entonces, con el interés de la posmoral.

Esta concepción está profundamente enraizada en el planteo antropológico que se puede ver en el Concilio:

> *"Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas"*[829].

Ya desde este planteo se está mostrando la opción que el hombre tiene en sus manos cada vez que toma una decisión. A su vez se plantea que esta lucha continuará hasta el fin de los tiempos, cuando "la misma criatura será libertada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios"[830]:

> *"El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos"*[831].

Así, el pecado es presentado como algo que "rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud"[832]. El razonamiento por el que se debe evitar el mal y obrar el bien no se basa, entonces, en la idea del deber, de la represión, del sacrificio o del castigo divino. Por el contrario, se sostiene sobre la idea de que el pecado es esclavizante y atenta contra el bienestar de las personas en vez de construirlo. La Iglesia busca así liberar al hombre "de la servidumbre del error"[833] e incorporarlo a Cristo para que alcance su verdadera plenitud.

De hecho, la bondad no es algo que la Iglesia impone en el hombre como desde afuera, sino que potencia lo que ya existe en él. "Con su obra consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad el hombre"[834], afirma. Es importante destacar que aquí la gloria de Dios y la felicidad del hombre parecerían ser producto de lo mismo, sumando a los preceptos divinos de la primera moral el incentivo personal de la ética del tercer tipo.

Sostiene, además, que detrás de todas las reivindicaciones de la humanidad "se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre"[835]. Parte de la base que los hombres tienen una necesidad, muchas veces insatisfecha, de liberta y plenitud, y plantea el vínculo con Dios y la liberación del pecado como algo que responde a esa necesidad profunda. Presentarse desde la capacidad de saciar o satisfacer también corresponde a una lógica posmoralista.

Pero, mientras afirma que nunca antes el hombre había tenido "un sentido tan agudo de la libertad", ve al mismo tiempo que constantemente "surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica"[836]:

> *"La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido 'dejar al hombre en manos de su propia decisión' (Sir. 15, 14), para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su consciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes"*[837].

Este pasaje tiene algunos elementos similares al pensamiento de Lipovetsky cuando desarrolla el concepto de caos organizador: el hombre tiene el derecho a la libertad, pero esa libertad no es en realidad el relativismo absoluto del todo vale. La libertad debe ser usada con responsabilidad y criterio de modo que construya al hombre en vez de destruirlo. Aquí se muestra que esa lógica es, a su vez, voluntad de Dios que quiso disponerlo de esta manera, y por ello defiende que el hombre debe actuar bien, pero siempre libremente y no coaccionado. Así como los individuos y las sociedades luego de la caída de la religión del deber moderna, Dios deja a las personas "en manos de su propia decisión"[838]. Son ellos mismos los que deberán establecer los justos límites a su obrar, por su propio bien.

En última instancia, esta libertad proviene de Cristo: Porque a Él están sometidas todas las cosas y Él comunicó este poder "a sus discípulos para que también ellos queden constituidos en una libertad regia y venzan en sí mismos con la abnegación y una vida santa el reino del pecado[839].

Este concepto del pecado también implica, en cierto nivel, la renuncia de sí mismo, ya que el hombre es llamado a combatir ciertos impulsos o tendencias desordenadas que experimenta. Así se afirma, por ejemplo, que el cuerpo ha de ser tenido como algo bueno, pero que el hombre "herido por el pecado, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo", y que el cristiano debe luchar para que no lo esclavicen "las inclinaciones depravadas de su corazón"[840]. Pero si bien se aconseja un camino de abnegación y de sacrificio, a la vez se afirma que es el único camino verdadero hacia la felicidad, la libertad y la plenitud. De alguna manera, no sólo reconcilia el bien con el interés, sino que reconcilia la abnegación y la renuncia de uno mismo con el interés y la búsqueda de la felicidad personal. La motivación no es, como en la moral del segundo tipo, simplemente responder a un deber ser ideal o a una idea abstracta de lo correcto, sino que ahora hay un incentivo concreto y personal.

Merece la pena detenerse en la recomendación de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. Quienes adoptan el estado religioso buscan "liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente al divino servicio"[841], y así "tendiendo a la santidad por el camino más arduo, estimulan con su ejemplo a los hermanos"[842]. Este planteo va claramente en contra de la idea de una ética mínima e indolora, y el Concilio tiene claro el sacrificio que implica este camino:

> *"Tengan por fin todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos, aunque lleva consigo la renuncia de bienes que indudablemente se han de tener en mucho, sin embargo, no es obstáculo para el enriquecimiento de la persona humana, sino que, por su misma naturaleza, la favorece grandemente. Porque los consejos evangélicos, aceptados voluntariamente según la vocación personal de cada uno, contribuyen no poco a la purificación del corazón y a la libertad de espíritu, excitan continuamente el fervor de la caridad y, sobre todo, como se demuestra con el ejemplo de tantos santos fundadores, son capaces de asemejar más la vida del hombre cristiano a la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo Nuestro Señor y abrazó su Madre, la Virgen"*[843].

El sufrimiento y la renuncia de sí, entonces, provienen muchas veces de la necesidad de combatir la tendencia natural del hombre a actuar de una forma que, aunque no siempre sea del todo consciente, lo perjudica y lo aleja de la felicidad. Así, "como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad"[844]. Pero esta es la razón por la que se promueve el combate contra uno mismo: para liberarse de esa tendencia autodestructiva, y no porque se enaltezca el sufrimiento o el sacrificio como algo positivo en sí.

Si bien se plantea una moral exigente, que implica un alto grado de sacrificio y abnegación, no es que se desestime la realización o el beneficio personal, ya que el Concilio se preocupa en aclarar que este camino no implica un impedimento para el verdadero desarrollo. Los religiosos tienen "una libertad mejorada por la obediencia"[845], robustecida, remarca. A su vez, que el modelo sea promovido por ser el que adoptaron Jesús y la Virgen María es más característico de una moral del primer tipo. También se pueden ver estas exigencias cuando plantea la penitencia, por ejemplo, en tiempo cuaresmal, que "no debe ser sólo interna e individual, sino también externa y social"[846].

Puede verse, entonces, que hay un acercamiento del discurso conciliar al hecho de incentivar personalmente y promover la búsqueda de la felicidad y plenitud de cada uno. Lo que no se incorpora es la idea de que esta moral deba ser indolora: el sacrificio, cuando es necesario, sigue siendo alentado y entendido como algo noble.

c) Otros aspectos

Finalmente, aparecen en el discurso una variedad de elementos más puntuales que también lo acercan a la lógica posmoralista. El Concilio percibe en la sociedad una sensibilidad creciente hacia las disparidades sociales y económicas y también un aumento en la voluntad de encontrarles solución, así como también constata existe una "conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los peritos para la ayuda y la protección de los hombres"[847]. Esto coincide con la explosión de la preocupación por la ética y la responsabilidad que según Lipovetsky se da en la época posmoralista.

Por un lado, se establece que "Dios es el único juez y escrutador del corazón humano" y, por ende, se prohíbe a las personas "juzgar la culpabilidad interna de los demás"[848]. En esta afirmación se ve una aproximación a la ética del tercer tipo, donde hay una actitud más psicologizante que juzgadora. Pero, al mismo tiempo, existe una fuerte censura hacia ciertas actitudes en el ámbito personal o de las costumbres, lo que se puede ver, por ejemplo, cuando se afirma que en muchas partes el matrimonio "está oscurecido por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones"[849]. Por lo tanto, si bien se condenan acciones o actitudes, se trata de no condenar a las personas. En la lógica de la moral del deber el juicio y la sanción que caían sobre el que incumplía con los deberes hacia sí mismo o la sociedad eran muy severos.

"Se reprueban también toda las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa"[850] y se considera "inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales, que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales"[851]. Se puede ver aquí una correlación con la lógica ética del tercer tipo, que es permisiva en cuanto a las responsabilidades de las personas para consigo mismas, pero dura con quienes coartan la libertad de los demás.

Por último, se reivindica el disfrute del ocio y el tiempo libre que permite "la disminución ya generalizada del tiempo de trabajo", y se recomienda que se utilicen "oportunamente para reposo y salud del espíritu y del cuerpo, ya sea entregándose a actividades o a estudios libres, ya a viajes (turismo) que afanan el espíritu y enriquecen con el mutuo conocimiento de los demás, ya con ejercicios y manifestaciones deportivas, que ayudan a conservar el equilibrio espiritual, incluso en el público, y a establecer relaciones fraternas entre los hombres de todas las clases, naciones y razas"[852]. Nuevamente, esta promoción del bienestar, el desarrollo personal y el disfrute es típica de una mentalidad posmoralista.

d) El gobierno de las almas

En el discurso del Vaticano II también se puede encontrar cierto paralelismo entre el planteo de cómo debe ser la Iglesia como institución o lo que se propone a los fieles y la forma en que, según Lipovetsky, las empresas gestionan sus estructuras y a sus empleados en la época del posdeber. Así como también hay elementos que van en el sentido opuesto.

En un primer nivel, los documentos del Concilio muestran una organización con una estructura jerárquica fuerte y clara, que goza en exclusividad de varias atribuciones, como la función "de interpretar auténticamente la palabra de Dios"[853], o "la reglamentación de la sagrada liturgia"[854]. Se ve una estructura que es, en cierto sentido, muy rígida y cercana a una moral de primer o segundo tipo.

No obstante, al mismo tiempo hay algunas afirmaciones que vuelven más cercanas a esas autoridades, como cuando el papa Pablo VI se refiere a sí mismo en el encabezado de la constitución Lumen Gentium como "Pablo obispo, siervo de los siervos de Dios"[855] en el encabezado de los documentos. También se sostiene que los obispos deben usar su

autoridad "teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor"[856]. Además, se fomenta la escucha activa de los fieles cuando se le remarca a los obispos que no deben negarse "a oír a sus súbditos, a los que como verdaderos hijos suyos abraza y a quienes exhorta a cooperar animosamente con él"[857]. En estos aspectos se puede ver una tendencia a la cercanía, a la fraternidad y un acercamiento de los extremos del organigrama, que es muy característico de la cultura empresarial que describe Lipovetsky.

Luego es importante el lugar que se les da a los fieles laicos, que es activo, con responsabilidades y con un alto potencial. Sostiene que los Pastores "conocen muy bien la importancia de la contribución de los laicos al bien de toda la Iglesia", y que no son sólo los sacerdotes los que deben "asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia", sino que todos deben cooperar[858]. A su vez, se les reconoce un rol específico que es el de "buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales, y así "contribuyan desde dentro a la santificación del mundo"[859]. Incluso se afirma que la evangelización a través del testimonio de una persona "adquiere una nota específica y una peculiar eficacia por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en mundo"[860]. Hay un paralelismo entre esta concepción y la empresa que se percata de que sus recursos humanos son una de sus mayores riquezas y se preocupa por explotar todo su potencial. Ya no gestiona autómatas como en la época del deber, sino que gestiona integralmente a su personal para que pueda dar lo máximo de sí.

Con esta lógica, encomienda a los mismos sacerdotes a alentar la participación e involucramiento de los laicos, afirmando que "así se robustece en los seglares el sentido de su propia responsabilidad, se fomenta el entusiasmo y se asocian con mayor facilidad las energías de los fieles a la obra de los pastores"[861]. Los manda a hacer uso "gustosamente de sus prudentes consejos" y a encomendarles "con confianza, tareas en el servicio de la Iglesia"[862]. También los exhorta a animarlos a que "espontáneamente, asuman tareas propias"[863]. Es claro que la concepción del laico no es de un ser pasivo que sólo debe hacer lo que se le ordene, sino que se busca desarrollar su potencial.

Se llega, incluso, a hablar del "sacerdocio común de los fieles"[864], lo que implica que todo miembro de la Iglesia queda constituido sacerdote, profeta y rey desde su bautismo. En última instancia, hay una ambiciosa propuesta de plenitud para cada uno: "Por eso todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad"[865]. Se ve con esto que la propuesta de desarrollo personal para los miembros de la Iglesia no es mediocre o a medias para nadie, sino que busca que todos puedan llegar a su máximo desarrollo. Sigue en la línea de desatar el potencial que Lipovetsky ve en la empresa en la lógica del posdeber.

Finalmente, es necesario destacar la preocupación del Concilio por la participación "plena, consciente y activa"[866] de los fieles en la liturgia, al punto de promover una reforma para fomentarla. Enfatiza la importancia de que tengan una "recta disposición de ánimo", y "su alma en consonancia con su voz" para así colaborar con la gracia divina y "no recibirla en vano"[867]. Incluso afirma que el cristiano tiene "derecho y obligación"[868] de participar de la liturgia de esta manera. Llega a afirmar que permanecer "en el seno de la Iglesia 'en cuerpo' mas no 'en corazón'"[869] no permite a las personas alcanzar la salvación.

No se busca, entonces, que los fieles asistan a las celebraciones con la inercia y la pasividad de un obediente rebaño, sino que esa participación sea activa y plena. Nuevamente se ve el afán de alcanzar el máximo potencial y de brindar elementos que contribuyan a la realización personal del individuo, buscando su desarrollo verdadero. A su vez hay una actitud que pretende fomentar más que imponer o coaccionar, y se busca el mayor involucramiento posible. La actitud con la que se participa pasa a ser una parte esencial de la participación misma, al punto que puede llegar a desmerecer lo demás si se hace de forma vacía. La línea es muy similar a la política empresarial posmoderna.

Se ve una preocupación también por simplificar la liturgia de distintas celebraciones "de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria"[870]. Para ello, se remarca, es necesario también promover la educación litúrgica:

> *"Por tanto, la Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen consciente,*

piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él; se perfeccionen día a día por Cristo Mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos"[871].

En la preocupación por la formación litúrgica se puede ver un paralelismo con el afán de capacitación y formación continua de las empresas de la era posmoralista, así como el fomento de talleres y actividades que promuevan la cultura empresarial y aumenten el compromiso de sus empelados, haciéndolos apropiarse más de sus objetivos.

Entonces, haciendo síntesis, al aplicar la categoría *ética del tercer tipo* al discurso conciliar, se puede ver que la Iglesia:

- Propone un planteo de la fe desde un encare positivo, que busca la felicidad y el bienestar del hombre.
- Muestra un Dios cercano y fraterno con su pueblo.
- Utiliza un vocabulario que transmite esta cercanía y amor de Dios por las personas.
- Plantea su propuesta como el camino hacia la plenitud, y no desde el castigo o las coacciones.
- Propone el bien como una opción que lleva al bienestar personal, reconciliándolo con el interés. Une la gloria de Dios con la felicidad del hombre.
- Presenta al pecado como esclavizante y como fuente de malestar.
- Se presenta a sí misma como un medio para alcanzar la libertad del pecado, a través de Jesús.
- Sostiene que hay en el hombre un profundo anhelo de libertad y plenitud que sólo la liberación del pecado puede otorgarle.
- No impone el bien desde fuera del hombre, sino que rescata y potencia lo positivo que hay en cada persona.
- Defiende fuertemente la libertad del hombre y sostiene que éste debe aprender a elegir el bien libremente, pero nunca coaccionado.
- Propone también la abnegación y el sacrificio, pero como maneras de vencer tendencias interiores que llevan más al malestar que a la verdadera felicidad.
- Reconoce en la sociedad una fuerte preocupación ética.
- Rechaza la cultura del juicio hacia los demás (aunque sí condena actitudes).
- Aborrece regímenes políticos que atenten contra la libertad.
- Promueve la legislación que vele por el bienestar y el desarrollo personal de las personas.
- Presenta un organigrama muy vertical y rígido, pero llama a una forma de relacionamiento cercana y fraterna, que une sus extremos.
- Busca el involucramiento de los fieles, su participación plena, consciente y activa.
- Pretende que todos sus miembros contribuyan con la tarea evangelizadora y de promoción humana de acuerdo a sus máximas posibilidades, más allá del lugar que ocupen en la estructura. Busca empoderarlos y comprometerlos dándoles más responsabilidad en la tarea.
- Propone la santidad a todas las personas, buscando su máxima plenitud y desarrollo personal.
- Prioriza la disposición interior con la que se participa en la Iglesia, por momentos más que la participación en sí, pudiendo invalidarla si se hace de forma vacía.

- Promueve la formación para lograr un mayor involucramiento.

Con estos elementos se concluye que hay una variedad de lineamientos que concuerdan con las tendencias que se ven en la época posmoralista, aunque también hay algunos –como la promoción de la abnegación y el sacrificio– que siguen asimilándose más a una lógica moralista de segundo tipo. Aún así, incluso en estos casos hay una retórica del bienestar último que las enmarca y justifica.

Análisis desde el narcisismo

II.IV El hombre enamorado de su reflejo
– Categoría: *narcisismo* –

a) En busca de sí mismo, en busca de plenitud

El hombre posmoderno del que habla Lipovetsky está obsesionado con la búsqueda de sí mismo, preocupado por explorar su interioridad y entenderse más. El Concilio también parece notar esa inquietud en sus contemporáneos cuando afirma que el hombre "quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo"[872]:

> *"Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobretodo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo del interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta, Dios que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad"*[873].

De este modo, la Iglesia reconoce la problemática que aqueja a las personas y plantea que la respuesta está en Dios. La religión, entonces, respondería a una de las mayores inquietudes de la época según Lipovetsky. Aquí está la concepción antropológica Cristiana, que sostiene que "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado", y que Jesucristo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación"[874].

El hombre tiene un lugar preponderante en la concepción cristiana del Universo y se afirma que es "centro y cima"[875] de todo lo creado. La Iglesia ve positivamente y apoya que "el dinamismo de la época actual"[876] promueva los derechos humanos: las personas se preocupan más que nunca por lograr su realización personal, y la Iglesia se alinea con esa inquietud. Aboga, incluso, por cuestiones como "el derecho de todos a la cultura, de conformidad con la dignidad de la persona"[877], o la promoción de la recreación y el tiempo libre y su ocupación en actividades intelectuales, turísticas, deportivas o sociales, como también respalda una serie de otras reivindicaciones sociales. Hay, entonces, una preocupación central por el hombre y su desarrollo, que se alinea con el pensamiento de la época.

Pero el Concilio interpreta que, por debajo de estos reclamos hay una "aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre"[878], y siente que tiene para ellos una respuesta:

> *"La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya desde sus destinos más altos. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano. Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de 'nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti' (San Agustín, Confess. I 1: PL 32.661)"*[879].

Así, la Iglesia considera que Dios es la única respuesta de fondo para la necesidad que se manifiesta. Afirma del hombre que "sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador"[880] y que solo Dios, "responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca

se sacia plenamente con solos los elementos terrenos"[881]. Cristo, sostiene, es el "único que tiene palabras de vida eterna"[882]. Y, al mismo tiempo, esta plenitud se consigue liberándose del pecado y de "la servidumbre del error"[883]. Así se vuelve a reconocer el problema por la búsqueda del sí mismo y de la plenitud personal como cruciales en la mentalidad del momento y se plantea que esos impulsos son verdaderamente saciados solamente en el encuentro con Dios.

b) ¿Abandono de lo social y lo trascendente?

En el hombre posmoderno planteado por el autor se da un abandono de lo social y de los ideales trascendentes. Pero el mismo Lipovetsky afirma que esto empieza a ocurrir luego de los años sesenta, que fueron de mucha agitación política y cultural, y el Concilio Vaticano II ocurre justamente en esa década. Por lo cual, este movimiento de abandono no había ocurrido aún y es lógico que en los documentos se describa una humanidad que todavía presente grandes ansias de participación.

Lo que sí nota es que "muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión" y que "la negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual"[884]. De hecho, el Concilio cataloga este como "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo"[885]. Esta apatía sí se alinea más con el planteo de Lipovetsky, de alejamiento de las causas y grupos que movilizaban al individuo más allá de sí mismo.

A nivel de los sentimientos nacionalistas, el Concilio llama a cultivar "con magnanimidad y lealtad el amor a la patria, pero sin estrechez de espíritu", para que así "miren siempre al mismo tiempo por el bien de toda la familia humana, unida por toda clase de vínculos entre las razas, los pueblos y las naciones"[886]. Esta tensión entre la identidad local y global es también mencionada por el autor, que ve por un lado las fuertes tendencias de la globalización, pero a la vez la fuertísima necesidad de diferenciarse, que lleva a asumir con más fuerza las particularidades locales.

Finalmente, en los documentos analizados se constata como "las relaciones humanas se multiplican sin cesar y, al mismo tiempo, la propia socialización crea nuevas relaciones", pero se advierte que ello no siempre promueve "el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales (personalización)"[887]. Se muestra aquí un problema de Narciso, que tiene cada vez más vínculos con otras personas, pero le cuesta forjar relaciones verdaderamente profundas.

c) Llamado a la comunión

Así como el Concilio reconoce el narcisismo que se gesta en la sociedad, también lo rechaza. Sostiene que las personas deben "considerar al prójimo como 'otro yo' (Stgo. 2, 15-16)" y que "en nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso"[888]. Dios, afirma, "ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos"[889].

Argumentando que Dios creó al hombre varón y mujer para que entraran en comunión, sostiene que "el hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás"[890]. Así, remarca que "la vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental", sino que "a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación"[891]. Esta vocación la ve incluso sugerida en la unión de las personas divinas:

> *"Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que 'todos sean uno, como nosotros también somos uno' (Jn. 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás"*[892].

De este modo, se puede ver cómo el Concilio reconoce que el narcisismo tiene una fuerte influencia en las sociedades pero, en muchas ocasiones, va en contra de esta tendencia, porque promueve la verdadera comunión entre personas desplazando el culto a uno mismo de su lugar central.

También remarca la responsabilidad del hombre de participar en el desarrollo de su sociedad, por ejemplo, cuando enfatiza el deber de todo ciudadano de "votar con libertad, para promover el bien común"[893]. Condena el egoísmo afirmando que las personas muchas veces "no miran más que a lo suyo, olvidando o ajeno", y logrando así "que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad"[894]. Ve incluso cómo este problema se da en las relaciones personales, y señala que "el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo"[895]. Todas las actividades humanas, remarca, "a causa de la soberbia y del egoísmo, corren diario peligro"[896]. Así, sigue ampliando las áreas en las que reprueba el narcisismo.

En los documentos del Concilio, la ética individualista queda fuertemente reprobada:

> *"La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre (…). La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo. Porque cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los límites de los grupos particulares y se extiende poco a poco al universo entero"*[897].

Así, al aplicar la categoría *narcisismo* a los documentos conciliares estudiados, se observa que la Iglesia:

- Presenta al hombre como un problema para sí mismo.
- Asegura que Cristo puede dar respuesta a las interrogantes del hombre por sí mismo, que, según Lipovetsky, es uno de las mayores inquietudes de la época.
- Adjudica al hombre y a su cuidado un lugar central.
- Promueve la búsqueda de la felicidad.
- No ve un abandono de lo social o político (lo que tiene sentido por el momento en el que el Concilio acontece). Sí lo ve con respecto a lo religioso.
- Aboga por un justo equilibrio entre las identidades nacionales y la búsqueda del bien común internacional.
- Constata que se multiplican las relaciones, pero no siempre logrando que sean auténticamente personales.
- Llama a los hombres a la comunión fraterna y verdadera entre sí, yendo a contracorriente de la tendencia narcisista imperante que reconoce en la sociedad.

Así, se puede constatar que en el Concilio la Iglesia reconoce la tendencia narcisista en la sociedad. En algunos pasajes plantea respuesta al vacío y a las necesidades que esta forma de vida genera, mientras en otros hace un llamado a la comunión y a la fraternidad radicalmente opuesto a la tendencia imperante.

II.V Angustias y cuestionamientos
– Categoría: *vacío* –

Mientras Lipovetsky sostiene que es posible vivir sin sentido ni ideal trascendente, en secuencia flash, en el Concilio la Iglesia se presenta con la capacidad de responder "a las perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la

vida presente y de la vida futura"[898], y con la posibilidad de "dar un sentido mucho más humano al hombre y a su historia", "dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos"[899].

A su vez, sostiene que el hombre "nunca jamás será totalmente indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no sólo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época", "siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte", remarca[900]. También reafirma, como se acaba de señalar, que por debajo de los reclamos y reivindicaciones de las personas hay fuertes ansias de plenitud.

En su planteo, Lipovetsky sostiene que el narcisismo inaugura una apatía frívola, donde la falta de sentido no conlleva tragedia ni apocalipsis. A nadie "le importa un bledo"[901] si su vida carece de trascendencia. Pero luego describe a un hombre angustiado por su incapacidad de sentir, que sufre ansiedad, malestar, vacío interior y un sentimiento de absurdidad en su vida. Un hombre que busca su propio aislamiento, pero a la vez no lo soporta. En la encíclica Gaudium et Spes hay varias afirmaciones que dan cuenta de estas angustias.

El Concilio afirma que el hombre "se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución del presente mundo, sobre el puesto y misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad"[902]. "¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?"[903], son algunos de los cuestionamientos que no logra responder. Ante esta situación identifica en la humanidad diferentes modos de reaccionar:

> *"Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este estado dramático, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo. Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?"*[904].

La situación, a criterio del Concilio, es la de una "crisis de crecimiento"[905]. Sostiene también que con mucha frecuencia los hombres "están expuestos a una horrible desesperación"[906] que "la inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo"[907]. Esto, afirma, "se nota particularmente entre los jóvenes", que, movidos por la "impaciencia e incluso a veces la angustia", tienden a rebelarse contra lo recibido[908]. A su vez, señala que "las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de las cosas" y que de ahí surge "una grave perturbación en el comportamiento y aun en las mismas normas reguladoras de éste"[909].

Entonces, de la aplicación de la categoría *vacío* a los documentos se obtiene que la Iglesia:

- Se presenta como dadora de sentido.
- Niega que el hombre pueda verdaderamente prescindir del sentido y de lo religioso.
- Reconoce en la sociedad una fuerte angustia provocada por la falta de sentido y por los cuestionamientos existenciales que se realiza a sí mismo.

Aquí también identifica en el mundo la situación planteada por Lipovetsky, pero en vez de seguir la tendencia hace un planteo contracultural que quiere responder a esa falta de sentido en los hombres.

II.VI La personalización de todo
– Categoría: *seducción* –

En el planteo de Lipovetsky, la seducción pasa a ser la nueva lógica que mueve el mundo. La coacción queda en el pasado. Por eso es importante aplicar esta categoría y observar si la Iglesia se adapta a esta esquema o no.

a) Dios amante

Hay varios elementos en el textos analizados que muestran a la Iglesia invitando y motivando a las personas a abrazar su mensaje de una manera positiva. Por ejemplo, como se expresa en la constitución Sacrosanctum Concilium, se busca "fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia"[910] mediante la reforma y fomento de la liturgia. Esta preocupación por fomentar la participación, en vez de imponerla o recorrer algún camino coercitivo, muestra una Iglesia en la lógica de la seducción. Sostiene también que es necesario "fomentar aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura"[911] en vez de forzarlo, lo que refuerza lo dicho.

Se pueden encontrar indicios de esta lógica cuando se afirma que todos los hombres "son llamados a la santidad"[912], ya que se les propone un objetivo alto y desafiante, que consiste en llegar a la máxima plenitud posible. También en la forma que se caracteriza a Dios, por ejemplo cuando se afirma que él "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"[913], o que pretende hacer a todos los hombres "partícipes de la naturaleza divina"[914]. Adopta a los hombres como "hijos"[915] y "habla a los hombres como amigos y entre ellos habita, a fin de invitarlos a la unión con El y recibirlos en ella"[916]. Las propuestas que Dios tiene para los hombres son positivas, y esto es por el amor que le tiene a todos ellos.

El Espíritu Santo es presentado como "la fuente de agua que salta hasta la vida eterna"[917] y vivifica a los hombres. A su vez, recuerda que Cristo "vino 'a servir y a dar su vida para redención de muchos' (Mc. 10, 45)"[918], y lo presenta como un buen pastor, cuyas ovejas son "guiadas y nutridas constantemente"[919] por Él. Cristo es comparado a una vid, "que comunica la savia y la fecundidad a los sarmientos"[920], y enfatiza el hecho de que a su Iglesia la "amó y se entregó por ella, para santificarla"[921]. "Somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con El, consepultados y resucitados juntamente con El, hasta que correinemos con El"[922], remarca. En todas estas afirmaciones se muestra un Dios que ama a los hombres y busca lo mejor para ellos. Esto, aunque el término pueda ser poco común en el contexto aplicado, es un planteo seductor.

b) Caminos diferentes

Una de las formas principales que adopta la seducción para Lipovetsky es la personalización. De una modernidad monolítica, que hundía constantemente al hombre en preceptos y propuestas estandarizadas o generales, se pasa a una posmodernidad que multiplica constantemente las opciones, para que así tanto en el estilo de vida, como en la moda, la persona pueda sentirse identificada.

A su vez, en el planteo del Concilio se puede ver cómo se defiende cierto espacio de alternativas diferentes para cada persona o grupo, incluso en el camino hacia la santidad o en los rituales:

> *"Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por Dios, cada uno por su camino, a la perfección de la santidad, por la que el mismo Padre es perfecto"*[923].

No se plantea una forma estandarizada y única para alcanzar la salvación. Es más, si bien se establece la necesidad de la Iglesia para la salvación y a Cristo como "el único mediador y camino de salvación", se detallan los distintos niveles de afinidad con otras religiones y se señalan como excepción los casos de "los que ignorando inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia" y se remarca que ellos también "pueden conseguir la salvación eterna"[924]. Incluso se afirma que "la divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por al gracia divina, en conseguir una vida recta"[925].

Por otro lado, remarca que no se salvan quienes están formalmente incorporados a la Iglesia, pero sólo "'en cuerpo', pero no 'en corazón' (Cf. San Agustín, Bapt. C. Donat. V 28,39: PL 43,197)", y que aquellos hijos de la Iglesia que conocen a Cristo y no responden a su gracia "con el pensamiento, las palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad"[926]. Lo que significa que no es un camino externo, igual para todos, sino que requiere de la implicación personal.

De esta manera se puede ver cómo hay diferentes alternativas dentro del plan divino, que contemplan las particularidades y la situación personal de cada uno:

> *"Aunque no todos en la Iglesia marchan por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado la misma fe por la justicia de Dios"*[927].

Se puede ver esto también cuando se enseña que "el auténtico culto a los santos no consiste tanto en la multiplicidad de los actos exteriores, cuanto en la intensidad de un amor práctico"[928]. Nuevamente, se le da más prioridad a lo interior que a lo exterior, y eso es lo que no puede ser estandarizado. En aspectos como este, así como en la gran preocupación por la participación activa de los fieles en las celebraciones litúrgicas, se puede ver cierto vínculo con la preocupación posmoderna por la autenticidad: no tiene sentido cumplir con las exigencias formales si la adhesión no es genuina y sincera.

Por otro lado, se puede ver cierto afán descentralizador en las atribuciones que el Concilio le da a las autoridades locales. Así, "cada uno de los obispos que es puesto al frente de una Iglesia particular ejercita su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado"[929]. Recuerda también que éstas jerarquías no son en sus diócesis vicarios del Papa, sino del mismo Cristo. Pero, si bien hay en la descentralización una lógica de apertura hacia las particularidades locales, hay que tener claro que está contrapesada por la enorme importancia que al Iglesia le atribuye a la unidad. La apertura a las diferencias no implica en lo más mínimo la habilitación de la religión "a la carta"[930], utilizando la misma expresión que Lipovetsky, y es justamente la unidad el principal objetivo de la estructura jerárquica:

> *"El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, los obispos son el principio y fundamento visible de unidad en su Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica. Por esto cada obispo representa a su Iglesia, tal como todos ellos a una con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad"*[931].

Un pequeño aspecto que también recuerda al planteo del autor es el de la incorporación de los opuestos, o las lógicas duales. Bajo la lógica de la personalización, elementos que en la modernidad eran concebidos como contrapuestos y excluyentes logran coexistir sin conflicto. En los textos analizados se puede ver, por ejemplo, cómo se afirma que la Iglesia, "recibiendo en su propio seno a los pecadores", es "santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante"[932], o que se caracteriza por ser "a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina"[933]. También se puede mencionar la ya vista coexistencia de progreso y tradición.

De todos modos, esto no implica llegar a adoptar la postura relativista de que todo tiene el mismo valor. Muchos conceptos o ideas tienen una marcada ponderación. Por ejemplo, el Concilio solicita que las fiestas de los santos que no

tengan “importancia realmente universal”[934] sean celebrados únicamente en la Iglesias particulares a las que le sean especialmente relevante, para que no prevalezcan sobre la celebración del domingo, que reviste una mayor importancia. Lo mismo ocurre con la exposición de imágenes sagradas, cuando se determina que se haga “con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa”[935].

c) Adaptación

Otra forma de incorporar la personalización es adaptar la institución global a las diferentes particularidades locales. Esto es algo que el Concilio promueve en muchos sentidos. Se permite la diversidad de las legítimas Iglesias particulares y se respetan sus tradiciones, incluso se las promueve y protege. Se encomienda la adaptación a los distintos pueblos, realidades e idiosincrasias, sin pretender “imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad”[936]. Se recuerda que la adaptación de la expresión del mensaje cristiano a las diferentes culturas se dio desde los comienzos de la Iglesia, y que no se debe abandonar esta forma de proceder. Incluso, sobre el final de la constitución Gaudium et Spes, se afirma que los planteos expresados en el documento son genéricos y llama a los cristianos a realizar su adaptación “a cada pueblo y a cada mentalidad”[937].

A nivel ritual, se habilita el uso de las lenguas vernáculas si resulta útil para lograr una participación de los fieles más activa y fructífera, así como la simplificación de los ritos en general. También manda adecuarlos “a la capacidad de los fieles”[938]. Particularmente menciona los rituales de matrimonios, de las exequias y las exigencias de la penitencia como instancias que deben ser adaptadas a las diferentes culturas, así como también llama a tener especial consideración en las misiones. Finalmente, llama estar abierto a las distintas formas, materiales y géneros de música y arte sacro.

En estas licencias se puede percibir un gran esfuerzo por lograr adaptarse lo más posible a las particularidades específicas de cada cultura y lugar, para llegarle mejor a sus personas. Esta preocupación por la identidad particular es, desde la lógica de Lipovetsky, una clara forma de seducción.

En definitiva, al aplicar la categoría *seducción* al Concilio, se puede observar que la Iglesia:

- Busca invitar y fomentar, en vez de forzar u obligar.
- Afirma que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen a la Santidad
- Utiliza imágenes positivas y atractivas para referirse a Dios.
- Se admiten diferentes caminos para la salvación, según cada persona. Se contemplan las particularidades.
- Busca la participación personal y el involucramiento auténtico de los fieles.
- Promueve la descentralización, hasta cierto punto.
- Otorga una gran importancia a la unidad, por la cual vela con instituciones como la jerarquía.
- Incorpora elementos que podían parecer opuestos entre sí.
- No deja de tener una estructura de prioridad, que la aleja del relativismo ya que no le adjudica a todo el mismo valor.
- Busca adaptarse a las particularidades locales en todo el mundo.

Si bien hay algunos elementos asociados a esta categoría que el Concilio no incorpora, se puede ver un clarísimo afán por intentar seducir más a las personas y llegarles de una manera positiva y personalizada a cada uno.

Conclusiones

¿Un Concilio posmoderno?

Luego de haber aplicado las categorías de análisis basadas en la obra de estos pensadores posmodernos a los textos escogidos del Concilio Vaticano II, ¿qué puntos de contacto y de alejamiento se pueden detectar entre los dos discursos? ¿Resultan relatos compatibles o incompatibles? ¿Se puede divisar una forma particular de ser Iglesia en la posmodernidad?

Para estudiar la presencia de elementos del relato posmoderno en el Concilio se llamará la atención sobre tres actitudes que puedan traslucirse en los textos:

- Reconocimiento: Se da cuando la Iglesia reconoce en la sociedad en que se halla inmersa rasgos o elementos característicos de la posmodernidad, independientemente de la valoración que haga de ellos.

- Resistencia/respuesta: Ocurre cuando la Iglesia rechaza elementos o características de la sociedad que se asocien con un modo de ser posmoderno, o cuando afirma posturas o acciones opuestas a las tendencias de este nuevo modo. En su versión más positiva, también se da cuando identifica como problemáticos ciertos elementos de la sociedad y se presenta a sí misma o a Dios como la respuesta o la solución a la cuestión planteada.

- Coincidencia: Es el caso cuando las posturas o acciones promovidas por el Concilio se alinean con las tendencias observables en la posmodernidad.

Esta cuestión deberá, primero, ser atendida de manera diferenciada, contrastando el Concilio con el marco teórico de cada autor por separado.

Es importante, también, hacer un comentario sobre un hecho que podría causar alguna confusión sobre el tema. Al referirse a la sociedad contemporánea al momento en que se lleva a cabo el Concilio, los documentos utilizan la expresión "mundo moderno"[939]. Pero no hay que interpretar que con esto se esté negando la aparición de la posmodernidad, o que se esté necesariamente refiriendo a la etapa anterior a ésta. Si bien los cambios característicos de este modo ya habrían comenzado a darse, de ninguna manera el término estaba acuñado por la sociedad del momento, y no sería sensato pretender que el Concilio lo utilizara. Por lo tanto, para los propósitos de este trabajo, cuando en los textos se haga referencia al *mundo moderno* se entenderá simplemente como una referencia al mundo contemporáneo al Concilio.

I. Lyotard

Antes de adentrarse en el análisis, es interesante remarcar la coincidencia cronológica que tienen los textos estudiados y los conceptos desarrollados por Lyotard. Si bien el autor afirma claramente que la posmodernidad es un modo más que una época histórica, ubica su comienzo a finales de los años cincuenta, cuando concluye la reconstrucción de Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. El Concilio, por su parte, comienza en 1962 y concluye en 1965. Teniendo en cuenta que, aunque la delimitación de fechas de referencia sea necesaria, los cambios de tal magnitud no ocurren de un día para el otro, se puede pensar que los padres conciliares estuvieron cronológicamente en condiciones de apreciar los mismos fenómenos y cambios a los que se refiere Lyotard. La sociedad que los contextualiza es, básicamente, la misma.

Quizás, por la fecha en la que aconteció el Concilio, no todos los cambios característicos de la posmodernidad se hubieran manifestado todavía, o tal vez algunos se dieran a una escala demasiado pequeña aún como para que fuera posible divisar su futura influencia. Por ejemplo, en las constituciones estudiadas se señala un gran afán de parte de todos los ciudadanos por participar activamente en política e involucrarse en la cuestión pública. Sin embargo, Lyotard ve en la posmodernidad una fuerte apatía y una falta de movilización con respecto a cuestiones de ese tipo. Pero, con todo, los años sesenta fueron todavía una época en la que las personas estaban muy movilizadas por estas causas y fueron

tiempos de gran agitación y efervescencia social. Probablemente ese sea uno de los cambios que se dieron más adelante en el tiempo, y por lo tanto no era posible que fueran percibidos al momento del Concilio. Sumado a eso, hay que tener en cuenta que estos documentos fueron elaborados colectivamente, por miembros que, si bien eran predominantemente europeos, provenían de todas partes del mundo. Es posible, entonces, que mientras unos ya estuviesen viviendo con intensidad los cambios de la posmodernidad en sus países, otros continuaran viviendo en sociedades predominantemente modernas.

a) Reconocimiento

Desde la mirada a la sociedad que se hace desde el Concilio, se pueden ver varios elementos que remiten a la modernidad, según es entendida por Lyotard.

Primero, desde los documentos se identifica una fuerte influencia de la ciencia y la técnica en la cultura y en los modos de pensar y actuar. Como ya se mencionó al analizar la categoría *lógica del saber narrativo*, se señalan algunos rasgos, como la influencia de las ciencias en las formas de pensar, la urbanización, la industrialización, la difusión de una cultura de masas y la globalización, que son más característicos de la modernidad.

Lo mismo ocurre en el análisis de la categoría *metarrelato*. Se puede ver, junto con el fuerte impacto de la ciencia y la técnica, que el discurso en el cual el progreso se dará necesariamente por el avance de estos conocimientos sigue muy presente en la sociedad. También se menciona el rechazo a lo tradicional y el profundo deseo de participación de los ciudadanos en la cuestión pública. A su vez, en algunos pasajes del Concilio se responde directamente a los dos grandes relatos que marcaron el último período de la modernidad: el capitalismo liberal y el marxismo, que continúan al momento plenamente vigentes.

Con estos elementos se puede afirmar que en el mundo en el que se lleva a cabo del Concilio aún se puede ver una fuerte influencia de los metarrelatos modernos en la constitución de la sociedad y el pensamiento.

Sin embargo, también se percibe desde los textos una variedad de señales que indican que éstos metarrelatos están, a su vez, siendo fuertemente cuestionados. Hay un descreimiento de sus promesas y se duda de que el poder esté realmente al servicio del hombre. Ya no se concibe necesariamente a la humanidad como una unidad que avanza junta hacia un futuro mejor, como consecuencia de las fuertes injusticias e incoherencias que saltan a la vista. A su vez, surgen la indiferencia, la desesperanza, la falta de sentido y los cuestionamientos existenciales como respuesta a estas situaciones.

Se puede entonces afirmar que el Concilio reconoce una presencia fuerte de los metarrelatos, que en muchos sentidos aún están vigentes y moldean en no pocos aspectos a las sociedades y mentalidades del momento. Esto significa, en cierto modo, reconocer la modernidad. Pero, a su vez, también reconoce serios cuestionamientos a estos relatos y consecuencias de que algunas personas los abandonen como criterio general, lo que también tiene un enorme impacto a nivel social e individual. Esto es reconocer, al menos en parte o en una etapa inicial, la caída de los metarrelatos y la instauración de la posmodernidad.

No debe interpretarse esto como una incoherencia, porque la caída de los grandes relatos modernos no es un proceso que ocurra de un instante para el otro, ni en todas las personas o países al mismo tiempo. De hecho, incluso hoy puede haber personas que continúen viviendo desde sus metarrelatos como si estos cambios nunca hubieran ocurrido. Por eso es coherente que el Concilio pueda identificar a ambos modos presentes y actuando en la sociedad. Además, teniendo en cuenta las fechas entre las que se desarrolla, se puede entender que se ubica en un período de transición entre ambas formas, y que por ello probablemente fuera más posible que nunca ver la vigencia de ambos.

Sumado a esto, se puede observar que los textos conciliares afirman que la humanidad se encuentra “en un período nuevo de su historia”, con cambios “profundos y acelerados” que se van extendiendo cada vez más por el mundo[940]. Si bien estos cambios son provocados por el hombre, al mismo tiempo recaen sobre él, “sobre sus juicios y deseos

individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive"[941]. No son, entonces, cambios solamente técnicos o económicos, sino que son parte de los modos de actuar y pensar de las personas, y son tan significativos que el Concilio llega a afirmar que se puede hablar de "una verdadera metamorfosis social y cultural"[942]. "Las circunstancias de vida moderna del hombre en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar de una nueva época de la historia humana"[943], remarca.

Al hacer un repaso de la historia desde la perspectiva de Lyotard, se pueden ver los dos últimos momentos en los que se dan cambios lo suficientemente importantes como para ser considerados cambios de épocas: el pasaje de la mentalidad clásica a la modernidad, y la caída de los metarrelatos, con el pasaje de la modernidad a la posmodernidad como consecuencia. Pero las transformaciones que dan inicio a la modernidad son muy anteriores en el tiempo al Concilio Vaticano II como para que éste las considere novedades, por lo que resulta más lógico pensar que se está refiriendo a la llegada de la posmodernidad.

b) Resistencia/respuesta

La resistencia de la Iglesia a la posmodernidad se centra en que, más allá de lo que esta afirmación pueda matizarse en algunos aspectos, su discurso configura un metarrelato. Más allá de que, como se abordará en el punto siguiente, pueda en algunos puntos acercarse bastante a la lógica de los microrrelatos posmodernos, es innegable que continúa configurando un gran relato. Como se vio en el análisis de la categoría, es un relato totalizador que se ubica por encima de todos los demás, que da cuenta de todos los demás y los recapitula sobre sí mismo, da sentido a todo lo que ocurre y lo presenta como el sentido verdadero, es definitivo y permanente, sostiene la existencia de una única verdad y de criterios morales objetivos, muestra una gran preocupación por la unidad de su discurso y de la institución que ella misma significa, presenta un fin teleológico deseable, y lo propone a toda la humanidad sin excepción, lo que lo vuelve un relato legitimante, concibe a la humanidad como una unidad que camina indefectiblemente hacia ese futuro mejor y llama a todos los hombres a colaborar en la construcción de ese camino. Más aún, queda claro también que se configura un metarrelato emancipatorio, donde se plantea para el hombre un camino de emancipación del pecado que lo esclaviza. En este sentido, se plantea la verdad de Cristo como liberadora y, si bien es Dios el que realiza la emancipación, cada hombre está llamado a colaborar con la gracia y luchar por su propia libertad del pecado.

Entonces, por más que pueda acomodarse en varios sentidos a la lógica de la posmodernidad, la Iglesia no puede negar que, por su misma esencia, el suyo es un gran relato, y no uno pequeño. Esto constituye la principal tensión entre esta institución y la sociedad, desde un análisis lyotardiano.

Otro punto de resistencia es el ya mencionado rechazo a la lógica de la legitimación por la performatividad. Desde el Concilio se rechaza la adopción de éste como único criterio, y se lo supedita a otros parámetros, como la justicia, el desarrollo humano y la dignidad de la persona. La productividad no tiene la última palabra. La performativa es, según Lyotard, una de las lógicas que se impone en el mundo luego de la caída de los metarrelatos; al menos en algunos sectores de la sociedad. Pero de ningún modo podría el discurso eclesial incorporarse a esa lógica, ya que por momentos lo critica incluso explícitamente. Es, por lo tanto, otro elemento de resistencia a los cambios que conlleva la posmodernidad.

c) Coincidencia

Sin demérito de lo anterior, es posible encontrar una serie de elementos en los que el relato de la Iglesia coincide con la lógica de la posmodernidad. Lo primero a señalar es que el saber de la Iglesia es narrativo y no científico. Como se vio al aplicar la categoría, la Iglesia valora altamente la tradición, no se limita a la verdad o falsedad como único criterio, utiliza un lenguaje cargado de imágenes y metáforas, y la forma en que circula en las sociedades es la característica del saber narrativo. En el mundo moderno, donde el saber científico era realzado como el central y, en ocasiones, como el único

verdaderamente legítimo, esto constituía un punto de conflicto entre la Iglesia y la sociedad, que quedaba muchas veces clasificada como un saber inferior. Pero, con el advenimiento de la posmodernidad, el discurso científico pierde su lugar central como único discurso legítimo y se entiende que existen otros saberes, con sus propios criterios y juegos de lenguaje, que también son válidos.

El reclamo que se puede ver en el Concilio de que tanto la ciencia como la religión deben atenerse a sus ámbitos y no invadir ilegítimamente el terreno del otro se alinea con la lógica posmoderna. Implica sostener la existencia de diversos juegos de lenguaje que deben respetar mutuamente su justa autonomía. Así, la posmodernidad configura un entorno en este sentido más favorable a la Iglesia, ya que su saber no queda relegado a un segundo plano, y se comprende el conocimiento de una manera que entiende y promueve la justa separación de los ámbitos de fe y ciencia como terrenos distintos pero no incompatibles.

Luego, es importante abordar el tema desde la aplicación de la categoría *microrrelato*. Si bien ya se afirmó que el discurso de la Iglesia en el Concilio continúa configurando un metarrelato emancipatorio, no se pueden ignorar la multiplicidad de elementos que también lo acercan a la lógica del pequeño relato. Se afirma que hay un progreso de la tradición, por lo que se admite su variación en el tiempo, se reconoce la santidad por fuera de la Iglesia y se legitiman, de alguna manera, otros relatos diferentes, se toman en consideración elementos particulares y personales, como el desconocimiento sin culpa, la obediencia al mandato de la conciencia personal, se afirma que Dios busca salvar a cada persona por caminos diferentes, se sostiene la necesidad de adaptar las instituciones sujetas a cambios, se entiende que velar por la unidad no significa promover la homogeneidad en todo, sino que afirma que la diversidad la puede fortalecer, se busca la adaptación a las particularidades locales, culturales y personales, se le otorga un lugar central al diálogo y se propone a sí misma como órgano promotor de este diálogo en el mundo, se admite la diversidad de posturas dentro de la Iglesia respecto a algunos puntos de la fe, como también a la hora de derivar posturas o acciones concretas de la fe y se preocupa por lo territorial, buscando una cierta descentralización de algunas decisiones. Estos son algunos de los elementos que muestran una gran afinidad entre las tendencias sociales y eclesiales en este cambio de modo histórico. Si bien también es cierto, como ya fue visto, que en algunas ocasiones a la vez que promueve un cambio en este sentido, como descentralizar algunas decisiones, inmediatamente lo acota o restringe, exigiendo, por ejemplo, la aprobación de autoridades eclesiales más altas.

Para Lyotard la condición posmoderna es un modo que está definido por la incredulidad hacia los metarrelatos y la multiplicación de los juegos de lenguaje. No se puede afirmar que el relato de la Iglesia sea un microrrelato, pero sí se puede ver cómo es un gran relato, en cierto sentido, empequeñecido, que se abre a los demás relatos y los incorpora de una manera totalmente diferente a la de los típicos metarrelatos modernos. Ya no se presenta como el único camino válido, ya no pretende imponer su lógica en todos los discursos (aunque continúe ubicándose por encima de ellos), no hay una pretensión de uniformidad ni se divisa el terror de la modernidad que no acepta la diferencia. Es un metarrelato que está mucho más en sintonía con la lógica posmoderna de los microrrelatos.

Finalmente, merece un pequeño comentario la promoción por parte del Concilio del trabajo interdisciplinario, que es una de las consecuencias que según Lyotard surgen de la legitimación por la performatividad.

Entonces, se puede afirmar que en los textos del Concilio Vaticano II hay elementos del relato posmoderno de las tres maneras señaladas: se reconoce en la sociedad, se reacciona o responde a algunos elementos y se coincide con otros, alineándose dentro de las mismas tendencias.

II. Lipovetsky

a) Reconocimiento

A diferencia de Lyotard, para quien la posmodernidad significa un cambio substancial con respecto a la modernidad, Lipovetsky considera que el pasaje de un momento al otro se debe a la generalización y multiplicación de sus principales

tendencias constitutivas. Más que remarcar un cambio abrupto, este autor enfatiza la continuidad entre ellos. La tendencia principal que identifica como hilo conductor es el proceso de personalización, que surge en la modernidad, pero sólo en ciertas minorías artísticas e intelectuales, y en la posmodernidad alcanza a las masas. La revolución que ya había alterado la esfera política y la económica llega a la esfera de las costumbres.

Por un lado, el Concilio señala enfáticamente los fuertes cambios que percibe en la sociedad y llega a señalar que se puede hablar de "un período nuevo" de la historia humana o de "una verdadera metamorfosis social y cultural"[944]. Pero, al mismo tiempo, afirma que "la turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una revolución global más amplia"[945], y allí enumera una serie de cambios, como la centralidad de la ciencia y la técnica. Justamente, estos cambios son los más característicos de la modernidad, que en la posmodernidad se continúan profundizando. Aquí podría verse reflejada, entonces, esa idea de continuidad entre ambos momentos, de explosión de algunos elementos que ya existían en la sociedad en un nivel todavía potencial. El Concilio percibe fuertes cambios, pero reconoce que a su vez éstos son consecuencia de la profundización de otros cambios anteriores.

Los documentos señalan también los cambios que sufren "las comunidades locales tradicionales, como la familia patriarcal, el clan, la tribu, la aldea, otros diferentes grupos, y las mismas relaciones de la convivencia social" con la extensión paulatina de las sociedades industriales, "llevando a algunos países a una economía de opulencia y transformando profundamente concepciones y condiciones milenarias de la vida social"[946]. Nuevamente se puede ver esta continuidad, donde el avance del capitalismo y el consumo masivo iniciados en la modernidad son los vectores por los que se propaga la personalización.

En el análisis del Concilio desde las categorías utilizadas también se puede ver cómo ya se reconocen algunos rasgos posmodernos en la sociedad. Al aplicar la categoría *ética del tercer tipo* se vio que desde los documentos se remarca una fuerte y creciente preocupación ética, como Lipovetsky señala que ocurre en las sociedades del posdeber. Con las categorías *narcisismo* y *vacío* se puede ver que el hombre se entiende como un problema para sí mismo, y que se haya sumido en una fuerte angustia provocada por la falta de sentido en la que se encuentra y por los cuestionamientos existenciales que se realiza. No se identifica un abandono de lo social –lo que se puede explicar de la misma manera que se hizo en el análisis desde Lyotard, debido al momento cronológico en que se desarrolla el Concilio–, pero sí un abandono de lo religioso. Además, se advierte una multiplicación de las relaciones entre las personas, sin que necesariamente se logre llegar a vínculos auténticamente personales. Se pueden ver aquí la predominancia creciente de lo individual sobre lo social y la angustia que genera la falta de sentido. Todos estos elementos muestran que el Concilio ya puede identificar en la sociedad elementos de lo que Lipovetsky considera posmoderno.

b) Resistencia/respuesta

Si bien algunas de las posturas o afirmaciones de la Iglesia en el Concilio van en la misma línea que las tendencias posmodernas, es claro que esto no se puede afirmar de todo lo que los textos conciliares sostienen. Al analizar estos documentos desde la perspectiva del deber y la moral, se pueden encontrar elementos de una moral de primer y de segundo tipo que van, en cierto sentido, a contramano del sentir posmoderno. La obediencia sigue teniendo un peso importante en su discurso como un valor en sí mismo, ya sea hacia Dios mismo como hacia diversas instituciones, y se establecen obligaciones que se fundamentan más que nada en Dios y su voluntad. También se continúan planteando el castigo o la salvación eternas, que actúan en alguna medida como incentivos y desincentivos para la acción del hombre en la tierra. Asimismo, se siguen sosteniendo valores que chocan de lleno con la posmodernidad, como la pobreza, la abnegación, el sacrificio y el olvido del propio interés. Incluso se advierte en contra del confort excesivo.

A su vez, se continúa sosteniendo una fuerte concepción de la unidad de la humanidad y de la obligación de cada uno para con el colectivo, ideas que ya no tienen fuerza en la posmodernidad. Dentro de la Iglesia se le da una enorme importancia al elemento de la unidad, y se generan instituciones encargadas de velar por ella, cuidando que la fe no se subdivida en relatos diferentes. Hay una gran idealización del trabajo, como deber supremo y como medio de

perfeccionamiento personal, que tampoco sintoniza con la absoluta preponderancia del placer en este tipo de sociedades.

Cuando el Concilio realiza reclamos sociales, puede verse cómo los planteos se basan en un sentido del deber ser y de la justicia, y no se plantean desde la existencia de algún tipo de beneficio para las personas que deberían implementar esos cambios. Esta idea de la necesidad de actuar según lo que es justo y bueno, más allá de que haya detrás beneficios personales o no, es distinta de la idea de moral indolora o responsabilidad razonable de Lipovetsky. A su vez, llama a los hombres a una comunión verdaderamente fraterna, que es opuesta al fuerte narcisismo de las sociedades contemporáneas. Así, más allá de los puntos de contacto que pueda haber, se reconocen algunos puntos de choque fuertes entre los relatos de la Iglesia católica y el relato posmoderno.

En cuanto a los elementos de la posmodernidad a los que la Iglesia da una respuesta, se puede mencionar el vacío y la falta de sentido que Lipovetsky identifica. Desde el Concilio también se reconoce que esto se da en la sociedad y es identificado como un problema. Así, la Iglesia presenta a la fe como dadora de sentido y con capacidad de responder a este problema que ataca a las sociedades. Incluso niega que el hombre pueda realmente prescindir de su necesidad de sentido o de lo religioso. También sostiene que Cristo puede dar respuesta a las interrogantes que el hombre se plantea sobre sí mismo, que, según Lipovetsky, son de las inquietudes más importantes de la época. Además, también identifica en el hombre un profundo anhelo de libertad y de plenitud, al que la fe puede responder mediante la liberación del pecado.

Se puede afirmar, por lo tanto, que en la sociedad también hay características de la posmodernidad que el Concilio identifica, pero que la Iglesia no acompaña sino que las entiende como un problema al cual se plantea a sí misma como la respuesta.

c) Coincidencia

Sin perjuicio de los puntos de resistencia mencionados, también hay varios elementos en el discurso conciliar que coinciden con el relato posmoderno. Desde la perspectiva moral se puede ver cómo ciertos aspectos de las primeras formas morales fueron superados y la Iglesia ya no afirma que el bien sólo existe verdaderamente dentro de ella, sino que reconoce el bien y la santidad también fuera de sí misma, admitiendo la posibilidad de la salvación para creyentes de otras religiones e incluso para los ateos. En este sentido, hay una alta valoración del esfuerzo que cada uno realice para actuar rectamente según su propia conciencia y se buscan espacios de encuentro para conformar una base común de intercambio y construcción común con los no creyentes.

En el análisis de la categoría *ética del tercer tipo* se pueden encontrar varios elementos que se alinean a la lógica posmoderna. Se nota un planteo hecho desde lo positivo, que se propone como camino hacia la felicidad y el bienestar, como el camino de la verdadera plenitud. Esto es posible porque se presenta al pecado como esclavizante y, a la corta o a la larga, generador de malestar, que impide a las personas alcanzar esa verdadera plenitud. Y, a su vez, se plantea que es Dios el que libera a las personas de esa esclavitud del pecado. Incluso cuando se proponen la abnegación y el sacrificio como maneras de combatir tendencias interiores que conducen al pecado y, por ende, al malestar. Así se reconcilia de algún modo el bien y la fe con el interés, y se presenta un planteo que se acerca más al caos organizador de Lipovetsky: el camino de la regulación surge también de la búsqueda del beneficio personal.

Entonces, no se pretende que las personas adhieran al mensaje porque son coaccionadas o asustadas, sino libremente, y se defiende esa libertad. Se busca también la participación plena, activa y consciente de los fieles, su verdadero involucramiento, y se llega a considerar más importante la adecuada disposición interior que la observancia externa de las normas y el culto. Esto también se alinea con las lógicas del incentivo y el beneficio, con la responsabilidad razonable. En esta línea el Concilio aborrece los regímenes políticos que atentan contra la libertad de las personas y promueve la legislación que vele por el bienestar y el verdadero desarrollo de las personas.

A su vez se muestra un Dios cercano y fraterno, que ama a los hombres, y se utiliza un lenguaje que transmite esta cercanía. También rechaza que se juzgue a las personas, aunque sí se permite condenar actitudes. Al mismo tiempo se busca la máxima plenitud y desarrollo personal para cada individuo, ya que todos están llamados a la santidad. En cuanto a la tarea evangelizadora, pretende que cada uno de los fieles contribuya según sus máximas posibilidades, más allá de su rol dentro de la institución. Busca comprometerlos en la tarea dándole responsabilidades y también promueve la formación como forma de lograr un mayor involucramiento. Si bien es cierto que la Iglesia presenta un organigrama muy vertical y rígido, a la vez llama a una forma de relacionamiento fraternal que une esos extremos, conceptualizando al poder como un servicio. Como ya se vio, todos estos elementos coinciden con la tendencia de la ética del tercer tipo planteada por Lipovetsky.

Desde el análisis del *narcisismo*, se puede ver que el relato del Concilio adjudica al hombre y a su cuidado un lugar central y que se promueve la búsqueda de la felicidad. Al aplicar la categoría *seducción* se puede ver cómo la Iglesia busca fomentar e invitar en vez de obligar y se utilizan imágenes positivas y atractivas para referirse a Dios. Se afirma que es su voluntad que todos los hombres se salven y lleguen a la santidad, y se admiten distintos caminos hacia la salvación contemplando las particularidades individuales. A su vez, se promueve la cierta descentralización, se busca lograr la adaptación a las distintas particularidades de las personas en todo el mundo y se pretende lograr un involucramiento auténtico de los fieles. En el esfuerzo por adaptarse a las distintas culturas o particularidades de los individuos se ve un camino de personalización de algunos aspectos que se alinea perfectamente con la seducción a la que se refiere Lipovetsky.

Finalmente, se pueden ver algunas tensiones como la que se da entre la conservación de la sana tradición y la apertura al legítimo progreso. En la modernidad, todo lo pasado era considerado inferior y se buscaba siempre la innovación y la ruptura, mecanismo que termina agotándose en la posmodernidad. Esto implica que buscar un equilibrio entre tradición e innovación es característico de lo posmoderno. Con todos estos elementos se puede concluir que hay una gran variedad de aspectos en el relato que configura el Concilio que sí acompañan las tendencias que se dan en la posmodernidad, como también hay otros que dan respuesta a algunas de sus características.

Cuadros de síntesis

	Reconocimiento	Resistencia/respuesta	Coincidencia
Lyotard			
Lógica del saber narrativo	»Se reconocen varios elementos característicos de la modernidad (fuerte influencia de las ciencias y la técnica, urbanización, industrialización, cultura de masas, entre otros).		»La Iglesia maneja un saber narrativo (valora la tradición, no se limita al criterio de verdad, utiliza lenguaje simbólico, circula en la sociedad como lo hace el saber narrativo). »Respeta el ámbito de la ciencia y promueve que cada una se limite a su propio juego de lenguaje.
Metarrelato	»Se reconoce la influencia de los grandes relatos que moldearon la modernidad. En especial los relatos emancipatorios del capitalismo liberal y del marxismo. »También se puede ver cómo esos relatos empiezan a ser cuestionados y pierden su credibilidad. »Se habla del inicio de una nueva época en la historia de la humanidad.	»El discurso de la Iglesia católica en el Concilio configura un metarrelato emancipador (totalizador, se presenta como la verdad, definitivo, permanente, defiende su unidad, cuenta con un fin teleológico universal legitimante, concibe a la humanidad como una, sostiene la idea de progreso).	
Legitimación por performatividad		»Se rechaza la legitimación por performatividad como único criterio, y se defienden otros parámetros como la justicia o el desarrollo humano.	»Se promueve el trabajo interdisciplinario.
Microrrelato			»Su discurso se acerca en muchos puntos a la lógica de los microrrelatos, está “empequeñecido” (hay una idea de progreso de la tradición, que hace que varíe en el tiempo, reconoce santidad y verdad fuera de la Iglesia, legitimando otros relatos, incorpora particularidades locales y personales en vez de buscar la uniformidad absoluta, entiende la diversidad como fortalecimiento de la unidad, promueve el diálogo, admite la diversidad de posturas en la Iglesia, promueve cierta descentralización).

	Reconocimiento	Resistencia/respuesta	Coincidencia
Lipovetsky			
Moral del primer tipo		»Valor adjudicado a la obediencia, tanto hacia Dios como hacia las instituciones. »Hay obligaciones que se fundamentan en Dios. »Plantea la salvación o condenación como incentivos para el obrar terrenal.	
Moral del segundo tipo		»Sigue sosteniendo valores como la pobreza, la abnegación, el sacrificio y el olvido del propio interés. Incluso advierte contra el confort excesivo. »Idealización del trabajo, como deber supremo y como modo de perfeccionamiento. »Fuerte concepción de unidad de la humanidad y de obligación hacia el colectivo. »Preocupación por la unidad de la fe. »Realiza reclamos sociales basados en la justicia y en el deber ser.	»No sostiene que sólo exista el bien dentro de la Iglesia. Reconoce la existencia de verdad y santidad por fuera de ella. Admite así la posibilidad de la salvación para creyentes de otras religiones y ateos. »Valora el esfuerzo que cada uno haga por seguir su recta consciencia. »Se buscan espacios de encuentro como base común con los no creyentes.
Ética del tercer tipo	»Identifica una fuerte preocupación por la ética en la sociedad.		»Planteo hecho desde lo positivo, que se propone como un camino hacia la felicidad, el bienestar y la plenitud. Presenta al pecado como esclavizante, que obstaculiza la plenitud. Se reconcilia de algún modo el bien y la fe con el propio interés. »No busca imponer o coaccionar, sino la adhesión libre, plena, consciente activa. Importa más la adecuada disposición interior que las acciones exteriores de culto. »Muestra un Dios cercano y fraterno, que quiere la salvación de todos y que lleguen a la santidad. No busca juzgar a los individuos. »Busca comprometer a los fieles con la tarea y responsabilizarlos.

	Reconocimiento	Resistencia/respuesta	Coincidencia
Lipovetsky			
Narcisismo	»Entiende los cambios actuales (posmodernidad) en el marco de cambios anteriores (modernidad). »El hombre se vuelve un problema para sí mismo. »Abandono de lo religioso (pero no de lo social). »Se multiplican las relaciones, pero no siempre se logran vínculos realmente personales. »Identifica en los hombres un fuerte anhelo de libertad y plenitud.	»Llama a los hombres a una verdadera comunión fraterna. »Sostiene que Cristo puede dar respuesta a las preguntas que el hombre se plantea sobre sí mismo. »Sostiene que, mediante la liberación del pecado, puede responder al fuerte anhelo de libertad y plenitud que hay en los hombres.	»Adjudica al hombre un lugar central y promueve la búsqueda de su felicidad.
Vacío	»Identifica una fuerte angustia provocada por la falta de sentido y por cuestionamientos existenciales.	»Plantea la fe como dadora de sentido y como respuesta al vacío. »Niega que el hombre pueda realmente prescindir del sentido o de lo religioso.	
Seducción			»Busca fomentar e invitar, y no coaccionar. »Presenta una imagen atractiva y amorosa de Dios. »Admite la existencia de distintos caminos hacia la salvación, contemplando las particularidades de cada uno, recorre un camino de personalización, en cierto modo.

Recomendaciones a partir del análisis

Basándose en este análisis de cómo entran en relación lo posmoderno y la Iglesia del Concilio Vaticano II pueden extraerse algunos parámetros que deliñen, aunque sea primariamente, un modo de ser Iglesia en la posmodernidad. Se propondrán, entonces, algunas recomendaciones para la institución desde esta perspectiva.

Pero, antes de presentar estos puntos, es importante aclarar qué se entiende como una buena recomendación. Se podría caer en el simplismo de aconsejar que se potencien y multipliquen todos los elementos del relato que entran en sintonía con la época analizada y que se eliminen o modifiquen los que no, pero eso, más que ayudar a la Iglesia a encontrar su modo de ser en la posmodernidad, sería transformarla en algo que no es. En este sentido, un buen consejo deberá ayudar a la institución a funcionar en el contexto dado pero sin alterar su verdadera esencia. Si no, se estaría cayendo en una concepción exitista, que priorizaría la aceptación del mensaje por encima del mensaje en sí. Estas recomendaciones quieren seguir la misma lógica del Concilio, que se propone "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio"[947] sin alterar lo esencial.

Para desarrollar y ejecutar estrategias que le ayuden a cumplir mejor su misión en la época actual la Iglesia debe tener claro qué aspectos de su mensaje concuerdan con las tendencias predominantes de la época y cuáles son contraculturales. No significa que necesariamente vaya a descartar estos últimos, pero es de fundamental importancia saber cómo se posicionan estos elementos en la sociedad para definir acertadamente una manera de actuar.

Así, desde la perspectiva de Lyotard, la Iglesia tiene que ser consciente de que la época en la que era desplazada por el discurso científico quedó atrás. En la posmodernidad hay lugar para ambos relatos sin necesidad de que entren en conflicto. Si bien todavía puede ocurrir que sea atacada desde el ámbito científico, hay en la sociedad un contexto propicio para que se entienda que la fe y la ciencia deben respetarse mutuamente y respetar sus terrenos, su "justa autonomía"[948]. Es importante, entonces, que la Iglesia se preocupe por erradicar cualquier rastro de una concepción que separe o busque enemistar al saber científico y a la fe, tanto fuera como dentro de ella misma.

Sabiendo que la Iglesia maneja un saber narrativo se pueden extraer también algunas recomendaciones para la propagación de su mensaje. Este tipo de saber se difunde en las sociedades de una forma diferente al científico, en la cual, más allá de su solidez y su consistencia lógica, lo central es la vivencia personal y la transmisión de la experiencia de persona a persona. Es más propenso a manejar un lenguaje simbólico, que no es igual de unívoco pero sí más sugerente y muchas veces genera una mayor empatía con la experiencia de quienes lo escuchan. Desde esta lógica, la Iglesia funcionará mejor si se preocupa más por tener fieles que transmitan con su vida la experiencia de Dios y sean testimonio de ello en lo cotidiano, que buscando convencer desde argumentaciones teológicas o racionales.

Otro cambio de mentalidad que resulta favorable es la postura hacia lo nuevo y el cambio. En la modernidad, que valoraba la innovación como un fuerte valor en sí mismo y miraba con sospecha todo lo anterior, la Iglesia podía ser criticada por estar aferrada a la tradición, rigiéndose por preceptos demasiado antiguos. En la posmodernidad, en cambio, ya no se entiende a lo nuevo como un valor supremo y hay una postura más propensa a buscar el justo medio entre la novedad y lo viejo. Por ello la postura de la Iglesia, que pretende un equilibrio entre "conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo"[949] puede ser vista más positivamente. Incluso puede llegar a resultar como un respiro para una sociedad que está cansada de que la obliguen a correr permanentemente detrás de la innovación.

Pero, principalmente, es importante que se tenga consciencia de la positiva acogida que tendrán en estas sociedades todos los elementos de su discurso que se asimilen a la lógica de los microrrelatos. Así, es importante la idea del progreso de la tradición, que va evolucionando con el tiempo. Una Iglesia demasiado rígida, que no incorpore en sus esquemas la posibilidad de ir creciendo y dejándose influir por los nuevos caminos que la humanidad pueda ir tomando no sería percibida positivamente.

Es fundamental que la Iglesia mantenga una postura abierta a los otros discursos existentes, con respeto y comprensión hacia los que piensan distinto, buscando incluso bases comunes para el entendimiento y el trabajo conjunto, o apostando al trabajo interdisciplinario. Siempre desde la base de que no detenta en exclusividad todos los "elementos de santificación y de verdad"[950]. También entra en juego la mencionada incorporación de las particularidades locales y la concepción de que la diversidad puede fortalecer la unidad, lo que hace innecesario caer en una homogeneidad rígida. Es necesario mostrar claramente que, en determinadas materias, se admite cierto nivel de disenso dentro de la misma Iglesia. Debe ser una Iglesia del diálogo, cuidando que éste sea siempre sincero, profundo y fraterno. Y, definitivamente, cualquier rastro del terror que según Lyotard implican los metarrelatos modernos sería fuertemente desaprobado.

Estos elementos deben ser potenciados y cuando se encuentren prejuicios en las sociedades que presenten una imagen distinta de la Iglesia deben ser fuertemente combatidos. Porque pararse desde posturas contrarias a las mencionadas sería probablemente un gran obstáculo para la tarea evangelizadora, pero no sólo por ello, sino porque realmente son posiciones que se desprenden del corazón de su mensaje.

Por otro lado, la Iglesia debe tener muy claro que más allá de todo continúa configurando un metarrelato, y que eso puede generar choques contra la sociedad en varios aspectos. Su afán por empapar todas las dimensiones de la vida puede enfrentarse con una tendencia a querer vivir la fe disociada, restringida a algunos ámbitos únicamente, que sea sólo uno de tantos aspectos de la personalidad del individuo, pero sin un lugar preponderante. Para contrarrestarlo deberá posicionarse como un elemento desde el cual las personas puedan construir su identidad. Aunque, a la vez, tendrá que aceptar que haya otros elementos importantes que la configuren y que no todo girará necesariamente alrededor de ella.

La verdad que presenta la Iglesia puede entrar en conflicto con una mentalidad más relativista, su pretensión de mensaje definitivo y no temporal o provisorio puede percibirse como violento en una sociedad configurada desde lo efímero y mutable. La idea de progreso que está detrás de la esperanza cristiana puede ser rechazada desde un pesimismo desesperanzado que predomina luego de la caída de los metarrelatos. También puede costar que se acepte la idea de que un mismo mensaje pueda aplicar a todos los hombres.

Finalmente, podrá enfrentarse a duras oposiciones cuando sostenga que la eficiencia o performatividad no deben ser los únicos factores tomados en cuenta, sino que la justicia o el verdadero desarrollo humano, por ejemplo, deben ser tenidos en más alta estima. El conflicto puede ser especialmente difícil en los casos en que entren en juego intereses económicos fuertes.

Sin embargo, estas posturas no deben ser descartadas o reducidas simplemente por ir contracorriente con el sentir de la época. Pero sí es necesario tener claro que chocan con las tendencias más estructurales de la sociedad, para poder ponerlas en juego de la manera más apropiada. Es claro, por ejemplo, que estos factores no pueden presentarse como la puerta de entrada a la Iglesia, porque no resultan atractivos. No significa esto que haya que esconderlos, pero quizás deba esperarse a que exista cierto grado de conocimiento y compenetración con el mensaje cristiano para hacer énfasis en ellos. No se puede pretender que las personas incorporen los aspectos más difíciles de un mensaje, sus exigencias más pesadas, si antes no le encuentran personalmente un sentido a la propuesta y se apropian de ella. Con esa lógica estos aspectos pueden encararse cuando se entienda que la persona está pronta para un mayor compromiso.

Así, el modo de ser Iglesia en la posmodernidad implica ser una Iglesia dialogante, abierta a las distintas concepciones del mundo y dispuesta a construir con ellas, una Iglesia abierta a la evolución de sí misma, una Iglesia con lugar para la diversidad incluso dentro de ella misma y con capacidad de adaptarse a las distintas realidades particulares. Pero, al mismo tiempo, no debe caer en el relativismo, ni dejar de sostener la revelación como lo verdadero y definitivo, así como debe defender con fuerza su unidad, la unidad del género humano y el deber ser por encima de lo que pueda dictar la performatividad. Se configura aquí un delicado juego de tensiones que la Iglesia debe saber manejar cuidadosamente para lograr encajar con la época sin desdibujarse ella misma.

Desde el planteo de Lipovetsky también se remarca la importancia de la capacidad de diálogo. Una Iglesia que se considere el único relato legítimo y que no esté dispuesta a construir en colaboración con otras confesiones o con los

sectores no religiosos de la sociedad no tiene lugar en un mundo posmoderno. La mentalidad de la moral del primer tipo, que no consideraba que fuera de la Iglesia pudiese haber bien, quedó muy atrás en el pasado.

Por el contrario, la posibilidad que Dios ofrece a todas las personas de alcanzar la salvación, aunque sea por medios que sólo él conoce, comulga con la mentalidad democrática de la época que busca la igualdad de derechos y posibilidades. Así como también lo hace la idea de un gobierno eclesial descentralizado lo más posible a lo largo del territorio. Poder transmitir cierta autonomía a los actores locales, dentro de la esencial unidad de la Iglesia, sería percibido muy positivamente en este contexto. Estos son, sin duda, elementos a potenciar.

Desde el análisis del deber, es posible identificar una delicada tensión con la que debe lidiar un relato que, por un lado, implica grandes responsabilidades y tiene fuertes ideales de justicia y responsabilidad, pero, al mismo tiempo, también se entiende como altamente positivo para las personas que elijan adherir a él. En el marco del caos organizador que regula las sociedades postindustriales, la Iglesia no puede sostener un discurso que se base únicamente en el deber ser y en el sacrificio necesario para sostenerlo. Además, no es ese el mensaje de un Cristo que vino al mundo "para salvar y no para juzgar"[951].

La propuesta de la Iglesia es y debe presentarse como algo positivo para las personas, algo que les hace bien y genera bienestar. En un mundo con una fuerte sensación de vacío y de falta de sentido, debe remarcar su propuesta como un camino de plenitud, de realización personal. Plantearse únicamente desde el sacrificio ya no es viable si se pretende llegar a las personas, pero tampoco es fiel al verdadero mensaje cristiano. Para este encare positivo es crucial la idea de que el pecado, más que una prohibición caprichosa, es algo que esclaviza y destruye al hombre, "impidiéndole lograr su propia plenitud"[952].

Pero, al mismo tiempo, debe cuidarse de no caer en el otro extremo. No es sensato pensar que la propuesta cristiana no implica sacrificio. La Iglesia sigue encontrando un valor detrás de la abnegación, de la renuncia de sí, de la obediencia o el desinterés, y renegar de ello porque no congenie con la mentalidad de la época sería negar una parte importante de su mensaje. Además, la obligación o responsabilidad de auxiliar al prójimo, por ejemplo, no surge solamente desde el beneficio personal, sino de la misma necesidad del otro. Entonces, tanto por responsabilidades divinas como terrenales, hay muchas exigencias sobre los hombros de los fieles que implican su entrega y sacrificio por los demás.

¿Cómo pueden entonces congeniarse estos dos elementos?: ordenando el sacrificio a la plenitud. No hay forma de que el mensaje cristiano tenga alguna llegada en el hombre posmoderno si no se entiende como un camino de plenitud. El sacrificio o la abnegación que puedan aparecer en ese trayecto serán justificables siempre y cuando sean parte de ese recorrido necesario hacia un bien mayor para la persona. El sacrificio por el sacrificio en sí, pierde el sentido. Puede seguir siendo parte del mensaje, pero es necesario justificarlo desde alguna perspectiva accesible para la mentalidad de la época.

Este análisis también ayuda a ordenar cómo se puede presentar el mensaje cristiano en la posmodernidad. Al presentarle a una persona la propuesta de la Iglesia, no tendría sentido pretender inculcarle la noción del sacrificio o las obligaciones si esa persona no descubrió antes cómo esa propuesta puede ayudarlo a ser más pleno. Si las exigencias se anteponen a la plenitud, es probable que la persona no quiera adherir al mensaje, porque no le valga la pena. Solo después de que la persona entienda y, en lo posible, experimente esa plenitud, podrá justificar que el camino aconsejado pase por el sufrimiento.

En la posmodernidad la obediencia ciega ya no está en boga. La Iglesia debe, entonces, lograr convencer a las personas que su propuesta vale la pena. La tradición o la autoridad que aseguraban la preservación de la religión en el tiempo ya no son tan efectivas como antes. Pero esto no es tan negativo para la Iglesia como podría parecer, ya que, como afirma en la constitución Lumen Gentium, quiere fieles que participen plena, activa y conscientemente, y no solo por tradición u obligación. Si bien puede parecer que el nuevo panorama agrega una dificultad, esa exigencia de convencimiento la ayuda a ser más fiel a lo que realmente pretende.

Por otro lado también es cierto que la obediencia sigue siendo un valor importante para la Iglesia. ¿Cómo hacer para sostenerlo, entonces? Probablemente la respuesta sea cargando de sentido esa obediencia. Por ejemplo, desde la unidad. En varias ocasiones en las que el Concilio establece la autoridad de una institución, afirma que lo hace para velar por la unidad de la fe. Se monta dicha estructura para mantener unida a una grey que sin ella probablemente de disgregaría. Detrás hay un fuerte sentido de colectivo, de Pueblo de Dios. Desde esa lógica, la unidad de la Iglesia es un valor que puede llegar a ser comprendido por el hombre posmoderno, ávido de un sentido de pertenencia y de identidad. Más teniendo en cuenta que no es una concepción de unidad homogeneizante, sino que admite la diversidad. La autoridad, entonces, podrá ser más aceptada si se justifica desde otro valor que si simplemente pretende imponerse por sí misma.

De todos modos, hay un punto en el que el creyente debería prestar obediencia a ciertos aspectos del mensaje y respetar su autoridad por el simple hecho de que son parte de la revelación divina, asimilándose a la lógica del primer tipo. Si bien esto resulta difícil en el contexto de la posmodernidad, el mejor camino es, como ya se ha dicho, el de llegar primero a lograr una fuerte experiencia de Dios en las personas, que las llene y les haga sentido, para que después quieran ellos mismos responder a esa revelación.

Luego, hay algunos elementos que no desaparecen del planteo, pero que de algún modo pierden su efectividad y no pueden ser planteados como centrales cuando se pretenda llegarle a las personas. Un caso claro son las ideas de salvación o condenación después de la muerte: siguen presentes en el discurso, pero ya no tienen la fuerza que tenían antes para influir en el comportamiento de los individuos. Por más de que se crea en las consecuencias del actuar terrenal en otra vida, se necesita también una justificación más inmediata para hacerle sentido a las personas. Desde esta lógica es importante la idea de que el reino de Dios no es solamente algo que ocurre en otra vida, sino que ya fue inaugurado en la tierra y que el hombre debe trabajar para hacerlo crecer y desarrollarse.

Tomando en cuenta el planteo del autor es claro que, para tener algún tipo de llegada en la sociedad, la Iglesia debe ser todo lo seductora que pueda ser. Este camino lo debe recorrer potenciando su posicionamiento como algo positivo para el hombre, así como también mostrando su capacidad de adaptación y personalización a las culturas y a las personas. Debe dejar claro que la religión no es un bloque de preceptos estándar impuestos autoritariamente, sino que es algo que de algún modo se adapta a la situación de cada persona y hace sentido en la vida de cada uno, al punto que diferentes personas tienen distintas exigencias. Lo que debe cuidarse aquí es que no se caiga en el extremo opuesto de la religión a la carta, donde la personalización llega a que cada creyente configure libremente las creencias a las que adhiere. Como ya se afirmó, la unidad del mensaje debe ser mantenida.

De todos modos, con de la lógica de la seducción y la legitimación de la búsqueda del placer no puede caerse en avalar una lógica del *todo vale*. La libertad es esencial para el mensaje cristiano y es promocionada fuertemente, pero desde su perspectiva la verdadera libertad no implica el libertinaje de hacer todo lo que produzca placer, "como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite"[953]. En cambio, "la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre"[954], promueve su dignidad y lo lleva a la plenitud liberándolo de la esclavitud de las pasiones y de lo que no sacia realmente.

Desde esta lógica también es importante que no se posicione como una Iglesia de la condena, sino de la redención y el perdón. Además de salirse del verdadero mensaje cristiano, la condena ya no tiene aceptación social. Más allá de que sí pueda y deba estar en contra de ciertas actitudes o acciones objetivas, es importante que no condene a las personas en sí, sino que las entienda como víctimas del pecado. Es otra de las delicadas tensiones que será necesario cuidar.

Sumado a eso, deberá mostrarse cercana y fraterna, con capacidad de escucha. Esto se vincula también al tipo de laico que la Iglesia quiere generar, y que es el que está en sintonía con la posmodernidad: laicos activos, comprometidos, apropiados de su fe y con sentimiento de responsabilidad y autonomía; no los autómatas de las empresas de la modernidad. Debe ser entonces una Iglesia que logre generar una movilización interior en ellos, y no que se cumplan con los ritos o los preceptos sin sentirlos realmente. Creyentes que vivan la fe de una manera auténtica, que es la única forma aceptable de actuar en la época.

En el contexto de la posmodernidad descripta por Lipovetsky, es importante que la Iglesia se presente como una respuesta al vacío instaurado en las sociedades posmodernas, que para muchos es una gran fuente de malestar. Esa realidad le representa una oportunidad para posicionarse como algo que vale la pena y tiene sentido para las personas. Debe mostrarse como una Iglesia que "puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia"[955].

También puede proponerse como un camino que rompe con el fuerte narcisismo instalado, que, si bien impera, también es –más o menos conscientemente– una fuente de sufrimiento. En el Concilio se puede ver una fuerte concepción de unidad del género humano y de responsabilidad de todas las personas hacia las demás, con las exigencias que eso conlleva. Esto, según el planteo de los autores, es sumamente contracultural. Pero, por otra lado, Lipovetsky señala que el narcisismo por el cual las personas sólo se preocupan de sí mismas es lo que, en muchos casos, genera la mencionada angustia y el vacío existencial. De este modo, el llamado de la Iglesia a superar ese egoísmo y a comprometerse más con el bienestar del otro, aunque implique sacrificio, también puede entenderse como un camino que ayude a la persona a trascenderse a sí misma y, en consecuencia, ayude a humanizar más su vida y a superar esa angustia. Aquí hay un caso donde el esfuerzo y sacrificio necesarios para romper con el narcisismo son grandes, pero la promesa de bienestar es aún mayor.

Presentarse como una respuesta a esta sensación de vacío existencial probablemente sea uno de los puntos más fuertes desde el que la Iglesia pueda pararse para poder sostener posturas contraculturales con éxito. Si percibe que "las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre"[956], es desde allí que debe construir su imagen. Aunque también se debe que tener en cuenta que el mismo narcisismo que cierra a las personas en sí mismas y lleva a un abandono de lo social y lo religioso ya implica en sí mismo un desafío para la difusión de la religión.

Otro elemento del mensaje católico que genera un contrapeso al vacío es la esperanza. Si bien las sociedades posmodernas están descreídas de los finales felices, la Iglesia se mantiene firme en la esperanza. Pero, quizás, como ésta no se fundamenta solamente en el actuar del hombre, pueda resistir mejor los cuestionamientos provocados por la destrucción en muchos casos generada por el mismo progreso humano. Entiende que Dios es quien conduce la historia y que está actuando siempre, por más que sea difícil de entender o percibir para las personas. No espera que el recorrido sea un camino lineal y visible de mejoría, como resultado de la bondad del hombre. En este sentido, podría entenderse que es una esperanza menos ingenua.

Por último, otro elemento que puede ayudar a la Iglesia a manejar estas tensiones es que tanto la institución como el contexto son favorables a la incorporación de los opuestos. Una Iglesia que es santa y pecadora, con un Dios que es omnipresente y personal, o un Cristo que es hombre y Dios a la vez, puede tener un buen manejo de estas dualidades y saber que no siempre es necesario descartar algo por adherir a su opuesto. Así, deberá tener la cintura necesaria para conjugar los extremos cuando corresponda.

En definitiva, desde la perspectiva de ambos autores se presenta un juego de tensiones. Para poder transmitir su mensaje adecuadamente y llegarle a las personas, la Iglesia debe manejar con éxito un delicado equilibrio entre los elementos de su propuesta que pueden calar hondo en la sensibilidad posmoderna y brindarle respuestas a sus más profundas necesidades y deseos, y los elementos que chocan con este modo de ser de las sociedades pero que son esenciales a su relato. Gran parte de este juego pasará por cómo se presenta el mensaje, buscando una apropiación que favorezca el compromiso, aunque sea contracultural.

Conclusiones finales

Realizado este análisis, se puede afirmar que el Concilio Vaticano II aborda y da respuesta a una gran variedad de problemáticas que son esenciales a la posmodernidad, y desde ese planteo formula lineamientos sobre cómo debe ser y actuar la Iglesia en esta nueva etapa de la humanidad. Desde esta perspectiva queda descartada la idea de un Concilio que busca aggiornarse con la modernidad, pero que queda obsoleto luego de los fuertes cambios que se dan en el período estudiado.

De todos modos, ya ha transcurrido un tiempo considerable desde la producción de los autores abarcados en este trabajo. Las sociedades han seguido evolucionando y, si bien puede entenderse que los nuevos cambios siguen profundizando en las mismas líneas ya planteadas, sin duda se van dando nuevas situaciones y nuevas problemáticas que continúan complejizando la realidad y que hoy deben ser consideradas. El ejemplo más tangible quizás sea la aparición y el tremendo desarrollo de internet, junto con su impacto en las formas de pensar, actuar y sentir que conlleva.

Así, buscando aplicar los lineamientos presentados en el Concilio, la Iglesia deberá seguir aplicando la lógica que lo motivó a ser en un principio: buscar las oportunidades de crecimiento que los tiempos le presentan, en vez de entenderlos como una amenaza a la que debe oponerse, y buscar adaptar las formas y todos sus elementos pasibles de cambio a la época, para que sus aspectos esenciales puedan ser percibidos con mayor fuerza y claridad. Debe seguir tratando de discernir en el devenir de la historia “los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”[957]. Sólo dejándose interpelar permanentemente por los signos de los tiempos podrá la Iglesia estar a la altura de su misión.

Referencias

[1] Vigil, (sf).
[2] Vigil, (sf).
[3] Benedicto XVI, 2011.
[4] Gaudium et Spes, 11.
[5] Gaudium et Spes, 44.
[6] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[7] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[8] Lyotard, 1987b: pág. 35.
[9] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[10] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[11] Lyotard, 1987a: pág. 11.
[12] Lyotard, 1987a: pág. 11.
[13] Lyotard, 1987a: pág. 12.
[14] Lyotard, 1987a: pág. 16.
[15] Connor, 1999: pág. 24, TP.
[16] Connor, 1999: pág. 24, TP.
[17] Connor, 1999: pág. 24, TP.
[18] Connor, 1999: pág. 24, TP.
[19] Lyotard, 1987a: pág. 20.
[20] Lyotard, 1987a: pág. 20.
[21] Lyotard, 1987a: pág. 20.
[22] Lyotard, 1987a: pág. 21.
[23] Connor, 1999: pág. 24, TP.
[24] Lyotard, 1987a: pág. 23.
[25] Lyotard, 1987a: pág. 18.
[26] Lyotard, 1987a: pág. 16.
[27] Lyotard, 1987a: pág. 24.
[28] Lyotard, 1987a: pág. 24.
[29] Lyotard, 1987a: pág. 10.
[30] Lyotard, 1987a: pág. 5.
[31] Connor, 1999: pág. 25, TP.
[32] Connor, 1999: pág. 25, TP.
[33] Lyotard, 1987a: pág. 26.
[34] Lyotard, 1987a: pág. 25.
[35] Lyotard, 1987a: pág. 25.
[36] Lyotard, 1987a: pág. 26.
[37] Lyotard, 1987a: pág. 26.
[38] Connor, 1999: pág. 26, TP.
[39] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[40] Lyotard, 1987b: pág. 29.
[41] Lyotard, 1987b: pág. 29.
[42] Malpas, 2003: pág. 25, TP.
[43] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[44] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[45] Readings, 2006: pág. xv, TP.
[46] Readings, 2006: pág. xxv, TP.
[47] Readings, 2006: pág. xv, TP.
[48] Readings, 2006: pág. 47, TP.
[49] Lyotard, 1987b: pág. 29.
[50] Lyotard, 1987a: pág. 28.
[51] Lyotard, 1987a: pág. 27.
[52] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[53] Lyotard, 1987b: pág. 36.
[54] Lyotard, 1987a: pág. 28.
[55] Lyotard, 1987b: pág. 97.
[56] Lyotard, 1987b: pág. 97.
[57] Lyotard, 1987a: pág. 28.
[58] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[59] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[60] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[61] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[62] Lyotard, 1987a: pág. 30.
[63] Lyotard, 1987a: pág. 30.
[64] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[65] Lyotard, 1987a: pág. 28.
[66] Connor, 1999: pág. 26, TP.
[67] Spencer, 2011: pág. 143, TP.
[68] Spencer, 2011: pág. 143, TP.
[69] Malpas, 2003: pág. 10, TP.
[70] Malpas, 2003: pág. 10, TP.
[71] Lyotard, 1987a: pág. 32.
[72] Connor, 1999: pág. 27, TP.
[73] Lyotard, 1987a: pág. 32.
[74] Lyotard, 1987a: pág. 32.
[75] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[76] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[77] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[78] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[79] Lyotard, 1987a: pág. 34.
[80] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[81] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[82] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[83] Lyotard, 1987b: pág. 40.
[84] Lyotard, 1987b: pág. 62.
[85] Lyotard, 1987b: pág. 91.
[86] Lyotard, 1987b: pág. 91.
[87] Lyotard, 1987b: pág. 91.
[88] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[89] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[90] Lyotard, 1987b: pág. 30.
[91] Lyotard, 1987b: pág. 92.
[92] Lyotard, 1987b: pág. 92.
[93] Lyotard, 1987b: pág. 92.
[94] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[95] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[96] Malpas, 2003: pág. 29, TP.
[97] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[98] Lyotard, 1987b: pág. 38.
[99] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[100] Lyotard, 1987a: pág. 34.
[101] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[102] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[103] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[104] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[105] Lyotard, 1987a: pág. 36.
[106] Lyotard, 1987b: pág. 75.
[107] Lyotard, 1987a: pág. 48.
[108] Lyotard, 1987a: pág. 49.
[109] Lyotard, 1987a: pág. 49.
[110] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[111] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[112] Lyotard, 1987b: pág. 26.
[113] Lyotard, 1987b: pág. 91.
[114] Lyotard, 1987b: pág. 31.
[115] Lyotard, 1987a: pág. 36.
[116] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[117] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[118] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[119] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[120] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[121] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[122] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[123] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[124] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[125] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[126] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[127] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[128] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[129] Lyotard, 1987a: pág. 42.
[130] Lyotard, 1987a: pág. 42.
[131] Lyotard, 1987a: pág. 48.
[132] Sim, 2011: pág. 118, TP.
[133] Purvis, 2011: pág. 134, TP.
[134] Lyotard, 1987a: pág. 48.
[135] Lyotard, 1987a: pág. 48.
[136] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[137] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[138] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[139] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[140] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[141] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[142] Malpas, 2003: pág. 56, TP.
[143] Toit, 2011: pág. 151, TP.
[144] Smith, 2011: pág. 185, TP.
[145] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[146] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[147] Lyotard, 1987a: pág. 51.
[148] Malpas, 2003: pág. 105, TP.
[149] Sim, 2011: pág. 3, TP.
[150] Toit, 2011: pág. 88, TP.
[151] Sim, 2011: pág. 3, TP.
[152] Malpas, 2003: pág. 2, TP.
[153] Malpas, 2003: pág. 2, TP.
[154] Malpas, 2003: pág. 2, TP.
[155] Malpas, 2003: pág. 2, TP.
[156] Malpas, 2003: pág. 2-3, TP.
[157] Malpas, 2003: pág. 3, TP.
[158] Malpas, 2003: pág. 30, TP.
[159] Malpas, 2003: pág. 30, TP.
[160] Lyotard, 1987b: pág. 26.
[161] Lipovetsky, 2000a: pág. 21.
[162] Lipovetsky, 2000a: pág. 21.
[163] Lipovetsky, 2000a: pág. 28.
[164] Lipovetsky, 2000a: pág. 21-22.
[165] Lipovetsky, 2000a: pág. 22.
[166] Lipovetsky, 2000a: pág. 22.
[167] Lipovetsky, 2000a: pág. 23.
[168] Lipovetsky, 2000a: pág. 23.
[169] Lipovetsky, 2000a: pág. 29.
[170] Lipovetsky, 2000a: pág. 29.
[171] Lipovetsky, 2000a: pág. 28.
[172] Lipovetsky, 2000a: pág. 11.
[173] Lipovetsky, 2000a: pág. 23.
[174] Lipovetsky, 2000a: pág. 23.
[175] Lipovetsky, 2000a: pág. 24.
[176] Lipovetsky, 2000a: pág. 24.
[177] Lipovetsky, 2000a: pág. 24.
[178] Lipovetsky, 2000a: pág. 25.
[179] Lipovetsky, 2000a: pág. 25.
[180] Lipovetsky, 2000a: pág. 34.
[181] Lipovetsky, 2000a: pág. 34.
[182] Lipovetsky, 2000a: pág. 34.
[183] Lipovetsky, 2000a: pág. 41.
[184] Lipovetsky, 2000a: pág. 41.
[185] Lipovetsky, 2000a: pág. 41.
[186] Lipovetsky, 2000a: pág. 35.
[187] Lipovetsky, 2000a: pág. 35.
[188] Lipovetsky, 2000a: pág. 35.
[189] Lipovetsky, 2000a: pág. 36.
[190] Lipovetsky, 2000a: pág. 36.
[191] Lipovetsky, 2000a: pág. 37.
[192] Lipovetsky, 2000a: pág. 41.
[193] Lipovetsky, 2000a: pág. 43.
[194] Lipovetsky, 2000a: pág. 30.
[195] Lipovetsky, 2000a: pág. 30-31.
[196] Lipovetsky, 2000a: pág. 31
[197] Lipovetsky, 2000a: pág. 31.
[198] Lipovetsky, 2000a: pág. 33.
[199] Lipovetsky, 2000a: pág. 31.
[200] Lipovetsky, 2000a: pág. 31.
[201] Lipovetsky, 2000a: pág. 32.
[202] Lipovetsky, 2000a: pág. 32-33.
[203] Lipovetsky, 2000a: pág. 44,
[204] Lipovetsky, 2000a: pág. 45.
[205] Lipovetsky, 2000a: pág. 46.
[206] Lipovetsky, 2000a: pág. 46.
[207] Lipovetsky, 2000a: pág. 46-47.
[208] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[209] Lipovetsky, 2000a: pág. 57.
[210] Lipovetsky, 2000a: pág. 50.
[211] Lipovetsky, 2000a: pág. 50.
[212] Lipovetsky, 2000a: pág. 53.
[213] Lipovetsky, 2000a: pág. 49.
[214] Lipovetsky, 2000a: pág. 49.
[215] Lipovetsky, 2000a: pág. 49.
[216] Lipovetsky, 2000a: pág. 50.
[217] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[218] Lipovetsky, 2000a: pág. 9.

[219] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[220] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[221] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[222] Lipovetsky, 2000a: pág. 47.
[223] Lipovetsky, 2000a: pág. 46.
[224] Lipovetsky, 2000a: pág. 49.
[225] Lipovetsky, 2000a: pág. 16.
[226] Lipovetsky, 2000a: pág. 55-56.
[227] Lipovetsky, 2000a: pág. 55-56.
[228] Lipovetsky, 2000a: pág. 56.
[229] Lipovetsky, 2000a: pág. 56.
[230] Lipovetsky, 2000a: pág. 56.
[231] Lipovetsky, 2000a: pág. 56.
[232] Lipovetsky, 2000a: pág. 47-48.
[233] Lipovetsky, 2000a: pág. 48.
[234] Lipovetsky, 2000a: pág. 48
[235] Lipovetsky, 2000a: pág. 46.
[236] Lipovetsky, 2000a: pág. 209.
[237] Lipovetsky, 2000a: pág. 209.
[238] Lipovetsky, 2000a: pág. 209.
[239] Lipovetsky, 2000a: pág. 49-50.
[240] Lipovetsky, 2000a: pág. 48.
[241] Lipovetsky, 2000a: pág. 48.
[242] Lipovetsky, 2000a: pág. 48.
[243] Lipovetsky, 2000a: pág. 50.
[244] Lipovetsky, 2000a: pág. 120.
[245] Lipovetsky, 2000a: pág. 61-61.
[246] Lipovetsky, 2000a: pág. 63.
[247] Lipovetsky, 2000a: pág. 68.
[248] Lipovetsky, 2000a: pág. 68.
[249] Lipovetsky, 2000a: pág. 161.
[250] Lipovetsky, 2000a: pág. 76.
[251] Lipovetsky, 2000a: pág. 76.
[252] Lipovetsky, 2000a: pág. 73.
[253] Lipovetsky, 2000a: pág. 73.
[254] Lipovetsky, 2000a: pág. 79.
[255] Lipovetsky, 2000a: pág. 79.
[256] Lipovetsky, 2000a: pág. 97.
[257] Lipovetsky, 2000a: pág. 82.
[258] Lipovetsky, 2000a: pág. 86.
[259] Lipovetsky, 2000a: pág. 86.
[260] Lipovetsky, 2000a: pág. 102.
[261] Lipovetsky, 2000a: pág. 102.
[262] Lipovetsky, 2000a: pág. 103.
[263] Lipovetsky, 2000a: pág. 103-104.
[264] Lipovetsky, 2000a: pág. 104.
[265] Lipovetsky, 2000a: pág. 82.
[266] Lipovetsky, 2000a: pág. 83.
[267] Lipovetsky, 2000a: pág. 82.
[268] Lipovetsky, 2000a: pág. 133.
[269] Lipovetsky, 2000a: pág. 133.
[270] Lipovetsky, 2000a: pág. 133.
[271] Lipovetsky, 2000a: pág. 136.
[272] Lipovetsky, 2000a: pág. 135.
[273] Lipovetsky, 2000a: pág. 135.
[274] Lipovetsky, 2000a: pág. 139-140.
[275] Lipovetsky, 2000a: pág. 135.
[276] Lipovetsky, 2000a: pág. 142.
[277] Lipovetsky, 2000a: pág. 143.
[278] Lipovetsky, 2000a: pág. 144.
[279] Lipovetsky, 2000a: pág. 144.
[280] Lipovetsky, 2000a: pág. 249.
[281] Lipovetsky, 2000a: pág. 198.
[282] Lipovetsky, 2000a: pág. 200-201.
[283] Lipovetsky, 2000a: pág. 155.
[284] Lipovetsky, 2000a: pág. 155.
[285] Lipovetsky, 2000a: pág. 155.
[286] Lipovetsky, 2000a: pág. 155.
[287] Lipovetsky, 2000a: pág. 156.
[288] Lipovetsky, 2000a: pág. 173.
[289] Lipovetsky, 2000a: pág. 275.
[290] Lipovetsky, 2000a: pág. 276.
[291] Lipovetsky, 2000a: pág. 276
[292] Lipovetsky, 2000a: pág. 121.
[293] Lipovetsky, 2000a: pág. 173.
[294] Lipovetsky, 2000a: pág. 173.
[295] Lipovetsky, 2000a: pág. 173-174.
[296] Lipovetsky, 2000a: pág. 175.
[297] Lipovetsky, 2000a: pág. 175.
[298] Lipovetsky, 2000a: pág. 122.
[299] Lipovetsky, 2000a: pág. 174.
[300] Lipovetsky, 2000a: pág. 123.
[301] Lipovetsky, 2000a: pág. 176.
[302] Lipovetsky, 2000a: pág. 270.
[303] Lipovetsky, 2000a: pág. 176.
[304] Lipovetsky, 2000a: pág. 176.
[305] Lipovetsky, 2000a: pág. 177.
[306] Lipovetsky, 2000a: pág. 123.
[307] Lipovetsky, 2000a: pág. 123.
[308] Lipovetsky, 2000a: pág. 176.
[309] Lipovetsky, 2000a: pág. 126.
[310] Lipovetsky, 2000a: pág. 126-127.
[311] Lipovetsky, 2000a: pág. 127.
[312] Lipovetsky, 2000a: pág. 185.
[313] Lipovetsky, 2000a: pág. 185.
[314] Lipovetsky, 2000a: pág. 186.
[315] Lipovetsky, 2000a: pág. 188.
[316] Lipovetsky, 2000a: pág. 198.
[317] Lipovetsky, 2000b: pág. 33.
[318] Lipovetsky, 2000b: pág. 50
[319] Lipovetsky, 2000b: pág. 5.
[320] Lipovetsky, 2000b: pág. 5.
[321] Lipovetsky, 2000b: pág. 81.
[322] Lipovetsky, 2000b: pág. 82.
[323] Lipovetsky, 2000b: pág. 83.
[324] Lipovetsky, 2000b: pág. 83.
[325] Lipovetsky, 2000b: pág. 105.
[326] Lipovetsky, 2000b: pág. 84.
[327] Lipovetsky, 2000b: pág. 84.
[328] Lipovetsky, 2000b: pág. 124.
[329] Lipovetsky, 2000b: pág. 113-114.
[330] Lipovetsky, 2000b: pág. 114.
[331] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[332] Lipovetsky, 2000b: pág. 5.
[333] Lipovetsky, 2000b: pág. 50.
[334] Lipovetsky, 2000b: pág. 51.
[335] Lipovetsky, 2000b: pág. 51.
[336] Lipovetsky, 2000b: pág. 51.
[337] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[338] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[339] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[340] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[341] Lipovetsky, 2000b: pág. 5.
[342] Lipovetsky, 2000b: pág. 6.
[343] Lipovetsky, 2000b: pág. 6.
[344] Lipovetsky, 2000b: pág. 6.
[345] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[346] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[347] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[348] Lipovetsky, 2000b: pág. 61.
[349] Lipovetsky, 2000b: pág. 11.
[350] Lipovetsky, 2000b: pág. 53.
[351] Lipovetsky, 2000b: pág. 53.
[352] Lipovetsky, 2000b: pág. 8.
[353] Lipovetsky, 2000b: pág. 79.
[354] Lipovetsky, 2000b: pág. 115.
[355] Lipovetsky, 2000b: pág. 6-7.
[356] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[357] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[358] Lipovetsky, 2000b: pág. 10.
[359] Lipovetsky, 2000b: pág. 11.
[360] Lipovetsky, 2000b: pág. 57.
[361] Lipovetsky, 2000b: pág. 57.
[362] Lipovetsky, 2000b: pág. 10.
[363] Lipovetsky, 2000b: pág. 11.
[364] Lipovetsky, 2000b: pág. 113-114.
[365] Lipovetsky, 2000b: pág. 25.
[366] Lipovetsky, 2000b: pág. 9.
[367] Lipovetsky, 2000b: pág. 9.
[368] Lipovetsky, 2000b: pág. 9.
[369] Lipovetsky, 2000b: pág. 9.
[370] Lipovetsky, 2000b: pág. 9-10.
[371] Lipovetsky, 2000b: pág. 36.
[372] Lipovetsky, 2000b: pág. 37.
[373] Lipovetsky, 2000b: pág. 38
[374] Lipovetsky, 2000b: pág. 38.
[375] Lipovetsky, 2000b: pág. 38.
[376] Lipovetsky, 2000b: pág. 39.
[377] Lipovetsky, 2000b: pág. 39.
[378] Lipovetsky, 2000b: pág. 39.
[379] Lipovetsky, 2000b: pág. 44.
[380] Lipovetsky, 2000b: pág. 41.
[381] Lipovetsky, 2000b: pág. 42.
[382] Lipovetsky, 2000b: pág. 42.
[383] Lipovetsky, 2000b: pág. 44.
[384] Lipovetsky, 2000b: pág. 46-47.
[385] Lipovetsky, 2000b: pág. 17.
[386] Lipovetsky, 2000b: pág. 17.
[387] Lipovetsky, 2000b: pág. 18.
[388] Lipovetsky, 2000b: pág. 19.
[389] Lipovetsky, 2000b: pág. 19.
[390] Lipovetsky, 2000b: pág. 19.
[391] Lipovetsky, 2000b: pág. 23.
[392] Lipovetsky, 2000b: pág. 22.
[393] Lipovetsky, 2000b: pág. 150.
[394] Lipovetsky, 2000b: pág. 20.
[395] Lipovetsky, 2000b: pág. 21.
[396] Lipovetsky, 2000b: pág. 21-22.
[397] Lipovetsky, 2000b: pág. 25.
[398] Lipovetsky, 2000b: pág. 25.
[399] Lipovetsky, 2000b: pág. 25-26.
[400] Lipovetsky, 2000b: pág. 26.
[401] Lipovetsky, 2000b: pág. 118.
[402] Lipovetsky, 2000b: pág. 118.
[403] Lipovetsky, 2000b: pág. 24.
[404] Lipovetsky, 2000b: pág. 58.
[405] Lipovetsky, 2000b: pág. 54.
[406] Lipovetsky, 2000b: pág. 113.
[407] Lipovetsky, 2000b: pág. 53.
[408] Lipovetsky, 2000b: pág. 116.
[409] Lipovetsky, 2000b: pág. 54, TP.
[410] Lipovetsky, 2000b: pág. 56-57.
[411] Lipovetsky, 2000b: pág. 13.
[412] Lipovetsky, 2000b: pág. 13-14.
[413] Lipovetsky, 2000b: pág. 14.
[414] Lipovetsky, 2000b: pág. 68.
[415] Lipovetsky, 2000b: pág. 70.
[416] Lipovetsky, 2000b: pág. 74.
[417] Lipovetsky, 2000b: pág. 74.
[418] Lipovetsky, 2000b: pág. 74.
[419] Lipovetsky, 2000b: pág. 108.
[420] Lipovetsky, 2000b: pág. 76.
[421] Lipovetsky, 2000b: pág. 77.
[422] Lipovetsky, 2000b: pág. 111.
[423] Lipovetsky, 2000b: pág. 75-76.
[424] Lipovetsky, 2000b: pág. 48.
[425] Lipovetsky, 2000b: pág. 48.
[426] Lipovetsky, 2000b: pág. 48.
[427] Lipovetsky, 2000b: pág. 78.
[428] Lipovetsky, 2000b: pág. 78.
[429] Lyotard, 1987a: pág. 20.
[430] Lyotard, 1987a: pág. 11.
[431] Lyotard, 1987a: pág. 29.
[432] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[433] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[434] Lyotard, 1987a: pág. 33.
[435] Lyotard, 1987a: pág. 27.
[436] Lyotard, 1987a: pág. 27.
[437] Lyotard, 1987a: pág. 37.
[438] Lyotard, 1987a: pág. 15.
[439] Lyotard, 1987a: pág. 31.
[440] Lyotard, 1987a: pág. 51.

[441] Sim, 2011: pág. 3.
[442] Toit, 2011: pág. 88.
[443] Sim, 2011: pág. 2.
[444] Sim, 2011: pág. 2.
[445] Lyotard, 1987a: pág. 26.
[446] Malpas, 2003: pág. 144.
[447] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[448] Lipovetsky, 2000a: pág. 28.
[449] Sim, 2011: pág. 2.
[450] Lipovetsky, 2000a: pág. 15.
[451] Lipovetsky, 2000a: pág. 48.
[452] Lipovetsky, 2000a: pág. 9.
[453] Lipovetsky, 2000b: pág. 50.
[454] Lipovetsky, 2000b: pág. 10.
[455] Lipovetsky, 2000b: pág. 52.
[456] Lipovetsky, 2000b: pág. 10.
[457] Lipovetsky, 2000b: pág. 37.
[458] Lipovetsky, 2000b: pág. 36.
[459] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[460] Lipovetsky, 2000b: pág. 7.
[461] Lipovetsky, 2000b: pág. 19.
[462] Lipovetsky, 2000b: pág. 79.
[463] Lipovetsky, 2000b: pág. 115.
[464] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. V.
[465] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. V.
[466] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. V.
[467] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[468] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[469] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[470] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[471] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[472] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[473] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[474] Hech. 15, 28, en Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[475] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VI.
[476] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[477] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[478] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[479] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[480] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[481] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[482] Datos extraídos de Xavier, 1959: pág. 204-205.
[483] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[484] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. VIII.
[485] Alberigo, 1999a: pág. 51.
[486] Alberigo, 1999a: pág. 18.
[487] Alberigo, 1999a: pág. 19.
[488] Alberigo, 1999a: pág. 20.
[489] Alberigo, 1999a: pág. 19.
[490] Alberigo, 1999a: pág. 19.
[491] Alberigo, 1999: pág. 19.
[492] Alberigo, 1999: pág. 19-20.
[493] Alberigo, 1999: pág. 21.
[494] Mayer, 1982: pág. 22.
[495] Mayer, 1982: pág. 23.
[496] Alberigo, 1999: pág. 31.
[497] Alberigo, 1999: pág. 31.
[498] Alberigo, 1999: pág. 51.
[499] Alberigo, 1999: pág. 29.
[500] Alberigo, 1999: pág. 29.
[501] Alberigo, 1999: pág. 29.
[502] Alberigo, 1999: pág. 29.
[503] Alberigo, 1999: pág. 10.
[504] Alberigo, 1999: pág. 29.
[505] Rahner, 1962: pág. 7-8.
[506] Alberigo, 1999: pág. 46.
[507] Alberigo, 1999: pág. 51.
[508] Alberigo, 1999: pág. 51.
[509] Juan XXIII, 1962.
[510] Juan XXIII, 1962.
[511] Juan XXIII, 1962.
[512] Juan XXIII, 1962.
[513] Juan XXIII, 1962.
[514] Juan XXIII, 1962.
[515] Juan XXIII, 1962.
[516] Juan XXIII, 1962.
[517] Juan XXIII, 1962.
[518] Juan XXIII, 1962.
[519] Juan XXIII, 1962.
[520] Juan XXIII, 1962.
[521] Juan XXIII, 1962.
[522] Alberigo, 2002: pág. 48.
[523] Alberigo, 2002: pág. 48.
[524] Mayer, 1982: pág. 48.
[525] Mayer, 1982: pág. 55.
[526] Mayer, 1982: pág. 19.
[527] Mayer, 1982: pág. 20.
[528] Mayer, 1982: pág. 20.
[529] Mayer, 1982: pág. 20.
[530] Mayer, 1982: pág. 20.
[531] Mayer, 1982: pág. 20.
[532] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XIII.
[533] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[534] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[535] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[536] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[537] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[538] Concilio Ecuménico Vaticano II, 2006: pág. XII.
[539] Mayer, 1982: pág. 55.
[540] Alberigo, 1999: pág. 10.
[541] Gómez Mier, 1995.
[542] Congregación para la Doctrina de la Fe, 2007.
[543] Benedicto XVI, 2005.
[544] Benedicto XVI, 2005.
[545] Benedicto XVI, 2005.
[546] Benedicto XVI, 2005.
[547] Benedicto XVI, 2005.
[548] Benedicto XVI, 2005.
[549] Benedicto XVI, 2005.
[550] Benedicto XVI, 2005.
[551] Benedicto XVI, 2005.
[552] Benedicto XVI, 2005.
[553] Benedicto XVI, 2005.
[554] Benedicto XVI, 2005.
[555] Benedicto XVI, 2005.
[556] Benedicto XVI, 2005.
[557] Benedicto XVI, 2005.
[558] Benedicto XVI, 2005.
[559] Benedicto XVI, 2005.
[560] Benedicto XVI, 2005.
[561] Dei Verbum, 7.
[562] Dei Verbum, 8.
[563] Dei Verbum, 8.
[564] Dei Verbum, 9.
[565] Dei Verbum, 9.
[566] Rom. 10, 14-15, en Sacrosanctum Concilium, 9.
[567] Gaudium et Spes, 48.
[568] Dei Verbum, 8.
[569] San Irineo, Adv. Haer. III 3,1:PG 7,848; Harvey, 2 p.9, en Dei Verbum, 8.
[570] Lumen Gentium, 22.
[571] Lumen Gentium, 6.
[572] Lumen Gentium, 3.
[573] Gaudium et Spes, 54.
[574] Gaudium et Spes, 44.
[575] Gaudium et Spes, 57.
[576] Gaudium et Spes, 7.
[577] Gaudium et Spes, 7.
[578] Gaudium et Spes, 7.
[579] Gaudium et Spes, 57.
[580] Gaudium et Spes, 57.
[581] Gaudium et Spes, 57.
[582] Gaudium et Spes, 36.
[583] Gaudium et Spes, 36.
[584] Gaudium et Spes, 36.
[585] Lumen Gentium, 36.
[586] Gaudium et Spes, 36.
[587] Gaudium et Spes, 59.
[588] Gaudium et Spes, 42.
[589] Gaudium et Spes, 15.
[590] Gaudium et Spes, 15.
[591] Lumen Gentium, 1.
[592] Gaudium et Spes, 10.
[593] Gaudium et Spes, 38.
[594] Gaudium et Spes, 22.
[595] Lumen Gentium, 48.
[596] Gaudium et Spes, 11.
[597] Gaudium et Spes, 40.
[598] Gaudium et Spes, 1.
[599] Gaudium et Spes, 86.
[600] Lumen Gentium, 36.
[601] Gaudium et Spes, 21.
[602] Lumen Gentium, 31.
[603] Gaudium et Spes, 43.
[604] Gaudium et Spes, 43.
[605] Lumen Gentium, 35.
[606] Lumen Gentium, 34.
[607] Gaudium et Spes, 43.
[608] Gaudium et Spes, 43.
[609] Sacrosanctum Concilium, 61.
[610] Gaudium et Spes, 18.
[611] Gaudium et Spes, 18.
[612] Dei Verbum, 4.
[613] Dei Verbum, 6.
[614] Dei Verbum, 21.
[615] Gaudium et Spes, 3.
[616] Gaudium et Spes, 19.
[617] Gaudium et Spes, 28.
[618] Gaudium et Spes, 41.
[619] Gaudium et Spes, 51.
[620] Dei Verbum, 7.
[621] Dei Verbum, 10.
[622] Dei Verbum, 10.
[623] Lumen Gentium, 18.
[624] Lumen Gentium, 25.
[625] Lyotard, 1987a: pág. 4.
[626] Lumen Gentium, 25.
[627] Dei Verbum, 3.
[628] Dei Verbum, 1.
[629] Lumen Gentium, 5.
[630] Gaudium et Spes, 2.
[631] Lumen Gentium, 13.
[632] Lumen Gentium, 13.
[633] Gaudium et Spes, 58.
[634] Lumen Gentium, 40.
[635] Lumen Gentium, 1.
[636] Rom. 12, 5, en Lumen Gentium, 7.
[637] Lumen Gentium, 32.
[638] Lumen Gentium, 28.
[639] Lumen Gentium, 17.
[640] Lumen Gentium, 50.
[641] Lumen Gentium, 3.
[642] Lumen Gentium, 2.
[643] Gaudium et Spes, 45.
[644] Lumen Gentium, 3.
[645] Lumen Gentium, 48.
[646] Lumen Gentium, 48.
[647] Lumen Gentium, 48.
[648] Lumen Gentium, 40.
[649] Lumen Gentium, 40.
[650] Lumen Gentium, 36.
[651] Sacrosanctum Concilium, 23.
[652] Sacrosanctum Concilium, 23.
[653] Dei Verbum, 8.
[654] Dei Verbum, 21.
[655] Dei Verbum, 8.
[656] Gaudium et Spes, 13.
[657] Gaudium et Spes, 34.
[658] Gaudium et Spes, 34.
[659] Gaudium et Spes, 63.
[660] Gaudium et Spes, 60.

[661] Gaudium et Spes, 41.
[662] Gaudium et Spes, 41.
[663] Gaudium et Spes, 41.
[664] Gaudium et Spes, 5.
[665] Gaudium et Spes, 5.
[666] Gaudium et Spes, 54.
[667] Gaudium et Spes, 6.
[668] Gaudium et Spes, 7.
[669] Spencer, 2011: pág. 143, TP.
[670] Gaudium et Spes, 73.
[671] Gaudium et Spes, 20.
[672] Gaudium et Spes, 20.
[673] Gaudium et Spes, 65.
[674] Gaudium et Spes, 3.
[675] Gaudium et Spes, 4.
[676] Gaudium et Spes, 4.
[677] Gaudium et Spes, 4.
[678] Gaudium et Spes, 5.
[679] Gaudium et Spes, 4.
[680] Gaudium et Spes, 63.
[681] Gaudium et Spes, 8.
[682] Gaudium et Spes, 9.
[683] Gaudium et Spes, 9.
[684] Gaudium et Spes, 9.
[685] Gaudium et Spes, 10.
[686] Gaudium et Spes, 8.
[687] Gaudium et Spes, 64.
[688] Gaudium et Spes, 86.
[689] Gaudium et Spes, 69.
[690] Gaudium et Spes, 67.
[691] Gaudium et Spes, 67.
[692] Gaudium et Spes, 67.
[693] Gaudium et Spes, 67.
[694] Gaudium et Spes, 70.
[695] Gaudium et Spes, 62.
[696] Gaudium et Spes, 62.
[697] Gaudium et Spes, 62.
[698] Gaudium et Spes, 43.
[699] Gaudium et Spes, 44.
[700] Lumen Gentium, 8.
[701] Lumen Gentium, 8.
[702] Lumen Gentium, 8.
[703] Lumen Gentium, 8.
[704] Lumen Gentium, 14.
[705] Lumen Gentium, 15.
[706] Lumen Gentium, 15.
[707] Lumen Gentium, 16.
[708] Lumen Gentium, 16.
[709] Lumen Gentium, 16.
[710] Lumen Gentium, 17.
[711] Gaudium et Spes, 16.
[712] Gaudium et Spes, 16.
[713] Gaudium et Spes, 73.
[714] Sacrosanctum Concilium, 1.
[715] Gaudium et Spes, 4.
[716] Gaudium et Spes, 44.
[717] Sacrosanctum Concilium, 21.
[718] Gaudium et Spes, 91.
[719] Lumen Gentium, 23.
[720] Sacrosanctum Concilium, 4.
[721] Lumen Gentium, 13.
[722] Lumen Gentium, 50.
[723] Sacrosanctum Concilium, 54.
[724] Lumen Gentium, 13.
[725] Gaudium et Spes, 58.
[726] Sacrosanctum Concilium, 37.
[727] Conc. Trid., ses.24 (11 noviembre 1563), De reformatione c.I, en Sacrosanctum Concilium, 77.
[728] Sacrosanctum Concilium, 110.
[729] Gaudium et Spes, 59.
[730] Gaudium et Spes, 42.
[731] Gaudium et Spes, 75.
[732] Gaudium et Spes, 43.
[733] Gaudium et Spes, 21.
[734] Gaudium et Spes, 44.
[735] Gaudium et Spes, 92.
[736] Gaudium et Spes, 92.
[737] Gaudium et Spes, 92.
[738] Gaudium et Spes, 43.
[739] Lumen Gentium, 54.
[740] Gaudium et Spes, 73.
[741] Gaudium et Spes, 73.
[742] Gaudium et Spes, 75.
[743] Gaudium et Spes, 79.
[744] Sacrosanctum Concilium, 23.
[745] Lumen Gentium, 23.
[746] Lumen Gentium, 27.
[747] Sacrosanctum Concilium, 42.
[748] Sacrosanctum Concilium, 42.
[749] Gaudium et Spes, 76.
[750] Gaudium et Spes, 43.
[751] Lipovetsky, 2000a: pág. 31.
[752] Dei Verbum, 5.
[753] Lumen Gentium, 6.
[754] Lumen Gentium, 25.
[755] Lumen Gentium, 37.
[756] Lumen Gentium, 7.
[757] Lumen Gentium, 8.
[758] Lumen Gentium, 43.
[759] Lumen Gentium, 42.
[760] Dei Verbum, 7.
[761] Lumen Gentium, 11.
[762] Lumen Gentium, 42.
[763] Lumen Gentium, 33.
[764] Gaudium et Spes, 22.
[765] Gaudium et Spes, 34.
[766] Gaudium et Spes, 51.
[767] Lumen Gentium, 41.
[768] Lumen Gentium, 40.
[769] Lumen Gentium, 42.
[770] Gaudium et Spes, 17.
[771] Lumen Gentium, 48.
[772] Lumen Gentium, 48.
[773] Lumen Gentium, 7.
[774] Lumen Gentium, 14.
[775] Lumen Gentium, 8.
[776] Gaudium et Spes, 21.
[777] Gaudium et Spes, 44.
[778] Lipovetsky, 2000a: pág. 31.
[779] Gaudium et Spes, 12.
[780] Gaudium et Spes, 41.
[781] Gaudium et Spes, 64.
[782] Gaudium et Spes, 59.
[783] Gaudium et Spes, 63.
[784] Gaudium et Spes, 51.
[785] Gaudium et Spes, 20.
[786] Lumen Gentium, 7.
[787] 1 Cor. 12, 11, en Lumen Gentium, 12.
[788] 1 Pe. 4, 10, en Lumen Gentium, 13.
[789] Gaudium et Spes, 26.
[790] Gaudium et Spes, 26.
[791] Gaudium et Spes, 47.
[792] Gaudium et Spes, 30.
[793] Lumen Gentium, 36.
[794] Gaudium et Spes, 31.
[795] Gaudium et Spes, 35.
[796] Gaudium et Spes, 35.
[797] Gaudium et Spes, 67.
[798] Lumen Gentium, 41.
[799] Gaudium et Spes, 26.
[800] Lumen Gentium, 36.
[801] Gaudium et Spes, 9.
[802] Gaudium et Spes, 34.
[803] Gaudium et Spes, 9.
[804] Gaudium et Spes, 60.
[805] Gaudium et Spes, 31.
[806] Gaudium et Spes, 55.
[807] Gaudium et Spes, 55.
[808] Gaudium et Spes, 52.
[809] Gaudium et Spes, 21.
[810] Gaudium et Spes, 43.
[811] Gaudium et Spes, 43.
[812] Gaudium et Spes, 57.
[813] Lumen Gentium, 36.
[814] Lumen Gentium, 5.
[815] Lumen Gentium, 42.
[816] Gaudium et Spes, 69.
[817] Gaudium et Spes, 31.
[818] Gaudium et Spes, 75.
[819] Gaudium et Spes, 85.
[820] Gaudium et Spes, 70.
[821] Gaudium et Spes, 67.
[822] Lumen Gentium, 7.
[823] Dei Verbum, 21.
[824] Dei Verbum, 21.
[825] Dei Verbum, 21.
[826] Gaudium et Spes, 3.
[827] 1 Pe. 1, 3, en Sacrosanctum Concilium, 106.
[828] Sacrosanctum Concilium, 106.
[829] Gaudium et Spes, 13.
[830] Rom. 8, 21, en Lumen Gentium, 9.
[831] Gaudium et Spes, 41.
[832] Gaudium et Spes, 13.
[833] Lumen Gentium, 17.
[834] Lumen Gentium, 17.
[835] Gaudium et Spes, 9.
[836] Gaudium et Spes, 4.
[837] Gaudium et Spes, 17.
[838] Sir. 15, 14, en Gaudium et Spes, 17.
[839] Lumen Gentium, 36.
[840] Gaudium et Spes, 14.
[841] Lumen Gentium, 44.
[842] Lumen Gentium, 13.
[843] Lumen Gentium, 46.
[844] Gaudium et Spes, 10.
[845] Lumen Gentium, 43.
[846] Sacrosanctum Concilium, 110.
[847] Gaudium et Spes, 57.
[848] Gaudium et Spes, 28.
[849] Gaudium et Spes, 47.
[850] Gaudium et Spes, 73.
[851] Gaudium et Spes, 75.
[852] Gaudium et Spes, 61.
[853] Dei Verbum, 10.
[854] Sacrosanctum Concilium, 22.1.
[855] Lumen Gentium, 1.
[856] Lumen Gentium, 27.
[857] Lumen Gentium, 27.
[858] Lumen Gentium, 30.
[859] Lumen Gentium, 31.
[860] Lumen Gentium, 35.
[861] Lumen Gentium, 37.
[862] Lumen Gentium, 37.
[863] Lumen Gentium, 37.
[864] Lumen Gentium, 10.
[865] Lumen Gentium, 39.
[866] Sacrosanctum Concilium, 14.
[867] Sacrosanctum Concilium, 11.
[868] Sacrosanctum Concilium, 14.
[869] Lumen Gentium, 14.
[870] Sacrosanctum Concilium, 21.
[871] Sacrosanctum Concilium, 48.
[872] Gaudium et Spes, 4.
[873] Gaudium et Spes, 21.
[874] Gaudium et Spes, 22.
[875] Gaudium et Spes, 12.
[876] Gaudium et Spes, 41.
[877] Gaudium et Spes, 60.
[878] Gaudium et Spes, 9.
[879] Gaudium et Spes, 21.
[880] Gaudium et Spes, 19.
[881] Gaudium et Spes, 41.

[882] Dei Verbum, 17.
[883] Lumen Gentium, 17.
[884] Gaudium et Spes, 7.
[885] Gaudium et Spes, 19.
[886] Gaudium et Spes, 75.
[887] Gaudium et Spes, 6.
[888] Gaudium et Spes, 27.
[889] Gaudium et Spes, 24.
[890] Gaudium et Spes, 12.
[891] Gaudium et Spes, 25.
[892] Gaudium et Spes, 24.
[893] Gaudium et Spes, 75.
[894] Gaudium et Spes, 37.
[895] Gaudium et Spes, 47.
[896] Gaudium et Spes, 37.
[897] Gaudium et Spes, 30.
[898] Gaudium et Spes, 4.
[899] Gaudium et Spes, 40.
[900] Gaudium et Spes, 41.
[901] Lipovetsky, 2000b: pág. 36.
[902] Gaudium et Spes, 3.
[903] Gaudium et Spes, 33.
[904] Gaudium et Spes, 10.
[905] Gaudium et Spes, 4.
[906] Lumen Gentium, 16.
[907] Gaudium et Spes, 4.
[908] Gaudium et Spes, 7.
[909] Gaudium et Spes, 7.
[910] Sacrosanctum Concilium, 1.
[911] Sacrosanctum Concilium, 24.
[912] Lumen Gentium, 39.
[913] 1 Tim. 2, 4, en Sacrosanctum Concilium, 5.
[914] Dei Verbum, 2.
[915] Lumen Gentium, 4.
[916] Dei Verbum, 2.
[917] Lumen Gentium, 4.
[918] Lumen Gentium, 5.
[919] Lumen Gentium, 6.
[920] Lumen Gentium, 6.
[921] Lumen Gentium, 6.
[922] Lumen Gentium, 7.
[923] Lumen Gentium, 11.
[924] Lumen Gentium, 16.
[925] Lumen Gentium, 16.
[926] Lumen Gentium, 14.
[927] Lumen Gentium, 32.
[928] Lumen Gentium, 51.
[929] Lumen Gentium, 23.
[930] Lyotard, 1987a: pág. 41.
[931] Lumen Gentium, 23.
[932] Lumen Gentium, 8.
[933] Sacrosanctum Concilium, 2.
[934] Sacrosanctum Concilium, 111.
[935] Sacrosanctum Concilium, 125.
[936] Sacrosanctum Concilium, 37.
[937] Gaudium et Spes, 91.
[938] Sacrosanctum Concilium, 34.
[939] Gaudium et Spes, 4, 8, 9, 44 y 63.
[940] Gaudium et Spes, 4.
[941] Gaudium et Spes, 4.
[942] Gaudium et Spes, 4.
[943] Gaudium et Spes, 54.
[944] Gaudium et Spes, 4.
[945] Gaudium et Spes, 5.
[946] Gaudium et Spes, 6.
[947] Sacrosanctum Concilium, 1
[948] Gaudium et Spes, 36
[949] Sacrosanctum Concilium, 23.
[950] Lumen Gentium, 8.
[951] Gaudium et Spes, 3.
[952] Gaudium et Spes, 13.
[953] Gaudium et Spes, 17.
[954] Gaudium et Spes, 17.
[955] Gaudium et Spes, 40.
[956] Gaudium et Spes, 9.
[957] Gaudium et Spes, 11.

Bibliografía

Alberigo, G. (1999). *Historia del Concilio Vaticano II: El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (vol. 1)*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

Alberigo, G. (2002). *Historia del Concilio Vaticano II: La formación de la conciencia conciliar (vol. 2)*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

Benedicto XVI (2005). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana. Jueves 22 de diciembre de 2005*, en Sitio oficial de La Santa Sede: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html> (23.3.2014).

Benedicto XVI (2011). *Carta apostólica en forma de motu proprio PORTA FIDEI del sumo pontífice Benedicto XVI con la que se convoca al Año de la fe*, dado en Roma el 11 de octubre de 2011, en Sitio oficial de La Santa Sede: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_sp.html> (21.6.2014).

Concilio Ecuménico Vaticano II (2006). *Constituciones, decretos, declaraciones*. Buenos Aires: Paulinas.

Concilio Vaticano II (1966). *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2007). *Respuestas a algunas preguntas cerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, en Sitio oficial de La Santa Sede: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html> (23.3.2014).

Connor, S. (1999). *Postmodernist Culture: An introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Blackwell Publishing.

Gómez Mier, V. (1995). *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estrella: Verbo Divino.

Juan XXIII (1962). *Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de su santidad Juan XXIII, jueves 11 de octubre de 1962*, en Sitio oficial de La Santa Sede: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_sp.html> (23.3.2014).

Lipovetsky, G. (2000a). *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2000b). *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama.

Lóizaga, P. (1994) "LIPOVETSKY, Gilles". En Lóizaga, P. (comp.) (1994): *Breve diccionario de pensadores contemporáneos*, Buenos Aires: Emecé.

Lyotard, J-F. (1987a). *La condición posmoderna*. Informe sobre el saber, Madrid: Cátedra.

Lyotard, J-F. (1987b). *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa.

Malpas, S. (2003). *Jean-François Lyotard*, Londres: Routledge.

Mayer, G. (1982). *Todos somos sacerdotes. El sacerdocio común de los fieles según la constitución "Lumen Gentium" del Concilio Vaticano II*, Montevideo: Instituto teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler".

Nueva Biblia de Jerusalén (1998). Bilbao: Desclée De Brouwer.

Purvis, T. (2011). "Little Narrative". En: Sim, S. (2011). *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pág. 133.

Rahner, K. (1962). *Para una teología del Concilio*, Madrid: Taurus.

Readings, B. (2006). *Introducing Lyotard. Art and politics*, Londres: Routledge.

Sim, S. (2011) *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sim, S. (2011) "Knowledge". En: Sim, S. (2011). *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pág. 118.

Smith, R. (2011). "Postmodern, postmodernity". En Sim, S. (2011) *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pág. 184.

Spencer, L. (2011) "Modern, modernity". En Sim S. (2011) *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pág. 142.

Toit, A. (2011). "Narrative". En Sim, S. (2011) *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pág. 149.

Vigil, J.M. (sf.). "Adiós al Vaticano II. No puesta al día, sino mutación". En revista digital LOGOS nº 109, en el sitio web de Servicios Koinonía:
<http://www.servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=109> (21.6.2014).

Xavier, A. (1959). *Los concilios ecuménicos. Veinte siglos de historia*, Barcelona: Rafael Borrás, editor.