

Balance teológico de la posmodernidad

Nancy E. Bedford

1. ¿Tomar el toro por las astas o baile feroz?

Hablar de “balance”, como sugiere el título de esta ponencia, podría implicar la idea de que las cuentas ya están cerradas, aunque sea provisoriamente. En realidad, se trata de un planteo muy moderno, típico de la razón científica e instrumental: cuantifiquemos, sumemos y midamos, para poder confirmar o descartar alguna hipótesis. De entrada, entonces, corremos el peligro de caer en una trampa: la de tratar de atrapar o cuantificar lo que probablemente sea incuantificable. Es necesario proceder con cautela.

En efecto, lo que se ha dado en denominar la “posmodernidad” es un fenómeno altamente difuso y ambiguo. Debido a su dinamismo y su contemporaneidad es difícil de tomar por las astas; y esto no le convence del todo al talante “moderno”, que tiene nuestra usual manera teológica de razonar y pensar. Definir una materia y establecer principios generales para luego aplicarlos deductivamente a nuestra realidad es una práctica que sería puesta en duda automáticamente por una sensibilidad posmoderna.¹ Si pretendemos trazar un balance

provisorio, ¿estaremos entrando en un callejón sin salida? No necesariamente.

En primer lugar, no es difícil ponerse de acuerdo provisoriamente en que nuestra experiencia de los estímulos característicos de gran parte de los múltiples contextos en los que nos movemos nos lleva a la sensación de que hay una atmósfera más o menos diferente “de la de antes” —y de un “antes” no necesariamente muy remoto. A casi todos nos parece vislumbrar (aunque sea por espejo, oscuramente) una serie de cambios significativos en las costumbres, los valores y las presuposiciones de las personas reales y virtuales que nos rodean. En segundo lugar, deseamos iluminar esta cambiada y cambiante realidad desde nuestra fe cristiana, pero a la vez todavía parecen faltarnos para ello palabras o categorías conceptuales. Por un lado, entonces, respiramos una cierta atmósfera cultural, que además *de facto* subyace vagamente a nuestros planteos teológicos (formales e informales); por el otro, todavía se nos escapa una adecuada claridad conceptual que nos permita pasar con fidelidad *querigmática* del “ver” al “juzgar” y al “actuar” en los tiempos que corren. Por eso, si lo que deseamos es acercarnos a “la verdad de lo real” (Sobрино), no es baladí osar una definición provisional del fenómeno que constituye uno de los signos de los tiempos que nos tocan descifrar, aunque tengamos claro que el “todavía no” es más fuerte que el “ya” en lo que a las definiciones de la posmodernidad se refiere.

Siguiendo a Günther, denomino “posmodernidad” a aquel fenómeno cosmovisional que tiene que ver “con la relativización de las normas éticas y de lo que anteriormente constituían certezas (...) Esto resulta en una pluralización de la conducta social y ética, que deriva de la dificultad de alcanzar una legitimación obligatoria de la verdad y la justicia sobre la base de la razón”.ⁱⁱ En otras palabras, la idea de lo “posmoderno” nos sirve como categoría conceptual cuando observamos que las

viejas y aparentes certezas acerca de casi todo (valores éticos, religiosidades, costumbres, normas, ciencias, etc.) se están resquebrajando y resulta cada vez más difícil ponerse de acuerdo en algún fundamento o valor fundante que pudiera ser compartido por todos en una sociedad dada. El punto de quiebre, el momento en que esto ha comenzado a ocurrir, es indeterminable y tiene sus raíces en la modernidad. Para nuestros propósitos, la categoría tiene interés desde el momento en que comienza a señalar una experiencia generalizada de la realidad.

Volviendo a la imagen de tomar el toro por las astas, quiero recalcar que no es mi intención proponer una especie de *posmodernomaquia*. No deseo ser una “matadora”, sino más bien una simple aficionada que ingresa a la arena, aun sabiendo que es movediza, pues la bestia en cuestión me intriga y afecta. No quiero ni puedo matarla. Tampoco tengo la intención de anunciar la muerte de la teología como práctica y discurso constructivos. En realidad, para que semejante baile feroz tuviera una dinámica verdaderamente *perijorética*, a la manera de la danza eterna de la Trinidad, la bestia debería poder transformarse en una bella, a la vez que la teología fuera transformada de gloria en gloria. Sin embargo, en nuestro acercamiento debemos contentarnos con una primera lectura empática y a la vez crítica de lo que vislumbramos al hablar de posmodernidad, con el objetivo de buscar maneras de aprovechar sus potencialidades, a la vez que ofrecemos, desde nuestra fe cristiana, correcciones a su curso.

2. Una vez más: ¿de qué hablamos cuando decimos “posmodernidad”?

Como sugerimos arriba, un problema que en general se le plantea a una persona que se acerca al tema es que, por un

lado, siente que “algo ha cambiado”, que los valores sociales, estéticos y morales están en flujo, que las certidumbres se resquebrajan, pero a la vez, por otro lado, no está seguro de poder dictaminar si la suma de estas percepciones constituyen la “posmodernidad”. Por eso resulta útil la distinción de Luis González-Carvajalⁱⁱⁱ entre la “posmodernidad de los intelectuales” y la “posmodernidad de la calle”. No es que ambas categorías estén totalmente divorciadas, pero tampoco son idénticas: la segunda sería, “antes que nada, una especie de talante, un nuevo tono vital” que se detecta en la vida cotidiana, mientras que los filósofos, con sus formulaciones más técnicas, no serían los originadores del fenómeno sino más bien “notarios rezagados que levantan acta de lo que ocurre en la calle”.^{iv} Lo iluminador de esta perspectiva es que subraya la importancia de lo que vive el común de la gente, incluso aquella que jamás ha leído a Baudrillard, Lipovetsky, Lyotard o Vattimo. El objetivo de desarrollar una hermenéutica teológica de la posmodernidad y proponer una teología práctica en tiempos posmodernos no es un jueguito dirigido a intelectuales orgánicos, sino una respuesta a un clima cosmovisional que toca al desocupado en una búsqueda laboral que intuye infructuosa, al verdulero que trabaja con la radio prendida, a la peluquera que sintoniza un canal de televisión mientras elige los mechones para hacer los reflejos o al niño de la Educación General Básica que escucha el mensaje del domingo con un hemisferio cerebral mientras que con el otro revive la aventuras de sus superhéroes virtuales. Vale la pena destacar que el desencanto “posmoderno” también aparece en amplios sectores de sociedades como las latinoamericanas, aun entre aquellos que no necesariamente han entrado en la “modernidad” propiamente dicha, en parte porque sí han sentido el azote de los efectos de la racionalidad instrumental moderna, aunque no han tenido acceso a sus beneficios.^v

Siempre siguiendo a González-Carvajal y su análisis de la “posmodernidad a nivel de la calle”, o a nivel de “piel”, constatamos que muchas personas —entre ellas, gran parte de los jóvenes^{vi}— están desencantados con lo que podríamos llamar el proyecto moderno. Si imaginamos dos columnas que representen respectivamente a la modernidad y a la posmodernidad, podríamos enumerar una serie casi infinita de parejas contrastantes que llenarían las columnas de manera bipolar. Por ejemplo: grandes utopías sociales *versus* una melancolía suave y desencantada; confianza en el progreso *versus* decepción con la ciencia; la historia entendida como una gran unidad *versus* la idea de una multiplicidad de acontecimientos microscópicos sin conexión entre sí; Prometeo *versus* Narciso; ética *versus* estética; la razón como diosa *versus* el endiosamiento del sentimiento; la razón instrumental *versus* el pensamiento débil y fragmentario; el yo integrado racionalmente *versus* una pluralidad dionisiaca de personajes.^{vii}

Visualizar de esta manera los contrastes entre ambas cosmovisiones nos ayuda a sacar dos conclusiones importantes:

1) Vale la pena subrayar que la columna de la modernidad no es la del “bien” ni la de la posmodernidad la del “mal”; ambas columnas tienen un carácter ambiguo y de ambas pueden rescatarse tanto aspectos negativos como positivos. La teología cristiana no debe contentarse con cómodos maniqueísmos ni casarse con ninguna de las dos cosmovisiones, sino, como Jeremías, “entresacar lo precioso de lo vil” (15.19).

2) Hay una conexión manifiesta entre ambas columnas. La *posmodernidad* no parece ser otra cosa que la intensificación de la modernidad, la consecuencia de realizar a ultranza o bien (a veces) la reacción ante ciertos elementos característicos de la modernidad, tales como la secularización, la mentalidad científico-técnica, la voluntad emancipadora, la fe en el progreso, la tolerancia y el espíritu capitalista-burgués.^{viii}

La segunda conclusión nos ayuda en el momento de acercarnos a la maraña de posturas y definiciones que parece desatar la palabra “posmodernidad”. Así, según cuál sea la perspectiva desde la que habla un autor y la relación que descubre entre las dos columnas que visualizamos antes, se proponen nomenclaturas alternativas como, por ejemplo, “modernidad tardía”, “hipermodernidad”,^{ix} “radicalización de la modernidad”^x o hasta “desmodernización”.^{xi} José María Mardones, un sociólogo católico español y uno de los pensadores cristianos actuales que más se ha dedicado a tratar de entender las características de la posmodernidad y sus consecuencias para la fe cristiana, rescata la metáfora de la posmodernidad como *reescritura* de la sociedad y la cultura modernas, recalcando que aunque la manera de expresarlo sea *light*, la pretensión de la posmodernidad es finalmente “cancelar la concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad. Toda una revolución cultural, epocal, que tiene que sacudir los cimientos de las instituciones modernas, también de la religión”.^{xii} Lo que llama la atención es que todos estos acercamientos a la posmodernidad se ven obligados a contemplar las características de la *modernidad* implícita o explícitamente.^{xiii}

En vez de intentar un recuento descriptivo y teórico exhaustivo de las características de la modernidad y de la posmodernidad, que escaparía a los marcos de esta ponencia (y, en vistas de la obra de Mardones y otros, pecaría de redundante),^{xiv} quisiera presentar dos ejemplos de cómo la teología cristiana está tratando de empezar a dialogar crítica y constructivamente con la posmodernidad. En el primer ejemplo, el autor, misionólogo cristiano, recurre explícitamente al diálogo con las características de la modernidad y de la posmodernidad, para tratar de discernir qué notas debería enfatizar la iglesia actual. En el segundo ejemplo, el autor, también un teólogo con un fuerte interés en la misión de la iglesia, indaga en las

potencialidades teológicas inherentes a las nuevas epistemologías que van surgiendo en las ciencias exactas. En ambos casos he representado el pensamiento de los autores, que en los artículos originales se presenta como texto, en la forma de cuadros sinópticos. (Véanse los cuadros 2 y 3 al final del capítulo.)

3. Dos ejemplos del diálogo teológico con la posmodernidad

a. Charles Van Engen

La Iglesia se redescubre como *una, santa, universal y apostólica* a la luz del diálogo crítico con la posmodernidad. (Ver cuadro 2.)

Van Engen subraya algunas características de la modernidad, junto con la complicidad que ha solido tener el protestantismo (incluyendo el “evangelical”) con la cosmovisión moderna. El protestantismo nació con la modernidad y, a la vez, ayudó a dar a luz a la modernidad; ha estado en permanente diálogo con ella^{xv} y a veces ambas se han mimetizado. Por ello, resulta particularmente desconcertante para muchos evangélicos el creciente rechazo social al proyecto moderno.

Aunque Van Engen no lo explicita, parece simpatizar — especialmente en su discusión del racionalismo— con las corrientes pentecostales y carismáticas, que en su estilo celebrador y emotivo recurren al hemisferio derecho del cerebro. En efecto, probablemente en este ámbito puntual el estilo litúrgico pentecostal-carismático sea el más “posmoderno” de las variantes del protestantismo, lo que sospecho explica en parte

su capacidad de hacer llegar un mensaje cristiano a muchas personas, con el correspondiente crecimiento numérico. Sin embargo, valdría la pena estudiar en qué medida las corrientes carismáticas (evangélicas y católicas) asumen de manera posmoderna asimismo otras características de la “modernidad grávida de posmodernidad” (Mardones), como por ejemplo la desconfianza en la tecnología.^{xvi}

Aunque Van Engen resulte repetitivo en sus aseveraciones de que posmodernidad lleva al nihilismo y a la fragmentación, sin documentar debidamente estos lugares comunes, resulta valioso su análisis y sobre todo su intento de síntesis, en el que recurre a la tradición (las “notas” de la iglesia según el Credo Apostólico) y la reinterpreta a la luz de la posmodernidad.

b. Wolfgang Günther

Los nuevos paradigmas de la epistemología científica, que le abrieron el camino a la posmodernidad, también le abren nuevos caminos a la teología. (Ver cuadro 3.)

En el caso de Günther, la consideración del polo de la modernidad aparece implícitamente cuando hace referencia al determinismo clásico, la pretensión de neutralidad y objetividad científica, o la cadena de causa y efecto. En un sentido estricto, tampoco dialoga ni con la posmodernidad “de la calle” ni con la “filosófica”, sino con el marco científico que ayudó a sentar las bases para la posmodernidad en el sentido actual. En la segunda parte de su artículo (no reflejado en el cuadro sinóptico), Günther reflexiona acerca de cuáles podrían ser algunas prácticas misioneras actuales en base al diálogo con estas nuevas epistemologías. En referencia al *principio de incertidumbre* de Heisenberg (véase el Cuadro 3) recuerda, por ejemplo, que las características esenciales del evangelio son nombradas claramente en la Biblia, pero que solamente se vuelven “certeras” y precisas en una situación local, contextual. El evangelio toma en serio todo contexto y está dirigido a una

pluralidad o policentrismo contextual. Esta pluralidad debe distinguirse de un pluralismo fragmentario y fragmentador.^{xvii}

Las nuevas posibilidades de diálogo con las ciencias exactas parecerían constituir uno de los aspectos más alentadores del panorama cosmovisional actual, si bien no suele ser tarea fácil para teólogos imbuidos unilateralmente de las humanidades. De allí también la necesidad teológica de persistir más que nunca en estos tiempos con la transdisciplinariedad,^{xviii} a la vez que se toman en cuenta las nuevas mediaciones socioanalíticas.

4. Borrón y cuenta nueva: ¿cómo será el perfil de una teología posmoderna?

a. “No creo en las brujas, pero que las hay, las hay”

Si hay algo que va quedando claro es que el “pos” de “posmoderno” no nos exime de seguir lidiando con lo bueno y lo malo de la *modernidad*, a la vez que hacemos lo propio con la *posmodernidad*. Nuestro camino teológico en estos tiempos se ha vuelto más arduo, y no menos, pues hay más factores que nunca a tomar en cuenta. Tomemos, por ejemplo, las críticas típicamente modernas a la religión (Feuerbach, Marx, Freud). La posmodernidad de la “calle”, aunque parezca reabrirle las puertas a la religión, no nos provee una excusa para olvidarnos de los aspectos legítimos de la crítica a la

religión de los grandes “maestros de la sospecha” (Paul Ricoeur). Constituiría un gran empobrecimiento olvidar estas lecciones, en parte porque estos mismos “maestros de la sospecha” también nos ayudan a la hora de buscar criterios para evaluar la multiplicidad de religiosidades en épocas en que ha retornado la fe no solamente en Dios, sino en los brujos (de allí el título de esta sección). Jesús nos advierte de los peligros de una falsa fe que tenga como objeto a Mamón o a la práctica cultural en sí misma. Así, el hecho de que la religión pueda ser “proyección”, “opio de los pueblos” o “inmadurez psíquica” constituye una verdad que nos conviene recordar si queremos ser fieles a Jesucristo. El principio protestante implica, además, aplicar la duda metódica frente a toda religiosidad que pudiera emanar de la *hybris* humana.

A la vez, y sin descartar lo anterior, es útil darnos cuenta de que los mismos instrumentos críticos con los que la posmodernidad desconstruye la modernidad (y que irónicamente se deben a esa misma modernidad) abren puertas nuevas para la teología, por ejemplo al cuestionar la metáfora de “base-superestructura” utilizada en la teoría marxista clásica, según la cual la fe religiosa sería una superestructura innecesaria y preferentemente descartable. El posestructuralismo, un virtual sinónimo de la posmodernidad, “desconstruye” cualquier “base” conceptual postulada, al demostrar que el supuesto “fundamento” en realidad es un producto de diversos fenómenos contingentes (y no algo inamovible). En la modernidad, la razón constituía esta base y por eso la religión (que supera los límites de la razón) resultaba sospechosa. En la teología moderna también se suponía la metáfora de fundamento-superestructura: esto se ve por ejemplo en los intentos bultmannianos de desmitologizar el Nuevo Testamento y llegar al “meollo” verdaderamente confiable, o, en efecto, en los esfuerzos del “Jesus seminar”.^{xix}

Acá se plantea una pregunta difícil: si una teología, por tomar en serio los planteos “desestructuradores” posmodernos (y dijimos que esto le abre puertas a la fe cristiana porque ya no se la puede acusar de ser una mera “superestructura”), se lanzara a desmitificar todo “fundamento” teórico inamovible, tal como la Escritura inerrante o el Magisterio de la Iglesia, ¿terminaría esa teología destruyendo la confianza en la “piedra angular” que es Jesucristo? La respuesta parece ser que *no necesariamente*, siempre y cuando recuerde que la posmodernidad nos ofrece tanto regalos como peligros, y que “a veces los regalos *son* los peligros”.^{xx}

b. ¿Podrá una teología cristiana “posmoderna”, en cuanto no fundacionalista, echar luz sobre la “ética y espiritualidad en tiempos posmodernos”?

La idea del “fundacionalismo”, cuyo gran auge comenzó con Descartes (es decir, con la era moderna), le debe su plausibilidad a una metáfora: el conocimiento es como un edificio, que se cae si no tiene una base sólida. Esta metáfora ha permeado de tal manera nuestra forma de pensar y hablar que parece imposible desprenderse de ella. Sin embargo, la historia de la teología en la modernidad parece ilustrar que es imposible descubrir fundamentos universalmente aceptables (es decir, aceptables para todos los seres humanos) sobre los cuales construir una teología cristiana.^{xxi} A la vez, aunque se diga con razón que para los cristianos “Jesucristo” es el fundador y fundamento de la fe, no hay unanimidad entre los cristianos respecto al carácter preciso de Jesús.^{xxii}

Dados los presupuestos epistemológicos emergentes en la época posmoderna, ¿sería más apropiado tratar de construir una teología sin obedecer a la lógica de una metáfora fundante? ¿Es posible proceder en tal dirección? Según Nancey

Murphy y James Wm. McClendon, Jr., semejante teología precisa tres ejes:

(a) No tendría una *epistemología* fundacionalista, sino *holística*, en la que cada una de las partes del conocimiento se relacione con todas las otras. Se reemplaza la metáfora del edificio con la metáfora del conocimiento imaginado como una telaraña o red (Quine).^{xxiii}

(b) Se concentraría sobre la importancia del *discurso* o del lenguaje (por ejemplo, de una comunidad de fe) para el surgimiento y la conformación de ideas y de experiencias.

(c) Su *ética* se centraría en la *comunidad de fe* y su tradición, más que en el individualismo.^{xxiv}

Sería tentador —y es una materia pendiente necesaria— entrar en una discusión más pormenorizada tanto de las propuestas teológicas “no-fundacionalistas” como de la crítica que suscitan.^{xxv} Sin embargo, en este marco limitado quisiera ceñirme puntualmente al tema que nos convoca, es decir, la ética y la espiritualidad en tiempos posmodernos, y proponer algunas reflexiones en torno a los tres ejes sugeridos por Murphy y McClendon.

i. Espiritualidad, ética y marco epistemológico holístico de la fe

La teología paulina ciertamente hace uso de la metáfora del fundamento y la superestructura: la fe es edificada sobre los cimientos de la fe apostólica^{xxvi} (p. ej., Ro 15.20; 1Co 3.9ss.). Es interesante constatar que el pasaje paulino que logra mayor impacto en el uso de esta metáfora, Efesios 2.19-22, incluye también la figura más fluida de la iglesia como *familia* de Dios, y que se trata, a la vez, de un pasaje claramente trinitario: la

pedra angular es Jesucristo, el constructor es el Espíritu Santo y el objetivo de la edificación es que seamos morada de Dios. En otras palabras, se le da tanta importancia al *telos* de la edificación (ser morada de Dios) y a quién se encarga de la construcción (el Espíritu) como a la piedra angular (Jesucristo). Además, también en Pablo, en una figura sumamente extraña, esa misma piedra angular es una especie de “*rolling stone*”, una roca espiritual que sigue a Moisés y al pueblo, y les da de beber (1Co 10.4). En otras palabras, Pablo no se conforma con una visión estática, quietista de Cristo. La idea de Jesucristo funcionando como el cimiento de una catedral, si bien es ilustrativa, no es suficiente. En efecto, necesita el complemento de la metáfora cristológica sinóptica por excelencia: la del seguimiento de un Señor dinámico por un camino. Es posible y necesario pensar la fe no solamente como una catedral hermosa (edificada de un modo fijo e inamovible), sino como un tabernáculo o una carpa, por tomar la metáfora cristológica sugerida en el prólogo al Evangelio de Juan.

A lo que quiero llegar es que no es necesario pensar a Cristo, del que solemos decir que es el “fundamento” de nuestra fe, de manera fundamentalista ni “fundacionalista”. Su carácter central para nuestra fe y nuestras prácticas se expresa con una multiplicidad de metáforas, de las cuales una de mis preferidas es el seguimiento, porque el mejor acceso epistemológico a Cristo es, precisamente, el *seguimiento*. Esto es algo que supieron desde el principio los más lúcidos exponentes de la Reforma Radical del siglo 16. Tal figura presupone una epistemología teológica más “holista” que “fundacionalista”, es decir, más “posmoderna” que “moderna”, según los criterios de Murphy y McClendon.

Aquí se le abren la imaginación teológica una multiplicidad de puentes hacia la sensibilidad posmoderna:

a) A Cristo se lo conoce a través de un camino de seguimiento, no en base a postulados derivados de algún *a priori* universal ni de un metarrelato.

b) Si Cristo “acampó” entre nosotros y nosotros a la vez hemos de andar como él anduvo, deberemos aprender, como buenos “acampantes”, que no podemos atarnos a demasiadas cargas materiales (no entran en la mochila: recordemos que los setenta que Jesús envió ni siquiera llevaban mochila). Y tendremos también que aprender una sensibilidad ecológica que nos lleve a no maltratar los sitios por donde pasamos.

c) Aunque Jesús no es el gurú *light* de alguna propuesta religiosa pseudo-oriental, sí es un maestro que conoce el camino que nos propone. En su seguimiento descubrimos, por la fuerza del Espíritu, una “iluminación” que no es otra que la del brillo del Dios trino, que nos encandila con su misericordia y justicia, y nos devuelve al compromiso con el mundo.^{xxvii}

ii. Espiritualidad, ética y discurso de fe

La fe cristiana ha sido comparada con un idioma donde las doctrinas religiosas funcionan como reglas gramaticales. Como señala George Lindbeck:

Como una cultura o un idioma, [una religión] es un fenómeno comunitario que da forma a las subjetividades de los individuos; no es primordialmente la manifestación de esas subjetividades. Comprende un vocabulario de símbolos discursivos y no-discursivos juntamente con una lógica o gramática distintiva en función de la cual se utiliza ese vocabulario.^{xxviii}

Ahora, detrás de toda gramática eclesial, de toda doctrina que refleja las prácticas de una comunidad de fe, están los relatos acerca de Jesús. La gramática de la fe que da forma a

nuestra vida de fe a la vez ha surgido de la vida de la comunidad de fe, quien relata lo que Cristo hizo y enseñó, y lo trata de poner en práctica. De manera que también esta vía de acceso lingüística nos lleva a la narración fundante de la fe cristiana: la obra de reconciliación y revitalización de Dios, que se hizo historia concreta en Jesucristo. Lo que decimos y practicamos en nuestra comunidad de fe no se deduce de leyes universales, sino que florece a partir de una historia concreta y de las narraciones en torno a esta historia.

Otra vez aquí se abren posibilidades de puentes con la sensibilidad posmoderna:

a) No estamos partiendo de un metarrelato, sino de un relato aparentemente pequeño (“¿puede salir algo bueno de Galilea?”), y de otros pequeños relatos unidos orgánicamente a ese relato trinitario (mujeres que seguían a Jesús; un grupo de pescadores; y así sucesivamente, de testimonio en testimonio, hasta nosotros). La comunidad de fe como lugar en que se recuerda el relato de Jesús, y se lo actualiza en su relectura y en las prácticas de la fe,^{xxix} es un lugar acogedor para quienes sospechan de la tiranía de los metarrelatos o de las grandes utopías que pretenden abarcarlo todo.

b) El camino de Jesús no pasa por encima de la persona individual; a la vez, no concibe a la persona como *individuo aislado* (en el sentido de Boecio).

iii. Espiritualidad, ética y comunidad de fe

En los dos puntos anteriores florece por doquier la figura de la comunidad de fe. Nuestras comunidades de fe, que a veces nos parecen humildes y hasta insignificantes, por un lado, permiten proponer una alternativa sana al individualismo fragmentado de la modernidad, y por el otro (por lo menos si se ajustan al paradigma neotestamentario), escapan de ser comunidades posmodernamente homogéneas, fragmentarias y encerradas en sí mismas. La congregación es, por definición,

heterogénea (mujeres, hombres, esclavos, libres, judíos, griegos, adultos, niños) y está interconectada con la Iglesia universal en todas las latitudes y en todos los tiempos. ¿Podremos darnos cuenta de que la respuesta eclesiológica correcta a la posmodernidad no es construir megaiglesias sino una multiplicidad de comunidades de fe que a la vez sepan interrelacionarse ecuménicamente?

Conozco un templo evangélico concebido con mucho cuidado desde el punto de vista arquitectónico. El símbolo que uno ve si mira la plataforma detrás de la mesa que sirve como altar no es ni el púlpito, ni el bautisterio, ni los asientos para el coro, que están a los costados derecho e izquierdo. Lo que se ve es una gran red de pescadores y en su centro una cruz de madera, vacía. El símbolo remite al Señor que dijo “sígueme”, a su muerte y resurrección, y también al modelo de iglesia de una comunidad de seguidores, cuya configuración tiene más parecido con una “red” o “telaraña” que con una gran catedral: cada uno de los miembros se interconectan orgánicamente con los demás, como en la metáfora paulina del cuerpo de Cristo, y toda esa red existe en función de la cruz. Es una configuración eclesiológica que en estos tiempos posmodernos me llena de esperanza.

5. ¿Final brioso?

Comenzamos hablando de un baile feroz. Concluimos con la convicción de que nos quedan muchos pasos por aprender y que la coreografía todavía es más un proyecto que una obra convincente. De todas maneras, se pueden detectar algunas lecciones:

a) Aunque estemos en épocas “posmodernas”, sigue en pie la responsabilidad de tamizar, evaluar y responder a la herencia de la modernidad. El moderno “maestro de la sospecha” Marx y

sus herederos tienen algo que enseñarnos todavía acerca de la alienación (*Entfremdung*) y de la importancia de cubrir las necesidades básicas de las personas, énfasis que la fragmentación posmoderna tiende a aguar u ocultar.

b) La sensibilidad posmoderna, especialmente la “de la calle”, nos plantea algunos desafíos muy concretos: clama por una verdadera espiritualidad, por un verdadero respeto por toda la creación, por una verdadera comunidad.

c) La sensibilidad posmoderna puede llevar al nihilismo, a una religiosidad superficial y/o supersticiosa, y a la fragmentación social, pero también puede tenderle puentes a la fe cristiana.

d) Nuestro mayor desafío es que a las exigencias posmodernas realmente no se les puede responder ni con leyes universales ni con discursos éticos teóricos. Solamente nos queda responder con un testimonio íntegro de fe, ser gente “de una sola pieza”. Como cristianos pensantes y teólogos (pues todo cristiano pensante es un teólogo) esto nos asusta. No nos queda otra que el seguimiento consecuente de Jesús, porque los espacios para el cristianismo nominal se van borrando a medida que se diluye el proyecto constantiniano de la cristiandad.

Sin embargo, en medio de la fragmentación posmoderna, y frente a la enormidad de estos nuevos desafíos, tenemos elementos reales que nos permiten intentar con esperanza una teología constructiva, a saber: que Dios se nos revela como trino; que nos regala la posibilidad de ser iglesia y compartir los relatos y las prácticas en torno a Jesús de Nazaret, el Cristo; que el Espíritu dador de vida nos transmite su creatividad para aprender a vivir con imaginación, en misericordia y justicia.

Cuadro 1

Propuestas constructivas a nivel eclesial referidas a problemas en ciertas actitudes protestantes “modernas” (en especial “evangelicales”)

Problemas en actitudes protestantes “modernas” (en especial “evangelicales”)	Propuesta constructiva en relación con lo eclesial
Énfasis exagerado en la salvación individual; creciente atomización “sectaria” del protestantismo, con oferta tipo supermercado para todos los gustos individuales.	Redescubrir la noción bíblica de la iglesia entendida como <i>una</i> comunión global de discípulos de Jesús. Como cuerpo de Cristo, hemos de vivir juntos la <i>koinonia</i> (comunión), el <i>kerigma</i> (proclamación) y la <i>marturia</i> (testimonio) del evangelio.
La teología “evangelical” ha tratado de ganar credibilidad apoyándose en los principios de la razón ilustrada; sin embargo, la fe bíblica es más amplia que la “vida de la mente” y abarca las prácticas de la fe.	Requerir un redescubrimiento de la <i>santidad</i> . La modernidad olvida que el pecado y la Caída afectan a la razón también. En la comunidad del pacto hace falta ejercer la <i>santidad</i> en relación y celebración.
Al aplicar en la misión la antropología, la sociología, el	La Iglesia de Jesucristo es <i>universal</i> (“ <i>católica</i> ”); es, a la vez, subjetiva y

<p>análisis estadístico, etc., demasiadas veces se han aceptado tácitamente las estructuras mentales del positivismo científico y de la administración de empresas: se quieren resultados visibles, “medibles”, y se suele tratar de justificar el proyecto misionero usando tales criterios.</p>	<p>objetiva. Debemos evaluar la salud de nuestras iglesias no sólo con base en criterios supuestamente “objetivos” de “producción”, sino en función de cómo posibilitan una vida de discipulado en la fuerza del Espíritu.</p>
<p>Si se usan tecnologías para llevar a cabo la misión de la iglesia, hay que preguntar: ¿cuál es el impacto (p.ej. ambiental o social) de tales tecnologías? No solemos medir este factor.</p>	<p>La Iglesia debe ser un agente de reconciliación público y <i>apostólico</i>, que se involucre en la preservación de la vida, la maduración de la fe, la denuncia de la injusticia y el anuncio del señorío de Cristo.</p>

Cuadro 2^{xxx}

Característica moderna (occidental)	Crítica legítima posmoderna	Peligros latentes de la reacción posmoderna
Individualismo	<p>La tendencia al individualismo atomizado. Hay que recordar el aspecto <i>comunitario</i>.</p>	<p>Tiende a una atomización, a grupúsculos con intereses discordantes y sin fundamentos unificadores.</p>
Racionalismo	<p>Se cuestiona que los resultados de la lógica deductiva tengan validez universal; deben reconsiderarse conceptos tales como la objetividad y la racionalidad.</p>	<p>Pierde la capacidad de representarse lo universal y lo particular como categorías distintas; en la práctica suele moverse hacia el nihilismo.</p>
Positivismo científico-materialista	<p>Las ciencias “duras” mismas se cuestionan y critican su propio marco epistemológico, p.ej. la</p>	<p>La tendencia posmoderna al pluralismo y a la tolerancia extrema lleva al reino del subjetivismo de</p>

	idea de que solamente las hipótesis testeadas, con resultados visibles y comparables, muestran lo que es “verdadero”.	valores y prácticas y a la subsiguiente fragmentación de la sociedad [y de las ciencias].
Tecnología	El siglo 20, con sus genocidios, guerras y desastres ecológicos ha mostrado que el optimismo y la fe en el progreso (tecnológico) del siglo 19 no se justifican. La p.m. rechaza el mito de la tecnología como bien supremo.	Aunque la crítica posmoderna ve el lado oscuro de la técnica, ofrece como respuesta poco más que pesimismo, anomia, nihilismo y fragmentación. ¿Ha de tener Nietzsche la última palabra?

Cuadro 3^{xxxii}

Cambios epistemológicos “posmodernos” en los paradigmas de las ciencias exactas	Posibles aplicaciones teológicas “posmodernas”
(1) <i>Principio de incertidumbre de Heisenberg</i> : es imposible medir simultáneamente la posición y la velocidad de una partícula cuántica. Así, Werner Karl Heisenberg y Niels Bohr infieren que en la mecánica cuántica sólo es posible afirmar probabilidades. Esta conclusión cuestiona al determinismo clásico y da lugar a un principio de apertura.	Si, según este principio epistemológico, solamente pueden afirmarse probabilidades y es necesario presuponer un principio de apertura, queda descartado el determinismo que limitaría la libertad de Dios. Queda realmente espacio para que Dios actúe milagrosamente, para la esperanza de que su Reino irrumpa inesperadamente en nuestra realidad.
(2) <i>Principio de complementariedad de Bohr</i> : un objeto cuántico no puede describirse al mismo tiempo en términos de ondas y de partículas. Este principio refuta el principio epistemológico cartesiano que distinguía entre el sujeto pensante y el objeto a conocer (y que determinó el pensamiento científico occidental a	(a) El hecho de que sea epistemológica-mente posible afirmar cosas mutuamente excluyentes ayuda a interpretar aquellas afirmaciones de la Biblia que se contradicen, como, por ejemplo, la tensión entre la salvación sólo por gracia (Ro 3.24) y el énfasis en nuestras obras (Mt 25.31ss.). El principio epistemológico

<p>partir del siglo 18). Si el sujeto que arma un experimento determina en parte cuál será el resultado de acuerdo a cómo lo arme, ya comienzan a borrarse las distinciones entre sujeto y objeto. En otras palabras, al elegir el método de observación el científico siempre condiciona la realidad que será observada, de manera que es imposible ser neutro y objetivo. Debería hablarse más bien de una <i>intersubjetividad</i>.</p>	<p>de la complementariedad permite que tomemos en serio dos aspectos contradictorios de la acción salvífica de Dios, su justicia y su misericordia, sabiendo que están en tensión y a la vez se pertenecen. Esto nos salva de irnos a un solo extremo y nos integra en un proceso creativo.</p> <p>(b) El misionólogo David Bosch, en su teoría de la tensión creativa, utiliza la teoría de la complementariedad como base de su teología de la misión. Describe la totalidad del evangelio como una tensión viviente entre necesidades espirituales y materiales, oración y acción, evangelismo y responsabilidad social, diálogo y testimonio, poder y vulnerabilidad, lo local y lo global.</p>
<p>(3) <i>Teoría del caos</i>: Según esta teoría, los factores aparentemente periféricos pueden tener consecuencias enormes. Por ejemplo, el movimiento de las alas de una mariposa podría desatar una tormenta en Europa. Así, esta teoría <i>desecha</i> el determinismo compuesto de una cadena simple y lineal de causas y efectos.</p>	<p>Si realmente es cierto que el vuelo de una mariposa puede causar una tormenta en Europa, entonces puede esperarse algo aun en base a nuestras limitadas capacidades. Este principio epistemológico nos permite leer con nuevos ojos la parábola de la semilla de mostaza (Mt 13.31-32), la promesa de que la fe puede mover montañas (Mt 17.20) o la afirmación paulina de que el poder de Dios se perfecciona en la debilidad (2Co 12.9).</p>

Este libro se terminó de imprimir
en diciembre de 2001 en los talleres de

LA BUENA SEMILLA
Carrera 31 No. 64 A-34
Santafé de Bogotá, D. E.
Colombia
Tirada: 1500 ejemplares

ⁱ William Grassie señala que “[d]e hecho, el desconstruccionismo, que podría ser presentado como una forma extrema de postmodernismo, es explícitamente una teoría de pensamiento anti-definitoria”, aunque a la vez nos recuerda que el movimiento en sus representantes filosóficos tiene una forma de racionalidad abarcadora que podría inclusive presentarse como una extensión hiperfilosófica del realismo científico y del positivismo lógico: “Postmodernism: What One Needs To Know” en *Zygon* 32 (1997): 83-94.

ⁱⁱ Wolfgang Günther, “Postmodernism”, en *International Review of Mission* 86 (1997): 425-431 (425).

ⁱⁱⁱ Luis González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 153-190.

^{iv} *Ibid.*, p. 155.

^v En su libro *Crítica de la razón latinoamericana* (Puvill, Barcelona, 1996), en el capítulo titulado “Los desafíos de la posmodernidad a la filo-sofía latinoamericana” (pp. 15-45), el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez presenta con claridad algunos de los resquemores de pensadores latinoamericanos ante la “posmodernidad”, los critica, y defiende una razón *transversal*, no trascendental: en otras palabras, opta por pensar filosóficamente a y desde América Latina con categorías posmodernas.

^{vi} Al respecto, vale la pena leer el trabajo de Joaquín García Roca, *Las constelaciones de los jóvenes. Síntomas, oportunidades, eclipses*, Colección «Cristianisme i Justícia», no. 62, Barcelona, 1994.

^{vii} Cf. González-Carvajal, *op. cit.*, pp. 157-178.

^{viii} Por citar las características de la modernidad que menciona González-Carvajal en la primera parte del libro citado; este tipo de listas son legión.

^{ix} Mark R. Schwehn, “Toward a Postmodern Christian Faith: Faith and Knowledge in a Postmodern Context”, en *Dialogue* 36 (1997): 86-90 (87), manifiesta su acuerdo en este punto con Rorty, Habermas y Giddens.

^x Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997, pp. 212ss.

^{xi} Es el caso del sociólogo Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, FCE, México, 1997.

^{xii} José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 17. La metáfora de la “reescritura” es utilizada por Lyotard y Rorty.

^{xiii} Generalmente lo segundo, como lo ilustra en gran extensión el libro de Mardones.

^{xiv} Además de los escritos de los filósofos posmodernos (un libro programático en este sentido sería, por ejemplo, Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1994), un recurso bibliográfico interesante es el número de la revista *Selecciones de Teología* dedicado al tema de la posmodernidad y la teología (volumen 32, no. 128, 1993). Quien tenga acceso a Internet puede interiorizarse sobre Derrida en <http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/jd.html> y sobre Foucault en <http://www.csun.edu/~hfspc002/foucault.home.html>.

^{xv} Véase, por ejemplo, la colección de ensayos sobre este tema de Jürgen Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997.

^{xvi} Hay mucho trabajo teológico pendiente en este punto: ¿Es o no la religiosidad carismática el mejor modelo para la iglesia en tiempos posmodernos? ¿Qué aspectos de la misma son útiles y cuáles deben descartarse, y según qué criterios? Un buen ejemplo de este tipo de trabajo es la tesis doctoral en teología de In Sik Hong (presentada en el Instituto Superior de Estudios Teológicos), donde se trata de determinar si las pautas misionológicas de una congregación evangélica carismática responden adecuadamente a las exigencias de la posmodernidad, por un lado, y a las del evangelio, por el otro. Un resumen de la tesis de In Sik Hong ha sido publicada bajo el título: *¿Una iglesia posmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*, Kairós, Buenos Aires, 2001 (Véase especialmente el capítulo 5: “Pautas de la misión cristiana en tiempos posmodernos. Evaluación”).

^{xvii} Günther, *op. cit.*, pp. 429s.

^{xviii} Para una ayuda inmensa en este sentido véanse los artículos bajo el rubro “Postmodernism and the Dialogue between Religion and Science” en la revista *Zygon* 32 (1997): 525-584. Pierre Bourdieu plantea la “transdisciplina”

en lugar de la “interdisciplina”. Puesto que cada disciplina tiene tradiciones disciplinarias como parte de su presupuesto, lo interesante es traspasar las fronteras de la disciplina propia con lo que esto conlleva de “ruptura, de desbanalización, de desconcierto, de deconstrucción de las ideas preconcebidas, de los presupuestos” (“Razones teóricas y razones prácticas. Entrevista con Pierre Bourdieu”, en *Causas y azares. Los lenguajes de la comunicación y la cultura en [la] crisis*, año V, no. 7 [1998]: 15-23 [15s]).

^{xix} Este párrafo le debe mucho al excelente artículo de William Grassie citado anteriormente, especialmente las pp. 84ss.

^{xx} Le debo la frase a Mark R. Schwehn, “Toward a Postmodern Christian Faith: Faith and Knowledge in a Postmodern Context”, en *Dialog* 36 (1997): 86-90 (88).

^{xxi} Aquí estoy siguiendo a Nancey Murphy, “Introduction”, en Stanley Hauerwas, Nancey Murphy y Mark Nation (eds.), *Theology Without Foundations. Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Abingdon, Nashville, 1994, pp. 9ss.

^{xxii} Jaroslav Pelikan cita al respecto las palabras del historiador de las ideas Arthur O. Lovejoy cuando dice que el término “cristianismo” se refiere “a una serie de hechos que, vistos como un todo, no tienen casi nada en común salvo el nombre”. Pelikan agrega que ve una continuidad en la historia llamada “cristianismo”, ligada por la fe en Jesús, pero que una de las principales características de los modos en los que se ha retratado a Jesús es, precisamente, la *discontinuidad*: aun sin desprenderse del uso de las fuentes bíblicas, hay una variedad casi infinita de maneras de interpretar quién fue Jesús. Cf. J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture*, Harper and Row, Nueva York, 1985, p. 4.

^{xxiii} Cf. Murphy, “Introduction”, pp. 12ss.

^{xxiv} Nancey Murphy y James Wm. McClendon, Jr., “Distinguishing Modern and Postmodern Theologies”, en *Modern Theology* 5 (1989): 191-214.

^{xxv} Por ejemplo, J. Wentzel van Huyssteen, “Is the Postmodernist Always a Postfoundationalist?”, en *Theology Today* 50 (1993/1994): 373-386.

^{xxvi} Figura que siguió desarrollando con mucha fantasía el *Pastor de Hermas*.

^{xxvii} Vale la pena recordar a Clemente de Alejandría y algunos de sus planteos en otra época sacudida por diversas “gnosis”.

^{xxviii} George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a*

Post-Liberal Age, Fortress, Filadelfia, 1984.

^{xxix} En el sentido de A. MacIntyre, elaborado teológicamente por el grupo en torno a Dorothy C. Bass (ed.), *Practicing Our Faith. A Way of Life for a Searching People*, Jossey-Bass, San Francisco, 1997.

^{xxx} Adaptado de Charles Van Engen, "Mission Theology in the Light of Postmodern Critique", en *International Review of Mission*, no. 86 (1997): 437-461.

^{xxxi} Adaptado de Wolfgang Günther, "Postmodernism", en *International Review of Mission*, 86 (1997): 425-431.