

## CG 35: ¿Una misión posmoderna de Fe y Justicia?

Gasper Lo Biondo SJ<sup>1</sup> y Peter Bisson SJ<sup>2</sup>

### Introducción

**E**l énfasis posmoderno en el ser humano, una de las fronteras culturales que la Compañía de Jesús ha de afrontar en la actualidad, ofrece una mayor oportunidad que en la época moderna para que la promoción de la justicia en el servicio a la fe pueda cautivar al mundo con la presencia de Dios. Por la misma razón, la post modernidad también ofrece a la fe religiosa nuevas formas de presencia pública y de acción en el mundo. La religión bajo la era moderna, tenía una presencia pública no diferenciada y controlada, del estilo de la que existía durante los tiempos pre-modernos y pre-seculares; al contrario, la post modernidad permite una nueva forma de presencia pública post-secular, la que Paul Ricœur, el famoso filósofo de la religión, podría llamar “segunda inocencia”.

Dadas las muchas críticas religiosas de la post modernidad, esta hipótesis parece contra-intuitiva. Sabemos y compartimos muchas de las críticas teológicas realizadas sobre la post modernidad, tales como las cuestiones planteadas en esta publicación por Etienne Grieu SJ, y en otras publicaciones por el Cardenal Carlo María Martini SJ. Sin embargo, vemos nuevas y esti-

---

<sup>1</sup> Director, Centro Teológico de Woodstock, Washington, DC, USA.

<sup>2</sup> Director, *Foro Jesuita para la Fe y Justicia Social*, Toronto, ON, Canadá.

mulantes posibilidades para la fe y la justicia en la post modernidad. ¿Qué quiere decir esta hipótesis, y bajo qué bases se construye? ¿Cómo debería ser el compromiso fe-justicia en un contexto cultural posmoderno?

Empecemos observando brevemente a lo que la post modernidad reacciona, es decir, su compañero dialéctico y “opuesto”: la modernidad.

## **Modernidad**

La modernidad<sup>3</sup> relegaba la fe religiosa y los valores morales a la esfera privada de la vida familiar, la conciencia personal y otras esferas que no participaban directamente de la vida pública. De esta manera, la esfera de la vida pública compartida, podía ser gobernada por formas más “objetivas”, basadas en la razón. Sobre la base de una visión limitada de la ciencia empírica y sus logros, la modernidad efectivamente modelaba la razón sobre la instrumentalidad. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la razón “objetiva” era objetiva porque era “técnica” y ostensiblemente liberada de valores. Pero la razón privada de valores también reduce la persona a un objeto manipulable y calculable, o a un instrumento para ayudar a tal objetivación. Comprendiendo así la objetividad, la fe es entonces subjetiva, y también los valores, incluida la justicia, porque pertenecen “al sujeto”. La comprensión y el uso que hacía la modernidad de la razón buscaba una objetividad que no sabe cómo gestionar y juzgar las cosas de la subjetividad humana. Por tanto, si la modernidad no puede eliminar las cosas de la subjetividad, como la fe y los valores, prefiere marginalizarlos o, de forma más educada, confinarlos a la vida privada. La resistencia de la mentalidad de mercado liberal y neo-liberal a las consideraciones sobre la justicia es un ejemplo de esta marginación.

La modernidad no ha sido completamente negativa para la religión. Ha contribuido al menos a dos cosas: la distinción entre la religión y otras áreas de la vida, y más importante, un uso más sistematizado y serio de la razón en la religión. La necesidad de varias formas de Cristianismo de aprender a vivir en paz unos con otros, no solo condujo a la privatización de la religión, sino en primer lugar a separar la religión de otras áreas de la vida. Esta separación ha supuesto un reto para que la religión descubra cual es su contribución específica a una vida plena. La religión ha tenido que aprender cómo es de distinta su contribución a la de otras esferas tales como la política, la economía o la ciencia. Esta distinción también ha liberado a la religión de tratar de dominar todos los aspectos de la vida. A la vez que esto ha supuesto un desafío para la religión, también ha sido una experiencia de maduración. Por otro lado, una mayor destreza en el uso de la razón, inspirada por los logros

---

<sup>3</sup> El periodo cultural moderno se considera por los estudiosos aquel que comienza con La Ilustración o con la revolución científica en las culturas europeas. Una de sus principales características es la confianza en la capacidad de la razón para asegurar el progreso humano. El periodo cultural posmoderno empieza tras la Primera o la Segunda Guerra Mundial, con la pérdida de esa confianza.

de la ciencia moderna, también ha ayudado a la religión a madurar. El hecho de observar cómo las cosas están relacionadas entre sí, y no sólo con respecto a nosotros, nos ha ayudado a tener una actitud más crítica, inteligente y responsable ante la religión, y también ha ayudado a reforzar la confianza en que la fe no es irracional sino inteligible e inteligente.

A la luz de los retos posmodernos a los usos reduccionistas de la razón de la era moderna, la gente de fe que aprecia los logros de la modernidad y de las tendencias científicas están comenzando a reconocer que la distinción entre la religión y otras dimensiones de la vida social humana no tienen por qué significar su privatización y su marginación. Distinción y marginación no tienen por qué ir de la mano. La religión post-secular, tal como sugiere el filósofo católico Charles Taylor<sup>4</sup>, acepta la distinción pero no la marginación de la religión.

La privatización de la religión realizada en la modernidad no ha ayudado a la religión, especialmente en el momento en que la gente da por hecho que la racionalidad y la privatización de la religión están conectadas. La filosofía posmoderna frecuentemente critica los usos modernos de la razón por sus tendencias al reduccionismo y a la deshumanización. Pero si la post modernidad critica la modernidad por tales cuestiones, ¿quiere decir entonces que es amiga de la religión? No necesariamente. El enemigo de mi enemigo no es necesariamente mi amigo.

## **Post modernidad y globalización como amenazas**

Quizás la característica que más define la post modernidad es la pérdida de la confianza en la capacidad de la razón para asegurar el progreso humano, acompañada por una actitud crítica a cualquier cosa que afirme tal confianza. Es más, las limitadas formas de razón impuestas por la modernidad han sido criticadas por la post modernidad por reducir a la persona a un objeto y por tanto por ser injustas. La crítica posmoderna de la centralidad de la razón auspiciada por la modernidad ha tenido consecuencias: una pérdida de confianza en “grandes narraciones”, historias o teorías que parecen explicar o dar sentido a toda la vida; una presuposición de que la verdad es en relación al que la percibe; y una fragmentación en la vida cultural, social y personal que puede derivar de tales cambios. Mientras que la pérdida de confianza en la razón se debió en gran parte al impacto producido por las sangrientas guerras del siglo veinte, incluso aunque la ciencia continuaba progresando, el reciente fenómeno de la globalización ha ampliado muchas características culturales de la post modernidad. La globalización refuerza la opinión de que la cultura dominante es normativa, que sólo existe una sola cultura que es universal y permanente. Sin embargo, al mismo tiempo crea las condiciones para que las culturas locales sean capaces de experimentarse a sí mismas

---

<sup>4</sup> Ver James L. Heft (Ed), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press 1999, y Charles Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press 2007.

y a otras culturas como empíricas, o lo que es lo mismo, como un conjunto de significados y valores que conforman un legítimo modo de vida.

Del mismo modo que el mundo se interconecta cada vez más en una sola unidad, las culturas con sus identidades, valores y verdades también interactúan más intensamente entre ellas que en el pasado. Esto las somete a cuestión haciéndolas parecer dependientes unas de otras. La identidad, el sentido de las cosas y los valores ya no se dan por hecho, ya no se puede vivir de manera inconsciente; más bien se convierten progresivamente en elecciones humanas intencionadas. ¿Qué quiere decir esto para la identidad y la verdad? ¿Un juicio conjunto de verdad e identidad es arbitrario y “subjetivo”? La cultura posmoderna no dice esto explícitamente, pero la sugerencia está implícita. Aunque la razón es parte de la estructura del ser humano – al margen de que se entienda la razón de forma limitada – la post modernidad parece remplazar con frecuencia a la confianza en la razón, enfatizando en la subjetividad. En el mundo posmoderno, las comunidades de personas se convierten en algo fragmentado. La subjetividad humana fragmentada, y la pérdida de confianza en la razón, la verdad, los valores y el sentido de las cosas, amenazan la capacidad de la religión y la justicia para contribuir a la vida humana.

No obstante, en todo ello hay una oportunidad para que la Compañía de Jesús pueda llevar a cabo su misión de fe y justicia. La post modernidad y la globalización abren nuevas formas en las que Dios está presente en nuestro mundo post-secular.

### **La Post modernidad y la Globalización como oportunidades**

Al igual que la razón sostenida por la modernidad y justamente criticada por la post modernidad era demasiado limitada, también la subjetividad adoptada por la post modernidad lo es. Sin embargo, la post modernidad ha llamado la atención hacia el ser humano y aprecia lo que sucede en el interior del hombre. Un énfasis limitado en las formas instrumentales de la razón, gobernadas por similares criterios externos u objetivos, ofrecía poca base para la fe o para los valores. También ofrecía una escasa base para tomarse en serio al ser humano. Pero la atención a la experiencia y a lo que sucede dentro del ser humano, sí que ofrece una base para tomarse en serio la fe y los valores, y por tanto una base para un nexo entre fe y justicia. Es más, la atención a la interioridad del ser humano ofrece una nueva base para el uso de la razón que es más amplia de la que se entendía en la modernidad. Por ejemplo: ¿Cómo puede haber justicia sin tomar en serio al ser humano como tal? ¿Cómo puede haber fe sin considerar las consolaciones y las desolaciones como datos esenciales para tomar decisiones, además de los datos que proceden del resto del mundo, todos y cada uno necesariamente evaluados y juzgados de manera crítica y responsable? Y finalmente, ¿cómo puede haber

justicia sin buscar y esperar los datos procedentes de las consolaciones y las desolaciones, esto es, sin tratar seriamente la interioridad del ser humano?

El cambio de orientación de la post modernidad hacia el ser humano no debe remplazar el enfoque de la modernidad hacia la razón. Al contrario, el cambio hacia el ser humano puede ampliar y contextualizar el uso de la razón. En los *Ejercicios Espirituales* tratamos la subjetividad humana de forma crítica pero también de forma seria, y los *Ejercicios* proporcionan directrices en este sentido. ¿Por qué no podemos hacer esto en otras disciplinas? Si excluimos los datos de la interioridad humana de nuestras consideraciones importantes, entonces también excluiríamos la fe y la justicia, y secularizaremos la razón.

¿Cómo podemos aprovechar estas oportunidades posmodernas para servir mejor a la fe y a la promoción de la justicia? La CG 35 indica el camino.

### **La CG 35 y la Misión Fe-Justicia**

Todas las Congregaciones Generales, desde la CG 32 en 1975, han señalado que la promoción de la justicia no es sólo un ministerio entre otros sino que es una dimensión esencial de la misión jesuita. Al mismo tiempo, han afirmado con interés que en el seno del nexo inseparable que debe siempre unir el servicio a la fe y la promoción de la justicia en una misma misión integral, el servicio a la fe tiene prioridad sobre la promoción de la justicia. Por ejemplo, la CG 32 en su famoso Decreto 4, "Nuestra misión hoy", habla cuidadosamente de "... el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta"<sup>5</sup>. Esta declaración afirma el nexo inseparable entre los dos elementos, que fue el gran logro de la CG 32, pero dentro de este vínculo, también señala un orden. Tal y como afirman con mayor precisión la CG 34 en "Servidores de la Misión de Cristo"<sup>6</sup> y la CG 35 en "Desafíos para nuestra misión hoy"<sup>7</sup>, el servicio a la fe es el objetivo de nuestra misión, y el nexo entre fe y justicia integra nuestros ministerios en una misión. Este orden en la relación entre fe y justicia no debilita su relación. Mientras una no puede ni debe existir sin la otra, la promoción de la justicia debería entenderse desde una base del servicio a la fe. Es como si hubiera una escala de valores, con el servicio a la fe o el objetivo último de nuestra misión en la cima, y justo por debajo la promoción de la justicia. Una fidelidad a las relaciones de alianza con Dios, entre nosotros y con la creación, donde la promoción de la justicia es un componente esencial del servicio a la fe que está por encima, pero donde el servicio a la fe depende y completa la promoción de la justicia que está por debajo y ayuda a resolver los problemas que pueden ser puestos de manifiesto por la promoción de la justicia, pero que no pueden ser resueltos en ese ámbito únicamente.

---

<sup>5</sup> CG 32, d. 4, n. 2.

<sup>6</sup> CG 34, d. 2, n. 14.

<sup>7</sup> CG 35, d. 3, n. 2.

En el Decreto 3, “Desafíos para nuestra misión hoy”, la CG 35 reitera explícitamente que el objetivo de nuestra misión es el servicio a la fe<sup>8</sup>. Pero la CG 35 también señala esto de una manera distinta y posmoderna. *Modela* su significado poniendo el decreto sobre la identidad, “Un fuego que enciende otros fuegos”, por delante del decreto sobre la misión, sugiriendo quizás que el último ha de ser leído a la luz del primero. De hecho, ambos decretos tratan sobre la misión, pero el Decreto 2 trata más bien la misión desde un punto de vista espiritual y desde la inspiración, mientras que el Decreto 3 la trata desde un punto de vista más explicativo, algo a lo que estamos más acostumbrados a leer en los decretos de las congregaciones generales post-conciliares referentes a la misión. Además, el Decreto 2 está escrito en un lenguaje espiritual, el lenguaje de la interioridad, y no pretende ser leído de un modo discursivo, sino ser un instrumento con el que uno pueda rezar. “Un fuego que enciende otros fuegos” básicamente orienta a los jesuitas a su experiencia de Cristo, y a lo que de ignaciano y jesuita tiene esa experiencia. El contenido, la forma, y la posición de este decreto en relación con el resto de los decretos recuerda a los jesuitas que todo lo que hacemos, todos los elementos de nuestro servicio a la fe y la promoción de la justicia, están motivados por nuestro encuentro con Cristo, y están dirigidos a ayudar a otros a tener e interpretar su propia experiencia de Cristo, ya sea o no una experiencia de carácter ignaciano. De esta manera, orientando a los jesuitas a focalizarse y utilizar su experiencia religiosa, el Decreto 2 de la CG 35 busca que los jesuitas observemos nuestra misión, tanto en general como en cada una de nuestras actividades específicas, desde el punto de vista del objetivo de la misión jesuita, esto es, desde el servicio a la fe. Esta es la primera vez que una Congregación General ha destinado un decreto entero a tratar de que todos los jesuitas se focalicen y comprometan explícitamente con su experiencia religiosa. Esta atención a la subjetividad jesuita no es totalmente nueva en una Congregación General<sup>9</sup>, pero es la primera vez que un decreto en su totalidad se dedica a tal objeto. Este enfoque es muy posmoderno. Afecta profundamente al modo en que llevamos a cabo nuestra misión en un mundo posmoderno.

La atención a la interioridad jesuita no está presente solamente en la CG 35, “Un fuego que enciende otros fuegos”. El primer decreto, “Con renovado impulso y fervor”, a pesar de contener explicaciones muy claras, está también escrito con el lenguaje del corazón. Al estar escrito para responder al

---

<sup>8</sup> CG 35, d. 3, nn. 2-3.

<sup>9</sup> El Decreto 1 de la CG 33 tiene una sección dedicada a nuestra experiencia religiosa. En la CG 34, cada uno de los decretos sobre la misión (decretos 2, 3, 4 y 5) empiezan con un resumen de la experiencia religiosa jesuita corporativa como algo relevante para nuestra misión (Decreto 2, “Servidores de la Misión de Cristo”), para la dimensión de la justicia de nuestra misión (Decreto 3, “Nuestra Misión y Justicia”), para la dimensión cultural de nuestra misión (Decreto 4, “Nuestra Misión y Cultura”), o para la dimensión interreligiosa de nuestra misión (Decreto 5, “Nuestra Misión y el Diálogo Interreligioso”) En cada caso, las discusiones principales del decreto estaban basadas en el sentido de nuestra experiencia de Cristo activa en el mundo.

Santo Padre de manera afectiva y también intelectual, y a la vez para evocar fervor y dinamismo en el lector jesuita, se refiere a la experiencia religiosa. En otras palabras, se dirige al jesuita como sujeto. Por último, el tercer decreto, “Desafíos para nuestra misión hoy”, enmarca su discusión sobre el servicio a la fe y la promoción de la justicia en términos de relaciones, es decir, nuestras relaciones de alianza con Dios, entre nosotros y con la creación. Por tanto, las relaciones con la creación y entre nosotros se presentan como aspectos de nuestra relación con Dios. Aunque este decreto no está escrito en un lenguaje afectivo o relativo a la experiencia, está escrito sin embargo para orientar a los jesuitas a pensar sobre la misión en términos de relaciones. Por ello la CG 35 trata de varias maneras de que los jesuitas se orienten y utilicen su experiencia religiosa, y para ello, debemos también orientarnos y enlazar con nuestra interioridad (o con nuestra subjetividad).

Si nuestra experiencia religiosa debe transformarse en la práctica de una forma más explícita y deliberada que antes, entonces no sólo nuestra justicia, sino también nuestra fe, deben de alguna forma hacerse públicas. Para ello, debemos hacernos más intencionadamente conscientes de nuestra interioridad o subjetividad, de cómo funciona auténticamente, y después debemos utilizarla deliberadamente como dato a tratar seriamente y de forma crítica, tal y como lo hacemos con cualquier otro tipo de dato apreciable cuantitativamente. Como nos han enseñado nuestros teólogos y filósofos feministas, “lo personal es político”. Para poner esto en unos términos más filosóficos del siglo veinte, el filósofo y teólogo jesuita Bernard Lonergan recuerda: la objetividad es la acción libre de una auténtica subjetividad. La objetividad hace las cosas públicas porque pueden ser compartidas después. Los *Ejercicios* tratan de que nuestra subjetividad sea auténtica liberándonos de los deseos desordenados, es decir, de parcialidades, prejuicios y otras formas de “falta de libertad”. Todo ello nos ayudará a apropiarnos más profundamente del carácter específico de la espiritualidad ignaciana, que ha de ser abrazada de forma intencionada, no sólo a través de nuestro compromiso en la actividad divina en el mundo, sino también mediante la calidad de ese compromiso.

La promoción de la justicia en el servicio a la fe ha hecho que nuestra fe ya sea pública, y esto se ha realizado de una forma abierta a lo que es distinto, al diálogo, y a colaborar con gente de buena voluntad que tiene diferentes creencias e ideologías. La intencionalidad sobre la experiencia religiosa a la que la CG 35 parece invitarnos va más allá. Esto puede ser lo que Paul Ricœur llamaba la “segunda inocencia” de la religión en el mundo. Esta intencionalidad permitirá una presencia y una acción post-seculares de la gente religiosa en el mundo, de una forma que se acepte la distinción entre religión y otras dimensiones de la vida, que se sea consciente de lo que la fe puede ofrecer al mundo, y se esté abierto a lo que es distinto, pero que a la vez rechace la marginación o privatización porque cree que la fe es necesaria para la vida en el mundo. Cuando la religión tenga una presencia pública así, el sentido

de la presencia activa y amorosa de Dios en el mundo podrá tal vez hacerse vivo de nuevo, consolando a la gente con esperanza.

## Conclusión

¿Qué aptitudes o prácticas nos pueden ayudar a utilizar nuestra experiencia religiosa de forma más explícita en nuestro servicio a la fe y la promoción de la justicia? Nos vienen a la mente tres puntos. En primer lugar, tenemos sencillamente que hacernos conscientes de nuestra experiencia, incluida nuestra experiencia religiosa de Dios, de los otros, especialmente los marginados, y de la creación, y utilizarla como dato para nuestra reflexión teológica. Por ejemplo, durante algunos años, *Promotio Iustitiae* ha incluido artículos sobre distintas experiencias, como parte de su discusión y análisis teológico de cuestiones sociales importantes. Sin embargo, tenemos que ir más allá y estar abiertos a las experiencias de otros de una forma renovada. Estos datos no sólo incluirán nuestras propias consolaciones y desolaciones, sino también las de otros actores. De ahí podremos deducir cómo Dios nos invita a participar en el trabajo del Espíritu en el mundo, y lo que Dios está tratando de hacer. El *Examen* es un ejercicio espiritual clave para este fin. En segundo lugar, tenemos que apropiarnos de nuestra identidad ignaciana y jesuita de un modo consciente. En el mundo globalizado y posmoderno de hoy, si queremos dar una respuesta a “Desafíos para nuestra misión hoy”, no es suficiente simplemente recibir una cultura o identidad de manera pasiva e inconsciente. De hecho, el decreto de la CG 35 sobre “Gobierno al servicio de la misión universal”, indica como uno de sus tres principios básicos, la necesidad de ser más explícito con respecto a nuestros valores ignacianos: “Las circunstancias cambiantes requieren articular mejor los valores ignacianos y los modos de proceder en nuestra vida y nuestro trabajo actuales”<sup>10</sup>. En tercer lugar, el discernimiento apostólico en comunidad proporciona un modo para ser conscientes de nuestra propia experiencia religiosa, para hacerla pública al menos entre nosotros, y para discutir y decidir desde una posición de fe. Con una práctica regular de discernimiento apostólico común, o al menos de conversación espiritual en grupos, no preguntaremos primero “¿Cuál es el problema y qué deberíamos hacer al respecto?” sino más bien “¿Qué está haciendo el Espíritu de Cristo en nuestro mundo, y cómo estamos invitados a participar en esa actividad?” Sólo entonces se podrá plantear la cuestión sobre los problemas.

La post modernidad, junto con el encuentro y el reto entre identidades provocado por la globalización, muestra de forma más clara que antes que vivimos en un mundo humano que posee un sentido de las cosas y unos valores. En un mundo así, es más importante que antes ser capaz de abordar el sentido y los valores de forma crítica, a la vez que reflexionamos sobre no-

---

<sup>10</sup> CG 35, d. 5, n. 1c.

sotros mismos y el resto de los actores en nuestras vidas. Para ello se requiere conciencia de nuestra interioridad y utilizar las operaciones y el contenido de nuestra subjetividad con intención y aptitud. Los *Ejercicios* requieren esto para nuestra vida personal e interior, con el fin de que podamos discernir la voluntad de Dios. El contexto posmoderno, globalizado ahora requiere esto para nuestra vida de comunidad, social y pública.