

JAVIER HERRERO

## CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

A propósito de un libro de Henrique C. de Lima Vaz \*

La colección «Filosofía», dirigida por la Facultad de Filosofía del «Centro de Estudios Superiores» de la Compañía de Jesús de Belo Horizonte (Brasil), nos ofrece en su tercer lanzamiento una obra importante de Lima Vaz, compuesta de artículos publicados entre 1963 y 1984, centrados todos ellos alrededor de una unidad temática: la respuesta dada por la inteligencia cristiana al desafío lanzado por la razón en sus diversas modalidades, sobre todo la razón moderna.

Esos problemas de frontera estructuran las tres partes del libro. En la 1.ª aparece «La herencia teológica del pensamiento moderno» (p. 9-86), donde la obra imponente de Santo Tomás de Aquino imprime un carácter «epocal» en el proceso ideo-histórico del desarrollo de Occidente. En la 2.ª, bajo el título «Teología y sociedad» (87-156), se desarrollan las raíces de la cultura occidental como civilización de la razón en su encuentro con el cristianismo y su fecundidad para los problemas de la sociedad actual. En la 3.ª, «Teología y lenguaje» (157-256), se tratan problemas que se plantean a la fe y a la teología por la tematización moderna del lenguaje en sus diversas vertientes, filosófica y científica.

Después de caracterizar la fisonomía del siglo XIII (cap. 1.º), el autor nos plantea el problema central de la cultura moderna, puesto por Hegel, de la libertad como manifestación más elevada del Espíritu: ¿es posible un equilibrio o una conciliación entre el ideal antiguo de la *autarqueia* y la libertad cristiana? En esa confrontación de civilización antigua y cristianismo, la obra de Tomás de Aquino aparece, en el siglo XIII, como uno de los momentos más fecundos de ese diálogo. Pero analizar su actualidad significa *interpre-*

---

\* *Escritos de Filosofía, VI, 1: Problemas de Fronteira*. Coleção: Filosofia, 3, Ed. Loyola, Sao Paulo 1986.

*tarla* a partir del núcleo de la «experiencia» que subyace a su reflexión sobre la libertad y la beatitud, en el horizonte actual de nuestra propia experiencia. Es en esa fusión de horizontes donde Santo Tomás aparece como un pensador «epocal» en el alborear del mundo moderno.

En efecto, si en su horizonte cultural, marcado por el cosmocentrismo, con su estructura originalmente dualista entre la materia eterna y el pensamiento que únicamente permite una unidad posterior de orden, Santo Tomás consiguió pensar el teocentrismo cristiano a partir de la afirmación radical del Acto absoluto de existir, que permitió afirmar la identidad originaria de la cual resulta su autodiferenciación «ad intra» (Trinidad) y su heterodiferenciación «ad extra» (creación), entonces él se constituyó como un momento *mediador* entre el cosmocentrismo antiguo y el antropocentrismo moderno. Su reflexión llevó a la ruptura de la concepción cosmocéntrica por la metafísica del acto de existir y al surgimiento de una historia como diferencia de la identidad originaria absoluta. Esa dialéctica de la identidad originaria y de la diferencia permitió a Santo Tomás fundamentar su concepción de libertad del hombre en una historia dotada de sentido, cuyo fin (la beatitud en Dios) puede ser mediado por el evento histórico de la Encarnación y alcanzado por el hombre en un movimiento real de la libertad por la acogida del don divino.

Pero el carácter «epocal» de su obra, que constituye un equilibrio delicado entre la *consistencia* de la naturaleza humana (esencial al cosmocentrismo antiguo) y la *descentración* del hombre histórico (implicada en el teocentrismo cristiano), pasa a tener un significado para nosotros en nuestro horizonte histórico-cultural, en la medida en que esa interpretación *interpela* necesariamente la figura de libertad que pretendemos construir actualmente. En efecto, en el interior de las estructuras de la *Techne*, que sustituyeron el orden natural del *Kósmos*, se problematiza, de nuevo, el lugar de la libertad «que oscila entre la inserción en la necesidad objetiva del universo científico-técnico que impone una racionalización creciente a las esferas de lo económico, de lo social y de lo político, y la contestación de la subjetividad que se rebela contra el dominio implacable de las estructuras, en nombre de la gratuidad originaria del acto libre» (38). Esa oscilación proviene del antropocentrismo de la ciencia moderna que atribuye al hombre la identidad originaria que el cristianismo atribuye a Dios. Y de esa atribución resulta un nuevo *dualismo* infinitamente más profundo que el que estaba en la raíz de la antigua visión cosmocéntrica. Dualismo inicial en Kant entre fenómeno y cosa-en-sí, dualismo posterior entre el *lenguaje* de la ciencia y el *mundo* de los fenómenos construido según la medida del conocimiento operacional (*techne*), dualismo entre ciencia y ética. El antropocentrismo pretende suprimir dialécticamente la *diferencia* del mundo a partir de la identidad del hombre creador, que en su proceso de autodiferenciación y auto-creación origina la historia en la que todas las diferencias deberán ser superadas. Proyecto paradójico que, como muestran las filosofías del concepto, los estructuralismos y la filosofía analítica, acaba por someter el

creador a la criatura, el hombre al conocimiento que él produce, y el mundo anónimo de las formas lógicas usurpa los predicados de necesidad que el cosmocentrismo atribuía al cosmos divino. Así, la actualidad de Santo Tomás, en su crítica de la concepción cosmocéntrica, transmite a la reflexión cristiana la tarea ingente de repensar el teocentrismo de la Revelación frente al nuevo dualismo engendrado en el mismo corazón del antropocentrismo moderno, único capaz de superar las diferencias que oponen el hombre a sí mismo: la naturaleza a la cultura, el individuo a la sociedad, la contingencia a la necesidad, lo lógico a lo real, en fin, el ciego destino a la libertad.

En el capítulo III: Teología medieval y cultura moderna, el A. nos muestra las características reveladoras de la persistencia de la matriz teológica en la cultura moderna. La Edad Media transmitió a la Edad Moderna la más profunda inquietud que el hombre pueda cargar: la inquietud teológica, en la medida en que radicaliza las preguntas hasta un plano en el que las respuestas sólo puedan ser absolutas. Esa búsqueda de lo absoluto se mostró históricamente como «la fuente más eficaz de conciencia crítica que acompaña la civilización de Occidente como civilización teológica» (84).

Esa matriz teológica de la cultura moderna muestra su fecundidad cuando se trata de evaluar la historia y la sociedad. En el magnífico capítulo IV: Antiguo Testamento: ¿un mensaje social?, el A. nos muestra la característica y la profunda significación para toda la civilización occidental de la experiencia histórica del pueblo de Israel: la experiencia de su *esperanza*, que llegó a ser progresivamente su sustancia y su razón de ser, que resiste a todas las adversidades históricas y que se encamina para la plenitud mesiánica de la reconciliación final, en el reino de justicia y de paz. Nuestra tradición cultural, nuestros problemas actuales serían incomprensibles sin la presencia, a lo largo de dos mil años de historia, de la intuición revolucionaria de una salvación que se opera y se constituye en la historia y que da a sus eventos una significación decisivamente antropológica. Es a partir del drama de la libertad humana en sus vicisitudes históricas y no del mundo como orden cósmico como el Dios personal se revela. El mesianismo es una constante de la historia de nuestra civilización porque sólo es posible a partir de la idea del «valor de la historia» comunicado por la Biblia a los hombres de Occidente.

Es a partir de ese descubrimiento bíblico de la *historia* y del descubrimiento griego de la *razón* donde la reflexión sobre los problemas capitales, que surgen en la evolución de la cultura occidental, debe enfrentar la tarea decisiva de la síntesis entre razón y libertad, entre el aspecto de la palabra que traduce las exigencias de la razón y el aspecto de la palabra que se encarna en la responsabilidad asumida, en la decisión frente a un «universo personal». De Platón a Marx, de las filosofías sociales a las ideologías y a las planificaciones tecnocráticas actuales, la palabra de la razón reclama una validez universal. A esa instancia universal tiene que someterse el individuo. Pero hay otra palabra que va a insertarse en el espacio del «logos», la palabra que viene de la Biblia, que descubre en el hombre el núcleo abis-

mal de su libertad y que reivindica la originalidad irreductible del hombre como interlocutor del diálogo con Dios, del hombre como persona. Es precisamente como afirmación de la trascendencia del hombre sobre el mundo de las cosas y de las ideas, como el descubrimiento bíblico de la historia deviene la otra palabra matriz de la cultura occidental. En ella aparece constanciado el *mensaje social* del Antiguo Testamento: la historia no es el teatro donde el hombre está presente, sino la obra y el fruto de su libertad.

Ese mensaje social aparece estructurado alrededor de algunos temas fundamentales profundamente significativos para la cultura occidental. Fundamento de la socialidad del hombre es la afirmación resoluta de la *unidad radical* de su ser, que va a justificar la valoración de la historia y del tiempo presente, acentuando el riesgo existencial de la libertad. La unidad del hombre se estructura en función de su situación histórica, pues el tiempo de su existir concreto, en el que la «carne» fenece y la «vida» declina, es el mismo en que él oye la llamada de Dios y constituye, en la palabra de su respuesta, su ser definitivo. Esa unidad del hombre es responsable de la evolución de los tipos de *sociedad* que la Biblia presenta. En ella se manifiesta una tensión característica entre el individuo y la comunidad, visible en la formación progresiva de la idea de responsabilidad personal. El descubrimiento bíblico de la responsabilidad personal frente a Dios, que no permite la absorción del individuo por el Estado, obró decisivamente en la formación de la idea moderna de inviolabilidad de la conciencia y de la dignidad humana por los grandes Leviatanes del poder político, del poder económico, de la cultura masificada, de la propaganda omnipotente. En ese mismo espíritu el capítulo V trata el tema: Persona y sociedad, donde el hombre debe emerger como persona en el mismo proceso de socialización moderna. Es la unidad del hombre la que confiere a la noción bíblica de *trabajo* su marcante originalidad. Para la Biblia, el trabajo no es una actividad social, resultante de la lucha con la naturaleza para poder someterla a las necesidades del hombre, sino una actividad cuyo sentido es crear una solidaridad de los hombres en la tierra, basada en su origen común: la Palabra creadora. De ahí que el trabajo humano se exprese, en el plano de la creación, en la medida en que asocia el hombre al propio gesto creador, y en el plano de la salvación, en la medida en que el trabajo es mediación necesaria entre el don de Dios y el sentido transfigurador que la historia humana recibe de ese mismo don. En ese mismo sentido es desarrollado el capítulo VI: Trabajo y contemplación en el horizonte actual de la vida moderna. Y sobre el fundamento de la unidad del hombre y de la dignidad del trabajo se constituye la concepción bíblica de *justicia* que se refiere a la experiencia primera y decisiva de la audición histórica de la Palabra de Dios. Es la propia intervención de Dios en la historia la que crea una nueva dimensión en las relaciones humanas, a partir de la propia actitud de justicia, de acogida del otro, sobre todo del extranjero, del pobre y del oprimido. Y sobre esa concepción de justicia, el *bien común* se presenta marcado por el más exigente teocentrismo: no hay dignidad, felicidad, paz y sentido de

la vida para los hombres y para las naciones a no ser en la aceptación de la soberanía de Dios. Eso significa hoy para nosotros la exigencia radical de que el hombre no puede ser reducido a objeto de teorías, de ideologías, de organizaciones, de planes y de utopías. Y así, finalmente, la *historia* recibe un sentido y se encamina para un fin: el advento del reino de justicia y de paz que viene de Dios. Esta es la misma esencia del mensaje social del Antiguo Testamento: ella nos habla del valor sagrado del hombre, oyente de la Palabra de Dios, y de la suerte decisiva y única que se decide en la historia. El mayor desafío con que se encuentra confrontada la sociedad contemporánea con todas sus conquistas es el de dar un sentido verdaderamente humano a su historia. Ese sentido sólo podrá ser conseguido cuando el hombre reconozca efectivamente que el valor supremo de la historia es el hombre mismo, autor de la historia. Todo lo demás será instituir nuevos ídolos engendradores de nuevas esclavitudes.

Si antes fue tematizada la experiencia de Israel para la cultura moderna, en el capítulo VII: Catolicismo y mundo moderno, el A. nos plantea el problema más radical todavía de la relación cristianismo-mundo moderno: ¿cómo anunciar la fe al mundo moderno? Si la fe se constituye esencialmente por la referencia a la encarnación de Cristo, ¿cómo definir esa encarnación a partir de categorías propias y originales? El A. desarrolla con gran lucidez las aporías e incertidumbres de la Iglesia en las últimas décadas. El problema no puede ser resuelto como relación de dos «mundos» porque o el mundo cristiano, en tanto que mundo sociológicamente estructurado o restaurado, aparecerá como incompatible con el mundo moderno secularizado, o este último acabará absorbiendo al cristianismo, reduciéndolo a un puro humanismo. Se impone la transposición del problema a un plano rigurosamente *teológico*. ¿Cómo encontrar las categorías originales que se remontan al hecho de la encarnación para proclamar la Palabra de Dios al mundo moderno? Surge aquí el problema crucial del *lenguaje*. La cultura contemporánea está viviendo una profunda revolución en el lenguaje, que pone un fin a la «edad del lenguaje escrito». Las nuevas formas del lenguaje alcanzan a todos los aspectos de la experiencia del hombre contemporáneo: lenguaje de la ciencia que traduce la experiencia de la domesticación de la naturaleza, lenguaje de las ciencias humanas que traduce la experiencia de la historia como génesis del hombre y del mundo humano, lenguaje de las revoluciones que derriban las certezas milenarias. ¿Cómo anunciar el mensaje de la fe en esos nuevos lenguajes que traducen una presencia dominadora del hombre en la naturaleza y en las articulaciones fundamentales de su propia historia? Ni adaptación ni diálogo entre dos mundos responden a los términos del problema que se define como problema del *lenguaje posible de la existencia* de los hombres que abandonarían el lenguaje tradicional. Sin pretender zanjar el problema, el A. nos abre el camino posible de solución. Si es ese nuevo lenguaje —ese nuevo existir— el que debe ser traspasado, atravesado en su mismo interior por la Palabra de Dios, entonces se trata de una conversión, de una *reinención* de todo lo humano en la densidad

de su hoy histórico en la novedad de Cristo. Esa conversión hará resurgir, en el seno de los lenguajes más nuevos, la palabra original de la *aceptación y del reconocimiento* del otro, que nos permite *existir* auténticamente con él, sin perdernos en él por el «diálogo», sin anexarlo subrepticamente por la «adaptación», y encontrando en el despojamiento de esa palabra la misma raíz de todo lenguaje auténtico, que es el *existir-con* el otro. Ahora bien, es en esa misma raíz donde se descubre la estructura de la fe en Dios. Entonces será posible al cristiano asumir la plena responsabilidad de las tareas humanas, pero ahora, a partir de la base original de donde brota la palabra de la fe en la multiplicidad histórica de los lenguajes: el reconocimiento del otro en su irreductible existencia y el testimonio dado a *Alguien*, que también es una existencia, que en ese reconocimiento nos asume y nos salva.

Si la revolución del lenguaje nos lleva al problema de la existencia del hombre como expresividad, la 3.<sup>a</sup> parte del libro, «Teología y lenguaje», nos plantea, en el capítulo VIII: Fe y lenguaje, el problema central de la crisis actual de la fe que, situada en el terreno de la *expresividad* del hombre, es el problema de la *expresión* de la fe del hombre en el mundo de mañana: ¿cómo se expresará la Palabra en el lenguaje de ese hombre y cómo ese lenguaje (o esa existencia) se expresará en la Palabra? La reflexión tendrá, pues, que partir de la consideración de las formas de expresión que constituyen otras tantas formas de existencia del hombre. Así, después de recorrer las diversas formas de existencia del hombre y los diferentes intentos teológicos de expresión de la fe con sus correspondientes aporías, siempre con la lucidez que le caracteriza, el A. nos plantea el verdadero círculo hermenéutico que aquí surge (182), que es el «círculo del lenguaje» en la actitud de la fe: recepción y expresión de la Palabra. Círculo del lenguaje: El hombre de hoy no podrá ser *dicho* por la Palabra —salvado por ella— si él no la *dijere*. No podrá *existir* por la Palabra, si la Palabra no *existe* en él y por él. ¿Y cómo podrá existir si la Palabra original se expresó en otro sistema de expresión? El problema «fe y lenguaje» es así el problema de la posibilidad misma de la existencia cristiana en un mundo de disgregación y de refundición profunda de los lenguajes.

Ahora bien, la pretensión de la Teología de anunciar la Palabra en el interior de esos lenguajes se encuentra con una oposición entre la lectura teológica de la historia y el discurso de las ciencias humanas, que se manifiesta en la utilización teológica de la categoría «signos de los tiempos». Este problema es tratado en el capítulo IX: El lenguaje de los signos de los tiempos: ¿el uso de la noción de *signo* permite pensar la unidad teológica de la historia como sucesión de eventos? ¿Es posible pasar del nivel *empírico*, que describe una forma de conciencia de los eventos dotados de significación, al nivel de toma de conciencia teológica que hace una lectura *valorativa* del evento por la mediación del signo? La hipótesis subyacente a esa posibilidad es que la historia profana debe presentar «signos» descifrables teológicamente, de modo que se pueda establecer una *correspondencia* entre esos «signos» y los signos propios de la historia de la salvación. Será, pues, la

posibilidad de esa correspondencia la que decidirá si es válido o no el uso de esa categoría. Ahora bien, la problemática implicada en ese planteamiento encierra una interrogación de naturaleza epistemológica: ¿cuál es el estatus de cognoscibilidad del evento-signo utilizado en la lectura teológica de la historia?, y otra de naturaleza *ontológica*: ¿qué figura del ser se hace presente en la historia así leída? Lo que el autor pretende, y ciertamente con éxito indiscutible, es «la clara visión de la problemática subyacente al uso de esa expresión en el lenguaje teológico reciente ..., la problemática de la presencia de la Palabra de Dios en el lenguaje actual de los hombres» (219). La lucidez con que muestra la problemática de aquella correspondencia a nivel estructural, fenomenológico y ontológico (206-218) y el encaminamiento del inmenso trabajo teórico de la reflexión teológica (219-222), no podrá ser ignorada por ningún teólogo que aspire a un mínimo de rigor.

Una problemática semejante la encontramos en el capítulo X: Lenguaje del mundo y lenguaje del Espíritu, donde la diafanía del Espíritu en el mundo sólo podrá ser encontrada en el paso de una espiritualidad de la *contemplación* del orden a una espiritualidad de la *invención* del orden: la espiritualidad de la presencia activa del Espíritu en el mundo, a través de la mediación de la actividad del hombre.

Pero es, finalmente, en el último capítulo: El lenguaje de la experiencia de Dios, donde el A. nos muestra que la experiencia de Dios en el mundo actual sólo podrá ser hecha como descubrimiento del *Sentido radical*, presente en todos los lenguajes con sentido que estructuran la existencia del hombre de hoy, como su condición última de posibilidad, y que se distingue estructuralmente de la experiencia religiosa como experiencia (particular) de lo sagrado. Experiencia *universal* del Sentido radical que, penetrando y traspasando todas las experiencias humanas posibilita y exige la construcción de un mundo verdaderamente humano y la superación de todo sin-sentido en el mundo histórico. Experiencia *humana* del Sentido radical que permite la experiencia *crisiana* de Dios como experiencia de su presencia en el lenguaje de la fe en Jesucristo, en un mundo dividido y confuso entre la razón operacional de las ciencias y de las técnicas y la extraordinaria proliferación de nuevas formas de expresión.

Problemas verdaderamente de frontera, pues lo que vimos, a lo largo de tan densas páginas, es un conocimiento profundo de los problemas de la civilización occidental, marcada por la razón griega y por la libertad cristiana, y que hoy parece volverse contra sus raíces. Problemas vividos de una fe que se confronta con las exigencias de la razón y que, con una lucidez no común, son auscultados y tratados en sus auténticas coordenadas. Problemas que no pueden ser dejados de lado por ningún pensador serio y por ningún teólogo digno de su nombre a la hora de auscultar y de abrir nuevos caminos para el mundo de mañana. Problemas, en fin, que son decisivos para el anuncio de la Palabra de Dios en un mundo marcado por la injusticia, por la desigualdad y por la deshumanización del hombre, y que clama por su liberación.