

Enrique C. de Lima Vaz, S. J.

## EL ESPIRITU Y EL MUNDO

"Grande Sinal". 26(1): 5-22, enero-febrero 1972.

SE trata aquí del mundo como totalidad de las "cosas visibles" en el sentido teológico-histórico que está presente en las profesiones de fe, y cuya evolución vamos a seguir. ¿Cómo situar teológicamente **hoy** el mundo de las cosas visibles?

Este mundo, después de haber sido pensado como orden o reflejo de un orden (**kosmos**), pasó a ser representado como movimiento progresivo (**evolución**) y ahora, como un conjunto de fenómenos complejos y de fondo aleatorio.

En presencia de un mundo cuya **visibilidad** se transforma profundamente, ¿cómo repensar la relación del mundo con su Principio y la acción creadora del Dios uno y trino? Y, en particular, ¿cómo repensar las misiones del Espíritu, en sus incidencias cristológicas? Profundizar así la pneumatología tiene consecuencias **pastorales** de primera importancia. La relación del mundo al Espíritu irradia del centro mismo de la vida cristiana y define una de las dimensiones fundamentales de su espacio total. A partir del mundo de las cosas visibles se construye el mundo del hombre. El mismo movimiento histórico-cultural, en sus representaciones sucesivas y su permanente transformación lo torna en **mundo humano**.

II. Una cierta concepción de la visibilidad del mundo nos permitirá pensar, en las coordenadas del espacio cultural en que nos movemos hoy, una **diafanía** del Espíritu. El tipo de **visibilidad** del mundo expresado en el primer artículo del Símbolo, ¿corresponde o no a nuestro modo actual de ver al mundo?

"Cielos y tierra" es una expresión de origen bíblico que representa el universo o el "todo". A partir del judaísmo helenístico se le sustituye poco a poco por el término griego **kosmos**. "Cosas visibles e invisibles" es una expresión de origen griego ligada a la noética y la ontología platónica. La profesión de fe (carácter litúrgico del símbolo) en Dios "creador de los cielos y de la tierra, de las cosas visibles e invisibles",

tiene por objeto un señorío universal del Dios (**pantocrator**), pues el universo es su obra (*poietés*). El símbolo reposa en esta afirmación fundamental desde la cual la tradición sigue dos líneas de reflexión: una sobre el Dios Uno y Trino, tal como puede ser conocido en sí mismo a partir de sus obras (sobre todo en su obra de salvación), y una línea "económica", o sea, sobre la manifestación progresiva del Dios Uno y Trino en la historia de la salvación. A partir de esta línea "económica", se pensará la relación del mundo con el Espíritu, enviado del Padre y del Hijo.

Pero, antes que la expresión "cosas visibles e invisibles" venga a cruzarse con la fórmula bíblica "cielo y tierra", para designar el universo en el sentido creacionista y salvífico, tenía una compleja trama de sentidos en sus antecedentes ideo-históricos en la filosofía griega, que daban una imagen **teológica** (en el sentido griego de **theologia**) del mundo, subyacente a corrientes filosófico-religiosas del espacio cultural griego-romano en el momento de la elaboración del Símbolo. En la hora del ocultamiento del mundo como grandeza **teológica**, ¿cómo pensar la relación del mundo como grandeza antropológica al Espíritu? En cualquier hipótesis, la visibilidad del mundo es visibilidad **para el hombre**. La visibilidad del mundo como dimensión teológica trasluce precisamente lo divino; de esta manera el Dios de la revelación encontró un lugar para ser tratado en la teología clásica.

En la visibilidad del mundo como grandeza antropológica, lo divino se oscurece o se ausenta. En ese nuevo espacio de visibilidad se busca para el Dios de la Revelación una diafanía estructuralmente nueva en que se pueda pensar, en términos de vida cristiana, la relación del mundo con el Espíritu.

III. En la "suma teológica" de Santo Tomás (I, q. 8) encontramos la doctrina que se tornó clásica, elaborada a partir de la problemática transmitida por la teología griega a la teología cristiana: ¿en qué sentido es Dios cognoscible a través del mundo?

La representación griega del **kosmos** se destaca de un fondo mítico universal que se estructura, desde las representaciones primitivas hasta la ciencia moderna, en un modelo adoptado por todas las grandes culturas: el modelo **astrológico**, o sea la coordinación de los ritmos de la vida con los ritmos astronómicos. En Grecia, este modelo acompañó el paso del **mythos** al **logos**, o sea del universo del discurso narrativo al universo del discurso demostrativo: el **logos** griego expresará el **kosmos** como diafanía de lo divino. Los momentos fundamentales de esta evolución son:

1. Descubrimiento del mundo como **visibilidad de trascendencia**. El movimiento del espíritu va de la contemplación de lo visible a Dios (o a la esfera de lo divino), por ejemplo, Anaxágoras, Diógenes, Platón y Aristóteles; del mundo ordenado (*kosmos*) al Principio ordenador (cf. Platón, **Rep** VI, 509 b y el *Timeo* 29, c-d). Platón insistirá sobre el carácter científico de esta visión con consecuencias políticas en las **Leyes** (libro 10). Aristóteles, en su **Metafísica** (E, 1026 a 10-20), llega a las causas superiores y a la causa primera. Sobre esa teología se funda una doctrina de contemplación (**theoria**) de carácter profundamente intelectualista.

2. Donde triunfó el **mythos**, el mundo fue considerado más como visibilidad de **inmanencia**. La expresión más rigurosa de la misma se encuentra en el Estoicismo antiguo. La teología del Dios cósmico modeló la mentalidad del hombre antiguo desde los tiempos helenísticos hasta la decadencia del Imperio, aunque tenga su origen en Platón. Pero aquí, el dualismo platónico es dejado de lado. No es ya la imagen de lo divino lo que se muestra, sino el propio divino. Eso supone que el mundo se manifieste con las características del orden, de la perfección, la plenitud y la belleza del **kosmos**. Como tal se torna objeto de una contemplación religiosa. La descripción del mundo se torna un inmenso mito en esta religión cósmica donde hay primacía del **mythos** sobre el **logos**.

3. La retirada del discurso caracteriza la ruptura de articulación discursiva o contemplativa entre lo visible y lo invisible. Lo invisible es el Dios inefable en su transcendencia (**theos agnostos**). Aparece una oposición de exclusión entre el mundo y Dios. De allí la teología negativa del neo-platonismo que la teología cristiana heredará, y de otra parte el dualismo gnóstico que la ortodoxia cristiana rechazará.

Además, en la "filosofía popular" de la **koiné** lingüística cultural se derraman elementos diversos de esas corrientes. Es en este contexto en el que se desarrolla la predicación cristiana primitiva. El cristianismo de los dos primeros siglos desarrolla un proceso de asimilación, en el que se conserva todo lo que era compatible con la unicidad y la transcendencia del Dios bíblico, con el creacionismo y con el carácter histórico del evento salvífico. A partir de este trabajoso proceso se estructurará, por largos siglos, el espacio mental de la teología y de la vida espiritual cristianas. En la obra de Filón de Alejandría, la "visibilidad de transcendencia" y la "visibilidad de inmanencia" encuentran una síntesis original: la noción de un mundo inteligible (**kosmos noetós**), imagen del mundo sensible, producido en los primeros días de la creación e intermediario entre el mundo visible y Dios. La identificación del mundo inteligible con el logos divino, en el esquema exemplarista o en lo que se podría llamar una "metafísica del Espíritu" (**nous**), se tornó de decisiva importancia para la asimilación de la concepción griega del **kosmos** por el Cristianismo.

Lo que nos interesa en todo esto es que, al constituirse la gran teología cristiana a partir del siglo tercero, ya están trazadas las líneas fundamentales de una representación cristiana del mundo dentro de la cual el esquema griego de paso de lo visible a lo invisible se incorpora dentro de inevitables tensiones, en el esquema historicista bíblico, radicalizado por el kerigma cristiano primitivo. Esquema griego de **repetición**, fundado en el pensamiento de lo idéntico y esquema bíblico, **de novedad**, fundado en el pensamiento de lo **diverso** o del evento instaurador de lo nuevo. La relación de este mundo con el Espíritu, presente en el Cristianismo y la comunidad en el tiempo de su estar en el mundo, es el problema fundamental. El escatologismo historicista de la visión cristiana, por el hecho de esta relación, marcará su polaridad más acentuada con el eternismo de la visión griega.

El **kosmos** helénico, por la alianza entre las exigencias del **logos** y las del **mythos**, será un mundo penetrado y unificado por una corriente de vida universal, donde la función ordenadora del logos se une a la función plasmadora del **pneuma**, "alma del mundo". La interpenetración

de la doctrina del "Alma del mundo", y la del "pneuma" caracteriza al Estoicismo antiguo. Esa doctrina cumplió una larga carrera en la cultura occidental, hasta el advenimiento del mecanicismo de la ciencia moderna, y aún intentará todavía resurgir en las "filosofías de la naturaleza" del romanticismo alemán y en su epígono que es la "dialéctica de la naturaleza" del materialismo dialéctico.

Es a este **kosmos**, no sólo ordenado en función de la visibilidad de lo divino, sino también animado como emanación o imagen de una vida divina, que se va transplantar la noción bíblica de "espíritu". Esa noción, de fuente tan distinta, irá, por la necesidad misma de la contaminación semántica que impone la adopción del vocablo griego de "**pneuma**" —a partir de la traducción de los LXX, y en la medida que el griego se torna también en idioma de revelación—, a encontrarse con el sentido griego del pneuma **cósmico**, en una inflexión siempre más acentuada en el sentido de la perspectiva de la historia de la salvación y de sus actores: Dios, el hombre y la comunidad. No hay un **pneuma** cósmico o alma del mundo entre el **pneuma** divino y el **pneuma** del hombre. La visión histórico-salvífica impone sus normas de inteligibilidad y significado a la utilización de los términos griegos. Hay que desdivinizar el mundo y subordinarlo al curso de la historia de la salvación; hay que quitar al mundo los atributos divinos de necesidad y eternidad y someter su contingencia y transitoriedad a la iniciativa soberana del Dios personal.

Así, el mundo, dejando de ser un Dios, ve su destino ligado al drama de salvación que se desarrolla entre Dios, Señor, y el hombre, sujeto de la historia. Asistimos a una inflexión antropológica en la teología cristiana.

Una representación del mundo de origen y estructura teológicas (en el sentido griego) puede, por la mediación de un esquema histórico salvífico, en la cual la significación fundamental se da por la relación personal entre Dios y el hombre, prestarse a una modificación radical de su contenido teológico. La teología de la palabra cósmica (visibilidad del **logos** divino en el mundo, animación del mundo por el pneuma divino, y finalmente divinidad del propio mundo) es asumida (y transformada) por la teología de la palabra **histórica** (libre irrupción del **logos** divino en el tiempo del hombre, manifestación operante del **pneuma** divino en el tiempo del hombre tornado en tiempo de salvación. El mundo queda siendo una grandeza teológica.

IV. En la cultura moderna desapareció el mundo como grandeza teológica. Ese fenómeno histórico puede ser analizado, pero la tentación de hacer una utilización teológica de ese fenómeno parece ser un paralogismo, dado que la lectura teológica del mundo constituyó uno de los fundamentos de la reflexión teológica cristiana desde que el cristianismo rechazó el acosmismo gnóstico.

La desaparición del mundo como grandeza **teológica** no lo hace desaparecer como grandeza **sagrada**. Las teologías de secularización y de la muerte de Dios expresan la situación **paralógica** de una teología que no puede leer **teológicamente** el mundo, o de un discurso (**logos**) cuyo objeto (Dios) se ve privado de cualquier mediación **objetiva** (pues toda relación objetiva pasa por el hombre, por la mediación del mundo).

Al abandonar el espacio del mundo sagrado donde nació, ¿encontrará la teología un nuevo espacio donde pueda respirar vitalmente? ¿Ese espacio puede ser trazado a partir del hombre, artesano de un mundo de leyes científicas y de objetos técnicos?

El instrumento fundamental de representación del mundo que substituye al antiguo **kosmos** y nace de la ruptura epistemológica y técnica originada en la ciencia experimental, es la ciencia mecanicista que suprime el antiguo esquema teleológico y los análisis vitalistas.

A lo largo de las llamadas "crisis de fundamentos" que cadencian la evolución de la ciencia moderna, siempre es el modelo mecanicista, lo que permanece, aunque siempre más complejo y afinado.

Eso traduce una actitud que significa que la visibilidad del mundo para el hombre moderno se torna en pura visibilidad **operacional**. No se trata más de la contemplación de un orden, sino de la verificación del funcionamiento de una máquina hipotética. Verdadera ruptura epistemológica radical que se introduce en el corazón mismo del "mundo" de las cosas visibles, a partir de un modo de ver del hombre; modo de ver que pasa por el **hacer** del modelo o sea la máquina, por sus reglas de funcionamiento. Es un ver que consiente en habitar un universo de **precisión** producido por los instrumentos. Esa transformación de la idea de visibilidad implica una **descentración** de visión del hombre, que no abarca más del todo del mundo visible como organización acabada de partes jerárquicamente distribuidas. La supresión del antropocentrismo de posición trae consigo la supresión del teocentrismo de dirección (Teilhard de Chardin).

Descartes y Pascal se encontraron para expresar el descentramiento del hombre en el mundo. La búsqueda de Dios no pasa más por el mundo, pues el conocimiento del mundo por "figuras y movimiento" es inútil, incierto y penoso" (Pascal, *Pensées*, 84, 199).

Dentro del modelo mecanicista, la alternativa pascaliana de una interioridad que supone "conversión" con relación a la ciencia, abandono de una lectura cristiana del mundo de la ciencia, permanece como un estilo de vida espiritual típico del cristianismo moderno. Para él, el primer artículo del Credo, "Creador de las cosas visibles", no se refiere más a su **práctica** efectiva del conocimiento de lo visible, sino a la imagen tornada **arcaica**, de lo visible pre-científico y pre-técnico.

Otra alternativa del modelo mecanicista se manifestó con el renacimiento del modelo organicista en el romanticismo alemán y en las "filosofías de la naturaleza" y su versión filosófica que es el idealismo. Un sentimiento estético que florece en sentimiento religioso anima a redescubrir la totalidad orgánica de la naturaleza. Pero se trata de una religiosidad de tipo panteísta. El estilo de contemplación del mundo que ella inspira se funda (como el antiguo Estoicismo), en una "visibilidad de inmanencia" de lo divino. Así, el antiguo **pneuma** cósmico encuentra su transposición en la idea de **dialéctica** aplicada a la naturaleza, por ejemplo en el materialismo dialéctico; un panteísmo que no se atreve a decir su nombre.

Por otro lado, el modelo organicista sedujo, a las filosofías que se inspiran en las ciencias de la vida, como fue el bergsonismo. Este inspiró la más atrevida tentativa de relectura **teológica** del mundo, tematizado explícitamente como mundo de la ciencia: la tentativa de Teilhard.

Allí se une la interioridad pascaliana con una recuperación de la "visibilidad de **prospectiva**": el "antropocentrismo de posición", postulado del kosmos, fue substituido por un "antropocentrismo de dirección": la dimensión espacio por la del tiempo; el infinito de grandeza y pequeñez por el infinito de complejidad evolutiva.

Los críticos de Teilhard quieren substituir su lectura teológica por otro tipo de lectura de lo visible: lo experimental y manipulable por el hombre: lo visible **operacional** de la ciencia.

La moda teológica reciente restaura una forma de interioridad apofática de "teología negativa": las teologías de secularización o de la muerte de Dios. En el mundo visible hay un silencio absoluto de Dios. Y ese silencio de la palabra cósmica como signo de lo trascendente, está substituido por el ruido de los lenguajes experimentadores del **homo artifex**. El cambio de visibilidad del mundo pasa a ser ocupado por los objetos técnicos: triunfo del modelo de la "máquina". El universo se presenta como una máquina cibernética que transmite una cantidad de informaciones tales que no postulan un origen trascendente. Lo visible se torna en silencio de Dios. Una espiritualidad del "Medio Divino" parece destituida de sentido y también el problema de las relaciones del mundo con el Espíritu.

Entre la visibilidad rigurosamente antropológica (operacional) del universo científico y la visibilidad teológica del kosmos, ¿dónde queda el ángulo de visión que permita una lectura teológica del mundo, un discurso sobre Dios que exprese una de sus diafanías en el mundo de las cosas visibles? En terreno cristiano, esa interrogación se extiende de lo "teológico" a lo "económico". El espacio del **kosmos** antiguo puede abrirse para la manifestación del Dios Trino en la secuencia temporal de la historia de la salvación que se desarrolla en el mundo de las "cosas visibles". En ese espacio fue posible leer lo visible a través de la estructura trinitaria descubierta inicialmente en la actividad del hombre, imagen de Dios. Las cosas son "vestigios de la Trinidad", porque el hombre es "imagen de la Trinidad". En la desaparición actual del espacio del kosmos antiguo, la significación actual de esas doctrinas se torna problemática. Al contrario de la visión de Teilhard, el universo de lo que se llama hoy la "objetividad científica" está marcado en su inflexión antropológica por un sentido radicalmente a-teológico: no se trata más del hombre-centro, sino del hombre receptor episódico de mensajes, construido por los sucesos en un circuito de informaciones. La expresión "silencio de Dios" de la teología de secularización traduce apenas la errancia del hombre en un mundo abandonado por el sentido.

V. Todo está en el modo de **ver**. Nietzsche quiso cambiarlo para recuperar el mundo visible, criticando radicalmente lo "invisible" platónico y lo que el llama su vulgarización por el cristianismo, "ese platonismo para el pueblo". Teilhard nos invita a otro modo de ver que nos revelará una perspectiva nueva del universo visible. Así nos damos cuenta de la necesidad de una reflexión preliminar sobre la situación del **ver** del hombre en el universo cultural marcado por la ciencia **operacional**, como prolegómeno a la formulación del problema de las relaciones del mundo con el Espíritu y la búsqueda de una espiritualidad para nuestro tiempo.

La comunidad eclesial en la cual habita el Espíritu y a través de la cual él se manifiesta, ofrece su presencia en el tiempo y el espacio profano del mundo de los **fenómenos**. El hombre se construye lentamente su **visión de este mundo**, en el interior de la cual él existe **objetivamente**. Y al interior de esta visión está el "ver" del Espíritu a través de su fe. Ese ver de la fe se da a sí mismo su estructura objetiva de representaciones y de ideas. La teología se constituyó, en terreno cristiano, como una reflexión sobre esa estructura en el interior de un estilo determinado de **ver** al mundo; aquél se definirá en la forma griega del **logos** cósmico, que no toma en cuenta esa objetividad del hombre. Eso dificulta la tematización de las relaciones del mundo con el Espíritu. Esa carencia se sentirá mucho en nuestro tiempo donde vivimos la paradoja de una teología del no-ver teológicamente al mundo (teologías de la secularización, de la existencia, etc.).

En el modo **operacional** de ver al mundo, hace falta encontrar una nueva forma de diafanía de Dios para que su palabra **histórica** pueda llegar hasta nosotros a través de una estructura objetiva de signos. Sin eso, no podremos salir de una teología de interioridad sin mediación o de una ideología de **pérdida** en el mundo. Esa diafanía tendrá que pasar por la iniciativa "**cosmopoietica**" del hombre (construcción del mundo). En ella se dará paso a la diafanía del Espíritu que actúa como intermediario de la diafanía del logos que ordena. Eso connota el pasaje de una espiritualidad de **contemplación** del orden a una espiritualidad de invención del orden, una espiritualidad de presencia activa, por la mediación de la actividad del hombre, del Espíritu en el mundo.

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE  
E PASTORAL  
Uma Publicação da  
Editora Vozes Ltda.

GRANDE  
SINAL

GRANDE SINAL sai 10 vezes ao ano, cada número com 80 páginas.

**ASSINATURA PARA 1973**

Para o Brasil:	tarifa simple: Cr\$ 45,00
	tarifa aérea: Cr\$ 55,00
Para o estrangeiro:	US\$ 10,00

**CORRESPONDÊNCIA**

C. P. 23 - 25.600 Petrópolis, R.J.