

Tradicición y Modernidad en el Descubrimiento de América

*Raúl Kerbs **

Partimos del siguiente supuesto: todo lo que el hombre realiza sólo cobra significado dentro de un proyecto muy determinado de hombre y de mundo. La pregunta que se plantea entonces es: ¿cuál es el proyecto que nos permite comprender el significado dado a los hechos sucedidos hace quinientos años por los hombres que los realizaron? Pero además, todo proyecto nos revela algo del hombre y de su relación con el mundo. Esto nos lleva a la pregunta: ¿qué dice acerca del hombre y de su situación en el mundo el proyecto que da significado a una empresa que culmina en el descubrimiento de América? Finalmente, el proyecto de hombre y de mundo que queremos analizar fue trazado a partir de elementos tomados de un contexto cultural, intelectual e ideológico que es abandonado en la época y que fueron puestos al servicio de nuevas tareas y nuevas necesidades. Esto da lugar a una tercera pregunta: ¿a partir de qué tradición y de qué posibilidades asumidas como propias pudo ser construido este proyecto y realizados los hechos que de él reciben

significado?

La última pregunta nos dice que no se puede comprender la empresa colombina a partir de una discontinuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, ni desde una continuidad total. Es más bien una peculiar conjunción de elementos de la cosmovisión medieval, con los gérmenes de una nueva cosmovisión, lo que configura el proyecto de mundo y de hombre que encontró en la gesta de Colón una de sus más elocuentes manifestaciones. No debemos olvidar que no sólo Colón sino también otras figuras que vivieron y expresaron la transformación de lo medieval en moderno eran impulsados por un sentimiento profundamente religioso, a veces casi místico, de la realidad. En el caso de Colón ese sentimiento estaba asociado a convicciones extraídas de la Biblia y que inspiraron en él la certeza de que su vida estaba escrita en los signos de la Providencia. Por eso no estamos ante una ruptura con el pasado religioso sino ante el esfuerzo por asumir una misión salvífica legada por el cristianismo. Sin embargo, entre

el modo en que Colón vivencia lo que cree es una misión sagrada y el modo como la experimenta el hombre medieval, hay una distancia. Podríamos hablar de una metamorfosis o de una superación que conserva algo de lo anterior y lo transforma. De la vasta transformación que la Edad Media sufre por los siglos XIV y XV lo que nos parece más determinante es el cambio de la actitud del hombre cristiano frente al mundo. Y si queremos ver cómo se forma el proyecto que sustenta el Descubrimiento de América tenemos que comenzar preguntando por las ideas fundamentales de la realidad, de la verdad, del saber y del poder, a partir de las cuales la cristiandad medieval comprendió su lugar, su función y su relación con el mundo. Esto, con el propósito de encontrar un fondoteórico y práctico que permanecerá idéntico en la transición hacia el mundo moderno y que, a nuestro entender, está en la base del proyecto que queremos comprender.

Frente a la interpretación greco-oriental de la realidad, el pensamiento bíblico había introducido una valoración positiva del mundo, del tiem-

po y de la historia, al presentarlos como el escenario ineludible de la salvación del hombre. En ese pensamiento aparece un Dios que se compromete con la historia humana, actúa libremente en ella y la dirige en un planificado cumplimiento de su Palabra. Sin embargo, una vez recibido su estatuto ontológico de realidad, este mundo histórico-temporal y el texto revelado fueron interpretados a partir de los únicos conceptos científicos disponibles para los cristianos que querían hablarle a un mundo culto y que necesitaban formular y fundamentar racionalmente el dogma. Esos conceptos fueron extraídos de distintas orientaciones del pensamiento griego, sobre todo de la filosofía platónica, neoplatónica, estoica y aristotélica. Poseedora de una teoría de la realidad y de la vida humana implícita en el mensaje bíblico, la cristiandad medieval recibió adherida a esos conceptos, un enfoque de la realidad que, por un proceso lento de elaboración, la llevó a modificar su actitud ante el mundo histórico, temporal y secular. El resultado de este cambio fue el paso de una perspectiva de progreso tem-

poral, en el orden de las actuaciones salvíficas de Dios en la historia, a una perspectiva donde la realidad se articula verticalmente en un orden jerárquico de progresiva desmaterialización y destemporalización. El futuro histórico, como ámbito de una nueva acción salvífica de Dios en la historia, de un segundo advenimiento del Mesías, fue lentamente desplazado y su lugar fue ocupado por una interpretación del papel de la Iglesia en la salvación del hombre. El teocentrismo de la cosmovisión bíblica, basado en la indisponibilidad del proceso de la historia de la salvación para el hombre, fue reinterpretado en un marco teórico donde las dicotomías filosóficas de materia y espíritu, potencia y acto, ya no permitían concebir una acción de Dios en la historia. Esta acción fue entonces asumida por la representación de Dios en la tierra: la Iglesia. Consecuentemente con esto, la salvación en y por la intervención de Dios en la historia se convierte en la salvación mediada por la función eclesiástica en el mundo. La idea básica del pensamiento griego sirvió aquí de base para comprender a la Iglesia y a su relación con el mundo: es decir, así como en la realidad hay una jerarquía de perfección ascendente en los seres hasta alcanzar el ser perfecto, así también hay un orden jerárquico en el poder y la verdad teológica que subordina el mundo secular a la Iglesia. Las ciencias se subordinan a la teología y todos los poderes temporales se subordinan al poder espiritual de la Iglesia que se ejerce en la tierra, si bien la salvación no es del orden de este mundo. Aquí encontramos una trabazón del saber y del poder traducidos en un orden que tiene a la Iglesia por ordenadora. La condena por la Iglesia del pensamiento de Joaquín de Fiore evidencia el rechazo de todo utopismo, de toda posible superación de ese orden.

Por eso no nos parece necesario ni



Lic. Raúl Kerbs

correcto ir a buscar, en una ruptura con el pasado, la inspiración de la empresa colombina en la idea de poder como base exclusivamente de la cosmovisión moderna que surge en los siglos XIV y XV. El Descubrimiento de América fue obra de hombres que no sabemos bien si eran sólo medievales o sólo modernos, pero sí sabemos que eran cristianos que vivían una época de transición y que dieron significado a sus obras a partir de un proyecto situado entre lo nuevo y lo antiguo y que pone a lo antiguo sobre nuevas posibilidades que ahora debemos identificar. Por eso, si bien podemos encontrar en las expresiones de la crisis de la Edad Media, como el Humanismo, el Renacimiento y la nueva ciencia, el clima intelectual que se expresa en el Descubrimiento de América, esos movimientos producen una cosmovisión, un proyecto, que reinterpreta las ideas medievales de la realidad, de la verdad, de la salvación del hombre sobre la tierra y del papel que el hombre juega en ésta. Además, y he aquí lo importante, esas reinterpretaciones heredarán junto con esas ideas la función fundadora de la trabazón de saber y poder teológicamente elaborada en la Edad Media. Detrás de la discontinuidad entre lo medieval y lo moderno hay una continuidad dada por la idea de que la redención del hombre implica un saber al alcance del hombre y un poder ejercido por él. Esa continuidad será asumida por el proyecto que analizamos y tomada como su base. Sólo que ahora el saber y el poder serán buscados por nuevos medios, en nuevos mundos y ejercidos por otras instituciones y prácticas. Es cierto que una cosmovisión entra en crisis, pero sus ideas fundamentales reaparecerán en otra parte, y no sólo porque junto al conquistador europeo aparecerá el misionero cristiano, sino sobre todo porque ambos asumen ante el mun-

El Descubrimiento de América fue obra de hombres que no sabemos bien si eran sólo medievales o sólo modernos, pero sí sabemos que eran cristianos que vivían una época de transición y que dieron significado a sus obras a partir de un proyecto situado entre lo nuevo y lo antiguo y que pone a lo antiguo sobre nuevas posibilidades que ahora debemos identificar.

do, pero en nuevos ámbitos, una actitud redentora. Una vez que la Iglesia pierde su poder sobre el mundo secular, su actitud activa será heredada por éste. Ahora es necesario saber cómo se produjo ese traspaso y cuáles fueron las nuevas posibilidades sobre las que podía ser puesta la tradición por ese proyecto que se está formando.

Es difícil situar el momento en que la cosmovisión filosófico-teológica medieval experimenta su crisis definitiva. Uno de los primeros síntomas en el campo intelectual podría ser ubicado en el pensamiento de Duns Scoto, quien vivió entre 1265 y 1308. Este pensador negaba la posibilidad de la analogía del ser, con lo cual ponía en cuestión la base de la continuidad elaborada por la razón humana entre lo natural y lo sobrenatural, continuidad que sustentaba todo el orden de la verdad teológica y la subordinación del mundo secular a la Iglesia. Con esto, además, la razón y la fe comienzan a separarse como dos ámbitos diferentes de verdad, y entre lo secular y lo eclesiástico comienza a abrirse una escisión. Duns Scoto reclamaba para los hechos individuales un principio de conocimiento que no está en lo universal; además independiza el campo de la voluntad de su sumisión al entendimiento, tanto en Dios como en el hombre. Por eso, la razón humana, limitada por una inescrutable voluntad divina, comienza a mirar más el mundo terrenal como ámbito más propicio para el ejercicio de la actividad teórica y práctica.

Casi las mismas consecuencias, sólo que más acentuadas, pueden desprenderse del nominalismo, que florece por la misma época. Este movimiento proveerá otra de las bases teóricas que darán pábulo a la lucha entre el poder eclesiástico y el poder político, entre la teología y la ciencia experimental. Para el nominalismo sólo existe lo indivi-

dual, lo concreto, lo temporal, lo cual ya no ha de ser comprendido a partir de lo universal y atemporal sino a partir de sí mismo. Sólo hay individuales en una misma línea y ya no una jerarquía ontológica presente a la razón humana. De esta manera, el nominalismo valora el mundo de lo temporal e histórico; limita el poder abstractivo y desmaterializador de la razón y la circunscribe al estudio de este mundo, también libre de su lugar inferior en la jerarquía ontológica. Este movimiento filosófico prepara el terreno para que más tarde Lutero entre otros, leyendo la Escritura, sin la tradición metafísico-teológica, descubra un hecho singular e histórico: la Cruz de Cristo; y Colón, abandonando las ideas cosmológicas de la Edad Media, descubra un nuevo mundo. Pero no nos adelantemos. El efecto de éste y otros movimientos en el campo intelectual, político, social y religioso, fue que el lugar del poder eclesiástico, que cae por su base racional, queda vacío o, por lo menos, disputado. Además, la verdad y la imagen del mundo pierden su centro metafísico-teológico. Esto hará que el hombre de fines de la Edad Media se vea ante la tarea de redescubrir el mundo y de inaugurar una nueva relación con un mundo que todavía no sabía bien cómo era en realidad.

Podría decirse que con todo esto aparece una nueva idea del sentido del estar del hombre en el mundo. Más aún, lo que aparece es un problema: cómo construir un nuevo mundo humano, un nuevo orden intelectual social y político, en un momento en que el saber y el poder habían experimentado un desplazamiento desde la espiritualidad eclesiástica a la espiritualidad secular. Para resolver este problema había que buscar nuevas ideas, nuevas concepciones y valoraciones para interpretar el amplio mundo y el nuevo hombre que la Escolástica ya no

podía abarcar y que la Iglesia ya no podía subordinar. Así es que surge el afán de buscar otros mundos históricos y geográficos, un afán de explorar nuevas experiencias humanas y de formular nuevas expresiones religiosas, filosóficas, socio-políticas, económicas y estéticas de la nueva vivencia que el hombre tiene del mundo. Pero lo que surge detrás de todo esto es la necesidad de reformular el proyecto del hombre cristiano en el mundo, en un contexto en que la cosmovisión que sustentaba el proyecto de la cristiandad medieval estaba en crisis y que a lo sumo podía proveer las ideas fundamentales para ser asumidas en un nuevo proyecto. Y aquí es donde los nuevos movimientos intelectuales, al par que echaban por tierra el orden medieval, producían nuevas apropiaciones del contexto bíblico, ajustándolas a nuevas concepciones de la realidad. Así surgió la nueva actitud de un nuevo hombre cristiano, casi moderno, ante un nuevo mundo. A la hora de decir en qué consiste precisamente esa nueva actitud no queda más que ilustrarla por medio de ejemplos como el de Colón y su aventura.

Sin embargo, ¿se tratará sólo del pasaje de una actitud contemplativa y receptiva a una actitud activa y práctica ante el mundo? Este sentimiento de que la vida, la historia y el mundo vuelven a ponerse en marcha ¿no ha sido motivado por un desplazamiento del saber al ámbito secular? Desplazamiento en que el saber no romperá su lazo con el poder y que producirá entonces una redistribución del poder en los ámbitos seculares de la política, la expansión económica y el proyecto científico (conocer la realidad para dominarla y ponerla al servicio del hombre). Pero esto no implica un paso de una actitud activa porque ya en la cristiandad medieval el papel de las obras humanas en la salvación asumía una actitud activa por parte de una institución exclusi-

El nominalismo prepara el terreno para que más tarde Lutero entre otros, leyendo la Escritura, sin la tradición metafísico-teológica, descubra un hecho singular e histórico: la Cruz de Cristo; y Colón, abandonando las ideas cosmológicas de la Edad Media, descubra un nuevo mundo.

va e históricamente insuperable. ¿Se trata de la transición del teocentrismo al antropocentrismo? ¿Acaso el Ordo ad Deum y su correlato eclesiástico no dan lugar a un ordo ad hominem implementado en una nueva búsqueda de la verdad? Verdad que a veces se llama el Paraíso, el Dorado, los clásicos, la naturaleza, la experiencia científica o la fe. Pero esto no significa un paso del teocentrismo al antropocentrismo, pues el primer paso en esa dirección ya había sido dado por la cosmovisión y la Iglesia medieval, la cual había abandonado el enfoque bíblico de la salvación, que era esencialmente histórico, y lo había reemplazado por una interpretación en la que la relación inmediata e histórica del hombre con Dios es desplazada por un énfasis creciente en la actividad del hombre. Y esta actividad concentró, durante la Edad Media, todo el poder de liberación que en la visión bíblica ponía en movimiento a la historia. Cuando despierta la modernidad, ese poder, recluso en la esfera espiritual, pasa a desplegarse a la actividad secular. El hombre que de aquí surge reimpone el movimiento de la historia

porque reinterpreta el protagonismo de lo humano que la Edad Media ya había introducido en la salvación.

La actitud de este nuevo hombre y su proyecto de mundo y de humanidad se basa en esta reformulación de la vida buena y feliz, de los medios para lograrla y de las esferas de la realidad afectadas por esta búsqueda. Sin duda que hereda del teocentrismo bíblico la orden divina de dominar la tierra y el sentido misional conferido por la elección divina para la salvación. Pero esta herencia bíblica es recibida por medio de una cosmovisión que ordena lo heredado a otra idea de la historia, del hombre y de su relación con el mundo. El Dios esencialmente histórico que la cosmovisión metafísica medieval había puesto fuera de la historia ya no podrá ser recuperado por ella. El nuevo proyecto reformulará la actividad del hombre que ha quedado solo en una historia que está obligado a hacer. No es que al situarlo en este contexto estemos reivindicando para la modernidad el proyecto que da significado a la gesta colombina. Al contrario, creemos que una modernidad que quiere ver en el Descubrimiento de América uno de los signos de su propia grandeza no hace más que proyectar en él todo el vacío espiritual que es signo de su miseria. Que el nuevo proyecto y el nuevo hombre no son todavía modernos se ve fundamentalmente en dos aspectos: primero, en que se buscó en el amplio campo de actividades que surgen los signos visibles de la salvación espiritual y, segundo, en que se legitimó en el conflicto histórico de Dios con el mal el conflicto histórico del hombre con aquello que le impide ser feliz y vivir una vida buena aquí en la tierra. En este último aspecto sí nos parece ver algo que llamaríamos lo moderno, pues este nuevo hombre se cree infeliz no porque la historia de la salvación aún no ha sido consumada, sino porque el

hombre ignora las leyes del mundo natural y humano, porque el hombre no conoce cómo es el mundo y por eso no puede dominarlo y ponerlo a su disposición. En la tradición judeocristiana el hombre tenía la oportunidad de participar en el proceso de transformación salvífica de este mundo, pero sin la posibilidad de encaminar ese proceso hacia la realización de un orden humano ni de interpretarlo a partir de resultados dados a los ojos humanos. El pensamiento griego, encerrado en una visión cíclica de la historia, inducía al individuo a una asimilación contemplativa al orden eterno del cosmos sin transformar ni actuar sobre el mundo terrenal. En la Edad Media, por influencia del pensamiento bíblico, la actitud griega ya había sido modificada porque si bien no aparece una actitud transformadora del mundo y si bien se produce una asimilación de todos los órdenes de la vida secular a la vida espiritual, lo cual es algo muy griego en el cristianismo, sí aparece el ejercicio del poder espiritual institucionalizado sobre todos los otros poderes del mundo. La subordinación vertical de este mundo al

mundo superior implica en la vida práctica una subordinación horizontal entre poderes y hombres. En la continuación de esta dirección, el nuevo proyecto desconecta lo natural de lo sobrenatural, la razón de la fe; valora positivamente este mundo terrenal como campo de una praxis que se vuelca a la producción y posesión de un orden humano de bienestar y prosperidad que es signo y obra de salvación.

Situado en este contexto del surgimiento de la modernidad podríamos aplicar al Descubrimiento de América lo que Husserl decía de la ciencia moderna. Galileo, dice Husserl, al par que desoculta el mundo que la ciencia encuentra detrás de la observación ingenua, oculta el mundo preteórico y prejudicativo en que todos nos movemos cotidianamente. Nosotros podríamos decir que Colón, al par que descubre un mundo, oculta otro porque lo descubierto es puesto al servicio de un proyecto que no había contribuido a crear y es introducido en una historia que no era la suya. En efecto, el nuevo mundo no aportó tradición propia para las posibilidades propias que la tradición europea proyectaba. Por eso el Descubrimiento de América parece ser otra de las formas de la relación sujeto-objeto que estaba en la base del proyecto del hombre europeo. La historia desencadenada por esa relación permitió decir a Hegel: América, es un no-ser todavía; a lo que el pensador venezolano Ernesto Mayz Valenilla agregó: América es un no-ser siempre todavía.

Creemos que una modernidad que quiere ver en el Descubrimiento de América uno de los signos de su propia grandeza no hace más que proyectar en él todo el vacío espiritual que es signo de su miseria.

*** Licenciado Raúl Kerbs**

Profesor de Filosofía y Pedagogía. (Instituto Superior Adventista del Plata)

Licenciado en Filosofía (UNC)

Profesor en la Universidad Adventista del Plata.