



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

La secularización de la metafísica.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSÉ ALBERTO MORA ZAMORANO

ASESOR:
DR. ALBERTO I. CONSTANTE LOPEZ



CD. UNIVERSITARIA, D.F.

FEBRERO 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Primeramente, quisiera agradecer a mi familia su apoyo a lo largo de todos mis estudios de posgrado; a mi madre Ligia Aurora Zamorano Hernández y a mi hermano José Juan Mora Zamorano. Con especial agradecimiento quisiera nombrar a mi amigo y maestro Dr. Alberto Constante López, tutor de la presente tesis, cuyo apoyo en toda esta investigación me resultó fundamental; quisiera expresar también mi agradecimiento a los miembros que integraron el comité; a la Dra. Leticia Flores Farfán, el Dr. Pedro Enrique García Ruíz, el Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, y el Dr. Ignacio Díaz de la Serna. Este proyecto no hubiera sido posible sin su valiosa ayuda.

Introducción general

La secularización es un término problemático cuyo sentido depende de las perspectivas científicas y disciplinares que lo aborden. Más que construir un concepto por vía del consenso, entre diversos puntos de vista y/o autores, la presente investigación tendrá como fin defender y demostrar un concepto de secularización propio y pertinente al ámbito filosófico. El sentido de secularización a defender *será aquél que tome por preeminencia la naturaleza inmanente del pensamiento y cierre la posibilidad a todo principio trascendente.*

La defensa fundamental en esta tesis que versa sobre el concepto de secularización tiene por objetivos: el primero trata de construir un alegato contra las nociones pretendidamente filosóficas sobre el mismo tema; dicho alegato consiste en su desencubrimiento como argumentos religiosos más que pensar el fenómeno de la secularización desde una postura filosófica. Su trasunto religioso pretende por un lado, *reclamar la legitimidad* de dicho concepto como una contribución histórica al mundo occidental desde su raíz monoteísta; según el monopolio de cada religión desde su propia interpretación. Olvida que la intuición original del tiempo en la mirada astronómica aún la conservan las lenguas tanto griega como latina, particularmente la última con el término secularización, y no se remonta su sentido hacia una noción religiosa.

El segundo fin u objetivo de la presente tesis es defender el término que

interpreta dicha palabra en orden al tiempo; la secularización es la introducción de la temporalidad en la historia humana y por lo tanto un concepto más bien metafísico que físico. La secularización que aquí se pretende analizar es la de la metafísica, ésta ha sido objeto de diversos ataques por parte de quienes alegan liberarse de ella a costa de interpretar el pensamiento desde bases religiosas. De ahí, la necesidad de asumir una postura que determine una noción de temporalidad cuyas bases no sean religiosas sino metafísicas o racionales; eso es la filosofía de Hegel que asumimos como postura y que nos permite hablar de un concepto de secularización de la metafísica desde ella misma.

Adelanto dos posibles objeciones:

1) Será oportuno aclarar que en primer lugar, dicho sentido es propio de una filosofía que se piense libre, entendiendo la libertad como autarquía o autonomía; es decir, como el pensamiento que se dota de sus propias determinaciones siendo él su propio fin y principio. Si el concepto anterior no parece encajar con una categoría histórica, ubicada por determinados acontecimientos referentes a la relación conflictiva entre Estado e Iglesia, es justamente porque nuestra tesis *no es histórica sino filosófica*.

Dicho lo anterior, se establece como prioridad el mantener este punto vista y justificarlo como desarrollo de la propia tematización expresa a defender; si bien pueden existir autores que se aproximen a nuestra postura difícilmente podríamos

sostener sus puntos de vista: es absurdo pensar siquiera que una tesis que deba innovar o proponer una lectura, interpretación o modo de concebir un problema o concepto deba defender por principio posiciones extrañas a la propia. Quien escribe esta tesis no pretende defender puntos de vista que no sean el suyo por afines que parezcan, por el contrario, considera tener que probar los *errores cometidos desde la filosofía*; para lo cual, se válida de una crítica exegética sobre algunos autores que han pretendido abordar la secularización desde el plano filosófico (muy diverso en sí mismo).

II) Cabe aclarar que tal como se ha definido líneas arriba, el concepto de secularización se considera desde la filosofía, estrictamente de la hegeliana; en eso consiste el objetivo de la tesis y no en la posibilidad de una “hermenéutica” con otras disciplinas, lo que establece de manera efectiva una *exclusión metódica* más que una exclusión real. Se trata de determinar como secularización la preeminencia de la naturaleza inmanente del pensamiento en su constitución como negación de toda dependencia trascendente en el ámbito exclusivo del pensamiento que se define como Metafísica; es decir, todas las determinaciones que se dan en dicho pensamiento pertenecen a su propia actividad y no hacia agentes extrínsecos; se limita justamente a demostrar la pertinencia del concepto sólo en ese rubro.

El ámbito religioso, y justamente es con el que va especialmente dirigido esta tesis, permite (y de hecho en eso radica su naturaleza) estar abierto a la

trascendencia en un sentido muy amplio. Nuestra tesis no pretende negar este último ámbito, sino *determinar* su pertinencia en el plano de la especulación filosófica; darle su justa dimensión en un pensamiento que se encuentra *secularizado*.

Pero el pensamiento tematizado al interior de la metafísica no puede considerarse como una trasposición teológica o religiosa simultáneamente al estar secularizada. No es posible sostener dicha noción si se mantiene dicha reflexión abierta a una exterioridad como su condición necesaria o principio; en resumen, lo que Kant denominaba filosofía dogmática. Esto es, no es posible asumir una metafísica secularizada que siga valiéndose de los mismos artilugios del monoteísmo, en sus estructuras, ni de sus principios dogmáticos; por el contrario, se trata de asumir un pensamiento autoconsciente del cambio acontecido en su interior que le obliga a replantearse su propia esencia, como la contradicción originada por ese cambio.

Aquí se trata de pensar a la secularización como la temporalidad asumida por la conciencia histórica del propio pensamiento; la realización del pensamiento en la historia no es la pauta sino la ilustración de la historicidad inmanente de la razón como el universal que se concreta. Pero este universal no es teológico o religioso, sino completamente metafísico: el Absoluto hegeliano como actividad (*actus purus*) que permite pensar en la pura presencia -el *sentido* del tiempo- como *contradicción* ontológica, unidad racional (determinación o concepto) y

objeto histórico.

En la presente investigación, sin embargo, me limito a exponer en el nivel de objeto histórico la contradicción que guardan las representaciones habituales del fenómeno de secularización. Por objeto histórico me refiero a la objetividad concreta o representación que la filosofía ha dado al concepto de secularización; su contradicción la ubico con relación a su manera de tematización; esto es, como filosofía subordinada a la historia, la religión, la sociología, el lenguaje, el comentario. Pero también como objeto histórico, en tanto realización del propio pensamiento en su autocomprensión o reconocimiento; esta vía es la que suscribo como el modo secularizado de la metafísica que no depende ya de un principio trascendente; pero al mismo tiempo lo asume como una representación de sí misma.

De lo anterior, se sigue que la presente investigación guarda un estrecho dialogo con la religión, sobre todo con la dimensión pertinente a los fines que busca probar nuestro trabajo. Habrá menester aclarar que dicha dimensión es su carácter *especulativo* y su principio constitutivo como punto de partida para el razonamiento humano según los términos que dicho modo determina. También cabe aclarar aquí que dicho dialogo lo mantenemos sólo con el *cristianismo*, pues en él encontramos justamente las dos perspectivas que nos interesa determinar, para posteriormente demostrar nuestra tesis; es decir, en el cristianismo encontramos una serie de nociones de naturaleza filosófica y especulativa

ordenados hacia la religión, o sea que obedecen a un principio trascendente; pero al mismo tiempo, es posible encontrar una dimensión filosófica *no determinada hacia* ese principio sino *en* él.

¿Cómo cabe este otro modo de ver el cristianismo? Cualquiera que haya estudiado filosofía y eche un vistazo al Nuevo Testamento en *koiné*, sobre todo en aquéllos pasajes en que se suele hacer referencia a su contenido especulativo [el Evangelio según (SAN) Juan y las Epístolas de (SAN) Pablo], ya sea para probar su alto nivel de desarrollo teológico (en el caso de la religión) o para acusar el uso vulgarizado de las distintas filosofías vigentes como el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo, el estoicismo principalmente (según ciertos filósofos); en cualquiera de los casos mentados pues, una mirada sobre esa superficie textual encontrará una reconfiguración especulativa de los conceptos helénicos más destacados, sobre todo de los primeros dos sistemas (platonismo y aristotelismo). Nos es posible ver ahí mismo una nueva organización del pensamiento griego conocido como *filosofía* sobre la base de una legitimidad religiosa.

Extrínseca a ese pensamiento pero justificada por su relación con el judaísmo, la filosofía encuentra en el cristianismo un modo de manifestarse, de conservarse, y desarrollarse; pero al mismo tiempo, como hemos mencionado, se ve *limitada* por dicha perspectiva: la filosofía encuentra un medio para vivir que le exige servidumbre. Es necesario determinar el movimiento en que ésta recupera su esencia como el pensamiento libre; cómo se libera de la determinación religiosa

y recupera *para sí* su esencia señorial como ciencia: a eso llamo “secularización de la metafísica”.

Como es evidente, por lo dicho inmediatamente antes, esta tesis hace suya una postura *estrictamente hegeliana*, lee desde esa postura, argumenta y prueba desde la misma. No se trata de una tesis sobre Hegel o sobre el cristianismo, sino sobre la secularización de la filosofía (llamada Metafísica) desde la religión (el cristianismo) siguiendo a Hegel. No sigue a Hegel como una autoridad cuyas máximas haya que explicar por debajo de sus citas, sino que lee las diversas fuentes requeridas para probar la tesis enunciada y demostrar la validez del concepto de secularización señalado al inicio.

En la presente investigación se sigue a Hegel desde el planteamiento idealista del Absoluto como *autoconstitución del pensamiento* en tanto objeto y ámbito propio de la ciencia propuesta por dicho pensador. Esta tesis, por lo tanto, se piensa desde el *Absoluto* y no desde alguna *auctoritas textualis*; es decir, desde el movimiento de alienación/apropiación como reconocimiento del Espíritu en su propia actividad *inmanente*. Es la filosofía de Hegel una Metafísica secularizada y por eso el parámetro para probar nuestro concepto, pero a diferencia de un interés monográfico que resuma y explique lo ya expuesto por el autor hemos seguido un camino diferente.

Por tal motivo procederemos a exponer nuestro argumento de la siguiente

manera; a la primera parte de nuestra tesis corresponde propiamente probar la pertinencia de nuestra postura, para lo cual es necesario primero definir el punto de vista hegeliano que seguimos, para después mostrar los dos modos o perspectivas en que (se considera que) aparece la verdad: el religioso y el filosófico.

En un primer momento establecemos la postura a partir de la cual vamos abordar el problema, se explica en qué consiste en lo general la filosofía hegeliana, cuáles son sus nociones fundamentales y que relación guarda con el problema de la presente investigación; por tal motivo, se plantea primero la relación que el punto de vista hegeliano guarda con el sistema kantiano, de quien no sólo es crítico sino podríamos llamarlo “corrector”; es decir, nuestra descripción de la filosofía de Hegel parte de la necesidad de revisar las aporías kantianas como un modo de abordar la transformación patente en la orientación del pensamiento idealista. Cabe aclarar aquí que si hemos entendido el proceso de secularización como el desplazamiento de la divinidad por la razón humana, la crítica kantiana ofrece sin lugar a dudas su primera y basta formulación; sin embargo las aporías kantianas muestran que la inmanencia constitutiva del pensamiento no ha sido asumida en la esencia de la razón, aunque podamos encontrar ya en su filosofía a la libertad como ésta. Lo que se presenta como un postulado o axioma en Kant es causa de las aporías irresueltas; de lo cual, Hegel parte para replantear el problema a un nivel distinto; aquí podríamos decir que la

razón no puede ser objeto de una ciencia, si ésta es un mero postulado o principio, sino que se debe describir el proceso mismo de su constitución. El planteamiento de Hegel establece la posibilidad de pensar dicho proceso a partir del método dialéctico como razón especulativa; es decir, la posibilidad de conocer la razón en su devenir concepto. Por concepto tendremos que entender en Hegel el autorreconocimiento de la razón como actividad que se realiza como negatividad presente.

En un segundo momento, probamos los límites y alcances de la *especulación* en el cristianismo a partir de los dos modos de concebirlo (religioso y filosófico); siguiendo a Hegel, realizamos nuestra lectura desde la *alienación*¹ de la verdad en la religión; pero a diferencia de éste nos basamos en algunos versículos del NT (Nuevo Testamento), representativos desde la especificidad de su contenido cristiano, y que al mismo tiempo presentan reformuladas las nociones de la filosofía griega: *arkhé*, *logos*, *theos*, *aletheya*, *to hon*, así como la concatenación “lógica” de la relación Padre-Hijo como modo de legitimación religiosa (en continuidad con el judaísmo). Al mismo tiempo, determinamos la unidad conceptual que une a dicho pensamiento emanado de las propias fuentes religiosas con la filosofía sucedánea a dicho principio: la Metafísica como sierva de la Teología.

¹ Llamamos alienación al movimiento que Hegel nombra como *Auseinanderung* y que implica la salida del pensamiento (*aus-*) y su introducción o proyección (*ein-*) en otro que él mismo (*ander-*) como movimiento o proceso (*-ung*) a diferencia de enajenación (*Empfrendung*) donde el pensamiento se extraña sin reconocerse a sí mismo.

Con lo anterior, se concluye con la primera parte de la tesis que busca mostrar el lugar secundario que guarda la religión y su teología con respecto a la filosofía, desde el cristianismo. Con esto se pretende cortar toda pretensión crítica dirigida a señalar que la filosofía de Hegel es un cristianismo secularizado o la elevación de conceptos cristianos a universales. Se pretende indicar que el carácter especulativo de la ciencia pretende construir un sentido inmanente, como desarrollo histórico, y sistemático de los distintos niveles en los que se manifiesta la razón (incluida la religión cristiana en la recuperación del espíritu helénico).

Nuestra segunda parte procede de otro modo. En ésta se busca poner en claro las definiciones de secularización que diferentes filósofos han desarrollado de manera expresa; para lo cual es menester remarcar una dificultad encontrada en dicha discusión: cada filósofo apunta a un objetivo distinto que la mera definición de dicha noción. Lo anterior se hará más claro en el desarrollo del segundo capítulo, cabe señalar aquí que se parte de tres definiciones o de tres filósofos que han recurrido a la secularización para probar algún aspecto determinado y específico con relación a su propia filosofía; lo que se procede a exponer en primer momento. Posteriormente, se considera necesario realizar al final, a manera de indicación, las objeciones que la postura adoptada en la presente investigación plantea a cada una de ellas.

En primer lugar, tenemos la definición de dicho proceso a partir de Gianni

Vattimo (cf. 1996; 2001, 63-88; 1999, 149-173) quien describe dicho fenómeno como la transcripción de la fé cristiana en la filosofía heideggeriana, a cuya interpretación se asume; de igual modo, la muerte de Dios anunciada por Nietzsche; a lo cual hemos llamado por nuestra parte la afirmación nihilista del cristianismo. En segundo lugar, recurrimos a la descripción genealógica del fenómeno a partir de la propuesta de Giacomo Marramao (cf. 1998; 1989; 1996, 154-173); este filósofo ubica la construcción accidentada de ese concepto en el debate sobre la pertinencia política por una parte, y su valor categorial con respecto a un fenómeno preciso de temporalidad por la otra; este segundo autor muestra una actitud más proclive a la descripción del fenómeno pero se remite, en cada caso, al carácter político que representa realizando una lectura sujeta a conceptos como mundanización, desencantamiento, revolución y progreso que para la presente tesis resultan inadecuados. Posteriormente, tenemos a Hans Blumenberg (cf. 1998); este filósofo en su libro *La legitimación de la Edad Moderna* toca el fenómeno desde una perspectiva doble. Se trata de una descripción del fenómeno no sólo como el título reza, sino que incluye establecer una deslegitimación de la Edad Moderna. Blumenberg intenta desmontar el fenómeno de la secularización para mostrar la ilegitimidad del valor cultural o histórico del cristianismo en dicho fenómeno; lo que nos llevará junto con la noción de Metafísica a discutir en otro capítulo la constitución de dicha ciencia, y a definirla en el marco de un concepto de una secularización que le sea adecuado.

Si en la primera parte de nuestro trabajo se expone la relación que el cristianismo guarda con la metafísica, como el soporte donde se conserva el registro de las nociones especulativas de la cultura griega; esto es, como una especie de astucia de la razón. En la segunda parte, se procede de modo inverso en la valoración no sólo de esta religión sino del judaísmo, como trasfondo de la especulación pretendidamente filosófica sobre el fenómeno de la secularización. No es lo mismo establecer la religión como un punto de encuentro histórico a cuya necesidad de exposición sólo obedece el azar y la contingencia histórica que, por el contrario, enmarcar como una esencia y trasponer bajo distintos rubros pretendidamente filosóficos los credos particulares; por ese motivo, la filosofía contemporánea, que ha barruntado acuñar un concepto de secularización a la luz de sus particulares confesiones, queda aquí expuesta y confiscada como mercancía prohibida.

Con este desarrollo queda concluida la segunda parte de la tesis; en ésta se busca criticar las posiciones que pretenden justificar una prioridad religiosa o teológica al fenómeno de la secularización. Los filósofos elegidos en esta segunda parte conservan una raíz en sus tan diferentes posturas de tematización: la superación de la Metafísica que les permite sustituirla por posiciones aparentemente filosóficas, introducen así la comprensión del fenómeno en el discurso religioso como apología de su propia legitimidad contemporánea. Aunque tales representaciones, parecen descubrir un sentimiento de decepción en la

razón como su fundamento religioso, y aludir al fracaso de la humanidad con base en hechos históricos; su actitud política parece persistir demasiado, como para negar toda sospecha de ideología o uso de la razón, para conseguir determinados fines.

Por lo anterior, esta segunda parte expone su disenso con el discurso filosófico que articula una comprensión religiosa o teológica del fenómeno, posicionándose tácitamente como el modo de comprensión universal de la actualidad. El problema fundamental de este tipo de pensamiento no se debe a una carencia de inteligencia sino a una amenaza a la libertad; la comprensión sentimental o religiosa de una época tiende más bien a fundar certezas fuera de sí que autorreconocerse en la realización de sí misma en su actividad. Ese modo de autocomprensión sólo corresponde a la razón y es la que la obliga a liberarse de toda contradicción aparente para asumirse en la tarea de su propia destinación: la razón de nuestro ser como libertad.

Para finalizar, se exponen las conclusiones que se relacionan con la secularización de la Metafísica como aquella ciencia que toma por objeto su propia actividad como libertad, y deja de buscar trascenderse a sí misma en otra instancia para asumirse como presente.

I. La relación filosofía y religión desde una postura estrictamente hegeliana.

Lo que se pretende establecer en este capítulo es la pertinencia de la postura hegeliana en el desarrollo de lo que hemos llamado secularización de la metafísica. Cabe pues destacar que la noción de concepto² como desarrollo inmanente del pensamiento es medular en la estructura del sistema hegeliano; a su vez, habrá de notarse que entre las variadas innovaciones del filósofo alemán se encuentra la introducción de una noción de aspecto religioso como el de espíritu (*Geist*), y que justamente es el culmen del desarrollo de la noción anterior. El concepto se desarrolla como espíritu por medio de la *Idea*, y es a partir de estas

² Es necesario subrayar la estructura que *La ciencia de la lógica* tiene en su composición, de modo que sea más claro ubicar el carácter específico en el que la noción de concepto es considerada por Hegel. Lo anterior sirve para establecer criterios que ayuden a la comprensión de dicha noción en su especificidad hegeliana. Así, la obra se divide en dos partes “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”; la primera de ellas -que forman el primer tomo- trata los problemas relativos al Ser y la Esencia; la “Lógica objetiva” entonces, contiene el sistema de enseñanzas o doctrinas del ser y de la esencia; es decir, la primera parte de *La ciencia de la lógica* tiene por temas los problemas fundamentales de la ontología escolástica aunque su tratamiento es objeto de una reformulación profunda. A la segunda parte corresponde “La doctrina del concepto” y ésta incluye -gracias al método dialéctico- a sus anteriores; dicha doctrina desarrolla la noción de concepto hasta llevarla a la idea absoluta; lo que es posible apreciar a vista de halcón es el propósito de la obra: el tránsito del Ser a la Idea Absoluta, del objeto al sujeto desde su relación contrapuesta. La noción de concepto debe entenderse aquí como conocimiento en el sentido amplio del término; lo que es concepto resulta de la actividad especulativa del conocimiento. En Hegel el concepto es objeto de revisión en la última parte de su *Ciencia de la Lógica* como el apartado de “La lógica subjetiva”, la subjetividad idealista debe entenderse en su carácter más apegado a la proposición, esto significa que la subjetividad es *posición* o perspectiva de lo que se conoce. No se trata de un individuo sino de la perspectiva en que algo es dado como algo en el conocimiento, esto es en tanto que el objeto sólo es lo que es como conocimiento, su esencia sólo es reconocible como concepto. Del mismo modo, el sujeto es conocimiento en tanto es perspectiva del mismo; la *conciencia* que es la actividad o el elemento agente del conocimiento y que no es posición sino concreción es la determinación esencial (vida) del individuo que conoce; sólo en el reconocimiento del sujeto y su sustancialidad activa en la acción del conocer, esto es en la objetivación o realización de dicha conciencia como conocimiento, se puede entender la noción de lo Absoluto como la Sustancia-Sujeto.

tres nociones fundamentales que nos encargaremos de revisar el carácter inmanente del pensamiento con relación a la religión. Una posición que se nos presenta un tanto difícil ya que el autor del que partimos ha definido claramente al espíritu en su origen cristiano pues asevera de éste que es “el *concepto* más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión”.³ Lo anterior, sin embargo, no sólo ayuda a confirmar su lugar de emergencia sino su carácter histórico como determinación de la modernidad.

Para Hegel, el despliegue de las determinaciones del concepto partirá de la diferenciación que se hace del intelecto o entendimiento (*Verstand*) a la razón (*Vernunft*) y la contradicción que ambas determinaciones presentan como partes anilladas del pensamiento en tanto sucesión del mismo; lo que ha sido el objeto de meditación en su obra *La ciencia de la lógica*. Ahí se plantea una meditación desde el ámbito del pensamiento puro; esto es, en tanto las determinaciones que éste se da a sí mismo; se trata de la *ciencia pura* puesto que esta refiere las concreciones del pensar en tanto dicha acción se manifiesta como autodeterminante. Habrá que agregar sobre la obra en cuestión que es precisamente ahí donde el desarrollo expositivo de la *razón dialéctica* encuentra su modo más acabado; además, es aquí donde Hegel establecerá con mayor claridad su crítica a la “tradicción” bajo el abierto y expreso debate que a lo largo de la misma mantiene con Kant, en tanto que aquél se diferencia de éste en el modo

³ Hegel, G. W. F. *La fenomenología del espíritu*. FCE. México. 2002. P. 19 Subrayado nuestro..

de comprender las nociones que atraviesan el pensamiento llamado metafísico. Por último, habrá de aclarar que por tradición se debe entender bajo el sentido de la relación existente o continuidad entre la metafísica que opera con la substancia y la que toma como punto de partida el sujeto.

El trabajo filosófico de Hegel al respecto consistirá en construir una vinculación dinámica (propriadamente dialéctica) de ambas tendencias dotando así a la historia de la metafísica de un sentido como despliegue del propio pensamiento. Por lo que es posible, a partir de dicha perspectiva, establecer el cierre de un ciclo en el desarrollo del pensamiento llamado metafísico, de ahí la importancia del autor puesto que desarrolla lo que podría denominarse el cierre o acabamiento de dicho sentido.

Es nuestra intención aquí tratar de aclarar nuestra postura describiendo *las entrañas de ese pensamiento* para lo cual es menester señalar el camino a seguir bajo los siguientes tres temas a partir de la obra de Hegel:

- 1.-La distinción entre entendimiento y razón
- 2.-El carácter especulativo de la ciencia
- 3.-La construcción de un sentido histórico como desarrollo propio de la metafísica

Esto con la meta de constituir una vía preparatoria no sólo de la comprensión de nuestra postura, sino en el propio contenido temático al

determinar el concepto como interioridad y su desarrollo pleno como pensamiento en su carácter inmanente: de tal modo que probemos posteriormente el desplazamiento de la prioridad trascendente como tema central de la metafísica hacia la inmanencia del concepto; entendiendo por este último no sólo la determinación propia que se da el pensamiento en su ámbito puro sino la acción misma de determinarse, es decir *secularización de la metafísica como el proceso (auto)liberador del pensamiento*. Esto último se aclara en tanto el concepto se nos muestre como la actividad misma de la dialéctica y su resultado como totalidad concreta y universal. Para lo cual es menester, en tanto que la dialéctica es la propia actividad de la razón, señalar las diferencias que guarda con el modo del entendimiento, al que históricamente (como acto intelectual) se la ha identificado de igual modo como razón.

§1. La distinción entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft)

La obra titulada *La ciencia de la lógica*, como ha sido mencionado líneas arriba trata de captar y describir el modo en que el pensamiento se otorga sus propias determinaciones, esto implica que el planteamiento de dicha obra se establece desde el ámbito mismo del pensamiento puro; de lo anterior es posible entender que lo que Hegel se dispone a realizar en dicha obra será enfrentar algunos tópicos de la filosofía kantiana que no han sido satisfactoriamente resueltos por la filosofía contemporánea al filósofo alemán. Dicho lo anterior es asunto constante de la obra mentada la discusión expresa con Kant por lo que cabe aquí realizar

dos anotaciones que parecen pertinentes.

La obra de Immanuel Kant inaugura el movimiento denominado idealismo trascendental⁴ que, en sus reformulaciones por parte de sus sucesores será conocido como idealismo alemán dada la nacionalidad de los mismos.⁵ Dicha filosofía parte precisamente de los problemas que el propio Kant deja inconclusos en su primera gran obra *La crítica de la razón pura*, e intenta construir un sistema a partir de la misma como el modo de dotar a la metafísica de un carácter científico. ¿Cuáles son los problemas de los que parte dicho movimiento dejados irresueltos en la mentada obra? Podemos citar tres para condensar:

1.-El problema de la unidad trascendental de la apercepción. El problema consiste *grosso modo* en la imposibilidad de sostener dentro de los supuestos kantianos el conocimiento del “Yo” como forma trascendental en tanto unidad toda experiencia posible, puesto que no tenemos experiencia del mismo y dado que el conocimiento surge como la suma de la sensibilidad -dada en la experiencia- y el entendimiento -que suministra los conceptos que objetivan las impresiones sensibles-, luego no es posible argüir a tener experiencia de dicho “objeto”⁶.

⁴ Cf. Allison, *En defensa del Idealismo trascendental*. UAM-Anthropos

⁵ Cf. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Tomo II. Herder. Barcelona 1997 y Nicolai Hartmann *El idealismo alemán*. Tomo I. Siglo Veinte. Argentina 1968.

⁶ Cabe resaltar que es justo por eso que el principio de toda experiencia posible también llamado sujeto trascendental no sea transforme en su contrario: objeto de conocimiento; esto último no sólo por la contradicción lógica que repugna a la razón en el modo del entendimiento, sino en la razón

2.-La cosa en sí. En resumidas cuentas la cosa en sí ha sido planteada como la sustancia pensada “hipotéticamente”. Es decir, las cosas en sí resultan ser el sostén o la causa de aquello que produce las impresiones sensibles siendo imposible conocerla -mas no suponerla, de ahí su carácter hipotético- puesto que el modo en que se tiene contacto con ella esta mediado por las formas puras de la intuición -espacio y tiempo-. Sin embargo, en Kant el fenómeno es cosa exterior en tanto se presenta en el espacio, de ahí que cosa en sí y cosa externa no sean sinónimos, por lo que el planteamiento de la cosa en sí no puede ser la negación o incognoscibilidad de la realidad exterior fenoménica, la realidad de los fenómenos en el espacio; por lo que se sigue que el problema de una cosa en sí obedeciera a un planteamiento distinto al ontológico o sea al de la substancia; de ahí su dificultad.⁷

3.-Los *noumenos*. Este problema habitualmente se confunde con el anterior en tanto que los *noumenos* al igual que la cosas en sí mismas son incognoscibles. Esto se debe a que el noumeno esta detrás del fenómeno y en tanto la cosa en

esencial de la *Crítica*, en tanto que esta pretende despejar el ámbito propio de la razón en la voluntad que se autodetermine por fines: racionalidad práctica *qua* facultad de la razón que en esencia es libertad (*ratio essendi*), cosa difícil de atribuir a un sujeto determinado como objeto del entendimiento.

⁷ Cabe resaltar que el problema de una cosa en sí como externa a los fenómenos no existe para Kant más que en el uso de la razón con motivos de una “Psicología Trascendental” que ve en los fenómenos externos cosas independientes del sujetos; y que suelen considerarse en sí mismas porque su realidad no depende de la facultad subjetiva, pero esto es un postulado necesario para dicha ciencia que excede al entendimiento, pero además hace un uso inadecuado de “cosa en sí” puesto que se trata de lo que es experimentado en la forma del espacio por lo que no es *ajena* al sujeto.

sí se confunde con el objeto [como fenómeno del sentido] externo por su independencia sobre el sujeto (la espontaneidad de su presentación) parecería que son sinónimos. Pero el “detrás” del fenómeno debe entenderse en términos reflexivos; es decir lo que *subyace* a los fenómenos es el sujeto trascendental que en la forma del tiempo se experimenta como empírico por lo que aquél (el trascendental) se mantiene como postulado incognoscible; como condición [de la experiencia posible] que al condicionar [toda presentación espontánea] ella misma resulta ser incondicionada [pues no se regula por las formas ni categorías de la razón en el modo del entendimiento, por lo que no es objeto de experiencia]. Luego el noúmeno parece ser el problema del Yo no en relación directamente a la experiencia (como lo sería en tanto unidad sintética) sino al uso legítimo de la facultad de razón en el modo del entendimiento.⁸

Cabe decir que dichos problemas van definiéndose y solucionándose en la propia obra de Kant; sin embargo, el entusiasmo generado por la lectura del filósofo de Königsberg en Alemania resultó en la generación de interpretaciones originales. Desde la publicación del género epistolar hasta recensiones y críticas hechas públicas por medio de la imprenta⁹ los problemas arriba mencionados despertaron

⁸ Aquí nuevamente se nos presenta la aporía del entendimiento como apertura al modo adecuado de la razón como práctica. Tal como veíamos en la unidad sintética pero formulado -digámoslo así- desde un origen distinto: el primero desde la deducción que se hace de la experiencia, el segundo desde la naturaleza propia de la razón de exceder los límites de lo dado, de *adelantarse* a la experiencia por medio de representaciones sin contenido (sensible).

⁹ Cf. *Ibid.* Y sobre la eclosión de la filosofía a partir de la imprenta alemana y la discusión de la ideas en la formación de una opinión pública ver Jürgen Habermas *Historia y crítica de la opinión pública*. GG Ediciones. España. 1994; para la discusión impresa de la filosofía de la historia (con referencia particular al idealismo alemán) y la corriente historiográfica del historicismo ver Reinhart Kosellek *Crítica y crisis*. Trotta. Madrid. 2008

un interés renovado por la filosofía. Para concluir con este breve apartado sólo resta señalar que este es el panorama de problemas a los que Hegel se enfrenta de modo más inmediato, ya que no sólo mantendrá una discusión con Kant sino que también lo hará con sus contemporáneos e intentará dar respuesta a nuevas problemáticas surgidas de tal contexto.

Hegel inicia el desarrollo del concepto en tanto mera determinación singular, el concepto de algo que no es todavía el concepto en cuanto tal, Hegel establece la siguiente distinción:

Con la expresión: "intelecto", en general se entiende la facultad de los conceptos; por lo tanto se lo distingue de la *facultad de juzgar* y de la facultad de los silogismos, consideradas como *razón* formal. Pero sobre todo se lo opone a la *razón*; de esta manera, empero, intelecto no significa la facultad del concepto en general, sino la de los conceptos *determinados*, donde domina la representación, como si el concepto fuera *solamente* algo *determinado*. Cuando en este significado se distingue el intelecto de la facultad de juzgar y de la razón formales, entonces hay que entenderlo como la facultad del concepto determinado *singular*. En efecto, el juicio y el silogismo, o sea la razón, son ellos mismos, como formales, sólo algo *intelectual*, porque se hallan bajo la forma de la abstracta determinación del concepto. Pero el concepto no vale aquí en general como un determinado puramente abstracto; por consiguiente e intelecto tiene que ser diferenciado de la

razón sólo por representar él solamente la facultad del concepto en general.¹⁰

Aquí se contienen ya los momentos que el desarrollo de las determinaciones propias del concepto, tanto como concepto determinado como el concepto en general, así como la manera en que supera o traspasa Hegel el planteamiento de la metafísica anterior estableciendo la distinción entre intelecto y razón: la primera como la facultad de los conceptos individuales o singulares y la otra como facultad del silogismo y facultad de juzgar (*Urteilkraft*). La *capacidad* de deducción sería propiamente aquella a la que se le atribuye el silogismo, de ahí que tengamos una facultad judicativa (*Urteilkraft*) y una *capacidad* deductiva como las dos funciones que se opondrían propiamente al intelecto (*Verstand*) o entendimiento como la *capacidad* del concepto en general (*Vermogen des Begriffes*). Una de las cuestiones de capital importancia es que el concepto determinado por un “algo” perteneciente al intelecto y un fin no se distinguen desde el plano de la razón en la filosofía de Hegel tal como sí opera en Kant, para aquél ambas son representaciones de la razón; determinaciones que constituyen una particularidad mediata pues por medio de ellas se representa la razón a sí misma.

Por lo que dicha contradicción será objeto de una superación que permita establecer un plano más elevado -el de la razón propiamente- como el adecuado para tratar al concepto, ya no de modo abstracto sino en la universalidad que le

¹⁰ G. W. F. Hegel *La ciencia de la lógica*. Hachette. Buenos Aires. 1956. Traducción de Rodolfo Mondolfo. P. 277. En adelante abreviamos Hegel.

confiere ese nivel o determinación del pensamiento; de modo tal, que la noción de concepto encuentre su suelo propio en el ámbito mismo de la razón superando las determinaciones *singulares (Einzel)* del entendimiento (*Verstand*). De ahí, la necesidad expresa y manifiesta en la distinción entre capacidad y facultad (*Vermögen, -kraft*) en tanto la primera remite a una función posible o posibilitada por el entendimiento que no le es propia; es decir, no es una facultad suya dado que la facultad es propia de la razón; de ahí que la deducción y la concepción no sean propiamente facultades sino posibilidades de la razón y el entendimiento respectivamente; lo que Hegel establece con esta distinción es la impropiedad de ambas en su correlativa determinación del pensamiento: el concepto para el entendimiento y la deducción para la razón, lo que señala ya el traspaso (*Bewegung*) dialéctico sobre la propiedad del concepto en el ámbito de la razón como una figura distinta del *mero concepto* del intelecto (*Verstand*). Será necesario detenerse previamente sobre dichas distinciones para valorar en su justa dimensión el carácter propio que les dota la filosofía hegeliana.

La noción de intelecto o entendimiento (*Verstand*) es la categoría fundamental a partir de la cual se designa una propensión del alma hacia el conocimiento: consideramos principalmente la definición de ciencia de Francisco Suárez que se determina no sólo por la inclinación natural hacia el conocimiento, retomada de Aristóteles, sino la necesidad expresa de la contemplación como modo de beatitud o “consagración” de la vida a un modo “excelso”. Es decir, se

trata de una consagración en el sentido de dedicación o vocación que dirige la totalidad de la vida a conocer, y siendo lo principal, para un mundo histórico determinado, conocer a Dios; ésta es completamente consecuente con la inclinación natural al conocimiento en general. De ahí que la consagración a un modo excelso implique la perfección de un modo inherente a la naturaleza propia del cognoscente; esta naturaleza propia del cognoscente se encuentra en el alma o la mente.

Dicha inclinación natural no es un apetito, sino que éste sería un modo de aquélla, el cual es constitutivo del alma o la mente en sentido secundario. Lo anterior, se esclarece mejor si se parte de la distinción entre alma y cuerpo, que es propiamente un tópico en el mundo cristiano considerado históricamente; de lo que resulta que la facultad apetitiva del alma se encuentra insita, en tanto ésta es el *organnon* del cuerpo, su ordenador u organizador y se le da dicha facultad de modo natural, pero no primario o propio; es decir, no es adecuado a su dignidad como alma (o mente); en todo caso, la facultad apetitiva estará en el orden de lo natural, a un lado de la facultad intelectual mas propia a la naturaleza determinada de un ente: el hombre.

Dadas así las dos facultades -apetitiva e intelectual- en la metafísica del mundo cristiano considerado históricamente o para abreviar, en su filosofía escolástica, la tendencia o propensión del alma a conocer es similar pero en grado distinto a la propensión del alma a desear o querer; quien conoce lo que quiere

puede satisfacer mejor sus deseos y desear o tender hacia mejores objetos. La tendencia que inclina a conocer y a desear encuentra una formulación esquemática -por llamarlo de alguna manera- en la palabra *intencionalidad*: que en su sentido etimológico significa “tendencia hacia”; el cuerpo que desea el alimento tiende a éste, el alma que desea a Dios tiende a éste pero de modo distinto, por vía de la contemplación; esto último, genera un problema que sólo se menciona de paso: la pertinencia o no de la facultad intelectual como modo propicio y propiciador del *conocimiento* de lo divino.

Para los fines que interesan ahora es preciso fijar el pensamiento en el segundo caso; habrá que considerar entonces que el modo más adecuado para el conocimiento en general es la facultad intelectual, y dado que el conocimiento divino sólo se obtiene por revelación, toda intención de conocimiento tiene que abocarse piadosamente para poder conocer en general. Por piadoso, se entiende que ninguna intencionalidad particular del alma o distinta de la intelectual tendería a conocer, pues está en la naturaleza de dicha facultad y no en otra. Ahora bien, lo tendido, hacia lo que se tiende, se comprende de manera *trascendente*: por *fuera de la naturaleza del alma*, es un algo o cosa -en tanto causa y móvil pues motiva la tendencia hacia a ella. Esta distinción determina el modo de ubicar el problema de la verdad del conocimiento como adecuación, lo que interesa ahora es remarcar el carácter general en el que las nociones de entendimiento y razón se distinguen.

Lo que se tiene entonces como *intentio* es la propensión del alma en su facultad intelectual como vía del conocimiento, dicha *intentio* configura la noción de *entendimiento* como la acción propia y ejecutante de la misma. Entendimiento e intencionalidad del alma -o mente- establecen la acción de conocer de la facultad intelectual, de ahí que se tomen por sinónimos y correlativos al *Verstand* del alemán. Si bien, la facultad volitiva también se considera en su *intentio*, la acción que ejecuta como el desear o el querer. Ahora bien, en el caso de la *Verstand* se tendrá que considerar la contribución kantiana de dotar a la lengua alemana de una comprensión filosófica, y a la filosofía de una expresión coherente en lengua alemana.¹¹ Por tal motivo, el entendimiento (*Verstand*) se convertirá en una modalidad perteneciente y subsumida a la razón (*Vernunft*), bajo el contexto de la revolución copernicana; de igual modo, la razón pasa a ser facultad y modalidad de sí misma en dicho contexto.¹²

Habrá que recapitular brevemente; en lo que ha sido llamado mundo cristiano considerado históricamente el alma o la mente tiende hacia algo fuera de ella misma y de lo que ésta organiza como naturaleza inherente -el cuerpo-; la intencionalidad se distinguiría entre la tendencia hacia el conocer y la tendencia a

¹¹ Cf. Heine, Henrik. *Historia de la Filosofía y la religión en Alemania*. Alianza. Madrid. 2007. P. 110

¹² El telón de fondo ante el que se mueve la división entre conocimiento finito e infinito, entendimiento y razón, es la *distinción* kantiana entre ambas facultades y la limitación impuesta a las pretensiones racionales de no exceder las determinaciones impuestas. Sin embargo, como bien se sigue del propio Kant la distinción es de grado o analítica y no real u ontológica, esto significa que la distinción *no es diferencia*. Aún más, la diferencia asumida en la filosofía de Hegel obedece a dar el paso de asumir las determinaciones de la distinción como concreciones de la razón, de ahí que constituyan un ser o efectividad de la misma a la que *subyace su identidad* con el trasfondo del Espíritu como la actividad misma de la razón.

desear, la primera -más adecuada a la naturaleza divina del alma- estará determinada como entendimiento en tanto conoce, la segunda estará determinada como voluntad en tanto quiere: ambas se determinan como acción o funciones de las facultades del alma o mente. Con el cambio de postulados, a partir de la llamada modernidad, la tendencia o *intentio* es necesariamente obligada a considerarse bajo su propio *retramiento*; su punto de origen queda determinado por la sustancia pensante¹³ (*Cogito*), pero su llegada es el tema de las polémicas sobre las cuales giran las escuelas emanadas de esta época (racionalismo, empirismo, etc.); sin embargo, todas ellas participaran de un presupuesto necesario como principio de conocimiento y éste será el “cognoscente” -la terminal de los sentidos y sensaciones, el yo, la conciencia- obligando a postular un principio no trascendente, distinto del realismo operante con anterioridad. Tal es el planteamiento del idealismo kantiano, el cual postula la necesidad de un sujeto trascendental como la vía de solución a las aporías presentadas por dicho cambio;¹⁴ lo que modifica las determinaciones propias de las facultades mencionadas y de dar solución, no sólo a las aporías, sino a las dificultades implícitas en dicho cambio, inaugura el -así llamado estrictamente por su autor- idealismo trascendental en las tres *Críticas* realizadas por Immanuel Kant.

Lo que interesa destacar, de lo mencionado arriba, es la preocupación

¹³ Cf. Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2009. P.12

¹⁴ Cf. Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara. Madrid. 2004. P.18

fundamental por otorgar una coherencia sistemática al complejo de funciones, determinados por el cambio suscitado en la orientación del planteamiento de la metafísica. La arquitectónica kantiana provee de tal manera dicha coherencia que transforma el sentido de nociones fundamentales como la de razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*), constituyéndolas en facultades, presentándolas como dos modalidades distintas de la propia razón (*Vernunft*). De esa manera, Kant hace coincidir a la facultad intelectual con el entendimiento (*Verstand*), pero éste ahora es facultad teórica o de conocimiento de la razón (*Vernunft*), el modo en que la razón conoce teóricamente; por su parte, la facultad apetitiva o volitiva pasa a ser la propia razón (*Vernunft*) en su función práctica. Si bien, parecería que Kant no ha hecho más que reordenar la sistemática precedente, lo que aquí se opera es una transformación en el fundamento mismo del pensamiento; ahora la razón tiene implicaciones prácticas como su modo más adecuado, el ente racional -el sujeto- se define por su capacidad de acción a partir de la determinación que la razón le provee como legislación de su conducta apetitiva, ya no por su capacidad de contemplación o conocimiento de principios; éstos son los que regulan su comportamiento y emanan de la propia razón por necesidad intrínseca al actuar. La razón es razón práctica, lo propiamente racional es la acción.¹⁵

Si se considera ahora la relación entre la *ratio* y la *Vernunft* será posible encontrar con que dicha modificación de la facultad apetitiva, como la facultad

¹⁵ Cf. Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Sígueme. Salamanca. 2002

propriadamente racional, está ya dada por la lengua alemana; en tanto que la *Vernunft* hace referencia a lo razonable y no a los modos de deducción o lo racional como procedimiento, eso último es un sentido agregado; podría incluso afirmarse que el carácter de la *Vernunft* es más próximo a la *prudentia* o *phronesis* que al *intellectum*; éste provee a la razón de objetos de conocimientos en conformidad con sus límites, mas no le otorga principios o reglas para la acción. La razón, en cambio, se da a sí misma estos principios, en tanto que rebasan los límites del entendimiento, no son objetos de su conocimiento pero sí motivos (*Grunde*) para las acciones, y aunque no puede saber qué son en sí mismos, al menos tiene como deber considerarlos *como si* lo hiciera, ya que su acción esta solicitada a realizarlos. Si bien, la capacidad deductiva conforme a reglas es algo que comparten la *ratio* y la *Vernunft*, ambas difieren o se acercan tanto como en el español lo hacen lo racional y lo razonable.

En la *Vernunft* kantiana dicha diferencia y proximidad están resueltas en una especie de mecanismo que suministra la jerarquía de las facultades según el fin u objeto de su actividad: si es conocer se trata de lo racional, si es el obrar de lo razonable. Esto último, se encuentra muy lejos de la concepción tomista a partir de la cual era posible derivar la verdad en tanto que la *razón formal* se adecuaba a la *razón de ente*;¹⁶ la razón formal por medio de la cual la cosa se activa en el intelecto, como el modo de conocerla y tiene su fundamento y garantía en la razón

¹⁶ Cf. Aquino, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001. P. 21

de ente. Así, lo que se dice con *ratio* es por que ha sido deducido por la *ratio* y se expresa en el juicio, tanto como resultado de ésta así como por la justificación propia de un fundamento ontológico.¹⁷ En Kant esto último resulta difícil de sostener, pues la *Vernunft* no sostiene ontológicamente al juicio, sino que en su modalidad de *Verstand* aquél es la suma del ordenamiento sensible por parte de la imaginación en las categorías puras deducidas del propio *Verstand*. Dicha función de la *Vernunft* no conoce -y por lo tanto no enjuicia- lo que son las cosas en sí mismas sino lo que pone en ellas.¹⁸

La distinción, por lo tanto, entre intelecto y razón tiene, como se ha visto, una carga histórica dotada de un sentido filosófico, que en Kant obedece no sólo a la coherencia de una arquitectónica bien lograda a partir de los fundamentos, establecidos por la revolución copernicana, sino que es a partir de este modo de concebir la metafísica como surge la necesidad de replantear la compleja edificación en su conjunto. No se trata sólo de dotar una coherencia que permita hablar en alemán a la filosofía y su repercusión bajo los esquemas de una nueva lengua, sino de replantear el problema fundamental de la misma a partir de la posibilidad que proporciona el cambio de perspectiva. Para Kant, quien consuma dicha revolución, el sujeto le representa el modo de orientar de nueva cuenta la

¹⁷ Cf. *Ibid.* Cabe destacar que dicho fundamento no es una cosa o substancia sino razón o concepto abstracto deducido de lo que hay, de las creaturas (en palabras de Tomás); el ente es predicado universal que se dice de muchas maneras (aplica en muchos objetos) y es común a todas las creaturas (no aplica a Dios ni comunica con éste); luego, el fundamento ontológico es razón abstracta y no realísima, no va más allá de lo que hay; no así la esencia que define y fundamenta "lo que algo es en tanto *qué* es".

¹⁸ Cf. Kant. *Op.Cit.* P. 23

estructura del pensamiento mismo;¹⁹ así, la razón (*Vernunft*) y su sujeto son determinados en el pensamiento bajo su carácter libre y activo en la complejidad de una trama de relaciones deductivas fijas, tan determinadas que cuesta trabajo concebir la libertad ahí mismo, en ese complejo. La filosofía posterior a Kant y que se le ofrece anteriormente a Hegel le proporciona igualmente -pero de modo distinto- la perspectiva de un movimiento, que oscila entre la metafísica de la sustancia [o del ente] a la del sujeto;²⁰ o para ponerlo en el caso concreto, desde el postulado del idealismo subjetivo (Fichte) al postulado del idealismo objetivo (Schelling), pero acá el modo y la dirección que el pensamiento metafísico ha tomado resulta igualmente distinto en razón del mismo.²¹ Así, el idealismo de Hegel para distinguirse del kantiano no debe ser tomado como una investigación trascendental del tipo que estudia las condiciones de posibilidad en que las cosas se dan, sino del pensamiento y su relación con las cosas *tal y como se dan*. De Fichte y Schelling se distinguirá en tanto que su filosofía no toma determinado postulado como principio o axioma, como algo ya dado cuya demostración es *exterior* e independiente de la propia verdad ya dada en aquél; por el contrario, la verdad esta ubicada en dicha demostración pues es *intrínseca* a dicho *comienzo*, ya que éste es *sólo* una determinación que se encuentra anillada a la totalidad no desarrollada -si se lo toma como comienzo-, no así en tanto se de el desarrollo

¹⁹ Pero siempre *dentro de* o *desde* el pensamiento.

²⁰ Cf. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. La filosofía de Kant. Tomo I*. Herder. España. 1993. P. 15

²¹ Cf. Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* P. 19

mismo como demostración y se muestre la verdad no sólo de la figura - *su* verdad como figura o determinación -sino la totalidad del proceso.²²

§2. El carácter especulativo de la ciencia

Hegel de ese modo no regresa al postulado dogmático o precrítico anterior a Kant sino que su *retorno a la ontología* es un *re-tornar*,²³ se trata de pensar al movimiento que se presenta como *de nuevo* pero distinto desde su inicio; como *otra vez*, otro intento de pensar nuevo y distinto los problemas sempiternos; o en

²² Cf. Hegel, G. W. F. *Op. Cit.*. P. 16

²³ ¿Cómo pensar la ontología en Hegel? Para algunos como Marcuse (bajo la dirección de Heidegger) se trata del sentido histórico del ser de la existencia (*Dasein*) de la conciencia (*Bewusstsein*), como lo hace en su tesis doctoral publicada como *La ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Editorial Martínez Roca. Madrid. 1970. Para Adorno el ser histórico no es condición de dicha existencia sino su propia actividad de ahí que le señale a Marcuse que en lugar de estar más cerca de una ontología fundamental que distinga al ser histórico del ente histórico éste regresa al planteamiento objetivo del materialismo en considerar al sujeto-objeto desde la conciencia (como el texto homónimo de Bloch cf. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE México. 1983) en tanto existencia, como lo hace notar en su reseña "Herbert Marcuse. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*." en *Miscelanea I*. Editorial Akal. Madrid. 2010. Pp. 199-200. En el caso de Lukacs la prioridad del ser a la conciencia no dista mucho de sostener la preeminencia de la materia sobre la actividad inteligible como en su "Introducción" a su *Estética. La peculiaridad de lo estético*. Tomo I. Editorial Grijalbo. Madrid. 1966 y en su entrevista con Hans Heinz Holz "El ser y la conciencia" en <http://filosofianews.blogspot.com/2011/10/georg-lukacs-el-ser-y-la-conciencia.html>. De ahí, que éste siga en la línea del materialismo que inaugura Feuerbach, éste ubica al ser real por oposición al ser abstracto, el ser real es espacio que se somete a las leyes de la materia por eso es cuerpo mientras que el concepto es ser abstracto que deviene autoconciente de sí mismo en el tiempo (cf. Primer apunte en *Aportes para la crítica de Hegel*. La Pléyade. Argentina. 1974). En Heidegger la lectura crítica de Hegel no dista mucho de la línea inaugurada por los materialistas salvo que en el momento de *retornar* al ser desde el ente que es la conciencia la noción de ser no se identifica con el cuerpo como materialidad objetiva sino como lugar de la verdad (*Erörterungen*) o el "ahí" (*Da*) del acontecimiento (*Er-eignis*) que es también la verdad del ser (para este punto ver del mismo autor *Hegel*. Editorial Prometeo. Buenos Aires. 2007. Edición Bilingüe). Por nuestra parte, no suscribimos ninguna de las anteriores sino que nos atenemos a tomar el vocablo "ontológico" en su sentido adjetival y no sustantivo; esto es, la ontología en Hegel se refiere a la realidad de la actividad de la razón, cómo el logos se da a sí mismo su ser como actividad, no como objeto ni en el tiempo (eso pertenece tanto a la historia efectiva como a la historicidad del pensamiento), esto resulta claro en el alemán cuando se descubre que *ontologische Logik* no indicia ni la ciencia ni su objeto sino un modo de su autocomprensión. (cf. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. Editorial Biblos. Argentina. 2009. Edición Bilingüe)

todo caso, constantes a lo largo de *la historia del pensamiento*. Se puede incluso adelantar lo siguiente: la posibilidad de *pensar históricamente* estará garantizada *metafísicamente y ontológicamente* en la *historicidad del concepto*. Ésta en su formulación de conciencia no difiere con lo *pensado*, o más abstractamente, con el *en-sí (in-sich)*; de tal modo, el retorno a la ontología siempre se dará *desde* el ámbito del *pensamiento*:

El ser es absolutamente mediado -es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el *concepto*.²⁴ Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, que se sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdobl原因 en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en ese elemento como un todo, es la *Lógica* o *Filosofía especulativa*.²⁵

El ser absolutamente mediado es el *patrimonio* del yo como *concepto*, como pensado en el despliegue de sus figuras, en su *demostración* intrínseca; de ahí que la fenomenología (ciencia de la experiencia de la conciencia: descripción de la captación y exposición sistemática del desarrollo de la conciencia en su devenir-

²⁴ Subrayado nuestro.

²⁵ *Ibid.* P.26

otro [experiencia])²⁶ culmine en la preparación del saber, como el terreno del espíritu al darse éste en el ámbito de la *objetividad* del concepto. Ahí, se dará el espíritu en su movimiento tanto en el ámbito del saber como en la forma de la simplicidad. En tanto que se da en el saber como lo universal o verdadero; esto es, en la forma de lo verdadero, es el saber del espíritu y cuyo movimiento sólo es diverso en cuanto a contenido pues permanece en la forma de lo universal, de la verdad. El movimiento del espíritu en su concepto, o lo que resulta lo mismo para Hegel, bajo la forma simple de la verdad, se organiza en una totalidad que es objeto de estudio de la *Filosofía especulativa* o *Lógica*; se trata de la lógica en el sentido de que la totalidad que contiene los movimientos del espíritu lo hace de manera *orgánica*, pues como totalidad es integradora; de tal modo que Hegel encuentre en la forma de la simplicidad el *organnon* de su *Fenomenología*; pero aquélla es definida igualmente como filosofía *especulativa*. Por lo anterior, habrá menester aclarar algunas cosas con relación al carácter especulativo de su cientificidad y del espíritu como *concepto fundamental* en tanto noción de articulación sistemática:

En el contexto idealista en el que Hegel se mueve, para dar a la filosofía la forma de la ciencia o, lo que es lo mismo, para construir una filosofía determinada por la cientificidad, hay que contar previamente con un <<principio>> [*sic*] que permita ordenar y enlazar sistemáticamente e incluso deducir necesariamente sus

²⁶ Cf. *Ibid.*

contenidos... Hegel cree [sic] finalmente en el concepto de <<espíritu>> (*Geist*). Éste es ya el caso de la *Fenomenología* que incluye el concepto de espíritu en su mismo título, pero vale también de toda la obra posterior del filósofo.²⁷

Primero, sobre el carácter especulativo habrá que observar lo siguiente: la palabra castellana especulativo proviene del latín *Speculum*, que a su vez traduce e implica el campo semántico de *spekulativ* (como adjetivo), *die Spekulation* (como sujeto gramatical) y *spekulieren* (como verbo). Esta palabra, proveniente de la lengua romana, designa al instrumento que en castellano conocemos como “espejo” y cuya connotación y carga “simbólica” esta fuertemente emparentada con la visión, el conocimiento, el desarrollo moderno de la ciencia: caso concreto la óptica. Lo simbólico del espejo aquí, sólo quiere llamar la atención sobre ciertas relaciones implícitas en la propia definición de la *Lógica* como *Filosofía especulativa*, no pretende ir más allá de la comprensión de dicha designación como el modo de orientación que el propio Hegel da a su filosofía. De tal modo, la filosofía especulativa, la filosofía del espejo que es la *Lógica*, tiene como resultado concreto la *Idea absoluta*; prescindiendo por ahora del carácter absoluto de la idea, es posible decir que el órgano del pensamiento, cuya naturaleza se define como especulativa, tiene como resultado concreto la *forma de la imagen* en general (de ahí que se acuse un cierto platonismo en la filosofía de Hegel); la *Fenomenología* como la ciencia de los fenómenos tiene en la filosofía especulativa

²⁷ Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* P. 201

la determinación propia de los fenómenos (*die Vorstellunge*) *qua* fenómenos de la conciencia (*die Gebilde*), en tanto estos se *organizan* como *totalidad* en aquélla, bajo la determinación de la *Idea absoluta*: la Forma o la Imagen *del* espejo (*Speculum*). Ahora bien; ¿Se trata de la imagen del espejo en tanto éste le dota su imagen a *lo reflejado* en él, ó se trata de la Forma que el espejo capta de los fenómenos como el modo que éste *tiene* (modo necesario) para aprehenderlos? Por último. ¿Son necesariamente excluyentes ambas opciones o se resuelven en una tercera que implica tanto el modo necesario de aprehender a los fenómenos como la formación misma que les dota la idea?

El problema que esto último presenta consiste en determinar el carácter especulativo de la filosofía como necesario, por un lado; mientras que por otro, es posible considerarlo como libre en tanto pone la forma a las cosas; es decir, la forma de la idea no es puesta por las cosas porque estas no están acabadas sino en formación por medio de la idea. La contradicción anteriormente expresada se refiere al *quid* netamente especulativo de la filosofía de Hegel: la identidad entre ser y pensar. Identidad que al ser especular es contraria; las imágenes en el espejo son contrarias, al revés: la derecha que se alza en un lado es la izquierda en el otro, pero sin dejar de ser el mismo miembro que se levanta en el caso de la imagen cotidiana del espejo. La *indistinción* de lo uno y lo otro, en el carácter especulativo, resulta en su *contradicción* y su relación como negativa de lo uno *contra* lo otro, y en *referencia* de lo uno consigo mismo en *oposición* a lo otro

como él mismo, y en la *indistinción* que ambos *movimientos* se dan *desde* el espejo; éste da cuenta de *su* imagen, del contenido que *refiere* la imagen, y de la relación de ambos como *diferentes* pero *indistintos*. “La contradicción real, tal como la entiende Hegel, no suprime la identidad efectiva de una cosa, sino que la produce bajo forma de un proceso, en el que esta cosa llega a ser plenamente lo que es.”²⁸ El dar cuenta de lo anterior, el expresar la razón de lo anterior pertenece al carácter especulativo de la razón (*Vernunft*) que se opone al entendimiento (*Verstand*); éste considera la oposición *desde la oposición misma* como separada, y las cosas en tanto *determinadas* y sólo como determinaciones individuales (*Einzelnen Bestimmungen*); aquélla, la razón (*Vernunft*), en tanto las determinaciones son ya oposiciones con relación -o referencia- a sí mismas como sí mismas y a otras como para-otras, tiene ya en el en-sí atravesado por el para-sí como su relación y desarrollo: su demostración y verdad *desde* el ámbito del pensamiento; sea en su *salida* o en su *retorno* como Idea absoluta o Espíritu absoluto esta dado en la *forma simple de la verdad* como el movimiento anillado (orgánico) *desde la forma especulativa del pensar*; y ésta puede ser la que garantiza el carácter científico o apodíctico del pensamiento del suabo alemán.

Esta forma especulativa -como se puede deducir por lo anterior- no es el *mero copiar*²⁹ de la Idea como la *acción formadora* de ésta, sino que la acción

²⁸ Cf. *Ibid.* P. 220

²⁹ Sobre la imitación en Hegel o su filosofía y la crítica que con base en dicha noción se ejerce, habría que indagar las capacidades que la noción griega de *mimesis* y su desarrollo actual tendrían

concreta de ésta es *libre* en tanto *niega* este mero calcar como su acción y dota de *su Forma* al contenido (*Inhalt*). El trabajo de esta actividad, que consiste en dar forma a lo que se sostiene en la interioridad (*In-halt*), es *el trabajo del concepto* que lleva *in situ* la relación entre la necesidad (*Notwendigkeit*) y la libertad (*Freiheit*) como determinación (*bestimmen*)³⁰ que el pensamiento se da *en la forma simple* de su sí mismo (*Selbst*), determinaciones que son negaciones (*Negationen*) que el pensamiento se da de igual manera. La actividad que así ejerce el pensamiento sobre sí es la negatividad (*Negativität*) insita en su necesidad y su libertad como el modo de dar forma (*bildungen*) a su propia interioridad (*Inhalt*), de devenir Espíritu; actividad libre que en tanto se relaciona negativamente con la necesidad no es el *mero arbitrio* singular o *capricho* del espíritu sino un devenir *racional*. De lo anterior, la necesidad de traspasar (*bewegungen*), y no de

que decir al respecto en este rubro. Traigo esto a mención por dos hechos que parecen necesarios mencionar en esta idea: el primero es que el concepto de *mimesis* ha tenido su desarrollo dentro de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur quien refiere su propuesta como continuadora del pensamiento hegeliano y hace uso de dicho concepto para resolver los problemas relativos a la identidad de una subjetividad y no comprometerse metafísicamente como lo hiciera Hegel. El segundo caso, aún más interesante, se refiere a Theodor Wiesendgrund Adorno, quien en su dialéctica negativa desarrolla el concepto de *mimesis* a partir de la crítica de la noción hegeliana de *concepto*, de modo que no recaiga como el suabo en una metafísica que disuelva en la universalidad la singularidad. Para el caso de la hermenéutica ver Paul Ricoeur. *Otro como sí mismo*. Siglo XXI. México, 2000 y *El conflicto de las interpretaciones*. FCE. Buenos Aires. 2004; para Adorno su *Dialéctica Negativa*. Akal. Madrid. 2002 y con Mark Horkheimer *Dialéctica de la ilustración*. Trotta. Madrid. 2003. Por último, habrá que remarcar que ambas propuestas de *mimesis* se plantean desde problemáticas diferentes pero de igual modo ambos hacen referencia a la filosofía de Hegel y a los problemas “metafísicos” que presenta. De ahí que se utilice la palabra copiar en lugar de imitar.

³⁰ Se trata aquí de distinguir entre *Bestimmung* (substantivo) como la determinación particular o figura que el pensamiento se da a sí mismo y por las cual transita en su despliegue, de *bestimmen* (verbo) como la acción propia del pensamiento de autodeterminarse desde la necesidad hacia la libertad. Dicha distinción se encuentra en las expresiones que Hegel utiliza en su Lógica mayor; sobre el asunto en cuestión se recomienda la Introducción y toda la primera parte de la obra de Rubén Dri. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Biblos. Buenos Aires. 2007

trascender, al entendimiento (*Verstand*) como razón (*Vernunft*) en su carácter dialéctico y especulativo; esto es, superar e incluir las determinaciones de aquél como vía preparatoria para acceder a su verdad como *momento* de aquélla.

De ahí, en segundo lugar, la necesidad expresa de retomar al concepto como fundamental en tanto *desarrollo dialéctico*, como la *racionalidad* insita en la compleja totalidad del *sistema* como su *cientificidad*.³¹ Esto es el desarrollo dialéctico como proceso racional del que es posible dar cuenta científicamente, aunque cabe aclarar que por esto último no debe comprenderse bajo un sesgo contemplativo sino tal y como ha sido manifiesto líneas arriba bajo su carácter *especulativo*; cabe aquí retomar el ejemplo que Colomer pone con relación a la ciencia: “Hegel entiende el proceso de conocimiento en analogía con el proceso de *digestión*”.³²

Con esta metáfora se pretende implicar el carácter *transformador* que el conocimiento, en su dimensión dialéctica, guarda con la realidad: se trata de resaltar el carácter procesal que el postulado idealista sobre la relación entre ser y pensar guardan. “En este sentido el yo está ahí para tragarse y devorar todas las cosas. Al ser devorada la cosa en sí se convierte en cosa para nosotros, pierde su exterioridad y se hace interior”.³³ Así, continuando con dicha metáfora, la expresión de que el concepto nos ubica en *las entrañas del pensamiento*, como ha sido

³¹ Cf. *Supra*, sobre todo al final de la nota 21. También Hegel *Op. Cit.* P. 9

³² Cf. Colomer, Eusebi. *Op. Cit.*, P. 179. Subrayado nuestro.

³³ Cf. *Ibid.*

escrito líneas arriba, se clarifica, aunque será menester habérsela con ella más adelante. Ahora, es momento de aclarar cómo en dicha entraña (el concepto como la determinación especulativa del pensamiento que dota de forma a lo absoluto)³⁴ se auspicia semejante proceso (la racionalidad dialéctica) como *construcción* de un sentido histórico.

§3. La construcción de un sentido histórico como desarrollo propio de la metafísica.

Habrá menester aclarar primeramente lo que se pretende designar como “sentido histórico” para dar paso posteriormente a justificar dicho sintagma como categoría comprensiva en la exposición sobre la filosofía de Hegel. Por “sentido” se entiende bajo Hegel el despliegue temporal del pensamiento; las determinaciones (*Bestimmungen*) que se da el pensamiento a sí mismo en el ámbito del pensar puro, que es objeto de descripción sistemática por parte de la Lógica o Filosofía Especulativa, están dadas por su doble condición de *negativa* y *temporal* desde el pensamiento mismo, -de la misma manera como las figuras (*Gebilde*) de la conciencia en su devenir espíritu (*Geist*).

Toca ahora aclarar lo histórico del sentido, para lo cual es menester referir dos nociones ínsitas en el tránsito que va del puro acto de ser -del Ser como comienzo de la ciencia- hasta el Espíritu Absoluto -como acabamiento de la *Fenomenología*: a) la determinación como *negación* (*die Bestimmung als*

³⁴ Cf. Hegel. *Op. Cit.* Tomo II. P. 56

Negation) y b) el *momento* como figura de tránsito:

En el primer caso, tenemos que las determinaciones, que se da el pensamiento a sí mismo en su libre determinación, son otros tantos de *los momentos* [negados y recuperados] en su devenir concepto -de ahí que la última parte de la lógica sea subjetiva y esté denominada *Doctrina del concepto-*; así como la *negación determinada* es puesta como el motor de la dialéctica en la Introducción de la *Fenomenología*, ésta se refiere al carácter negativo de la racionalidad como el “principio motriz” de las determinaciones que la conciencia va adquiriendo en su devenir espíritu (*Geist*). El segundo caso, el del momento, se encuentra estrechamente relacionado con el de la negación; en tanto éste se define como la determinación de la verdad en su ubicación *temporal*.³⁵

La noción de momento si se toma en su carácter científico -esto es, desde la física moderna- se comprende como las estaciones de tránsito de la trayectoria de un objeto ó como el movimiento objetivo de algo determinado en sus divisiones; así los momentos implican la idealización de la forma del trayecto como ejes y vértices que *miden* la curvatura del *espacio* en *puntos* específicos; éstos son a su vez los momentos en la ciencia llamada Física; una vez adscritos a un punto de vista metafísico resultan *insuficientes* puesto que la medición del espacio como tal *no puede dar cuenta* de la temporalidad propia del concepto (*Geschichtlichkeit*), si

³⁵ Cf. Colomer

acaso del tiempo natural (*Zeit*) *impropio* y ajeno al espíritu (*Geist*).³⁶ Sin embargo, en tanto el tiempo natural se muestra como fenómeno alienado del espíritu, aquél sólo es posible pensarlo por medio de éste, de tal modo que el espíritu tiende a recuperar en la negación (*aufgehbt*) la noción natural de tiempo (*Zeit*) como una determinación (*Bestimmung*) y momento del espíritu (*Geist*).

Por lo anterior, es posible hablar de un *sentido inmanente* en el concepto en tanto que los momentos o determinaciones insitos en éste determinan su carácter histórico; esto significa que la historicidad propia del concepto no se remite la mera suma de hechos acaecidos como puntos específicos de su transitar; como lo sería en el caso del tiempo (*Zeit*) como noción de la naturaleza. Por el contrario, estos puntos serían figuras (*Gebilde*) *alienadas* del espíritu (*Geist*) ya que como naturaleza son recuperadas sólo como momentos esenciales en su devenir espíritu, en su retorno de la naturaleza; desde el ámbito puro del pensamiento bajo la forma de la pura simplicidad, dichos momentos resultan las propias determinaciones (*Bestimmungen*) que aquél se da a sí mismo o desde la

³⁶ Cf. Hegel. *Enciclopedia* De ahí que el número como concepto natural del tiempo no esté alejado del concepto vulgar del tiempo; pero dada las condiciones en que la naturaleza se presenta como lo otro del espíritu ó éste en tanto enajenado, el concepto natural de tiempo resulta *impropio* para designar a la temporalidad del espíritu (*Geschichtlichkeit*) la cual como tránsito de los momentos es llena (*Ganz*) en tanto concreta y no meramente formal como los números. La presente tesis pretende ser una propedéutica o al menos los prolegómenos a una discusión sobre la noción de tiempo en la totalidad del sistema (como *Ganzheit* y como *Totalität*) a partir de la supuesta crítica -y exabruptamente interrumpida al parecer de quien esto escribe- de la temporalidad en Hegel como adscripta al concepto vulgar de tiempo; de ahí la necesidad primera de una tematización expresa que verse sobre el concepto para después abordar la noción de tiempo como otro *ciclo* que se cumple en la historia de la metafísica. Sobre dicha crítica y la noción del concepto vulgar de tiempo cf. Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria. Chile. 2002

perspectiva dialéctica, el tiempo resulta el transitar mismo que el pensamiento realiza a partir de negaciones específicas como sus determinaciones. De ahí que el tiempo natural y la historia, como realización del espíritu, estén determinados en tanto pensamiento por la propia *historicidad del concepto*; de lo cual, es posible hablar de un sentido histórico más que de una historia. Por lo tanto, no se deben entender ambas nociones (historia y tiempo) como la acumulación de hechos -que será externa- o como la medición de momentos -que sería impropia-, sino de un sentido inmanente de lo histórico dado en las determinaciones del pensamiento. Se trata del postulado metafísico del idealismo hegeliano: el absoluto como devenir de la sustancia en sujeto³⁷ ó la formación del yo o la conciencia como espíritu.³⁸

Ahora bien, ¿en qué consiste semejante postulado, cuál es su desarrollo o explicación? Para Hegel el yo o la autoconsciencia como uno de los extremos de la relación tiene que habérselas y apropiarse de la riqueza substancial que le otorga su presente: el patrimonio de la autoconsciencia es el espíritu que como la universalidad general de su presente ha de hacerse concreto en la posesión por parte de aquélla.³⁹ “El que lo representado se convierta en *patrimonio* de la pura autoconsciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de

³⁷ Cf. Hegel. *Op. Cit.* P. 15

³⁸ Cf. *Ibid.* P. 25

³⁹ Cf. *Ibid.*

los aspectos, pero no es aún la formación cultural completa.”⁴⁰ De lo que se trata entonces es de la *formación (Bildung)* de la autoconciencia o del yo por medio de la apropiación del contenido (*Inhalt*) objetivo del espíritu. A partir de ésta, Hegel ilustra su proyecto filosófico por medio de la distinción en el estudio y la educación antigua y moderna como ejemplo. Mientras que la formación antigua, indica el filósofo alemán, era desarrollada la conciencia natural en el experimentarse en su existencia concreta y su acaecer; en la modernidad, el individuo se encuentra con la forma abstracta del universal “yo” como inmediatez.⁴¹ Es necesario aquí recordar que para Hegel el *cogito* cartesiano, como la certeza de la propia existencia en tanto pensante y verdad universal como principio apodíctico de todo conocimiento, no se toma aún como *resultado* de un esfuerzo por hacerse de lo universal a partir de la diversidad de lo concreto, sino como *abreviatura* de una época.⁴² “He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de *realizar* y *animar espiritualmente* lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados.”⁴³ Así, se distinguiría el trabajo de Hegel tanto de los antiguos como de sus contemporáneos; lo que prueba el argumento expresado líneas arriba al mismo tiempo que descubre esta cualidad peculiar en la filosofía del suabo.

⁴⁰ *Ibid.* Subrayado nuestro.

⁴¹ *Cf. Ibid.*

⁴² *Cf. Ibid.*

⁴³ *Ibid.* Subrayado nuestro

Sin embargo, Hegel es moderno; el propio filósofo, al introducir en su ejemplo la historicidad de su propuesta, no puede retrotraerse a la antigüedad. Para Hegel, la filosofía ínsita en la formación (*Bildung*) no da marcha atrás; se trata de formar ese ámbito de la interioridad más allá de la inmediatez que sus contemporáneos no han sabido pensar; esa inmediatez excluye todo trabajo o noción de proceso, mientras que pensar esto último incluye la historicidad. Así, para el suabo, a diferencia de sus contemporáneos, el yo es substancia como elemento de lo negativo, en tanto que lo universal radica en ello mismo; por su parte, las determinaciones sensibles son determinaciones impotentes del ser cuya inmediatez es abstracta.⁴⁴ Por el contrario, la inmediatez del pensamiento puro es interior y se conoce como momento en cuanto hace abstracción de sí y abandona lo que hay fijo en ella.

De esta manera, *desde* la pura incondicionalidad del yo la conciencia hace su experiencia en el devenir concreto de sus determinaciones como lo diferenciado desde dicho elemento, como el *ponerse* en movimiento en el constante flujo de sus determinaciones.⁴⁵ “A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.”⁴⁶ Sin embargo, la existencia inmediata del espíritu es la *conciencia*,

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Subrayado nuestro

en ella se cierran los dos momentos de la contradicción espiritual: el saber y la objetividad negativa con respecto al saber. Así el despliegue de las figuras (*Gebilde*) de la conciencia aparece en su oposición como devenir-otro, y es esta negatividad del devenir la experiencia de la conciencia; en otras palabras, se trata de la apropiación del espíritu en tanto la conciencia se reconoce en éste como en su substancialidad en cuanto saber, como esa negatividad que transita desde el elemento del pensamiento puro a su ser-otro para retornar en saber de sí:

La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en esta es sólo su sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo* que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.⁴⁷

De tal modo que la conciencia se hace de su patrimonio en el elemento de su saber, donde el espíritu es la objetividad contenida en éste, como la negatividad de este saber -por un lado; de otra parte, el yo o la conciencia, como la negatividad que en su contradicción con el objeto, deviene éste (ser-otro), así

⁴⁷ Hegel. *Op. Cit.* Pp. 25-26

resulta ser el saber *en el movimiento esencial del concepto* como *objetividad*: la objetividad es negatividad en tanto espíritu como contenido del saber, y como contenido del saber objetivo, apropiado por el yo o la conciencia; el concepto es la objetividad en que el pensamiento se hace otro distinto de él, y se hace objeto de sí mismo en su saber(se), se (re)conoce a sí mismo en su actividad. Así, la conciencia se reconoce como espíritu, tanto como objeto del saber así como lo substancial del saber mismo que es el yo o la conciencia en tanto actividad. El espíritu y la conciencia se reconocen en el elemento del pensar en tanto saber como *retorno* del espíritu, en tanto *concepto* como la *pura objetividad* del pensamiento, “la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es pura *determinación sensible, intuición* o también pura *representación*, sino *objeto*, cuya unidad objetiva es la unidad del yo consigo mismo.”⁴⁸ El yo se reconoce como su concepto en tanto actividad de la conciencia, el espíritu se reconoce como saber en tanto actividad negativa y formadora, como el *alma del mundo* que retorna a su morada.

La filosofía de Hegel se muestra como una reestructuración del planteamiento idealista, si se le mira a la luz de la interlocución crítica y manifiesta que guarda con Kant en su *Ciencia de la lógica*. Si se le mira a la luz de su *Fenomenología del espíritu* entonces los interlocutores latentes son principalmente Fichte y Schelling, que aunque no sean expresas se debate con ellos sobre el

⁴⁸ Hegel. *Op. Cit.* P. 258

comienzo de la ciencia como absoluto, mientras que con Kant lo hace a partir de las aporías determinadas en la *Crítica del razón pura*: apercepción trascendental o yo, la cosa en sí y el noúmeno;⁴⁹ estos problemas habían sido objeto de una meditación expresa por parte de los antecesores de Hegel, de modo que lo absoluto subjetivo y lo absoluto objetivo respectivamente pensaban una solución a las aporías kantianas.

En el trayecto realizado líneas arriba, ya ha sido posible apreciar el carácter especulativo del concepto, lleva insito la acción de la negatividad, como motor del devenir o el proceso, que el pensamiento emprende para retornar como espíritu. Dicho carácter especulativo encuentra de manera estructurada orgánicamente su racionalidad en la *Lógica* como *organnon* del pensamiento, en tanto articula la totalidad del pensamiento en su devenir otro como *salida*; pero a su vez, como espíritu, pues éste ha preparado para su regreso el ámbito del saber en donde conciencia y espíritu se encuentran reconociéndose bajo la misma substancialidad. Ésta como saber representa el modo más acabado del pensamiento en su determinación última: lo Absoluto como resultado; para perderse nuevamente en el cíclico proceso que determina la propia actividad negativa del pensamiento.

Habrá que ver en el concepto bajo las consideraciones hechas, y en modo encarecidamente particular en la filosofía de Hegel, el ámbito originariamente

⁴⁹ Cf. Supra

griego de *reunión*: si para los griegos el *logos* provenía de la *logia* -choza o centro de reunión- para Hegel el concepto, como la concreción y culminación de su *Lógica*, representa el punto de reunión entre el yo y la cosa en sí como cosa pensada. El pensamiento no puede acceder a ella mas que por el modo del pensamiento (aporía kantiana); de ahí que la cosa en tanto pensada se *recoja* con el pensante: entendiendo por éste no una sustancia rígida sino la actividad propia del pensamiento -así como lo viviente se entiende cómo lo activo de la vida-. Pero este recogerse de la cosa en el pensamiento, en tanto se determine como *lo que es*, como ente, como ser (e incluso como esencia), es lo *negativo* del pensamiento en tanto lo que no es pensamiento mismo.

De ahí, el pensamiento se descubre a sí mismo como el determinante en la actividad negativa, que es la de darse sus propias determinaciones; y esto lo logra en el concepto como *reunión* de lo que es *en-sí* y *para-sí*, como *reconocimiento* de la propia substancialidad o elemento en el que discurre todo saber: el del pensamiento mismo; pues no hay saber que no haya de pasar por la forma del pensar, por la Idea, por la conciencia y que no se recoja y se reúna con su propia actividad negativa en el concepto. El movimiento de la *Fenomenología* puede ser definido como contrario, ya no se trata de las determinaciones negativas como lo otro del pensamiento, sino del devenir otro del pensamiento en tanto su hacer experiencia; de ahí que su retorno sea inminente, el pensamiento regresa a sí mismo como saber de sí en la rica diversidad de sus determinaciones, en las que

se *reconoce a sí mismo* como el terreno que se prepara para sí: el del saber. El círculo se completa y se cierra en su determinación presente para volverse a perder -en apariencia-, y reiniciar la marcha anillada determinada desde el ámbito puro del pensamiento.

Si la diversidad de las determinaciones en su devenir-otro pertenecen al carácter histórico del espíritu, no se trata de una repetición continua en la riqueza de dichas figuras; el ámbito estrictamente especulativo, el reiniciar la marcha del despliegue del espíritu es posible gracias a la libertad que se da el pensamiento a partir de sus propias determinaciones, no como un *a priori* sino por su demostración verdadera que es su desarrollo. Sin esa libertad manifiesta en la determinación que el pensamiento se da no habría movimiento, pues ésta es la negatividad en tanto negación⁵⁰ del pensamiento: la negatividad de la negatividad, o sea el concepto como encuentro y reconocimiento del pensamiento consigo mismo en su ser-otro; o si se prefiere, la oposición entre ser y pensar que como contradicción dialéctica es la identidad negativa en el pensamiento mismo con su otro: el Ser.

El pensamiento es libre por determinación y no por capricho; Hegel logra *demostrar* lo que en principio Kant toma como axioma en su racionalidad práctica; pero este movimiento sólo es posible en tanto el pensamiento no dependa de una

⁵⁰ Se entiende aquí “negación” en su sentido de actividad negadora en contraposición de auto nulidad o abnegación del pensamiento.

entidad superior a la cual tenga que adscribirse incondicionalmente. De ahí que en la *secularización de la metafísica* Dios no sea el protagonista, sino que en su lugar se encuentre el pensamiento en su forma metafísica más acabada: el concepto. Sólo queda decir que para visualizar lo anterior es menester hacerse de mirada de búho; la cual es *el concepto como el modo de ver propiamente metafísico*.

La filosofía de Hegel exige ser considerada desde la razón dialéctica como el proceso de despliegue del espíritu, y como el método de captación y exposición de la ciencia que da cuenta de sí mismo. El sentido inmanente es la propia constitución de la razón en ciencia, del proceso del espíritu en su devenir concepto o autoconciencia al ser demostrada; sin embargo, sustituir una entidad como Dios por una noción como el pensamiento, aunque sea en su dimensión activa (como proceso negativo), no resulta todavía claro que se haya desplazado a Dios, y que la inmanencia no sea la actividad interior de una fuerza universal que se manifiesta en la pluralidad de la existencia.

Hegel no es panteísta; no es Spinoza; se inspira en él pero su filosofía no es la reedición de una substancia primera viva en los modos de darse. Si aceptáramos tal cosa, no estaríamos asumiendo el carácter secular de la inmanencia del pensamiento dialéctico; por el contrario, estaríamos reconfigurando una trascendencia al interior de la inmanencia y desviando lo más

fundamental de la filosofía de Hegel;⁵¹ un continente divino que nos contenga y sostenga, del cual todo participa y nos comparte su divinidad. Para Hegel el espíritu es esencialmente individuo, activo, absolutamente vivo, es una conciencia y también su objeto.⁵² “La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza su libertad.”⁵³

El individuo viviente es el espíritu; el viviente que en tanto viviente es actividad, movimiento, es el lugar del espíritu, su suelo nutricio. El espíritu es conciencia en tanto se presenta como objeto y la actividad que capta ese objeto; como saber de sí mismo el espíritu se auto posee, no depende de nada externo a él, es libre y su actividad consiste en negar todo aquello que se lo impida. El individuo viviente que es el hombre es el espíritu; el ser humano es el suelo nutricio de éste en tanto se desarrolla en la conciencia de aquél.

La humanidad posee primariamente pensamiento, conciencia de su inmediatez; el hombre se sabe a sí mismo por medio de su sensación, posee un

⁵¹ Este dato curioso ya adelanta la disposición que seguirá el próximo capítulo en tanto que la filosofía contemporánea ha instigado no sólo a la metafísica sino particularmente a la filosofía de Hegel sus críticas. Casi todas se dirigen a la noción de Absoluto que intentan identificar con Dios pensado de manera sustancial, y de manera muy notoria sus críticos más acérrimos optan por ubicarse en el espectro de izquierda apelando a la modernidad de Spinoza. Lo que se presenta como filosofía crítica y libre de supuestos metafísicos tiende en la actualidad a meter a Dios de contrabando hasta el extremo de volver a ésta un instrumento o herramienta de algún determinado credo. Pero lo alarmante es que sus pretensiones son las de mostrar una actitud secularizada de todo presupuesto metafísico, trascendente cuando lo que se les descubre es un principio dogmático, acrítrico y que condiciona todo su pensar.

⁵² Cf. Hegel. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza. Madrid. 2001 Pp.62 y

65

⁵³ *Ibid.* P. 63

“yo” como conocimiento necesario a su esencia. “El pensamiento que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre.”⁵⁴ La universalidad de la vida no puede ser captada ni retrotraída por el viviente por su mera inclusión en la vida; los animales y las plantas son seres vivos y no conocen dicha universalidad; conocer es poseerse y poseer es serse, sólo el ser humano que piensa, el ser vivo que se define en su esencia por pensar como su diferencia específica, tiene la facultad de poseerse, de serse o hacerse libre, pues la esencia que es el espíritu *no se realiza ni por el acto intelectual ni volitivo de un agente fuera del individuo:*

El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado.⁵⁵

Volver sobre sí mismo, serse, hacerse son modos de expresar la realidad propia del Espíritu: la realización. La realidad de éste no esta dada es actividad; negación que se auto-afirma, negatividad que pugna por su libertad como realización, el espíritu no puede ser la inmediatez del viviente sino su retorno en el pensamiento. Su devenir es la universalidad de la vida, aquélla que expresa Hegel con la

⁵⁴ Cf. *Ibid.* P. 65

⁵⁵ Cf. *Ibid.* P. 64

simiente, la flor y el fruto,⁵⁶ cuyas representaciones resultan ilustrativas pero impropias a la universalidad; sirven para representarnos el movimiento que es la vida en individuos particulares pero no provistos de conciencia. Por lo que la representación más elevada de dicha universalidad la encuentra en Dios; éste último como *ejemplar* de aquélla.⁵⁷

[E]n el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos.⁵⁸

La universalidad *expresada* en Dios ¿Acaso es la verdad propia del Espíritu? ¿Por qué esta verdad expresada se determina en la religión cristiana? ¿Cuál es la relación que la religión cristiana guarda con la verdad propia del Espíritu? Se proseguirá a responder estas preguntas para negar que exista una teología en el autor; por lo que será necesario abordar la cuestión del cristianismo a partir del punto de vista hecho expreso en esta tesis; es decir, pensar el cristianismo desde la razón dialéctica. Cabe aclarar también que la cita manifiesta líneas arriba *no*

⁵⁶ Cf. *Ibid.*

⁵⁷ Cf. *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

deja lugar a dudas de que es en la religión cristiana donde debemos indagar el asunto de la universalidad y *no en alguna otra*; pues sólo el cristianismo acepta el carácter especulativo de la Trinidad como verdad de la divinidad.⁵⁹

§4. *In Principium erat...*

El modo de proceder para resolver los planteamientos arriba señalados será como ha sido indicado a partir de una postura hegeliana; sin embargo, no tomará la autoridad del autor como principio textual, en todo caso tomará la esencia del autor en su pensar; lo que vamos a realizar a continuación es *buscar la verdad del Espíritu desde su fuente cristiana para negar y cancelar así toda posible interpretación teológica*.⁶⁰

Lo que vamos a realizar, en resumidas cuentas, es leer el evangelio *desde la razón especulativa*. Vamos a buscar ahí la razón, al *logos* en tanto *verdad* del espíritu que es pensamiento y realización de sí mismo; para lo cual es menester determinar éste como criterio del cristianismo, lo que nos interesa captar en el evangelio. De lo cual se sigue que este criterio nos lleva a establecer una selección sobre el mensaje cristiano, que no abarque más que aquella señalada esencia; luego, los versículos más adecuados nos eximen, en tanto hemos

⁵⁹ Aunque otras religiones acepten la trinidad y su unidad en la divinidad, la introducción del concepto de verdad les es extraño; incluso en el judaísmo (donde se legitima el cristianismo como religión) no se expresa en términos de verdad, no es una religión de la verdad sino que alega (y así lo muestra incluso la filosofía judía contemporánea abocada a la época) un carácter ético basado en la Justicia, además de que excluye la Trinidad.

⁶⁰ Con esto nos referimos a la posibilidad de que nuestra tesis y la postura que hemos asumido (la filosofía de Hegel) no pueda ser interpretada en clave teológica; sería absurdo pretender esto en el evangelio, pues de principio sería ignorar lo evidente de su historia.

definido no sólo el interés esencial sino el lugar desde el que se le busca, de abarcar la totalidad del NT y establecer como lectura aquello concerniente al tema en cuestión

En el evangelio según (SAN) Juan podemos encontrar el fundamento de la cristiandad en *su* verdad. Por el posesivo no debemos entender solamente la particularidad que el texto neo testamentario presenta sino que, justamente haciendo abstracción de dicha manifestación, se *trasluce* la verdad, por llamarlo de algún modo. No se trata *sólo* de la verdad desde el cristianismo en su mensaje, sino la verdad desde *sí misma*; no estamos aquí hablando de la verdad del evangelio sino de la verdad en su manifestación objetiva como forma o apariencia de la verdad en tanto verdad: *la verdad fuera de su reino pero en tanto verdad*.

Es decir, el evangelio según (SAN) Juan nos resulta importante *no* en el modo en que el cristianismo se da a sí mismo una interpretación como la religión de la verdad, sino que es justamente en dicho evangelio donde *la verdad se manifiesta como forma universal* en tanto *logos*; el cristianismo se interpreta así como la religión del verdadero *logos*, del *logos alethein*. Por lo que es posible afirmar que justamente aquí la verdad del cristianismo *no* es una *verdad cristiana* sino la *representación cristiana de la verdad*, en tanto religión, se manifiesta a la vez que se oculta para el modo *propio* de *lo que ahí se muestra*; el primer versículo del evangelio mencionado puede ilustrar mejor lo que hemos referido:

1. En el principio (*arkhé*)⁶¹ existía (*hen*)⁶² la Palabra (*logos*) y la Palabra estaba (*hen*) junto a (*pros: cabe*) Dios (*theon*) y la palabra era (*hen*) Dios.⁶³

Este versículo que abre el evangelio según (SAN) Juan manifiesta claramente la relación que existe entre las nociones heredadas de la filosofía griega, al punto de poder decir que el cristianismo puede ser definido como la religión del *logos* en tanto se tome como referencia dicho evangelio; pues en éste la verdad del cristianismo está justamente en su objeto. El *objeto* de culto del cristianismo es la verdad, a diferencia de las religiones que lo preceden:

a) En el caso pagano: I) se distingue por no depositar su fe en las potencias naturales o fuerzas de la naturaleza que, II) se determinaban bajo *personificaciones antropomórficas*, con lo que se podría pretender una similitud.

b) En el caso del monoteísmo hebreo, del que suele adjudicarse su herencia, se diferencia por: I) la *antropomorfización* de la divinidad en *persona* a partir de la noción de *imagen*⁶⁴ y II) establece como finalidad la *salvación por medio de la fe y el amor* por parte del creyente, en oposición a la *relación* entre

⁶¹ La transliteración al castellano está hecha por cuenta nuestra a partir de *The Greek New Testament*. Editado por Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzenger, y Allen Wikgren en cooperación con Institute for New Testament Textual Research. Sociedades Bíblicas Unidas. Nueva York, Londres, Edimburgo, Amsterdam, Stuttgart, 1966, 1968, 1975.

⁶² Transilitero por *hen* la conjugación pasada de *to hon* (ser) a falta de caracteres griegos, por lo que no debe entenderse como “uno” en cuya transliteración han sido utilizados los mismos caracteres hispanos. Por eso he decidido repetir la transliteración en los casos de sinonimia realizada por la traducción, para indicar que se trata del mismo verbo *to hon* en su conjugación en tiempo pretérito.

⁶³ *Biblia de Jerusalén*. Descleé de Brouwer S. A. Bilbao, 1999. Esta es la edición que se ha elegido para la traducción, las citas sobre el Nuevo Testamento se realizan conforme al canon: Jn 1:1.

⁶⁴ Cf. Rm 8:29, Flp 2:6, Col 1:18.

justicia infinita y la obediencia de la ley.⁶⁵

Lo que en aquél fundamenta su distinción con su antecesor es el (per-) don de Dios como presencia en la palabra, en el mensaje; pero esto ya es adelantar demasiado. Habrá menester primeramente en detenerse a meditar también el tercer y cuarto versículo de la buena nueva de (SAN) Juan:

3. Todo se hizo (*hegeneto*) por ella y sin ella no se hizo nada. Lo que se hizo/ **4.** En ella era la vida (*zoé*) y la vida era la luz (*phoos*) de los hombres[.]⁶⁶

La creación es el rasgo vinculatorio del cristianismo por el cual es posible rastrear la relación con su antecesor (el judaísmo); la *creatio ex nihilo* está dada por la Palabra que en Principio cabe [esta junto a] Dios: Principio, Palabra y Dios *son* (uno y lo mismo) en la Nada *antes* de la creación, pero se da cuenta de ello *después*; por eso (SAN) Juan lo testimonia como *pasado*. El Tiempo que aparece en el *verbo* “ser” da cuenta de la condición de (SAN) Juan mientras éste narra cómo la actividad creadora se determina como *vida* en tanto creación; de ahí que lo creado esté vivo o *sea vida en el tiempo*. La actividad creadora se temporiza en la creación, se hace creación y la creatura *proviene de y hacía* ella como creatura;⁶⁷ y como tal, también se vincula al creador en dicha actividad como vida;

⁶⁵ Cf. Rm 1:17, 8:28, Ga 3:11.

⁶⁶ Jn 1:3-4

⁶⁷ Cf. In 1:9

aquél es su fuente, fundamento o principio, éste *participa* de aquél en su actividad, en la Palabra.⁶⁸ La palabra de (SAN) Juan testimonia la Palabra del Principio desde la vida y ésta es la que *deja ver* aquélla en tanto luz de los hombres; la vida como creación que vincula creatura y creador permite dar cuenta de la Palabra por medio de la palabra.

Llegados a este punto es posible afirmar que el evangelio de (SAN) Juan contiene en su introducción un carácter *especulativo*; pues mientras la vida es la actividad creadora de la Palabra ésta se *refleja* en el testimonio de la palabra viva de la creatura.⁶⁹ De aquí que haya sido posible para algunos suponer cierto platonismo en el citado evangelio (Barth-Käsemann) lo cual es perfectamente coherente *desde el estricto punto de vista testimonial*, sin hacer referencia al carácter especulativo mencionado arriba. Hoy diríamos desde el punto de vista subjetivo; un aspecto de la exégesis bíblica sólo posible después del protestantismo luterano pos-romántico abocado a la busca del sentido (intelectivo o afectivo) desde dicha perspectiva (subjetiva).⁷⁰

Sobre el mentado platonismo habrá que decir que existe cierto consenso y que la disputa no lo pone en cuestión ni en su forma ni en su fuente (Plotino), sino en su legalidad cristiana (si es de origen herético o no); y que no es muy difícil

⁶⁸ Cf. Jn 1:13

⁶⁹ Jn 1: 15

⁷⁰ Cf. Pannenberg, Wolfgang. *Una historia de la filosofía desde la idea de dios*. Sígueme. Salamanca. 2002. Sobre todo la segunda parte del libro que está dedicada al movimiento romántico e idealista en la religión protestante y revisa autor por capítulo.

suponerlo ya que la determinación del alma para ascender a la contemplación divina pasa por el *logos* o por el *eros*. Dos modos perfectamente coherentes con los *valores* que introduce el cristianismo a la religión, entendiendo a ésta como modo de acceso a la verdad; es decir, en su distinción con el paganismo y el judaísmo. Por lo anterior no es de extrañar que el ideal asceta perseguido por la teología mística sea la beatitud entendida como contemplación de Dios, tal como ocurre en (SAN) Agustín o (SAN) Buenaventura, quienes incluso constituyen su ideal de vida como método de acceso a la verdad suprema. Sin embargo, habrá que reconsiderar esto último tal como fija la noción de “tradicción” en el catolicismo; en tanto la verdad revelada es considerada de forma objetiva (en oposición a la verdad en sentido subjetivo); es decir, no desde el punto de vista del testificante sino en tanto lo testimoniado, desde el contenido revelado por la Palabra; sobre esto último cabe realizar la siguiente cita de modo que podamos proseguir con el argumento:

14. Y la Palabra (*logos*) se hizo carne (*sarx*), y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria (*doxán*), gloria que recibe del Padre como Unigénito (*monogenous para patrós*) lleno de gracia (*káritos*) y verdad (*aletheías*).⁷¹

La creación se hizo carne, la Palabra se revela en la carne y habita entre nosotros; esta revelación *invierte los valores* platónicos, se trata de lo propio del cristianismo

⁷¹ Jn 1:14

ya que el *logos* desciende a la carne y la habita. No se trata de la caída del andrógino en una nueva forma, puesto que en la *encarnación* del *logos* no pierde ni meramente participa de la divinidad sino que *es ella misma de forma plena*;⁷² la gloria de la encarnación como don divino (gracia) no difiere de la divinidad en tanto que aquélla no pierde ni se separa de ésta pues es *su verdad*. La encarnación como descenso del *logos* es la gracia divina en tanto que ésta se entrega a sí misma en la creación; a diferencia de la *anagogía* platónica que exige el ascenso del alma para la contemplación divina por medio del *logos*, el *logos* cristiano se da en gratuidad en la creación morando en la carne; *la divinidad se hace así humana*.⁷³

El carácter especulativo que mencionábamos líneas arriba correspondiente al cristianismo es justamente *la relación* que el testimonio es y se da entre la Palabra (como *logos*) y el Evangelio (como el dar cuenta de la buena nueva), lo cual se desprende de los versículos citados, a su vez que existe plena conciencia de dicha *relación como diferencia*.⁷⁴ Pero esta relación no es el desprecio del mundo de los sentidos o de la opinión, como ocurre en el platonismo; no se establece una relación con el mundo de la *doxa* como inferior con respecto hacia algún lugar supraceleste. Por el contrario, la contemplación de la gloria (*doxan*) se da en la plenitud (*pleroma*) de una gracia (*karitás*) y verdad (*aletheía*) en la carne

⁷² He ahí la importancia del carácter Unigénito o *Monogenous* desde la proveniencia del Padre.

⁷³ Cf. Jn1:16-17

⁷⁴ Cf. Ef 1:13

(*sark*), no en otro sitio pues de ese modo *mora entre nosotros la palabra*.

Si líneas arriba sosteníamos que las diferencias que guarda el cristianismo con las religiones más cercanas (histórica y doctrinalmente), refiriéndolas en aspectos específicos, cabe de igual modo señalar que ambas caracterizaciones corresponden con el modo de concebir la verdad como la finalidad de dicha religión. Es decir, se trata de la instauración divina del hombre: la concepción *monogénica* como plenitud (*pleroma*) de la donación (*karitás*) de la verdad (*aletheya*) constituye el ser (*hon*) de origen (*arkhé*) divino (*theós*) que habita en la carne (*sark*) como vida (*zoe*) por la Palabra (*lógos*). Que se trate de un hombre o de la humanidad *para* la religión es algo que vale revisar a la luz de la concepción paulina;⁷⁵ lo que se quiere apuntar aquí es justamente lo siguiente: hablar de la verdad del cristianismo, no desde éste o su mensaje sino desde la verdad en tanto verdad, y estableciendo las diferencias con el judaísmo y el paganismo a partir de su especificidad como la religión de la verdad; esto es, la verdad “del” cristianismo se acerca mucho más a la filosofía helena en tanto que *su* verdad se aproxima a la categoría (aseveración dada desde la definición *lógica*) de *zoé logos eikhón* que al *theós* de cuño (neo-) platónico o el motor inmóvil aristotélico. Pero si esto es así, cabe cuestionar severamente lo anterior del siguiente modo. ¿Por qué, entonces, el legado de la tradición (o tradiciones) de origen cristiano no se centra en el hombre sino en su relación -dependiente o sumisa- con la divinidad?

⁷⁵ El tema en cuestión nos resulta interesante, sin embargo, representaría salirnos por completo de nuestro propósito.

§5. Filosofía desde la religión.

A lo anterior habrá que contestar primero que una religión no es sólo la *idea central* de sus creencias sino su *realización efectiva* en la historia; lo que incluye la construcción de interpretaciones diferentes a la luz de la variedad de los sistemas de creencias donde la idea central se fije. Es decir, la herejía⁷⁶ es la condición de posibilidad de que una religión se consolide de manera real. Luego, la idea no está en su estado propio en el ámbito religioso; éste no es la instancia propicia para su desarrollo verdadero en tanto que dicha verdad tiende a perderse en las circunstancias que posibilitan e imposibilitan dicha realización.

Por ejemplo, la legitimidad que otorga vincular en una especie de continuidad discontinua con el creacionismo hebreo esta marcado perennemente en la relación y *personalidad* entre Padre-Hijo; la relación de personalidad esta a su vez fundamentada en la noción jurídica de persona heredada del *ius romano* e impregnada -como tal derecho- de interpretaciones *naturalistas*. La transmisión del bien (*ousía*) entre Padre e Hijo es una relación natural a la luz de las leyes tanto

⁷⁶ Una falacia que podría aparecer ante esta aseveración es que justamente la herejía se establece por la ortodoxia, luego la ortodoxia es la condición de posibilidad de la herejía por lo que: a) Habrá que aceptar la ortodoxia como principio de la herejía o b) habrá que modificar el término por el de diferencia o diversidad para no asumir a. La primera posición (a) justifica las iglesias entendidas como modo de institucionalización de la ortodoxia -mas no necesariamente de la verdad-. O la posición (b) que afirmaría que se trata de un problema exclusivamente cristiano pues dicha relación sólo se presenta a la luz de la historia del mismo. Habrá que tomar en cuenta que herejía proviene del verbo griego *hairesis* que significa elegir, preferir, dicha acción presupone la libertad puesto que toda elección o preferencia se deduce de aquélla. Por lo tanto toda herejía presupone la libertad, luego la condición de la religión, que pasa por la herejía, presupone la libertad igual que la opresión (acción de oprimir) la presupone. Sin embargo, es posible que dicho razonamiento esté más bien influenciado por el modo de concebir la religión desde un mundo culturalmente atravesado por el cristianismo.

jurídicas como biológicas, por asignar términos que permitan comprender mejor el punto que interesa resaltar: la legitimidad divina del Hijo está dada por la ley - natural- de herencia del Padre donde no existe pérdida del bien para aquél; este bien sin embargo es el ser en tanto verdad, donde la ley como relación de las personas queda sustituida por el *logos*. Pero esta relación, bajo la representación jurídica del derecho patriarcal, ya no pertenece a la idea central sino a la legitimidad desde dos sistemas de creencias: el jurídico-romano y el religioso-hebreo. De tal modo, el cristianismo *trasciende* su idea central *alienándola* para realizarse como religión efectiva.

La interpretación religiosa de la filosofía ha sido utilizada en darle un matiz racional fuera de sistemas extrínsecos a la revelación escriturística, poniendo justamente como perspectiva de inicio la racionalidad natural (la capacidad de entender de todo ser humano) como clave para la interpretación de los misterios en su capacidad y límite, lo que ha devenido en la efectiva hermenéutica filosófica como modo exegético de la escritura.⁷⁷ Esto significa que los sistemas filosóficos que han servido en el entendimiento de las revelaciones (y particularmente del *logos* joánico) han consolidado en la historia el modo de concebir la filosofía en su cualidad primera; esto es la *metafísica*. Pongamos como caso los dos sistemas⁷⁸

⁷⁷ Esto lo digo con ironía pues en ello radica la polémica Gadamer-Derrida e indica la ausencia de filosofía ahí (tanto en los autores como en sus herederos) que no parta o se origine en el fondo de una concepción religiosa determinada.

⁷⁸ Llamo aquí sistema al grupo de ideas que fueron retomadas y cultivadas por los estudiosos de la filosofía en la época de la patristica y la escolástica y que durante largo tiempo forjaron la imagen

que propiamente continúan con vigencia en el cristianismo actual y de cuyas nociones se ha nutrido la ciencia sobre lo divino (teología revelada) de manera principal: la teología platónica y la teología aristotélica.

Siguiendo con el argumento especulativo contenido en (SAN) Juan, tendríamos que entender los contenidos teológicos a partir del Principio-Dios. Éste es por lo tanto origen, *arkhé* de la Palabra; dicho *arkhé* que genera al *logos* es *theos* luego el *theos* en tanto *arkhé*.⁷⁹

1.-Al donarse crea y la creación participa (*chorismos*) de su ser (*to hon*). (Platón)

2.-El Principio es causa o *aitía* de la creación o modificación de la Nada como ser. (Aristóteles)

Ambas consideraciones no deben tomarse como opuestas o siquiera como distintas; aquí se presentan de ese modo por facilitar el análisis, pero en los hechos se encuentran fusionadas junto con otros sistemas de pensamiento; tanto filosóficos (epicúreos, estoicos), pseudo filosóficos (cultos órficos, neopitagóricos)

de la unidad esencial y sistemática de las filosofías de Platón y Aristóteles, hasta el punto de influenciar en la representación posterior de la filosofía en general.

⁷⁹ En la exposición que sigue es posible encontrar “errores” de interpretación en la lectura de la filosofía de Platón y Aristóteles; sobretodo, basándose en los exhaustivos estudios que el siglo pasado ha llevado a cabo desde la filología y la edición de sus obras bilingües. Sin embargo, lo que sigue a continuación pretende ilustrar en los *personajes* las ideas que fueron adoptadas o desarrolladas por el cristianismo en su historia, a la par que el descubrimiento histórico de los filósofos modificó la atención que se les prestó. Sobre este punto sigo la exposición más detallada de Wolfgang Pannenberg.

y religiosos de origen no hebreo (zoroastrismo).⁸⁰ Y justo en esta maraña de modos de pensamiento se inserta la verdad del cristianismo, realizándose o perdiéndose según la perspectiva o el modo en que determinemos a la verdad en su desenvolvimiento en la realidad efectiva. Cabe aclarar que esto es justamente lo que hemos referido como alienación líneas arriba.

Habrá que detenernos aquí a indicar lo siguiente; el cristianismo encierra un contenido especulativo que se inserta en sistemas de creencias e ideas distinto a él, y es en esos sistemas donde toma cuerpo. El caso de las teologías es particularmente revelador, pues no existe sólo una teología y lo que entendemos hoy por ese nombre suele ser muy distinto a lo largo de la historia; pero es de remarcar también que lo que se construye históricamente con ésta, y que incluye a los sistemas de pensamiento griego, en su descubrimiento paulatino por autores como Platón y Aristóteles, representa un *modo de la conciencia* de asumir la filosofía. Por otro lado, el contenido especulativo contenido en el evangelio citado, a su vez impregnado del espíritu filosófico griego, puede considerarse como un *grado de desarrollo* de la conciencia.

En el primero la filosofía se desarrolla bajo el modo *religioso de la conciencia*; en ella la verdad es el límite o principio que se revela en la religión y de ahí se deriva el uso racional del entendimiento y la aplicación del saber

⁸⁰ Cf. Black, David. "El grupo de Juan. Helenismo y gnosis" en Antonio Piñero (ed.) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Ediciones el Almendro-Universidad Complutense. España. 2004. Pp. 306-307

humano; en el segundo caso, nos referimos a la misma conciencia religiosa como un estadio en el que la verdad *aparece* revelada en el *movimiento* de su presentación, y la racionalidad se le manifiesta *en sí misma* como el actuar de la divinidad; por lo cual, la conciencia religiosa en este punto se diferencia a sí misma de la razón y del modo (descrito anteriormente) que ordena su saber como razón humana, en sus limitaciones. Es en este modo de conciencia como la Teología encuentra cabida en el pensamiento y se desarrolla en la historia al amparo de la religión, así como al cuidado de aquélla se redescubre el pensamiento antiguo (la filosofía) y se cultiva para servicio de ella; aquí son particularmente importante los sistemas platónico y aristotélico.

Ahora bien, para proseguir con la exposición sobre el desarrollo del pensamiento antiguo al servicio de la religión, lo primero que habrá que excluir será la confusión que la palabra teología pudiera ocasionar con sus respectivos usos. La teología platónica, como bien nos ha señalado Wolfgang Pannenberg, no significa más que el sistema explicativo basado en las figuraciones que la escuela platónica utiliza para ilustrar sus conceptos: resulta ser algo así como una mitología ilustrativa y el sentido de teología no tiene mayor relevancia o distinción que la sistematicidad de los mitos.⁸¹ La palabra en su uso afín al cristianismo tiene mayor relación con la escuela de Plotino, pero nos resulta todavía impreciso asumir en las emanaciones del Uno la actividad creadora de Yavé o la

⁸¹ Cf. Pannenberg, Wolfgang. *Op. Cit.* P. 50

encarnación del *logos* joánico. Sin embargo, es posible percibir en los motivos del platonismo afinidades electivas o intereses comunes con el cristianismo; “uno de los motivos centrales del pensamiento platónico se ha visto preservada de forma implícita en las especulaciones filosóficas sobre lo divino como *fundamento trascendente* de la subjetividad humana”.⁸²

La trascendencia, principal rasgo de la divinidad platónica, es tan sólo una de las cualidades que el platonismo comparte con el cristianismo; en aquél Dios ya se afirmaban sus cualidades como un ser espiritual y eterno, por encima del mundo sensible, muy próximo a la idea bíblica.⁸³ De igual modo, los textos de la academia ofrecieron a los cristianos de la Edad Media la oportunidad de reencontrar la idea de creación en la narración mítica; el *Timeo* les ofrecía la ocasión perfecta, y así lo hicieron muchos ignorando las diferencias con el Demiurgo.⁸⁴ En el siglo II, se gesta un cambio en esta perspectiva, pues se comienza a tomar conciencia de las desemejanzas existentes en las relaciones Dios-Mundo; lo que se produce es la formulación de la doctrina de la creación.⁸⁵ Será hasta el siglo IV que las diferencias aparezcan mucho más manifiestas pues tomara cuerpo la doctrina de la Trinidad.⁸⁶

Las diferencias más notables pueden darse en dos grandes temas: la

⁸² Cf. *Ibid.* Subrayado nuestro P. 79

⁸³ Cf. *Ibid.* P. 50

⁸⁴ Cf. *Ibid.*

⁸⁵ Cf. *Ibid.* P. 69

⁸⁶ Cf. *Ibid.*

relación de la divinidad con el mundo, como se señaló líneas arriba, y la cuestión sobre el alma. En el primero, tenemos que considerar que entre la revelación de la Divinidad como principio cristiano, que crea y destina a la creatura a comunicarse con ella, resulta ser algo inconcebible para los platónicos; el Demiurgo no se revela ante los hombres ni crea propiamente sino que interviene entre las Ideas y el mundo.⁸⁷ La cuestión concerniente a la inmortalidad del alma para los platónicos resultaba igualmente incomprensible ya que esta no se conserva en su individualidad sino que su divinidad radica en retornar a su origen.⁸⁸ Y acerca de la relación alma-cuerpo, derivada de la anterior; la diferencia consistía sobre todo en la esperanza por la resurrección en la cristiandad.⁸⁹

En el caso aristotélico, se señala en su *Metafísica* la constitución de la ciencia de los primeros principios como teología; ahora bien, ésta en su forma más o menos acabada no es conocida por occidente (o el mundo cristiano) hasta el siglo XII, sin que esto excluya que su *influencia* se haya conservado en la época helenística de manera *impura* o confusa. Pero aún así, queda por remarcar que el *theos* aristotélico difiere del Dios cristiano, en tanto que aquél se constituye como principio racional de una concatenación explicativa del cambio y el movimiento, mas *no de la creación*; este último concepto resulta ajeno a la filosofía del estagirita. Incluso, habría que considerar con relación a la implicación de los

⁸⁷ Cf. *Ibid.* P. 58

⁸⁸ Cf. *Ibid.*

⁸⁹ Cf. *Ibid.*

sistemas filosóficos mencionados que ya en la escuela del Platonismo medio se acuñó el criterio de que entre discípulo y alumno no existía contradicción alguna entre sus sistemas, sino que el estagirita era en todo caso el perfeccionador del filósofo atleta.⁹⁰

Pero justamente, bajo esta continuación Aristóteles es considerado a la luz de la ciencia natural; sus categorías pertenecen al mundo sensible y la propia definición de Dios como sustancia (compuesta de materia y forma) resulta irrelevante, pues no se trata de la entidad propia de la revelación. En la época de la patrística, la filosofía de Aristóteles se asumía como platónica; sus aportaciones más prevaletes fueron las *Categorías* y *De interpretatione*, cuyo legado se remitía a la escuela del platonismo medio y cuya filosofía era pertinente para el mundo material impropio de la especulación del Dios cristiano.⁹¹ El mundo de lo espiritual y, sobre todo, la divinidad, trascendían las categorías; tal como señala Pannenberg:

Si el Bien Uno debía concebirse como trascendente al ser, no quedaba otro remedio que circunscribir las categorías al conocimiento del mundo sensible, porque la *ousia* aristotélica había sido definida como la relación de la forma con la materia, es decir como un ser que permanece ligado a lo material, y Aristóteles mismo había incluido

⁹⁰ Cf. *Ibid.* P. 48

⁹¹ Cf. *Ibid.* P.90

a Dios en la categoría de substancias.⁹²

Por lo tanto, en la Patrística se genera un debate filosófico que, si bien no es ajeno a los problemas y planteamientos de la Metafísica aristotélica, establece un punto de partida distinto en la consideración propiamente ontológica de la Divinidad. Por ejemplo, Orígenes determina a Dios como el ser más allá del ser, tal como el *Nous* esta más allá del razonamiento.⁹³ Mientras que Gregorio Nacienceno (hermano mayor de Gregorio de Nisa) determina que Dios es el ser a partir de su manifestarse a Moisés en tanto nombre.⁹⁴

En la Edad Media, la filosofía adquiere una conciencia como ciencia inserta en los planes de estudio y como vía preparatoria para acceder por luz natural (entendimiento) a la verdad más alta, cuyo fundamento, sin embargo, se encuentra más que probado en la revelación de la Palabra. Así, surge un modo de hacer filosofía que continuará más allá de la Edad Media propiamente y cuyo nombre es la *Escolástica*. El dominio de Aristóteles es aquí innegable no sólo como “El Filósofo” a cuya luz natural se dieron importantes avances, sino también, como un modo de posicionar la verdad distinta a la meditación del filósofo, en los asuntos más delicados en el orden del alma y su inmortalidad. A esta último rubro, SAN Alberto Magno primero y (SANTO) Tomás de Aquino con él se abocaron no

⁹² *Ibid.* P. 91

⁹³ *Cf. Ibid.* Pp. 91-92

⁹⁴ Fundamental este modo de anteponer la verdad escriturística que en la Teología y la filosofía continúa. Este mismo argumento por ejemplo lo encontramos en (SAN) Agustín, (SAN) Buenaventura [Este plantea la Teología como ciencia sagrada en sentido propiamente cristiano por primera vez] y Juan Duns Scoto.

sólo en la reflexión a introducir las verdades cristianas de manera filosófica por crítica al estagirita; sino de igual modo, a difundir su filosofía como vía preparatoria para formar, bajo su estudio, al entendimiento que dispusiese abocarse a sondear por sí mismo las verdades más altas, en consideración de una ciencia por encima de la metafísica: la Teología.⁹⁵

Ahora bien, de lo anterior podemos definir que tal y como se plantea la Metafísica en el modo de la conciencia religiosa ésta es sierva de la Teología; la razón (que es el entendimiento humano) se subsume a la especulación (que se ayuda de la revelación y del entendimiento humano) por lo que la primera, en tanto depende de la segunda, tiene como principio o límite la revelación, es decir, como un coto insondable. Pero además de partir de esta aceptación y desarrollarse en ella, se cultiva bajo la autoridad de los filósofos, su desarrollo se da no de una manera completamente libre sino a partir de la fuente de la *auctoritas textualis*.⁹⁶ Por otro lado, el ámbito de la especulación se da en una ciencia positiva, pues la Teología parte de la positividad (existencia manifiesta) de su principio; esto es, que el modo propio de aprensión del objeto *en sí* de la especulación está dado en las escrituras, y en éstas encontramos conceptos propios de la filosofía que son puestos de manifiesto al pensamiento de manera religiosa, es decir, no filosófica

⁹⁵ Cf. Pannenberg, *Op. Cit.* P. 63

⁹⁶ La formación en la servidumbre es aún hoy una tradición viva en la enseñanza de la filosofía aunque no dependa más de la revelación religiosa, o al menos así lo parece. Lo anterior no es un comentario al margen, adelanta un posible motivo por el que la noción de secularización no haya podido cuajar en el discurso filosófico; pero eso será objeto de revisión en el próximo capítulo.

pues no se *reconocen* como tales.

Sin embargo, aunque lo que efectivamente queremos sostener aquí, con traer a la meditación del evangelio de (SAN) Juan, es que efectivamente la implicación de las nociones originadas por el pensamiento filosófico griego, se implican mutuamente con nociones que en principio le son extrañas: principalmente el judaísmo; aquéllas se *actualizan en una nueva configuración*, distinta a su origen heleno pero conservando su *valor especulativo propio*. Este valor, alienado por su confusión con las nociones hebreas -pero no exclusivamente- efectúa un doble movimiento en su desarrollo: La *conservación* de la filosofía griega (platonismo, aristotelismo, estoicismo epicureismo) y su *superación* como reconfiguración de la verdad.

Ambos movimientos son mutuos e inseparables en el desarrollo del pensamiento cristiano, ya que como hemos visto, la preservación de los sistemas propiamente filosóficos no sólo se conservan en las nociones fundamentales del evangelio, sino que se desarrollan y cultivan al amparo de la religión como vía de acceso a la verdad de aquél; lo que *al mismo tiempo*⁹⁷ conlleva a la transformación de estos sistemas y a la recuperación de la verdad como idea central de la religión; ni la religión, ni la filosofía permanecen estáticas en su interacción aunque

⁹⁷ Un aspecto importante en el pensamiento hegeliano sobre el desarrollo del espíritu en su verdad como movimiento e historia que parece poco estudiado en nuestra lengua es el referente a la simultaneidad de los acontecimientos como constitución del sentido y el tiempo desde el plano lógico, entendiendo este último desde la perspectiva hegeliana.

así lo parezca en determinadas fases del desarrollo histórico de la verdad.

§6. La unidad conceptual entre religión y filosofía.

En este punto cabría enunciar la distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión; sin embargo, dicha distinción, que nos resultaría obvia en este momento, no pasa de ser una deducción doxográfica o historiográfica; o sea que no se le considera aquí filosófica ni histórica. Esto es, históricamente es imposible negar que se haya efectuado la unión del Dios de la religión con el filosófico, como evidencia lo encontramos como tematización expresa en las discusiones teológicas propias de la Escolástica; lo que ahora vamos a realizar es la descripción de dicha *unidad conceptual*, que si bien tiene su existencia concreta en la historia tiene su posibilidad en y desde la religión, luego:

1. Dicha distinción si bien no es espuria tampoco es substancial o real sino de grado o aparente.
2. De lo cual, la noción divina de la filosofía se asume a la religiosa
3. Luego, la filosofía prueba por la vía limitada del entendimiento humano la noción central de la religión
4. De ahí que la filosofía sirva al conocimiento de lo religioso
5. Por lo que lo posible es lo factible en la revelación religiosa y su existencia es demostrable limitadamente bajo el servicio que presta la filosofía.

En lo que sigue nos limitaremos a desarrollar 1 y 2; sin embargo, cabría señalar que de 3-5 encontramos las características definitorias de la Metafísica como sierva de la Teología. Dicho lo anterior, cabría formularnos los siguientes cuestionamientos como guía de la meditación a realizar: ¿En qué consiste dicha unidad conceptual y por qué dicha unidad siendo conceptual es asumida por la noción religiosa?

Lo primero, entonces, es determinar la unidad entre el Dios de la revelación por medio de las escrituras, y el Dios de los filósofos como principio racional y explicativo de la realidad. Justamente, al comenzar nuestra exposición con el evangelio según Juan, lo que hemos traído a la discusión es la relación especulativa del testimonio, pero por ésta sólo se ha entendido la relación asimétrica entre el testimonio por medio de la palabra y la Palabra revelada por ella. Esta asimetría que podemos considerar como una *contradicción inmanente al logos* es determinada bajo el principio de revelación: Dios.

En tanto legitimemos la verdad desde el punto de vista religioso, el *logos* que encarna es identificado con la palabra creadora del Génesis; sin embargo, esta identificación es justo la que constituye la *unidad verdadera* entre el Principio Creador y la Palabra hecha carne desde la revelación; pero no sólo eso, sino que a su vez, constituye también la *conditio sine qua non* de su aprehensión por vía

del entendimiento natural.⁹⁸

La unidad verdadera entre Principio y Palabra no se remite a la relación causa-efecto sino a la identidad *arkhé-logos-to hon-theós* y su personificación; desde el punto de vista religioso se mantiene en dicho orden: el de la identidad principalmente como *logos*, pero sin distinguirse del *theós* en posesión plena del *to hon*; por lo tanto, igual en dignidad como *arkhé*. Luego, dicha unidad es tanto punto de partida como límite del entendimiento, de ahí que sea comprendida como tal. Es decir, el Principio es conocido (y por lo tanto concepto) como límite o de modo negativo, como *trascendente* al propio acto de conocer. De ahí que el entendimiento se ordene a ese principio y su aprehensión o comprensión asuma su existencia, pues no está en éste la posibilidad de negarla dado que lo trasciende; y sí en cambio, la aceptación por vía de su evidencia: la revelación.

Palabras más, palabras menos así funciona la teología y la filosofía que le sirve en la ordenación y demostración de dicho Principio, el cuál es comprendido y aceptado en tanto modo de conocimiento natural, y limitado a partir de la *perspectiva religiosa* que determina su (pre)- asunción. He ahí la fórmula por la que el objeto principal de la religión y del conocimiento devienen en *unidad conceptual*; el límite del conocimiento es su principio, de ahí que la creencia o la fe sea la condición de posibilidad para éste, o ésta (la fe) sea la finalidad y

⁹⁸ Es decir desde el punto de vista religioso o el modo religioso de la conciencia la revelación se toma como verdad que es Principio y límite del la razón como entendimiento.

perfeccionamiento de aquél en cuanto su límite y/o punto de llegada. La trascendencia se vuelve inmanente [encarnación], la trascendencia en tanto inmanente no es la inmanencia en tanto inmanencia; he ahí el límite de la verdad (o saber no-verdadero) de la religión cristiana; su idea central se determina por su legitimidad religiosa, fuera de su propia verdad; por su origen o proveniencia paternal.

El fundamento de dicha verdad, en el modo de la religión, está dado por la relación de identidad entre las personas y el acto mismo de personificación que establece la ejemplaridad del individuo en dicha relación. Luego, la inmanencia de la persona Verbo-Hijo no es más que la identidad con la persona Principio-Padre: en el Hijo se hace visible el Padre. La trascendencia se hace presente en la inmanencia *sin dejar de ser* trascendencia, sin dejar de ser Dios pues la gracia de su manifestarse se da en plenitud verdadera, como se ha insistido.

Si líneas arriba hemos subrayado el carácter especulativo del testimonio por relación a la Palabra, y determinado la relación con el Principio como la unidad conceptual a partir de la cual se ordena el entendimiento humano, ha sido para destacar la configuración que la verdad guarda bajo la perspectiva religiosa. Es justo bajo la *figura* de este modo de *manifestación* de la verdad que se *organizan* una serie de *determinaciones*, las cuales son tanto las condicionantes que el entendimiento humano tiene que asumir como también el modo de *ordenarse* de dicha representación. Es decir, se trata tanto del carácter *extrínseco* que el

entendimiento guarda como límite respecto al Principio religioso, como el modo en que éste se articula *intrínsecamente* en su manifestación.

Luego, en este cambio de perspectiva, en la que no se trata de partir de la revelación sino de aprehender la forma misma de la revelación; el entendimiento se muestra expectante, se detiene ante el *movimiento* propio de la revelación, ante su contradicción intrínseca de la plenitud y verdad de la Persona-Hijo como manifestación de la Persona-Padre. De ahí que no pueda dar cuenta de dicho movimiento más que de forma negativa; dar cuenta de esto último pertenece más a la mística, que no deja de ser teológica, en tanto comparte el mismo principio o unidad conceptual que aquélla. Pero, a diferencia de la anterior, da cuenta de algo que no se encuentra en el entendimiento natural sino en la revelación; el pensamiento que llega a estas profundidades está inspirado desde el punto de vista de la religión, no pertenece propiamente a la luz natural

Al llegar a este punto parece irresoluble el carácter trascendente en el logos joánico; su manifestarse en la Palabra lo revela como una razón *en sí* pero, al mismo tiempo, asumida en la palabra que lo testimonia; de ahí que sea posible establecer dos cuestiones.

La primera, se refiere a la relación que al principio de la tesis mencionábamos; la distinción entre entendimiento y razón llevan al primero a establecer determinaciones fijas, que en su singularidad tienen su verdad en ese

modo de darse el pensamiento. La determinación esquemática de éste lo obliga pues a mantener la separación de lo que se manifiesta en orden a su trascendencia, con respecto al propio límite que se fija; el entendimiento humano no penetra en el movimiento del logos a partir del testimonio sino que lo expone tal y como se le manifiesta en sí. De ahí, si hemos *entendido* la presente lectura del evangelio de Juan, no podemos menos que asumir la existencia del Primer Principio trascendente y su movimiento como una verdad revelada.

Estamos pues en el nivel del entendimiento que fija las determinaciones que se le presentan y se determina a sí en sus limitaciones; lo anterior, deja abierto un ámbito donde éste no penetra sino del cual parte, del cual da cuenta o razón. Lo que lo trasciende nos permite pensar que el grado de desarrollo del intelecto en tanto intelecto mantiene una apertura necesaria a la fe como lo otro que aquél no alcanza, como ocurre en la Teología donde la filosofía se aplica al servicio de la revelación; la *conciencia religiosa* surge como la *superación* de estos ámbitos pero resulta inadecuada en tanto ésta no alcanza a la razón especulativa, sino que se mantiene en los límites del entendimiento; como negando a éste en su limitación y poniéndose del lado del otro.

En segundo lugar, este ponerse del otro lado (de la fe), en la captación de lo que se revela, es como determinación de la conciencia que se sabe finita frente a lo infinito que se le aparece como lo otro que capta *por medio de sus determinaciones*; es decir, ve al logos joánico *moverse* especulativamente; luego,

el logos de la revelación recibe la determinación del pensamiento que la asume en su dar cuenta. Hasta aquí, la conciencia no se ha dado cuenta que las determinaciones del testimonio son *su propiedad* y se mantiene como conciencia religiosa; por eso la palabra del apóstol tiene verdad desde la conciencia religiosa; en tanto capta lo divino trascendente y lo revela bajo la luz de este mundo, la palabra. De ahí, *la imposibilidad* de que desde la conciencia religiosa se reconozca la determinación del movimiento especulativo, bajo las limitaciones del propio entendimiento (el humano), *como el movimiento del propio logos* (la razón humana) *proyectado en una representación extraña* (la religiosa en su fundamento paternal).

Pero, *desde la conciencia filosófica*, aquella que se reconoce en el movimiento especulativo, ve en el movimiento de la encarnación su propia actividad; no se identifica con su representación, *sino que reconoce en ella su propia actividad, es ella misma representada en otro* (como en el espejo)⁹⁹

§7. Observación preliminar.

El Espíritu se ve como su devenir en la historia como variación de sus representaciones. Se ve a sí mismo como el logos de los filósofos en su nueva determinación histórica como religión. No hay Primer Principio que lo trascienda, ni Dios que le dote en gratuidad la vida; es él mismo (el Espíritu) la vida realizándose en el propio esfuerzo de superar su representación en otro, su retornar a sí mismo

⁹⁹ Cf. *Supra*.

como *el florecer de la razón desde la carne*, lo que le permite *comprenderse* en las palabras del apóstol en su concreción histórica efectiva: *El Espíritu es libertad*. Y esa es la *verdad del Espíritu* en el cristianismo: el logos que al hacerse vida manifiesta el *arkhé*, llega a ser su propio *arkhé* y *mora entre nosotros la razón*.

La otra manera de pensar la verdad del cristianismo; es decir, quedarse en la verdad de la representación cristiana, es asumir la cualidad de siervo como esencia de nuestra carnalidad y la libertad como logro de un Espíritu que desciende como don y que no brota de nosotros.¹⁰⁰ La verdad inmanente de la razón dialéctica no puede limitarse a las determinaciones del entendimiento, pero sobre las determinaciones de la fe, desde el elevado punto de vista del Espíritu, habrá que decir que ni encarnación ni salvación la abarcan. Que la filosofía al amparo de la fe, y que se cultiva en ésta, *no la comprende*; al asumirla como trascendencia se condiciona a servir a un principio externo y a no darse sus propias determinaciones.

Lo que se nos presenta aquí es justamente la distinción que tendremos que considerar a lo largo de la tesis, la consideración de la verdad entre una *conciencia religiosa* y una *conciencia filosófica*. Esto es, cuando consideramos la verdad desde la conciencia religiosa toda filosofía exigirá un Principio del cual partir y que a su vez la *condicione*; el fundamento será el eje central indispensable

¹⁰⁰ Cf. Lutero, Martín. *La libertad cristiana*. Archivo PDF en www.luteranos.cl, última consulta 20 de diciembre 2010

a partir del cual se origine el pensamiento, la necesidad y dependencia del mismo su modo de proceder. El fundamento o principio serán indemostrables, por lo tanto, límite donde se abisme el pensamiento y trascendente a éste en tanto le resulte inabarcable, inaprensible e inagotable. La filosofía en el modo de la conciencia religiosa será sierva de su Principio y dogmática por principio. Así ocurre en la Metafísica que se aboca a la teología; pero de igual modo ocurre con la filosofía contemporánea, que ha pretendido ligar el concepto de secularización como movimiento propio de la religión (capítulo 2), fincarlo en sus raíces judeo-cristianas; y cuando la posición ha sido crítica, ha sido para posicionar el ámbito de la religión paternal como religión ilustrada. Finalmente, se ha pensado desde la conciencia religiosa cuyo fin será siempre servir a un Principio Trascendente.

Por el lado de la *conciencia filosófica* no se excluye a la religión, sino que se le asume como parte del desenvolvimiento natural de la actividad racional misma. Esta última sale de sí misma por lo que no requiere de un Principio que la condicione; su actividad es la condición misma, es pues actividad inmanente; de ahí que la filosofía dialéctica represente para nuestro interés la clave para demostrar la verdad del proceso de secularización de la Metafísica. La conciencia filosófica es *libre*, es Espíritu que se realiza en el trabajo de su propia realización; es Señor de sí mismo, no como esencia inmediata, sino como resultado de un proceso negativo, de negar todo aquello que la condiciona. No se trata aquí sólo de proceder a definir al Espíritu como libertad y listo; se trata de una libertad que

se asume en la necesidad de su realización con relación a lo que se lo opone. El Espíritu no es lo incondicionado como un nuevo Principio, sino lo que rebasa las condiciones concretas que se le imponen; es *el trabajo de la negatividad como logos*. De aquí, que hayamos procedido de la manera en que lo hicimos; realizando el trabajo negativo del Espíritu en la *aplicación* de la razón especulativa al evangelio por *oposición* a resumir, comentar y condensar la noción de cristianismo expresa en la obra de Hegel.

Al haber realizado el trabajo anterior se ha demostrado no sólo la comprensión de la racionalidad dialéctica sino su capacidad para romper con los condicionamientos de una conciencia servil inadecuada para el trabajo propio de la filosofía. Si ha quedado probada la verdad inmanente del Espíritu desde la lectura del evangelio ha quedado demostrada *la estricta postura hegeliana* que asumimos para poder afirmar que en Hegel no hay Teología, sino antropología.¹⁰¹

¹⁰¹ Estrictamente hegelianos son Feuerbach, Marx, Stirner y Bakunin; los mal llamados hegelianos de izquierda, pues cuando preguntamos por los nombres de la derecha no existe entre ellos *ningún filósofo*.

II. La secularización en la filosofía contemporánea: crítica a una noción religiosa

§8. La discusión filosófica sobre la secularización.

La importancia de traer a la discusión a Gianni Vattimo es fundamental, dicho filósofo ha sido uno de los primeros en acuñar un concepto netamente filosófico del fenómeno de la secularización. Puede que a lo largo de la historia del pensamiento existan discusiones afines, sobre todo concernientes a la modernidad y al cambio de época; sin embargo, el concepto de secularización que desarrolla Vattimo interpela directamente a la metafísica o al menos a lo que se le ha considerado en los últimos tiempos. Para el autor italiano, la necesidad de secularizar a la filosofía de la metafísica está íntimamente relacionada con la época actual y no con una categoría histórica, o asociada a un evento particular de la historia. Es decir, el concepto de secularización en Vattimo es completamente filosófico y si bien alude a hechos propios de la historia, éstos son sus efectos positivos; lo que implica que dicho fenómeno sigue vigente y es actual, más aún cuenta con una radicalidad ontológica.¹⁰²

Podemos señalar, brevemente, que para dicho autor la secularización se define ante todo por su relación de procedencia, desde un núcleo sagrado, lugar del que se ha alejado; sin embargo, tal ámbito sigue activo, operando aún en su

¹⁰² Empero: ontohistórica.

versión distorsionada y puramente *mundana*.¹⁰³ La secularización tiene en su desarrollo dos ámbitos propios que la definen a partir de este señalamiento: lo sagrado y lo mundano; mejor aún, dicho fenómeno se determina a partir de la relación de dichos ámbitos en principio. Cabría agregar que, dado el caso que trata el filósofo italiano, la metafísica estaría en el medio de dicha relación; la metafísica que bajo el cuño heideggeriano y nietzscheano es olvido del ser o violencia hecha al devenir, obstruye el auténtico sentido de dicho fenómeno: su carácter religioso.¹⁰⁴

Este último debe ser entendido en el marco de un pensamiento que se considera nihilista, débil, o como gusta llamar algunas veces el autor ontología del declinar; la base de dicho pensamiento la encontramos en las formulaciones de Nietzsche y Heidegger sobre el advenimiento del nihilismo como historia de Occidente. Sin embargo, al caso particular que nos atañe, la influencia de Heidegger se deja sentir por el modo en que el concepto de secularización, para Vattimo, confirmaría las tesis de madurez del pensador alemán; la del ser como evento, como acontecimiento en la circunstancia concreta de la manipulación técnica. Al respecto refiere el latino lo siguiente:

Es probable que sólo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de

¹⁰³ Cf. Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Paidós. España. 1996. P.11

¹⁰⁴ Cf. Vattimo, Gianni "La secularización de la Filosofía" en *La secularización de la Filosofía*. (coordinada por el mismo autor) Gedisa. España. 2001 . P.64 Esto es lo que intentamos demostrar como error fundamental no sólo en el presente autor..

la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir de una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser- fuera de las recurrentes tentaciones de salir de la metafísica, retomando en el lugar de la ontología a la teología o la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos “teóricos” e, inseparablemente, en sus aspectos “epocales” (el *Ge-Stell*) no es otra cosa que la secularización.¹⁰⁵

Qué aporta la circunstancia de la *Ge-Stell* al ámbito propiamente religioso de la secularización es algo que responderemos más adelante; cabe destacar que la importancia de dicha situación, se determina por la experiencia radical que en la época de la técnica la consecuente manipulación de la realidad la des-esencializa. Lo inventado no se distingue de lo natural, ni en las cosas materiales ni en las propias necesidades;¹⁰⁶ hay una desestabilización de la realidad que permite pensar una temporalidad distinta a la historia lineal, un tiempo de la transitividad de las cosas que son y dejan de ser, en la época en que la demanda de las cosas se ve de cómo un fondo disponible, incluido los humanos. Así, Vattimo encuentra en Heidegger (en su particular modo de leerlo) que la idea de la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes, es decir el Ser como objeto-límite, como exterioridad.¹⁰⁷

Para el autor italiano esto se remite precisamente al problema de la derrota

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.* P.86

¹⁰⁶ Cf. Vattimo. *Op.Cit.* P. 27

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.* P. 33

de lo humano puesto que se trata *del* encuentro límite: Dios;¹⁰⁸ aquél ya no se distingue de un ente emplazado en un fondo a disposición, o como se dice en los almacenes “disponible en existencia”.¹⁰⁹ La experiencia del límite de lo humano descrita como “un muro contra el que se va a chocar” es justamente el lugar donde la trascendencia hace efectiva su existencia; sin embargo, no se trata aquí de la salvación del hombre emplazado a la ocupación, sino del carácter desestabilizador de su esencia, *su des-esencialización como experiencia cristiana*.¹¹⁰ Lo anterior se aclara si consideramos que para dicho autor, la lectura de Heidegger es “la transcripción de la encarnación del Hijo de Dios”, en tanto que la *Ge-Stell* hace referencia a tal experiencia; puesto que en su interpretación, la pérdida de esa estructura fija, como tránsito provocado por la ocupación, se confirma en el tránsito cristiano de la encarnación. De ahí que el propio autor se cuestione si “¿tiene sentido pensar la doctrina de la encarnación del Hijo de Dios como anuncio de una ontología del debilitamiento?”¹¹¹

Tenemos aquí entonces que realizar dos observaciones para poder aclararnos el sentido que dicha pregunta demanda, no ya su respuesta (si tiene o no sentido), sino de qué manera se entrelazan la doctrina de la encarnación cristiana con la filosofía tardía de Heidegger, para dicho autor.

¹⁰⁸ Vattimo introduce así en la exterioridad del ser la noción capital de la religión y el principio metafísico por antonomasia.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.* P. 17

¹¹⁰ Sigo puntualmente la interpretación de Vattimo sin introducirme en la filosofía de Heidegger en lo que va de la exposición, y lo que resta del mismo tema por parte del filósofo italiano.

¹¹¹ Cf. *Ibid.* P. 34

Antes de abordar detenidamente el asunto, habría de resaltar que dicha aclaración tiene el objeto de comprender el sentido que Vattimo da al concepto de “secularización” en el contexto de *su propia* filosofía; de ahí que sea menester preguntarnos a qué se refiere Vattimo con la ontología del debilitamiento; por otro lado cabe aclarar ¿cuál es la conexión que dicha filosofía (la ontología del debilitamiento) tiene con la doctrina de la encarnación del Hijo de Dios, según la propia *interpretación*¹¹² del autor sobre este último punto? De ahí que sea necesario primero determinar la ontología del debilitamiento, para después establecer la relación que guarda con la doctrina de la encarnación del Hijo de Dios; esto último nos llevará al concepto de secularización que la filosofía de Vattimo propone, y nos parece que se encuentra vigente incluso en sus *críticos* (ya sea del autor como el caso de Marramao, ya sea del concepto como será en Blumenberg); por lo que dicha noción nos resulta medular para nuestra tesis ya que hemos sostenido que plantea un *error fundamental* en la comprensión de dicho fenómeno.¹¹³

§9. La ontología del declinar

La ontología del declinar que posteriormente tomará el nombre del pensamiento

¹¹² La noción de interpretación en Vattimo tiene una fuerte carga filosófica, los comentarios o exposiciones que realiza sobre otros filósofos, teóricos o intelectuales tienen ya una carga de su propio pensamiento. Esto se debe a su noción de hermenéutica filosófica que posibilita la filosofía como interpretación de la filosofía; no olvidemos que la palabra con la que liga la filosofía de Heidegger, la encarnación de Dios, y el sentido de la muerte de Dios en Nietzsche la ha definido como “transcripción”, éste último concepto parece ya advertirnos que no se trata de un comentador de Heidegger sino de un filósofo que piensa o hace filosofía en su interpretar la filosofía de otros.

¹¹³ Veremos posteriormente a que nos referimos con esto último, sólo cabe decir que es precisamente la cualidad religiosa de dicha noción la que aún se encuentra vigente en posiciones aparentemente críticas.

débil es una filosofía que parte de ser la reflexión hecha por el autor a partir de la *interpretación* de otros autores a los que se remite; Nietzsche y Heidegger de manera toral pero no exclusivamente.¹¹⁴ Sin embargo, lo que resulta fundamental, para el autor italiano, es el modo que inauguran ambos autores en el ejercicio del pensar como testimonio. Se trata del pensamiento que testimonia no una entidad trascendente, o una época histórica determinada, sino el final de la metafísica. Se trata de desplazar el pensamiento de su fijación rígida sobre el ser a un pensar que decae con la época, que su verdad caduca o madura (*Zeitigung*);¹¹⁵ puesto que la Metafísica, al “objetificar” al ser en sus estructuras, ejerce una violencia sobre lo real.

Así, la interpretación del vocablo “Metafísica” en Vattimo conserva de algún modo la influencia heideggeriana de “la Historia del olvido del ser”, Historia que al declinar *deja de ser*; sin embargo, a diferencia del pensador alemán, Vattimo añade la noción de violencia al pensamiento que sistemática e históricamente se ha desarrollado, pues éste ha pretendido fijar en la rigidez de sus categorías al “ser” objetivándolo. En la jerga del italiano determinar lo ontológico como objetivo es sinónimo de cosificación o petrificación, inadecuado modo de pensar al ser

¹¹⁴ Cabe destacar en este punto que la filosofía de Gianni Vattimo no sólo carece de una obra fundamental o tratado sistemático; sino que él mismo la autodefine como *interpretación filosófica*, la cual se va configurando en los comentarios que el autor va elaborando de otras filosofías e incluso de temas político. Sin embargo, es posible localizar el núcleo esencia de su filosofía en la secularización a partir de su particular simpatía con Nietzsche y Heidegger.

¹¹⁵ Cf. Vattimo, Gianni. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *Las aventuras de la diferencia*. Ediciones Altaya. España 1999. P. 149

(como devenir o realidad)¹¹⁶ que ha llegado a su final por el anuncio de la muerte de Dios (Nietzsche), la *Destruktion* de la metafísica y el inicio de un nuevo pensar (Heidegger). Sobre el asunto de la muerte de Dios y la peculiar interpretación del italiano ahondaremos más adelante; habría que empezar por señalar qué es lo que interpreta de Heidegger; qué es lo que replantea Vattimo a partir de la declinación de la metafísica o del fin de la historia del Ser como objeto, cómo “se da” esta declinación en el pensamiento de Heidegger según el filósofo italiano.

Para Vattimo, la fructificación del meditar heideggeriano pasa por considerar la relación entre la *An-Denken* y la *Ge-Stell*; para ambas denominaciones de cuño alemán el autor italiano propone, en su *interpretación*, una traducción para la última como *im-posición*,¹¹⁷ en tanto se emplaza al ser como ocupación de lo ente; en el segundo caso, se trata de la *rememoración* como pensamiento que se “sobrepone”¹¹⁸ de la metafísica concebida como amnesia

¹¹⁶ Estos son dos de los sentidos con los que Vattimo *interpreta filosóficamente* al ser. Me gustaría sólo señalar aquí que la palabra latina *realitas* tiene como raíz el vocablo *rea* (al principio refería a la deidad que por momentos tradujo a *gea*) y que se conserva como sufijo en palabras como *verborrea*, determinando ya desde la raíz latina el carácter deviniente de lo entorno (como Tierra-Mundo, sin distinción); por ejemplo en el poeta Lucrecio ya la encontramos sin compromisos divinos; que mal que la *interpretación filosófica* del autor italiano no se reconozca en su tradición (de la cual hace gala a veces); esto último me resulta paradójico pues dicho concepto, desde la hermenéutica, no le es ajeno (Vattimo es el traductor de *Verdad y Método* al italiano). Por su parte, en la tradición latino hispánica, el concepto de realidad es antepuesto al de ser por parte de Zubiri a su maestro Heidegger como una especie de traducción “crítica” con mucha mayor anticipación en el tiempo, pero ahí la influencia latina tiene *también* una fuerte raigambre católica (y no sólo cristiana).

¹¹⁷ Sigo aquí la traducción que realiza Juan Carlos Gentile de Vattimo en *Las aventuras de la diferencia. Op. Cit.* A su vez, esta es una “interpretación” que Vattimo realiza de la *Ge-Stell*. También la encontramos en “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger” en *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991.

¹¹⁸ Me parece que esta es la palabra adecuada tanto en la idea de la *Verwindung* de Heidegger

ontológica. De lo que se trata, para el interprete italiano, es de pensar la problemática relación que dichos conceptos presentan; la primera, al significar el pensamiento que supera a la metafísica, como olvido del ser, no puede determinarse como un paso posterior al emplazamiento de lo ente en la *Ge-Stell*, tal como si se tratara de una superación dialéctica.¹¹⁹ Aún más, el carácter propio de la *Ge-Stell*, como la época en la que está situado el hombre moderno, no es para el alemán una condición “alienante” que deba ser superada, como condenación de la técnica y algo así como “el regreso del ser”, la consecuencia de lo anterior también resultaría pueril.¹²⁰

El carácter problemático que la relación entre ambas nociones plantea que

como de Vattimo; ya que al hablar de superación o solución nuestra lengua parece (paradójicamente) imponer una interpretación inadecuada. El “sobreponerse” traduce mejor esa necesidad de rememorar el pasado como un duelo. Y es precisamente en este uso que me parece adecuada la palabra; uno debe sobreponerse ante el duelo de alguien pero eso no significa que supere dicha pérdida; de ahí la diferencia y el criterio de que debemos sobreponernos a la muerte de Dios y no superarla, o sobreponerse al fin de la Metafísica no como solución. La palabra que designa la relación del pensamiento de Heidegger con el humanismo es la misma que la que designa su relación con la metafísica, pero también con el nihilismo, la técnica, la política, la ética: esto es, no una mera superación (*Überwindung*) -con lo cual no nos habríamos liberado de una posición metafísico-reactiva, tal por ejemplo la inversión de Nietzsche-, sino una *Verwindung*, esto es, una “aceptación-y-profundización” de aquello que históricamente ha llegado a término. De hecho, el empleo heideggeriano de la palabra *Verwindung* procura sustraerse al pathos, moderno por excelencia, de la “superación”, entendida ésta como un “ir más allá de”, hacia algo presuntamente nuevo, habiéndonos definitivamente despegado de lo viejo, habiendo vencido lo anterior mostrándolo como falso, etc. Esta distinción puede asimismo conservar una eficacia importante en dos momentos: uno en el “otro comienzo” y el otro, si la ponemos en funcionamiento en el ámbito de la filosofía práctica; así por ejemplo escribe Pedro Cerezo en un trabajo sobre la ética en Heidegger: “De ahí que para entender su posición (la de Heidegger) ante la Ética, apurando el paralelismo con la metafísica, haya que hablar propiamente de una *Verwindung der Ethik*, esto es, de un reponerse de y sobreponerse a la Ética metafísica, lo que comporta la doble tarea: 1) de una destrucción de la ética de la subjetividad -el humanismo- (paralela a la destrucción del „cogito”, emprendida en *SuZ*), y 2) de un retroceso a través de la destrucción misma hasta la ética originaria (die ursprüngliche Ethik)...” De dicho autor en “De la existencia ética a la ética originaria”, en Heidegger. la voz de tiempos sombríos, Serbal, Barcelona, 1991, p. 12

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*

¹²⁰ Cf. *Ibid.*

la superación del olvido no tiene una connotación de traspasar o avanzar, sino de torcer o sobreponerse, por lo que no representa una “solución” al “problema” de la técnica.¹²¹ La técnica que se im-pone al ente como ocupación, y que no permite siquiera el planteamiento por la pregunta por el ser, al concitar un olvido de dicho olvido (el de la pregunta) no es “el problema a resolver”, sino el darse de las cosas, la circunstancia de nuestro tiempo. La superación de la metafísica como *An-Denken*, como rememoración, busca justamente instalarse como torsión de la técnica; este sobreponerse no implica un desarrollo necesario, una consecución racional.

La metafísica pensada desde la rememoración determina la manifestación del ser como logos, como fundamento (*Grund*) en tanto impronta (*Prägung*) de dicha manifestación. Y es el momento de la *Ge-Stell* el que le resulta propicio para pensarla como “superación”¹²² ¿Porqué? ¿Cómo se habla de superación si ésta no liquida o traspasa el emplazamiento de lo ente?

En primer lugar habría que remitir que en tanto impronta, la manifestación del ser como fundamento pierde su carácter de necesidad y adquiere esta última figuración (la del fundamento) su carácter de eventualidad. De tal forma, el logos, que concatena de manera necesaria la férrea sucesión de las diferentes figuras del fundamento, pierde todo sentido en tanto que dicho devenir se muestra como

¹²¹ Cf. *Ibid.*

¹²² Cf. *Ibid.* P. 153 Entrecomillo el vocablo porque es el utilizado en la traducción de Vattimo pero sobre lo cual ya me he expresado en *supra*.

eventual; luego, la historia del olvido del ser (metafísica) tiene su fin, y de ahí se dice su superación, como un sobreponerse (*Verwindung*).¹²³ Si lo anterior aclara el sentido de una superación que no traspase o liquide a la metafísica, sino que se le sobreponga,¹²⁴ aún no queda claro de que manera el momento de la *Ge-Stell* se relaciona con dicha “superación”; pues como se ha dicho arriba, ésta conlleva un doble olvido; se trata de la culminación del pensamiento de la metafísica en tanto im-pone¹²⁵ ocupación a lo ente.

Sin embargo, la im-posición (*Ge-Stell*) como eventualidad es ambivalente, ésta constituye una pro-vocación (*Heraus-forderung*): “perseguir las cosas para construir reservas, fondos, en vista de un siempre posterior desarrollo del producir”.¹²⁶ El ente se encuentra de ese modo emplazado por el ser humano a ser distinto de sí, la existencia no es más la actualización de una esencia; en el trato de la existencia de lo existente se disuelve cualquier esencia: “el ser de los entes se remite al hombre como siempre por manipular, el hombre provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos respecto de una cada vez más improbable

¹²³ Cf. *Ibid.* P. 155

¹²⁴ Me parece que sobreponer, como cuando se dice de igual modo de una enfermedad, conserva también el sentido de que el pensamiento rememorante no se deshace de la metafísica sino que se instaura *en* ella (de ahí el prefijo alemán *An-*); de igual modo me parece que el *An-denken* no es una hermenéutica histórica fijada en el “logos no racional” como lenguaje, sino que se trata de una radicalización de la *Destruktion*. Ahora bien, cabría aquí mencionar que lo importante de esta relación entre *An-Denken* y *Ge-Stell* que interpreta Vattimo esta en directa discusión con su comprensión de la filosofía de Hegel como Filosofía de la Historia e Historia de la Filosofía. Sobre la discusión con el italiano véase *infra*; sobre la discusión entre Hegel y Heidegger esta tesis se limita a no aceptar los postulados que se le imputan a la dialéctica hegeliana de *Grund* o *Prinzip* y señalar que el origen de tal incompreensión se remonta a Dilthey y su negativa a pensar el Absoluto.

¹²⁵ Sigo aquí la sugerencia que Vattimo hace a propósito de la traducción latina del vocablo *Ge-Stell*, como modo de interpretación de dicha noción y no sólo como una sustitución de nombres.

¹²⁶ Cf. *Ibid.* P. 159

<<naturaleza>> propia”.¹²⁷ De tal modo que el ser humano también está emplazado por los entes, ya que esta provocación es mutua.

Como bien se puede apreciar, la existencia humana esta incitada a manipular a los entes y en esta interacción se da la verdad como trans-propiación (*Er-eignis*): el hombre ha sido dado en propiedad al ser y el ser es entregado al hombre.¹²⁸ La im-posición (*Ge-Stell*) es la condición de la *verdad del ser*. “La recíproca provocación en que ser y hombre se remiten uno al otro en la im-posición que caracteriza al mundo técnico es el evento de la trans-apropiación recíproca de hombre y ser.”¹²⁹ El mundo técnico, para Vattimo, resulta el horizonte adecuado para la des-esencialización de lo ente, la des-objetificación del ser como la verdad; la ambivalencia radica aquí en la posibilidad que la historia del olvido del ser decline, de tal manera que lo ente quede disuelto en la pro-vocación como esencial y el olvido del olvido no se consuma, pues el ser se desoculta en la eventualidad de lo ente des-esencializado.¹³⁰

Así, la ambivalencia de la técnica radica en su condición desocultadora del ser, a partir de su emplazamiento con las cosas como des-esencializadora de lo ente. En resumen, esta dimensión *no consumada*¹³¹ por Heidegger opera de la siguiente manera:

¹²⁷ Cf. *Ibid.*

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Cf. *Ibid.* P. 160

¹³¹ Cf. *Ibid.* P. 167

- 1.-El acontecimiento trans-propiador es único y sucede en la *Ge-Stell*.
- 2.-La *Ge-Stell* es su condición.
- 3.-Su pregunta sólo es posible en cuanto ocurre en la forma de la trans-propiación que es la *Ge-Stell*.
- 4.-La metafísica es la historia del olvido del ser como acontecimiento, que sólo es posible manifestarse así en la mirada situada en la *Ge-Stell*.
- 5.-La *Ge-Stell* culmina el pensamiento del fundamento por un lado, pero desfundamenta al ser y lo muestra como eventual.
- 6.- Hace aparecer la en verdad como trans-propiación en la reciprocidad como la pro-vocación de la im-posición.¹³²

Sobre los seis puntos arriba enumerados, Vattimo es bastante claro al referir que el desarrollo a fondo de la *Ge-Stell* es un límite del discurso heideggeriano, pero que el camino está claramente indicado como “*preludio de la Ereignis*”¹³³ Esto es, dicho límite representa el punto de partida para pensar la relación que la teología católica -a la que él mismo ha hecho mención- tiene con la época técnica como proceso de secularización. Para el autor italiano, la *Ge-Stell*, como preludio o condición del acontecimiento del ser, está constituida como época por su a-

¹³² Otra manera de plantearlo es la siguiente: Hace aparecer el *Er-ignis* en la *Heraus-fonderung* de la *Ge-Stell*

¹³³ *Ibid.* P. 168 Subrayado nuestro.

historicidad.¹³⁴ Esta última, se refiere tanto a la des-esencialización de los entes, así como la impronta de la rememoración (*An-denken*) en tanto debilitamiento de la historicidad propia de la Metafísica.¹³⁵

Por lo que para Vattimo, la *Ge-Stell* constituye el debilitamiento o la depotenciación del pensamiento que fija en categorías al ser objetificándolo, petrificando al devenir.¹³⁶ Este segundo aspecto es claramente deducido del primero, la des-esencialización de los entes constituye la refutación histórica de dichas categorías, su invalidez en el sentido práctico o vital en una época que se caracteriza por desplazar toda esencia, incluso como su realización en el tiempo. “Ser, existencia, tiempo, son aquí probados esencialmente bajo el signo de la *declinación*”.¹³⁷ Lo que es no se forja en su historia sino declina en su pasar en el tiempo, en su sentido extático; en la im-posición de la técnica el sentido de los entes es un salir de sí internándose en otro que permanece como tal: un permanecer en lo ente pro-vocado por el hombre en su utilización a ser distinto, a declinar en su esencia y no ser regido bajo una definición determinada.¹³⁸

A lo anterior habrá de considerarse que el sentido de la muerte de Dios, para Vattimo, es el anuncio del acontecimiento y éste no sólo guarda una estrecha

¹³⁴ Si bien para Heidegger la *Ge-stell* es la reunión, el conjunto de todos los modos de posición que se imponen al ser humano en la medida en que éste ek-siste hoy, para Vattimo representa el rasgo indiscutible de la época de la transparencia en los medios electrónicos de comunicación.

¹³⁵ Cf. *Ibid.* P. 170

¹³⁶ Cf. *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.* P. 170

¹³⁸ *Ibid.* P. 172

relación con la *Ge-Stell* sino que se trata de su ratificación:

Dios ha muerto tiene en Nietzsche un sentido mucho más literal de lo que en general se cree: no es la enunciación metafísica de que Dios no existe, ya que ésta aún pretendería remitirse a una estructura estable de la realidad, a un orden del ser, que es el verdadero existir de Dios en la historia del pensamiento; es, por el contrario la constatación de un acontecimiento aquel por el cual el ser ya no tiene necesidad de ser pensado como dotado de estructuras estables y, en definitiva, de fundamento.¹³⁹

Así, para el autor italiano, se anuncia con Nietzsche el declinar del pensamiento como la muerte de la estructura estable, la ausencia de fundamento pues ya no se fija más en categorías al ser; tal como en la im-posición se des-esencializa a lo ente, en su manipulación y su cambio prelude la impronta del acontecimiento del ser. Sin embargo, cabe aclarar que Vattimo no refiere esto último como una especie de redención ontológica, sino como *la afirmación cristiana del nihilismo*. Y justo esto último posiciona al pensamiento en la *encrucijada* anunciada, el punto de encuentro entre la *Ge-Stell* como preludio de la *Er-eignis* y el *quid* del cristianismo católico, en palabras del filósofo latino: *la secularización*.

§10. La cuestión de Dios para Vattimo

Para el filósofo italiano, la noción de Dios es particularmente católica y se relaciona de un modo *sui generis* con la religión natural; sin embargo, esta última

¹³⁹ *Ibid.* P. 156

no se trata de una teodicea, a partir de la cual es posible racionalmente justificar o preconizar la existencia de ente necesario o superior a partir de lo que hay. Muy por el contrario, el concepto de religión natural está vinculada a los mecanismo sacrificiales; es decir a la violencia.¹⁴⁰ Ahora bien, Vattimo constituye su apreciación de la religión natural a partir del concepto de lo sagrado, más propio de la reflexión antropológica contemporánea; para este caso, su interlocutor es René Girard, quien establece que dichos mecanismos de violencia se fundan por un impulso imitativo que cohesiona las sociedades, al mismo tiempo que amenaza su disolución , según la interpretación del italiano.¹⁴¹

De lo que se trata es de explicar el funcionamiento de la estructura de lo sagrado como un mecanismo sacrificial, cuya violencia sea canalizada por un “chivo expiatorio”, al cual le sean atribuidas cualidades sagradas y se transforme en objeto de culto, restableciendo mediante el sacrificio las bases de la convivencia.¹⁴² La comprensión de lo sagrado, por parte de la antropología de Girard, conlleva caracteres naturales que se conservan también en la Biblia, según Vattimo; éste es el rasgo fundacional del cristianismo como religión, pues conserva el mecanismo victimario del sacrificio.¹⁴³ Sin embargo, cabe aquí realizar una distinción con el objeto sagrado, ya que en el cristianismo éste es concebido como la “víctima perfecta” cuyo valor es infinito: el sacrificio tiene el valor de la

¹⁴⁰ Cf. Vattimo, *Ídem.* . Pp. 34-35

¹⁴¹ Cf. *Ibid.* P. 35

¹⁴² Cf. *Ibid.*

¹⁴³ Cf. *Ibid.*

redención sobre la deuda adánica de la humanidad.¹⁴⁴

Eso no es todo; el cristianismo guarda una nota distintiva con respecto a las teologías naturales que lo preceden; se trata de su dimensión *transvalorativa*. Vattimo lleva a cabo una interpretación nietzscheana del cristianismo, en tanto éste transgrede el carácter natural de toda religión, invirtiendo los valores de la víctima. No se trata de que ésta sea perfecta e infinita, sino que el complejo total del mecanismo sacrificial es transformado.¹⁴⁵ “Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre violencia y lo sagrado.”¹⁴⁶

De este modo, la constitución violenta de la divinidad corresponde a su naturalidad pre-cristiana; el dios de Girard, nos dice Vattimo, es en perspectiva el Dios de la Metafísica, el *ipsum esse subsistens*, el dios definido por la teología.¹⁴⁷ Para el italiano, el Ser como objeto representa una violencia en sí misma; es decir, la imagen de dios como el ente que subsiste en sí mismo es la fijación objetiva de estructuras férreas, de la petrificación ontológica propia de la Metafísica. Aquí se

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.* P. 36

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.* P.38 Cabe aclarar aquí que dicha definición citada por Vattimo corresponde a la definición de Tomás de Aquino en “*De ente et essentia*” y que no concuerda necesariamente con las definiciones de la *Summa contra gentes* o *Summa Thologicae* del mismo autor; de la misma manera que tampoco coincide con las definiciones metafísicas como “el ente unívoco” de Scoto o “el ente infinito” de Suárez; aunque si se corresponde con el dogma instituido por la iglesia a partir de su romanización en el siglo XIX.

asoma el mismo argumento que extrae de la *Ge-Stell* y de la muerte de Dios.

El dios de la teología es el dios de la Metafísica, como dios natural; los atributos que la religión natural otorga a la divinidad, que exige el sacrificio, son los mismos que el ente subsistente de la teología cristiana. De ahí que la disolución de la metafísica sea el final de dicho Dios, tal como lo ha anunciado Nietzsche en famosa sentencia.¹⁴⁸ La afirmación cristiana del nihilismo pasa por la *desnaturalización* de Dios como el abandono de la violencia petrificadora de la teología; el cristianismo para ser tal, debe dejar de operar en la estructura sacrificial que privilegia al Ser como objeto y lo fija en categorías violentando la naturaleza del devenir.

El sacrificio como violencia ejercida sobre una víctima en pro de satisfacer a una divinidad se corresponde con la violencia ejercida en la cosificación de la realidad; dicha correspondencia no hace más que deslegitimar la teología como cristiana en tanto no se distingue en su estructura con la teología natural. El cristianismo como religión transvalora la estructura sacrificial de la religión natural, cosa que no hace la teología; por el contrario, ésta perpetúa la violencia de la religión de natural. Luego, la afirmación cristiana del nihilismo tiene que pasar por la inversión de la estructura sacrificial, donde ya no hay víctima que satisfaga la necesidad de lo divino sino que lo divino se entrega a sí mismo a ser sacrificado:

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*

La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación del debilitamiento de la que habla la filosofía de *inspiración heideggeriana*.¹⁴⁹

El Dios no violento que se entrega a sí mismo, invirtiendo la estructura sacrificial, es el dios de la época postmetafísica; esta época se caracteriza por ser el debilitamiento de una noción absoluta de lo divino y no quedar atrapado en la rigidez categórica de la Metafísica. La violencia de la religión se invierte en dicha época que desnaturaliza a la deidad misma, así como la im-posición de la técnica des-esencializa lo ente pro-vocándolo; el autosacrificio de Dios, la muerte literal del mismo, como el rasgo propiamente cristiano, permite abrirse a una nueva época posterior “superando” la violencia metafísica. “Descubrir el nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo quiere decir también, ni más ni menos, confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre el la metafísica y su final”¹⁵⁰

El final de la Metafísica de inspiración heideggeriana se entrecruza así con la historia de la revelación, en tanto que la *Ge-Stell* se identifica con la *kenosis*;¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibid.* P. 39 Subrayado nuestro.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Cf. **FI 2:6-11** La *kenosis* es la nomenclatura con la que los estudios teológicos designan al proceso de “abajamiento”, “apocamiento” o “anonadamiento” en la que Dios se hace hombre; esto es, en la que el Señor se vuelve siervo de manera “ontológica” (*y no como autoconciencia*): la

ambas preludian el advenimiento de una Nueva Era, de un Tiempo Nuevo trasmutando la fijación de la esencias y los valores en suceso *qua* sucederse,¹⁵² en devenir. La violencia exigida por la divinidad es abandonada, ya que la divinidad ha muerto; su declinación anuncia el desprendimiento histórico, para la humanidad, de la rigurosidad preceptiva de una estructura sacrificial que violenta la propia vida. Así, la reflexión entorno al sacrificio a partir de Girard ha abierto el camino al filósofo italiano a pensar la secularización como un fenómeno característico de Occidente, como hecho *interno* propio del cristianismo,¹⁵³ el cual tiene por consecuencia un sentido de su propia historia en la modernidad como debilitamiento y disolución del ser.¹⁵⁴

§11.La secularización como fenómeno cristiano.

De lo anterior se sigue que el proceso de secularización de las sociedades

substancia simple se desprende de su forma; así, la substancia que es el Ser Eterno, completo en sí mismo, se “vuelve” forma en la materia (cuerpo-tiempo). Este “volverse” (*ekeneisais*) es el que da origen al nombre técnico y que en latín se tradujo por *anihilatio* y que en castellano tiene las variaciones antes señaladas (Cf. NT trilingüe de P. Bover) . La relación entre sustancia y forma como explicación del proceso está descrita por SAN Pablo en la referencia señalada al principio de esta nota. Las palabras en griego corresponden a *Ousia* y *Morphé* para sustancia y forma respectivamente (Cf. *The greek new testament. Op. Cit.*)

¹⁵² El evento en Vattimo es al igual que en Heidegger el acontecimiento de la verdad del Ser, pero en el italiano se da la plena identificación con el devenir fenoménico o el sucederse de las diferencias múltiples al más puro estilo nietzscheano. Así lo acredita su filosofía que interpreta la Metafísica como la fijación violenta del devenir y de la que ya hemos hecho mención insistentemente.

¹⁵³ Debemos tomar en consideración que el modo o perspectiva que Vattimo adopta frente al cristianismo es como católico practicante (con sus conflictos y originalidades: Cf. *Creer que se cree. Op. Cit.*); toda su “transcripción” de la filosofía tardía de Heidegger para acuñar el concepto de secularización se definen en el movimiento de la encarnación. La *kenosis* es el despojamiento de lo divino de su divinidad en devenir mortal, de ahí que la *parusía* (presencia) en la misa (rito católico) sea el momento más importante de la ceremonia, ya que Dios se abaja hacia la comunidad para ser alimentada por él.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.* P. 40

insertas en la cultura occidental deben gran parte de dicho desarrollo al cristianismo; este último es la forma abarcadora de pensamiento a partir de la cual se posibilita la modernidad en dichas sociedades. Ésta guarda estrechas características con el movimiento de disolución del ser o declinación ontológica, tal como sucede en la inversión cristiana del valor de la estructura sacrificial; dicho debilitamiento conlleva una serie de elementos, que el autor identifica como propiamente modernos a partir de la historia occidental. Así, las consecuencias positivas del mecanismo violento desmentido por la deidad cristiana¹⁵⁵ resultan las siguientes:

- el deslinde de la civilización moderna de sus orígenes sagrados
- pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia
- autonomía de la razón humana con respecto a Dios

Por lo anterior, el sentido positivo de la secularización remite a la idea de que la modernidad laica constituye también una *continuación desacralizante* del mensaje bíblico, como se reconoce en Weber.¹⁵⁶ De ahí que el autor considere la secularización como el caso más eminente del debilitamiento ontológico, que representa la transvaloración de la naturaleza religiosa y la disolución de su fundamento metafísico. Es por ese motivo que para el autor, el término

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.* P. 41

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.* P. 42 Vattimo refiere aquí la tesis del “desencantamiento del mundo”.

“secularización” siga siendo central porque subraya el *significado religioso* de todo el proceso.¹⁵⁷

Efectivamente, la relevancia del proceso de secularización se centra en su capacidad de disolver los vínculos fijados por la autoridad tradicional refrendados en los ritos sacrificiales. Vattimo logra así vincular el significado religioso del cristianismo con la modernidad en tanto ésta, al ser resultado histórico del proceso de la secularización, se defina como continuación de la desacralización iniciada por la transvaloración cristiana. Bajo los rasgos en que es interpretada la “muerte de Dios” a partir de la *kenosis* como el modo de afirmación nihilista del cristianismo en la época de la técnica: en la *Ge-Stell*. la secularización representará, para dicho autor, la esencia de la modernidad y del mismo cristianismo, tal esencia es el debilitamiento de la ontología o la debilidad del pensamiento pues ya no pretende fijar al ser en estructuras objetivantes.¹⁵⁸ Por el contrario, la experiencia de la disolución de estructuras fuertes es el rasgo característico de una sociedad técnico-científica que realiza la historia de la salvación como *kenosis*, en tanto se nos aparece como secularizada.¹⁵⁹

De ese modo, la secularización conserva la verdad del cristianismo, pues al disolver las estructuras sagradas, instituidas históricamente, se da paso a una ética autónoma, no regulada por los rituales que dependen de la caracterización

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.* P. 43

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.* P. 58

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*

naturalista de lo divino; a su vez, se sustenta también el carácter laico del Estado pues este ya no depende del control regular del sacrificio, sino del consenso de los individuos en su plena libertad de decisión. Todo esto es posible a partir del rasgo fundamental de la religión cristiana: la *kenosis*; proceso que implica el “abajamiento” de Dios, disolviendo la rigidez precristiana instaurada en el sacrificio y realizando en dicha disolución la des-esencialización propia de la época técnica.¹⁶⁰ De ese modo, la historia del mensaje de la salvación se encuentra estrechamente vinculado con el acontecimiento heideggeriano; la transcripción a la que se hacía alusión líneas arriba corresponde a la identificación de la *kenosis* como el declinar del ser en tanto que como época ya no le es posible al pensamiento violentar el devenir fijándolo en categorías.

La filosofía de Heidegger, en palabras del autor, se liga a la teología cristiana en el marco de una secularización que prevé la transcripción filosófica del mensaje bíblico; sin considerar esta acción como una rarefacción del último, sino legitimada por las mismas escrituras.¹⁶¹ Así, el autor italiano deja ver que bajo el proceso de secularización es posible reconocer la identidad de la época técnica con la encarnación cristiana; la secularización conserva así su carácter ontológico y sagrado, en tanto se define como el mismo proceso de des-esencialización/desacralización de todo sentido *absoluto*.¹⁶² La violencia, ejercida

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.* P. 50

¹⁶¹ Cf. *Ibid.* P. 75

¹⁶² Cf. *Ibid.* P. 81

al devenir por el pensamiento en el sacrificio, es abandonada por la afirmación nihilista del cristianismo; de ese modo, traspasamos de una época a otra como puro devenir, como un darse de la verdad en su fluir sin obligar, o como un dejar de ser, según el concepto cristiano de la *kenosis*.

§12. Marramao y la genealogía de la secularización

Para Giacomo Marramao, el fenómeno de la secularización debe ser ubicado en el contexto específico de la emergencia de su sentido, como concepto que se determina a partir de una genealogía que implica giros, azares y el desarrollo contingente de acontecimientos que van determinando su significado. Dada la metódica combinación de su uso y su contexto es posible determinar dos dimensiones de dicho término:

En el ámbito ético-político se utiliza normalmente para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y de autoridad, es decir, el fenómeno sociocultural de gran amplitud que, a partir de la Reforma protestante, consiste en la *ruptura del monopolio de la interpretación*; mientras que en el debate filosófico aparece –tanto en la hermenéutica- como sinónimo de progresiva erosión de los fundamentos teológicos-metafísicos y de apertura a lo “contingente” y, por tanto, a la dimensión de la elección, de la responsabilidad y del actuar humano en el mundo.¹⁶³

En el terreno ético-político el fenómeno es ubicado como hecho histórico concreto, la Reforma determina así un modo político de lo religioso, o propiamente el cambio

¹⁶³ Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra*. Paidós. España. 1998. P. 12

jurídico de la potestad de ciertos bienes con relación a la institución eclesiástica a la potestad del principado o comunidad.¹⁶⁴ Sin embargo, la constitución de dos poderes no es un hecho exclusivo de la Reforma; lo que sí es un hecho sustancial es la ruptura en la interpretación bíblica, esto permite justificar la transferencia de bienes o deslegitimar la posesión de los mismos de una institución a otra. Lo anterior, liga la primera dimensión política con la filosófica: la erosión de los fundamentos teológicos-metafísicos en la comprensión del mundo y la acción humana en el mundo.

Por lo anterior, esta comprensión debe ser entendida justamente como religiosa, lo que hay es una ruptura en el orden religioso; o propiamente dicho, una ruptura *dentro* del orden de lo religioso; a lo cual, el autor refiere que Benedetto Croce le atribuía a dicho fenómeno ser consecuencia de la “revolución cristiana”.¹⁶⁵ De tal modo, el sentido del concepto ha recibido cambios y ampliaciones a lo largo del desarrollo histórico contingente. Su extensión semántica se abre a los campos político, jurídico, filosófico y en la explicación teológica de la historia, a partir de sus fundamentos judeocristianos, se da un significado al desarrollo histórico de la sociedad occidental moderna.¹⁶⁶

Bajo la comprensión de este autor, los elementos que salen a la luz en primera instancia, requieren determinar primero una ruptura religiosa al interior de

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.* P. 19

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.* P. 13

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.* P. 18

una comunidad que se define por sus raíces de la misma naturaleza, la cual se puede remitir a la ruptura en el cristianismo europeo, como el rasgo característico que da inicio a un desarrollo histórico; el cual engloba una serie de fenómenos que se comprenden en la relación activa entre hombre y mundo, tanto como unión como autorreflexión de dicha acción. Hacer hincapié en la dimensión cristiana del asunto no remite a una posición política de exclusión hacía el hebraísmo, lo que sucede es que la ruptura que se genera se da al interior de la cristiandad, la cual se comprende a sí misma como continuidad del legado de los profetas y los hijos de Israel; en tanto la comunidad hebrea se destaca por su división y la cristiandad se asume y asimila presupuestos de aquélla como propios, resulta innecesario y confuso hablar de una distinción, dada la posibilidad de poder pensar la secularización en torno a las comunidades que se adscriben a cada uno de estos dos monoteísmos. Ya de por sí resulta confusa la emergencia de sentidos que el concepto de conlleva como ruptura.

En su genealogía, Marramao detecta dos modos de interpretar dicha separación de la cristiandad; en algunos casos se trata de un fenómeno de profanación y ruptura con los principios de dicha confesión, como *descritianización*.¹⁶⁷ En otros, como *desacralización*, la cual es deducida desde el núcleo esencial del mensaje cristiano de salvación;¹⁶⁸ la noción de secularización proporciona así argumentos tanto a la crítica cristiana como anticristiana del

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.* P. 18

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*

desarrollo histórico de la civilización, dando pie a ser censurada desde el laicismo o el cristianismo, e incluso a juzgar de modo optimista o pesimista –según la perspectiva en que sea empleada- el momento actual.¹⁶⁹ La definición de dicho concepto aparece marcada por un esquema antitético de los dualismos *regular-secular* que ya contiene *virtualmente* la transformación de los “pares paulinos” celeste/terreno, contemplativo/activo, espiritual/mundano.¹⁷⁰

Para este autor, “el concepto de secularización extrae su significado esencial de la oposición espiritual/secular.”¹⁷¹ Dicho esquema es comprensible a la luz de la doctrina agustiniana de las dos *civitates*; doctrina que se ha mostrado a lo largo de la cultura del occidente medieval y moderno; rebasando, por lo tanto, la acepción político-jurídica y alcanzando la extensión metafórica del término, que afecta más directamente a la *dimensión filosófica*.¹⁷²

Las oposiciones esquemáticas muestran la dificultad de definir el concepto de secularización, dada la posibilidad de dar sentido a dos actitudes contrapuestas; la descristianización podría incluso ser pensada como una consecuencia del cristianismo, en tanto éste guarda en su mensaje de salvación la desacralización y profanación mismas. Se podría incluso decir que el cristianismo se niega a sí mismo, en tanto es consecuente con su misma base doctrinal; la

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.* P. 20

¹⁷¹ Cf. *Ibid.* P. 27

¹⁷² Cf. *Ibid.*

anonadación de Cristo, como acto de abnegación, se repite en la historia de la comprensión de la misma doctrina y se traduce en hecho histórico, *encarna* nuevamente para ser negada; se trataría entonces de determinar el curso de la doctrina y su realización como un ciclo cósmico que se repite una y otra vez; nada más contrario al cristianismo. Tal vez esta sea justamente la dimensión temporal avisada por Agustín, quien al interpretar el mundo como anonadamiento y la temporalidad como intramundana, tuvo que hacerse de un concepto de tiempo nuevo y distinto.

Lo que puede afirmarse entonces es que la dimensión histórica estaría dada justamente por la doctrina de las dos ciudades, aspecto que fundamentalmente determina el pensamiento del tiempo, dotándole de un sentido lineal a partir del “acontecimiento cristiano” de la encarnación, a partir del cual se empieza a *contar* el tiempo. Mundo, tiempo e historia; o más propiamente mundanidad, temporalidad e historicidad se ven interpeladas e intervenidas por el carácter de una trascendencia que se desdobra en tanto sentido de su devenir; he aquí que al instituirse dos órdenes y fijarse el sentido en uno como trascendencia del otro, siendo el otro el orden del mundo y su sentido el más allá de éste, resulte contradictorio el concepto de secularización en orden al cristianismo. La fundación de un tiempo lineal, cuyo principio esté dado por la encarnación, por un hecho concreto, impone la trascendencia de ese sentido cancelando la realidad del devenir intramundano en tanto tal, en tanto impone un sentido a la historia y la

constituye en fundamento real de su fe.

Así, se instaura un sentido del tiempo como el sinsentido de su mundanidad; Dios hace historia al hacerse nada, al realizarse in¹⁷³-mundanamente y trascender esa mundanidad. Temporalidad y mundanidad quedan separados, en tanto lo que hace al mundo excluye el sentido del devenir. El ciclo cosmológico – tiempo mundano- queda distanciado del sentido trascendente de la salvación, de la trascendencia del acontecimiento que funda la linealidad del tiempo en orden al anterior y anuncia el *fin de los tiempos*.

Para Marramao, la consolidación de la categoría unitaria de “historia universal” disolvería todas las oposiciones de origen cristiano. Bajo el presupuesto, presentado como universalmente válido, por el que el tiempo global de la historia-mundo no sólo plantearía problemas sino que produciría también sus soluciones, puesto que todos los esquemas antitéticos de la filosofía de la historia se someterían a prescripción y cada cuestión se resolvería así en el tiempo histórico y a través de éste.¹⁷⁴ Dada la inclusión global de dicha interpretación filosófica del tiempo, para este autor, el *eschaton*¹⁷⁵ quedará incluido dentro del concepto absoluto del proceso histórico, entendiendo a este último como la transición de los sucesos. “Por tanto, una nueva idea, en todo y para todo

¹⁷³ No privativo sino apelativo a en ó hacia.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.* P. 30

¹⁷⁵ Concepto judeocristiano que indica el término del devenir del mundo que irrumpe más allá del tiempo

inmanente, de tiempo secular disolvería en sí toda *trascendencia*, y con ella todo dualismo residual, mundano-espiritual, terreno-divino, profano-sagrado.”¹⁷⁶

El futuro se considera así como *trascendencia* en la inmanencia. Sobre este último punto y su relación con su origen religioso habrá que volver después, basta saber que lo anterior no resulta una contradicción para Marramao, sino que no deja de ser problemático para la definición que se busca; por ahora cabría señalar, sobre la categoría de secularización el mismo autor es muy consciente, incluso, de la posibilidad de reafirmar la profunda escisión en la trascendencia hacia un afuera del tiempo.¹⁷⁷

Por lo anterior, el autor recomienda considerar el término desde una perspectiva específica de la historia:¹⁷⁸

Durante todo el siglo XIX, la idea de secularización está generalmente expresada por el término *Verweltlichung*, “mundanización”, término que se remonta a la sinonimia de *Welt* y *saeculum*, *weltlich* y *saecularis*, instituida en tiempos de la Reforma, y que recibe dignidad filosófica y estatuto paradigmático en la obra de Hegel; además es necesario considerar que tal expresión *coexiste* [...] con una noción de *Säkularisierung* entendida en la tradicional acepción jurídico canónica y jurídico

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Cf. Ibid.* P.30

¹⁷⁸ Valdría aquí aclarar que se tratará más de un acontecimiento de sentido o accidente semántico del mismo concepto y no de su significado en sí en tanto término.

político.¹⁷⁹

Al tomar dicha consideración, cabe resaltar algunos asuntos referentes a lo arriba expuesto. La coexistencia de dos términos que impliquen la mundanización, como secularización, tiene como correlato la aparición de la inmanencia temporal de la historia, por el lado estrictamente filosófico, y consiste en la sinonimia encontrada por el autor. El otro término tendría las implicaciones propias del rasgo característico de una reforma religiosa al interior del catolicismo, que sería la mundanización del clero como secular en oposición a regular; es decir, la secularización en su sentido jurídico-canónico refiere a la salida al mundo del oficiante religioso, para ejercer su prédica y vivir conforme a *los tiempos* en que realiza su oficio, por oposición a quienes se someten a la regla de un convento y se aíslan del mundo, de sus cambios, del propio devenir. La interpretación jurídica política se referirá a la liberación/usurpación de bienes eclesiásticos por los poderes mundanos, el estado en su representación comunal o regia; dicha desamortización tiene como origen la legitimidad o ilegitimidad de la pertinencia de la institución religiosa, fijada en intereses que trascienden esta realidad y están más allá del tiempo, de los asuntos mundanos; históricamente ha sido una causa importante en la aceleración de dicho proceso.

De lo anterior, es posible afirmar que la secularización es el movimiento de la mundanización del mundo en tanto que adquiere un sentido inmanente en su

¹⁷⁹ *Ibid.*

devenir como historia, dicho sentido inmanente es la temporalidad mundana. Mundanización, temporalización e historización son la tríada que aparece de manera constante como parte del proceso de secularización, a partir de la separación de su origen cristiano, separación problemática justamente por su origen.

§13. Secularización y Tiempo

Mundo y tiempo en el esquema cristiano no se distinguen de Dios, puesto que como creaturas nada son; en tanto inmanencia, el tiempo es el devenir del mundo. Por su parte, la historia es el tiempo considerado como la realización concreta de sentido, no como el mero devenir. La historia es la dimensión humana del devenir en tanto acción libre, es la mundanidad del mundo como la mundanidad del hombre. Particularmente en el cristianismo, la historia tiene relación con la libertad de acción como aceptación de la salvación; el espíritu humano es libertad en tanto acepte el Espíritu divino; la espiritualidad en tanto se atenga a los principios fideístas *libera del mundo*, es un *afuera del mundo* al que se accede; esta ahí *hablando como palabra pero no es mundano*.

Por el contrario, el mundo del mundano en tanto acción libre ya no se entendería como un trascender de lo mundano a lo extra mundano, sino perderse en el *pecado*; sin embargo, desde un esquema o punto de vista secular existen distinciones de grado que permiten interpretar y comprender el hacer mundo como trascendencia. El problema del futuro reaparece como el problema de la

trascendencia en la inmanencia; de tal modo, el hacer mundo es el hacer historia, el trascender el mundo es el trascender *en* la historia; así, en la acción libre existen dos dimensiones para entender la secularización: la política y la religión; en la consideración de la obra de Marramao, éstas las elige porque son el interés concreto de su investigación, después del tiempo. Específicamente, para este autor el hacer mundano es hacer *tiempos*, es fracturar el tiempo, eso es secularizar; historizar esos tiempos es parte de la investigación genealógica sobre el sentido de la secularización.¹⁸⁰ Sobre este punto, vale también decir que se trata, siguiendo radicalmente la propuesta de Vattimo, secularizar al pensamiento de la Metafísica, puesto que la última de sus nociones es “desmontada” en las descripciones de sus fracturas; el tiempo no es ya una unidad de sentido como horizonte de comprensión sino una relación pragmática que constituye el sentido según la situación. Para Giacomo Marramao, la noción de unidad de lo temporal, como horizonte del despliegue del sentido o como esencia que constituya sentido de lo que acontece, no se representa en el orden de lo práctico; el orden de lo práctico instauro un modo del tiempo, un fragmento de la temporalidad constitutivo de determinada práctica; mientras que el sentido de lo temporal como dirección o sentido está dado en la noción ética del *eschatón*; ésta se encuentra de igual modo estrechamente vinculada con la religión como práctica; es más, el *eschatón* es el tiempo de lo religioso. Efectivamente, se abandona la metafísica pero se

¹⁸⁰ Cf. Giner, Salvador en Giacomo Marrao *Poder y secularización* . Península. España. 1989 P. 6

conserva como referencia del tiempo práctico el ámbito religioso; es decir, la secularización del tiempo como noción metafísica sigue pensándose con relación al orden de lo religioso.

La secularización de la Metafísica es entendida, al igual que Vattimo, como el superar o sobrepasar a la Metafísica, abandonarla; cosa que el pensamiento de Vattimo ya propone pero no de manera radical, puesto que su sentido del tiempo parte de un fin o final de la historia; su posición todavía estaría presa de la Metafísica en tanto su pensamiento débil aún permanece en declinación con relación a una Historia que acabó, a un Dios difunto y a un Ser-objeto que se descosifica.

La tácita crítica (puesto que no es directa) ubica el problema de la temporalidad del ser como el último resquicio de un pensamiento metafísico (en su final); es posible ver que la crítica no sea directamente a Vattimo sino a Heidegger, puesto que la orientación del pensamiento del primero se constituye de manera expresa sobre la lectura del segundo; además, la orientación de Marramao está ligada directamente al aspecto político. Así, el hacer mundo es el hacer historia, pero el historizar el tiempo es reconstruirlo; la nota preponderante es que en el hacer mundo el tiempo se multiplica; la temporalidad es fracturada en tanto hacer mundo es también construir tiempos. Para Marramao, el tiempo del trabajo, el tiempo del turismo, el tiempo de la política son modos de hacer mundo, son modos de construir tiempos; justamente una genealogía que pretenda dar cuenta de la

secularización como mundanización deberá dar cuenta de la multiplicación de la temporalidad.¹⁸¹

Para los fines que pretende la investigación presente, el caso de la política resulta ejemplar; el autor en cuestión tiene como proyecto construir su genealogía como una forma de Metapolítica libre de toda Metafísica.¹⁸² De tal modo que pueda dar cuenta de una serie de conceptos caros a dicha disciplina, por lo que resulta central el desarrollo de las temporalidades múltiples que no se adscriban a una sola unidad de sentido.¹⁸³ La noción entendida como secularización, en tanto esencia de la modernidad, forma en la obra de este autor un rebotante florilegio de conceptos; más que definir, apuntan a una serie de puntos fugas que brotan con el devenir del tiempo y su reflexión.¹⁸⁴ En esta comprensión del hacer mundo (la política) es donde se determina el proceso de construcción de una

¹⁸¹ Cf. *Ibid.* Pp. 6-7

¹⁸² Cf. *Ibid.*

¹⁸³ Los proyectos “metafísicos” entendidos desde el plano político se encontrarían organizados por el establecimiento de una ciencia cuyo orden obedezca a un Principio, anulando por consecuencia la determinación plural de lo “político”. Del mismo modo es posible encontrar en los proyectos políticos emergidos de la filosofía (principalmente en la modernidad) que su base se encuentra determinada por la unidad de su principio o al menos la deduce como necesaria; sea este axiológico (sujeto-agente) o cognoscitivo (facultad subjetiva o razón). Así, también es posible trazar una analogía con una lectura más extendida de la Metafísica como discurso que dispone una linealidad de tiempo como fundamento de los modos de determinación de lo que hay, se conoce y manifiesta. En este último caso la lectura “destructora” de Heidegger representaría la ambivalente crítica de *un supuesto*: el olvido del ser en su relación con el tiempo; ambivalente por que permanecería atrapada en la misma al continuar elaborándose sobre el supuesto de la unidad del tiempo, por oposición a su pluralidad pragmática propuesta por Marramao. Sin adscribirnos a una postura u otra, el caso de Marramao con respecto a Vattimo resulta fundamental; el primero establece como su crítica desde la genealogía de orientación nietzscheana aplicada al “valor” del tiempo, la temporalidad y la historia (y por lo tanto sus fenómenos característicos, sobre todo en el orden político), mientras el segundo orienta su interpretación de Nietzsche a conciliar la muerte de Dios con el final de la Metafísica y la Historia *dentro* de la Metafísica, en orden al abandono del Principio supuesto.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*

temporalidad que asume el cambio como su condición fundamental; la cual, dada la circunspección genealógica, no deja de ser a su vez histórica, en el sentido de presentar fisuras o grietas en los modos mismos de comprenderse.

Un punto de fuga a considerar, como fenómeno particular de la secularización política, lo ilustra la noción de *revolución*; en su origen histórico, ésta es pensada como la instauración de una temporalidad que se comprende sobre la base de una concepción platónica del tiempo,¹⁸⁵ para después constituirse en una concepción lineal y secular de progreso.¹⁸⁶ Marramao ubica el principio de la comprensión del cambio político en la Edad Media, a partir de la contingencia y la recepción de la *Política* de Aristóteles; en tanto ésta es recibida bajo una determinación peculiar de la temporalidad: una teoría de los ciclos en ascendencia (*anaciclosis*) a partir del esquema de Polibio.¹⁸⁷ Del mismo modo, Maquiavelo se remitió en primer lugar a dicha concepción cíclica en la comprensión del sucederse las formas de gobierno señaladas por el estagirita; las cuales,

¹⁸⁵ La *apokastásis* o *revolutio* indica el movimiento circular de los cuerpos celestes en el elemento del éter; esta es la concepción platónica del tiempo como revolución; la indicación del movimiento circular es una peculiaridad griega ya que los astros tienden a variar su trayectoria y no realizar una circulación perfecta, sin embargo los griegos (y la academia) sostenían en su astronomía que semejante trayecto era el que seguía el curso de dichos cuerpos, los cuales eran eternos ya que se encontraban “sumergidos” en el elemento de lo eterno. Para Platón el tiempo era “imagen de la eternidad en perpetua marcha medida numéricamente” (Tim 378c); pertenencia a la intuición sensible que ya proyectaba la idea de perfección en el fenómeno mismo del movimiento. Sobre la relación entre el tiempo y revolución como *apokastásis* en Marramao “Los “idola” de la post-modernidad” en Gianni Vattimo. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad. Op. Cit.* P. 154; para la concepción griega de la astronomía y su concepto del universo Ana Rioja y Javier Ordóñez *Teorías del universo. Volumen I. De los pitagóricos a Galileo.* Editorial Síntesis. Madrid. 1999.

¹⁸⁶ Cf. Marramao, *Op. Cit.*

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*

justamente en la alternancia de aquéllas formas buenas con aquéllas otras consideradas corruptas, dejan de ocurrir por una necesidad independiente de la voluntad. Se suceden por la *casualidad* de los hombres, como producto de sus propias acciones; de tal modo que una comprensión cíclica platónica y de carácter cosmológico cede su lugar a un entendimiento del cambio, por la decisión y participación activa de los sujetos.¹⁸⁸

La comprensión de Maquiavelo instauro un esquema distinto al mero sucederse de las formas de gobierno por el acaso, y constituye una visión política del desarrollo sobre la base de los cambios, a partir de la acción deliberada de sus actores: opresión, liberación, contrato social, lucha política, nueva sociedad.¹⁸⁹ Así, “el hecho de que el nacimiento del (moderno) concepto de *revolución* y el (moderno) concepto de *soberanía* son simultáneos.”¹⁹⁰ La “revolución” empieza a perder en la época de Maquiavelo el sentido cosmológico que designa la trayectoria cíclica de los astros, y que aún se encuentra en Copérnico, ganando así, con la noción de soberanía, la connotación de acción voluntaria; hasta convertirse en el uso de subversión política.¹⁹¹

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.* Vale la pena destacar el desarrollo de la noción aristotélica de causalidad a la noción maquiavélica como el centro metafísico de la subjetividad moderna: Kant mismo considera dicha noción en el sujeto de razón práctica como cosa en sí en tanto causa eficiente de la acción, y si no olvidamos que el profesor de Königsberg define a la razón como la voluntad que se determina a sí misma, la influencia en el voluntarismo o irracionalismo de la causalidad “maquiavélica” resultará igualmente central.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.* P. 155

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.* P. 154

¹⁹¹ Cf. *Ibid.* P. 155

Así, Marramao encuentra que no es efectivamente el sentido de “revolución” un regreso al orden original, el que legitima la subversión de los gobernados; la noción en su sentido platónico implica de manera necesaria restauración.¹⁹² Por lo anterior, el concepto moderno de revolución se presenta más afín a la estructura del éxodo; para el autor, la estructura religiosa, propiamente hebrea, contribuiría a desplazar todo vestigio cosmológico de dicho concepto en tanto que la restitución siempre está abierta a un futuro.¹⁹³ Para este autor “la fuerza del Éxodo no reside tanto en el comienzo de la historia sino en su conclusión: la promesa divina.”¹⁹⁴

Dicha promesa la considera como el agente primario, el motor del éxodo; “principio y fin son aquí una sola y misma cosa, se unen en un movimiento circular cuya base no es terrenal, sino ética en la dimensión de la interioridad”¹⁹⁵ Lo que llama la atención aquí, es que el carácter religioso del monoteísmo parece contribuir al proceso de secularización de los conceptos políticos, instaurando una linealidad del tiempo por oposición al mundo en el que irrumpe. Aquí se deja sentir el presupuesto de toda la consideración que realiza el autor sobre este hecho en Occidente, sus raíces judeocristianas.

§14. Religión como secularización filosófica.

Lo que se designa en occidente como religión tiene una carga fuertemente

¹⁹² Es decir, el ciclo del eterno retorno como la condición del tiempo.

¹⁹³ Cf. *Ibid.* P. 157

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.* P. 161

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*

inclinada hacia el monoteísmo; la consideración de la irrupción de una temporalidad lineal es desarrollada como una concepción extraída de sus raíces judeocristianas, y la oposición que representa con referencia al tiempo cosmogónico antiguo. Según el criterio de esta tesis,¹⁹⁶ la secularización del mundo antiguo por el mundo moderno estaría dada por la religión monoteísta; las bases de la secularización moderna, que se definen como la erosión de los conceptos metafísicos y teológicos en el actuar libre del ser humano, son de estirpe monoteísta; la consideración del hacer del hombre en el mundo y del mundo en su propiedad tienen sus orígenes en la misma fuente. ¿En qué radicaría entonces la distinción de la Modernidad con respecto al mundo de la cristiandad en la Edad Media?

La concepción löwithiana de secularización remite a la crítica nietzscheana del cristianismo; de la misma cuna es la visión de Weber; sin embargo, la centralidad del objeto de sus críticas es distinta. Ambas tienen la pertinencia de mostrar qué es lo que toma Marramao para sus propios fines; lo que a su vez, permite profundizar en la crítica a su concepto de secularización para determinar los límites de su pertinencia en nuestro estudio. No es que se deseche o se refute, sino que existen ciertas condicionantes en la propuesta del autor italiano, que se deben tanto a su método como a sus orígenes (influencias); por eso es necesario revisar la percepción que tiene sobre sus antecesores y la crítica que ejerce con

¹⁹⁶ La de Marramao.

respecto a su pretensión metódica.

En primer lugar, Karl Löwith contribuye al estudio de la secularización al aportar un esquema hermenéutico para la crítica de toda filosofía de la historia; este esquema es de talante nietzscheano y tiene como dimensión principal el carácter pagano del mundo “pre cristiano”; una idealización romántica que se ha convertido en tradición entre los lectores de Nietzsche (y por lo tanto es acrítica). Löwith detecta en las filosofías de la historia de corte iluminista la permanencia de elementos religiosos que ubica en el pensamiento milenarista de la baja Edad Media.¹⁹⁷ Dichos elementos consideran una visión apocalíptica del tiempo, esperan su fin –por lo que son escatológicos-, y la salvación de ese fin –por lo que son mesiánicos-; de ahí que la concepción ilustrada de la filosofía de la historia por más laica que se pregone no deja de ser una reedición del cristianismo popular, al que le subyacen elementos de origen judío. La visión de Löwith, por una parte, esta pergeñada en la crítica que Nietzsche ejercería a la cultura de occidente como cristianismo o moral judeocristiana;¹⁹⁸ sólo que en este caso el asunto no es de índole moral sino ontológica; más propiamente, en la consideración de la irrupción de una linealidad temporal como tiempo que se autoconsume, un “tiempo moribundo” que es irreversible, que no se repite: la negación del tiempo cósmico

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.* Pp. 155-156

¹⁹⁸ El eterno retorno de lo mismo que antepone Nietzsche al concepto luterano de providencia obedece al carácter moral al que se obliga la predistinción de las almas al dirigir sus esfuerzos al mundo y no a conseguir obras para su salvación puesto esto ya no depende de su acción o decisión; sin embargo, aquí nos ceñimos a la interpretación que Maramba da del conjunto de la discusión sobre el tema de la secularización entre Löwith y Weber.

del eterno retorno (también de influencia nietzscheana); aquél tiempo existe con exclusividad para su propia muerte, desplazando el aspecto cíclico a meros intervalos en su homologación lineal en tanto tiempo que se autoconsume.¹⁹⁹

Con lo anterior, la crítica de Marramao se centra en los límites del método; el esquema de Löwith no considera los cambios conceptuales a través de la historia.²⁰⁰ De ahí que la crítica de Marramao se enfoque en el uso de una matriz conceptual que se impone sobre fenómenos de variopinta ascendencia doctrinal, de tal modo que se reduzca la heterogeneidad del problema anteponiendo una constitución de la temporalidad homogénea; esto sin considerar la pluralidad del tiempo que dicha heterogeneidad conlleva.²⁰¹ Para este autor, la incapacidad löwithiana consiste en no discernir la persistencia del entrelazamiento de *línea* y *círculo*; tema central que atraviesa toda la concepción del tiempo occidental en la que se haya comprendido también el judeocristianismo.²⁰²

En segundo lugar, se encuentra el concepto de Max Weber de mismo linaje nietzscheano; para el sociólogo alemán el proceso de racionalización en occidente es ambivalente en su despliegue. Por un lado, el desarrollo de la racionalidad moderna obtiene un despliegue favorable justo por el clima monoteísta desde el que surge, pero a diferencia de tratarse de un desarrollo de homologación del

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.* P. 156

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*

²⁰¹ Cf. *Ibid.* P. 157

²⁰² Cf. *Ibid.*

tiempo, la comprensión de dicho progreso se refiere a la dimensión moral que proporciona sentido a las acciones.²⁰³ La racionalidad es entendida en su carácter práctico como una axiología de medios y fines, donde los últimos sólo adquieren sentido a partir de la interpretación moral del contexto donde se presenten las acciones. Weber es un sociólogo y dicho contexto intenta integrar la objetividad en las relaciones intersubjetivas, siguiendo una larga tradición que se remonta hasta Hegel. Dicho despliegue, por un lado, determina la racionalización desde el punto de vista instrumental y de tendencia utilitarista, en tanto se determina el mejor uso de medio para los fines; en tanto esta sea premisa, la acción está enfocada a la mayor utilidad de los medios y no cabe pues racionalidad alguna para quien opere en modo distinto (sería un “sin-sentido”); este proceso es conocido como el desencantamiento del mundo y obtiene una respuesta en sentido dialéctico a la cual llama el propio Weber *politeísmo*.²⁰⁴ Éste consiste en una especie de proliferación de “centros de valor” a los cuales señala como el regreso de los “antiguos” dioses; se trata pues de asimilar esta pluralidad valorativa a la diseminación de las fuerzas de decisión del individuo, condicionada por su entorno moral. La secularización, en esta dialéctica de la razón occidental moderna, “si se la mira a partir de su cumplimiento, la obra de progresiva *erosión de los fundamentos* ontoteológicos y metafísicos, parece desembocar en su opuesto simétrico, en la difusión y generalización de las „deidades” originarias,

²⁰³ Cf. *Ibid.* P. 164

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*

neutralizadas por el *principio monoteísta*.²⁰⁵

En cierto sentido, el límite de Weber es la asimilación de la pluralidad a una regularidad, que Marramao determina como la neutralización técnico-científica del principio monoteísta; esta asimilación obedece a que la proliferación de centros de valores se somete a la axiológica de la racionalidad instrumental, y la heterogeneidad paradójica al despliegue unitario de la razón. La heterogeneidad de los valores es un modo de constitución de mundo y cada forma de mundanización conlleva su propia temporalidad; la heterogénesis valorativa al ser asimilada por el principio monoteísta no puede asumir su dimensión constructora de mundos; ésta se ve reducida a su neutralización por el valor unitario de la instrumentalidad. Para Marramao, la dialéctica en Weber resulta más bien paradoja, y si en el caso de Löwith el problema de su interpretación radicaba en que el esquema del tiempo moribundo, y éste no le permitía asumir la radicalidad heterogénea de las temporalidades; en el presente caso, el esquema unitario de la razón le permite absorber dicha pluralidad debilitando sus potencialidades.

Sobre esto último cabría sólo hacer mención que se trata de la lectura de Giacomo Marramao, no de la interpretación propia de los autores en cuestión; lo anterior se estima conveniente, porque de este modo es posible ver la propia determinación por el proceder del filósofo, a partir de su distinción con los autores mencionados por él mismo. Marramao establece como criterio de su trabajo una

²⁰⁵ *Ibid.* P. 165

afinidad nietzscheana que comparte con Karl Löwith y Max Weber, pero ésta en lugar de asimilar las sentencias del filólogo como presupuestos (tanto en sentido ontológico como es el caso de Löwith, como en sentido descriptivo como es en Weber), asume la orientación de la mirada, el método de trabajo que llama genealogía. Así, el proceder de Marramao se limita a establecer un “concepto” como una superficie (una palabra), que obtiene su definición a partir de su accidentado devenir en la historia de su uso, en sus efectos, en su heterogeneidad; como se ha podido observar, eso mismo ocurre con la noción de tiempo, Marramao parte de una noción plural, fragmentaria y accidentada de lo que el tiempo resulta.

Su posición filosófica, si bien ofrece un amplio panorama sobre la secularización y establece un tratamiento más filosófico (que Weber) y crítico (que Löwith), resulta insuficiente para el planteamiento propio de esta investigación; insuficiente pero no innecesario, dado que aporta elementos para una definición crítica del fenómeno en cuestión que divergen e incluso se contraponen con la anterior. Sobre las consideraciones críticas, habrá de definir en primer lugar, que el tratamiento genealógico que ofrece Marramao, se encuentra orientado para problematizar la unidad de sentido, que una temporalidad determinada pretenda agotar en la comprensión del fenómeno secular. A la pluralidad de Weber, le opone la unidad de la razón instrumentalizada; mientras que la unidad temporal de Löwith, como constitución temporal que se autoconsume, le sirve para resaltar el

problema de un callejón sin aparente salida: la linealidad del tiempo como regularidad instrumental sometida a la razón como su unidad de sentido. La dirección, que la propia concepción de la multiplicidad de las temporalidades tiene en Marramao es la imposibilidad de este cierre, de este autoconsumo racional que instrumenta la actividad de los sujetos; por el contrario, la multiplicidad de la actividad no se reduce a una unidad; ni de sentido ni de tiempo, sino que instaure su propia temporalidad; la secularización se convierte así en un proceso múltiple, cuya relación no puede determinarse por el desplazamiento temporal de lo eterno, sino que éste tendría su ámbito propio en la práctica religiosa; la eternidad de la promesa divina como ley ética que regula la acción sería el principio a-temporal de la acción del sujeto que instaure mundos y sus tiempos.

Esta unidad a-temporal debe entenderse como un trascendental del tiempo y no del sujeto, como la ley formal a la que se atiene toda acción concreta; y por lo tanto, dicha unidad no niega la multiplicidad sino que la constituye desde un mundo *específico*, el religioso. Mientras la pluralidad de valores no se reduce a la unidad de una razón instrumental, ni desfallece ante el implacable devenir del tiempo que se autoconsume, la práctica religiosa instaure un tiempo sin tiempo en la eternidad de la redención futura (la promesa). La acción del sujeto siempre estará acosada por esta diferencia en su hacer mundo, en tanto en éste se determine la temporalidad lineal como esperanza en la intemporal eternidad. Marramao “salva” la inclusión de la praxis religiosa en la secularización como un

mundo que constituye su propia temporalidad, a la vez que “abre” un “afuera” de los mundos en la promesa redentora, aquélla que según el autor rompe con la constitución cíclica del mundo.

Si se presta atención a la posición crítica, para reconsiderar el valor político de la secularización como paso a la modernidad, nos encontramos con una diferencia en el desarrollo de las “raíces judeocristianas”, que implican la emergencia de dicho concepto en la distinción paulina “Cielo y Tierra”.²⁰⁶ El caso de la relación entre revolución-subversión-soberanía a partir del desplazamiento de una estructura platónico-cosmológica por una ético-religiosa-monoteísta, se aclara el horizonte donde se determina la “genealogía” metapolítica: el judaísmo. No es fortuito que esto se concrete con una supuesta actitud moderna como la “destrucción de los ídolos”; tal y como Bacon celebraba el uso de la razón en ciencia y técnica.

Marramao falsea la interpretación de la causalidad maquiavélica por la moral de esclavo (ahí se le olvida Nietzsche y su expresa alusión al Éxodo -vía Walzer- lo hace innegable); sobre todo, si consideramos que su filiación anticristiana debe leerse como crítica de Vattimo desde “la religión de la razón”-como define Herman Cohen el judaísmo-. “El único aspecto que no compartimos con el análisis de Vattimo es el que se haya implícito en la afirmación, convertida hoy en

²⁰⁶ Título de su libro sobre la secularización y que en el prólogo constituye el sentido de la indagación de la relación en estos “dos mundos”.

un lema demasiado difundido en el léxico intelectual o pseudo intelectual de esos años, de la „liviandad del ser“ que se supone resulta el mensaje cristiano.” Este pasaje resulta claramente iluminador, a partir de la supuesta destrucción de los ídolos de la posmodernidad que anuncia el título de su escrito; habrá que recordar que la idolatría, desde “la religión de la razón”, se concibe como la adoración desviada hacia una representación de lo irrepresentable: “Cristo” es la representación de lo irrepresentable, por lo que el cristianismo no es mas que idolatría.

La kenosis que utiliza Vattimo para definir la secularización como una transcripción entre la muerte de Dios (Nietzsche), la *Ge-Stell* (Heidegger) y el mensaje bíblico *estrictamente paulino*, es perfectamente legible en la alusión a Kundera por parte de Marramao. La importancia de dicha crítica es la que tiene considerada a la ética como una religión secular y mantiene así, un debate abierto por posicionar un determinado credo como el “más justo” o “mas verdadero” a las exigencias de los tiempos actuales. La afirmación nihilista del cristianismo se ha considerado desde el fundamento de la encarnación cristiana, desde su verdad como kenosis, tal como lo expresa la escritura.

En el caso de Marramao, al igual que Vattimo, es la religión que predicán y lo que de algún modo se re-edita; es lo que se puede llamar la tesis Weber-Troelsch sobre la vinculación entre el proceso de modernidad y su religiosidad. El propio Marramao, al señalar la diversidad de tesis y puntos de fuga sobre la

secularización en su *Cielo y Tierra*, sugiere estar en una especie de acuerdo formal entre sus citas de apertura (Hanna Arendt y Octavio Paz) y la conclusión de su estudio.

En su artículo, Marramao trata de ubicar la forma racional de la ética como la estructura propia de su religión con el tono de *Shanedrin*,²⁰⁷ la acusación de idolatría ante la kenosis no deja de tener resonancias religiosas. Así, la discusión sobre el proceso de secularización tanto en Vattimo como en Marramao, se convierte en un abandono de la Metafísica como “violencia sobre el devenir” o “destrucción de ídolos”; es decir, la secularización de la Metafísica se entiende cómo la retirada de ésta, de la filosofía, en la *permanencia de lo religioso*. En estos dos filósofos italianos, la religión no abandona la filosofía, sino que se transforma en ella; tal vez porque la secularización se plantea de inicio en estrecha dependencia con la religión, y consideren a la filosofía como una *religión secularizada*.²⁰⁸

§15. Blumenberg

La secularización para Hans Blumenberg es un asunto capital para el proyecto de

²⁰⁷ Figura político-religiosa que funge como juez en Israel en la época de la ocupación romana.

²⁰⁸ Marramao menciona dos hechos históricos que se debaten la primacía de la acuñación de la palabra secularización. La primera de ellas remite a las últimas décadas del siglo XVI, cuando en los ámbitos eclesiales los canonistas franceses debatieron el problema de las personas que pasaban del estado religioso al secular. Es decir, cuando se disolvían los lazos de vida consagrados a la religiosidad y eran reemplazados por contenidos laicos. La otra, más común y frecuente de encontrar en enciclopedias y trabajos, percibe su origen en las estipulaciones del Tratado de Westfalia del año 1648, en el que se estableció la supresión del control de las propiedades por parte de las autoridades eclesiásticas. Estas dos vertientes son reconocibles en los significados dados a la palabra secularización en el discurso ordinario y en el técnico-profesional.

la legitimidad del tiempo nuevo (*Neue Zeit*); en tanto la modernidad se legitima por lo que produce ella misma, tiene como propiedad y legitimidad ser un tiempo distinto de su predecesor; la irrupción de la novedad determina su diferencia con respecto a una legitimidad externa, o anterior. Se trata de pensar a la modernidad como la temporalidad que se da a sí misma su ley; la legitimidad del tiempo nuevo es la autonomía que el tiempo presente se da a sí mismo en lo que tiene de propio, de definitorio.²⁰⁹ Ahora bien, el problema se presenta cuando la secularización como proceso se determina por dicha irrupción; la diferencia que surge es la propiedad de lo moderno²¹⁰ y de él se destaca que lo realizado en ese tiempo tiende ser autónomo; no así el proceso de esa irrupción que escinde dos temporalidades distintas. El proceso de secularización para Blumenberg conserva, según hace ver, un prejuicio religioso; para decirlo con las palabras de Marramao, sus fuentes judeocristianas.²¹¹ Es pertinente señalar, que para Blumenberg la raíz hebrea no es el problema, sino su fuente cristiana; incluso, es posible afirmar que el proyecto de legitimación de la modernidad, para este autor, tiene que pasar por la deslegitimación de dicho prejuicio; de tal modo que el cristianismo, como referente al que alude propiamente dicho proceso, será el objeto concienzudo de su crítica. “No es la secularización en sí la que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la *importancia*, el *valor cultural*

²⁰⁹ Cf. Blumenberg, Hans. *La legitimidad de la modernidad*. Pre-Textos. Madrid. 2008. P. 46

²¹⁰ *Neue Zeit*: Es un hecho relevante destacar que el sintagma alemán se use para designar esta última noción de igual forma que conserva el significado de sus palabras elementales

²¹¹ Cf. *Supra*.

del cristianismo dentro del mundo.”²¹²

Para dicho autor, el problema se determina a partir de una serie de expresiones cuyo significado es poco meditado; se da por sentado que el sentido de dicha noción es directo y fácil de reconocer “como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada”.²¹³ El problema radica particularmente que el “largo proceso” no es la propia determinación del tiempo nuevo; por el contrario, el hecho de que determinadas expresiones, nos hagan asociar de forma natural el significado descrito arriba, es un signo de que aún nos encontramos sumergidos en dicho proceso sin haber alcanzado la modernidad (*Neue Zeit*).²¹⁴ El sentido de tales expresiones está de ese modo fuertemente vinculado con una situación histórica, determinada por su devenir moderno, más que por su ser moderno o el estar instaurados ya en la modernidad como tal.

Lo anterior se confirma en la determinación que nos dan las cosas mismas en el presente; para Blumenberg, el hecho de que en la actualidad existan menos bienes sagrados por oposición a los profanos es tan sólo una constatación de índole cuantitativa; lo que no es propiamente una determinación como tal que

²¹² Cf. *Ibid.* Pp. 13, 17

²¹³ Cf. *Ibid.*

²¹⁴ Cf. *Ibid.*

permita definir como moderna a la época actual.²¹⁵ La determinación propia de la época moderna deberá entenderse como la culminación de dicho proceso desacralizador, el cual sólo se cuenta como presente pero no concluido; se trata de que en su estado final ya no quede resto alguno de aquellos elementos mencionados; un estado de cosas secularizado deberá haber culminado ese procedimiento de derogación sobre todo fundamento teológico, de esperanzas ultraterrenas, etc. En cambio, lo que se divisa en el horizonte es un estado de cosas que aún no llega, que se está dando pero que no termina aún por desarrollarse; la modernidad sería propiamente ese estado de cosas en una fase “positiva” en oposición a “destrucciona” o “desacralizadora”. No se intenta negar la modernidad, por el contrario, se destaca su carácter inacabado como proyecto presente,²¹⁶ incluso con cierto resabio mesiánico, en el más estricto sentido hebreo (como lo que adviene, lo que no llega pero está por llegar justamente porque se

²¹⁵ Cf. *Ibid.*

²¹⁶ Tesis que comparte parcialmente Jürgen Habermas; aquí me atrevería a decir en apariencia puesto que el proyecto de una modernidad inacabada en Habermas se remite a la existencia de una racionalidad práctica presente en el lenguaje a partir de la acción comunicativa, ésta como unidad de los actos de habla constituye la noción normativa por la que se regulan los distintos modos de acción cuya variación está determinada a partir de fines. La noción de acción comunicativa que remite a una pragmática o razón práctica es compartida por Apel y desarrollada de un modo distinto; sin embargo cabe destacar que tanto la razón instrumental de Webber como la noción de racionalidad kantiana (que se remite a la acción) es la fuente a partir de la cual abrevan directamente ambos autores (entre otros como Peirce de fuerte influencia kantiana); no es este el caso de Blumenberg. Sin embargo, es posible rastrear una unidad ideológica a partir de dicho carácter normativo como una especie de racionalidad ética que constituya el estudio del lenguaje en su uso y la construcción o apertura a los “ideales” modernos a partir de su configuración normativa/legislativa tal como el preformativo de Derrida remitirá a la promesa mesiánica (ver nota posterior). Lo anterior no es descabellado si lo observamos a la luz del diferendo entre Habermas y Foucault sobre dicho carácter; para éste último el discurso más que una noción normativa del progreso racional se constituye como un dispositivo de poder que ordena y estructura sujetos, objetos, saberes y prácticas a partir de encasillamientos o encierros.

anuncia).²¹⁷

Para Blumenberg, de llegar a la situación descrita, de estar instalados ya en ella se tendría la dificultad de entender la propia expresión de “secularización”; ésta ya no tendría ningún sentido o referencia manifiesta en la situación dada; sería una transición ya pasada, cuyo sentido estaría menos determinado por la historia que por su innecesaria semántica de designación nula.²¹⁸ Lo anterior, se determina justamente porque la secularización, para este autor, es una categoría de interpretación de hechos y conexiones históricas;²¹⁹ con esto, lo que se quiere dar a entender, es que la secularización tiene el sentido polivalente de la relaciones que se describen en un tiempo, que en su transcurrir es todavía proceso y no propiamente pleno. En la situación concreta y real del tiempo presente dicha relación implica justamente la coexistencia de dos ámbitos que se contraponen o distinguen; por lo tanto, “quien acuse a la secularización de la caída de la capacidad de transcendencia de antaño lo hace con no mayor ecuanimidad que aquel que la tome como un triunfo de la Ilustración, ya que ni siquiera ha quedado demostrado que sea su último resultado”.²²⁰

²¹⁷ Sobre este último punto Marramao y Walzer (Cf. *Supra*); en la misma sintonía Derrida y su noción de la promesa como preformativo (Cf. Del mismo autor *Espectros de Marx*. Trota). El carácter normativo de la promesa como la justicia por venir, así como el carácter normativo del lenguaje como razón práctica dirigida al proyecto inacabado de la modernidad de Habermas (et al.); tanto un motivo como otro lo observamos en la propuesta de Blumenberg como indicios de aquella estructura del “Éxodo” (Cf. *Supra* y nota anterior)

²¹⁸ Cf. *Ibid.*

²¹⁹ Cf. *Ibid.* P. 15

²²⁰ Cf. *Ibid.* P. 14

Lo que se determina como secularización, en el uso expresivo del término, tiene como correlato una serie de fenómenos interconectados, que guardan en su relación una co pertenencia temporal de pasado-presente. En dicho uso expresivo lo que tenemos, insistirá Blumenberg, es una serie de funciones que determinan por comparación a un grupo de enunciados distintos; la formula que emplea es la siguiente:

B es A secularizada.

Donde el “valor” del enunciado que ocupa el lugar B es referido a la situación que se localiza en el lugar de A, y es expresada por un enunciado cuyo valor es ser A pero “secularizado”. Cabría aquí citar los propios ejemplos del autor en cuestión, “que el moderno *éthos* del trabajo es la ascesis monacal mundanizada, la de la revolución planetaria la esperanza apocalíptica que se ha secularizado, el presidente federal un monarca secularizado.”.²²¹ Lo que se presenta en este tipo de expresiones, a partir de las cuales se determinaría el sentido de la noción de secularización, es precisamente la conexión inequívoca entre *el origen y la finalidad* de las situaciones o estados de cosas designados por las expresiones A y B, al mismo tiempo que la implicación de un cambio o evolución entre ellas, un cambio de “substancia” dirá Blumenberg.²²² El tránsito o evolución en el cambio de sustancia entre el origen y la finalidad de la forma expresiva, refiere al fenómeno

²²¹ *Ibid.*

²²² *Cf. Ibid.*

temporal, a la situación objetiva o hecho que se busca definir bajo el nombre “secularización”.

Para Blumenberg, todo este rodeo lingüístico es necesario, pues parte de su propuesta filosófica: la metaforología; una nomenclatura complicada de la cual cabrá mencionar algo más adelante. Lo importante aquí es determinar a que refiere este cambio de sustancia; así, habrá que considerar también que bajo este rodeo, el autor plantea ahora otro modo de determinar el proceso en cuestión; pues como bien puede observarse, no se trata ya sólo de una determinación cuantitativa de los hechos, sino de la designación de ese movimiento substancial que se designa como secularización. De lo que se trata ahora, es justamente de una serie de transformaciones cualitativas que designan la noción buscada.

El proceso de secularización, en esta forma, no refiere a la desaparición cuantitativa de determinados fenómenos dados en un tiempo pasado, sino en su modificación o actualización en el tiempo presente. De tal modo, la serie de fenómenos, designados bajo dicha definición, resulta solamente concebible en tanto que el fenómeno posterior (la finalidad) se remita a su anterior (el origen).²²³

La secularización del mundo en su carácter cualitativo es comprensible sólo a la luz del pasado, en tanto los hechos novedosos sean la reedición de los fenómenos anteriores. Este talante conservador es el que expresa la preocupación

²²³ Cf. *Ibid.*

del autor como valor cultural del cristianismo en el proceso mismo; justo como se expresa en los ejemplos arriba citados lo secularizado es lo mismo-pasado pero con una diferenciación específica en el presente. Y en tanto la serie de fenómenos que se relacionan constituye el reposicionamiento del mundo, desde y contra la visión cristiana, a Blumenberg le parece un sin sentido hablar de “lo más mundano”, dicho comparativo ya no determinaría el carácter propio de lo que se reposiciona; por el contrario, se trata de un sentido dado de antemano, la secularización se entendería en función de su pasado como el relevo del mundo cristiano que es la negación del mundo.²²⁴

§16. Mundanidad

La presuposición de que la Edad Moderna es una época de *mundanización*, y en consecuencia su Estado resulta ser “secular”, implica una aseveración simplista.²²⁵

“La diferencia entre el uso teológico e histórico de las categorías de mundanidad y mundanización no residiría ni en un cambio del signo de valoración ni en la reinterpretación de la pérdida [del ámbito sagrado] como una *emancipación*.”²²⁶

¿Cuál sería la dificultad si de la mundanización no se sigue necesaria y directamente la distinción o diferencia del valor teológico? ¿No se sigue una exclusión mutua? Precisamente, se trata del problema que la aparente secularización conlleva como valoración implícita de la relevancia del cristianismo como su antecesora; problema central en la obra del autor en cuestión. Sin

²²⁴ Cf. *Ibid.*

²²⁵ Cf. *Ibid.* P. 13

²²⁶ Cf. *Ibid.* P. 15

embargo, aquí también se considera que es el orden teologal, su discurso y sentido, el de negar al mundo un estatuto ontológico propio, no sucedáneo como creación *ex nihilo*.

Para Blumenberg, en sentido estricto, la dificultad está dada en el supuesto de la teología histórica sobre la determinación del acontecimiento cristiano; el valor de la mundanización del mundo es sucedáneo a la encarnación, a la *intramundización* del orden de lo divino:

[U]n signo de valor positivo de la secularización se podría dar incluso desde un punto de vista teológico [...] los intentos por retornar a la radicalidad de un distanciamiento del mundo genuinamente religioso y renovar *dialécticamente* los enunciados sobre la trascendencia de la teología hicieron ver [...] la manifestación del mundo como *mundanidad* las ventajas del inconfundible carácter inmanente del mismo. Lo extraño al mundo y que le sale al paso como una exigencia paradójica de autorrenuncia se escabulliría de nuevo [...] A una teología de *separación*, de crisis, tenía que importarle más la evidencia de la mundanización del mundo que su encubrimiento en lo sagrado [...] ²²⁷

El autor considera esta actitud un *pathos* genuinamente teológico, puesto que la mundanidad logra evidenciar una esperanza en la salvación, en tanto que el mundo muestra lo que no debe ser; resalta pues el carácter de lo que es la

²²⁷ Cf. *Ibid.*

salvación y de su falta.²²⁸ En cuanto al proceso mismo de secularización; convertido en valor programático en el ámbito político, como emancipación de los “yugos teológicos y eclesiales”, remarca Blumenberg; se reformula como el postulado de clarificación de dos frentes: el religioso y concerniente a lo divino y el mundano terrenal.²²⁹ Lo que permite a la teología anticiparse al juicio escatológico para separar a este mundo del otro; de tal modo que dicho proceso no deberá ser tenido como pérdida, sino como el principio conceptual de la delimitación de los ámbitos secular y religioso respectivamente.²³⁰

Por lo anterior, la mundanización en su configuración secular podría presentarse de nuevo como original; es decir, reintroducir la concepción precristiana de mundo, salvo que ahora cumpliría una función completamente cristiana: la comprensión teológica a partir de la clarificación antitética de los ámbitos demarcados.²³¹ “La teología histórica ha representado, casi de forma concluyente, al cristianismo como el resultado de su entorno helenístico.”²³² De lo cual, infiere el autor, el teorema de la secularización puede ser renovado al oponerse a la integración histórica realizada por el cristianismo; de tal manera que se antepongan los condicionamientos mitológicos del mundo, reconociendo así su autenticidad contra su carácter sucedáneo; algo que resulta imposible pues no

²²⁸ *Cf. Ibid.*

²²⁹ *Cf. Ibid.*

²³⁰ *Cf. Ibid.*

²³¹ *Cf. Ibid. P. 47*

²³² *Ibid. P. 46*

resistiría el criterio de dicha teología.²³³

De tal modo, el restablecimiento del tiempo cíclico resulta ser una tesis tentadora pero insuficiente; así, Blumenberg deshecha la tesis de un regreso al mito, como la posibilidad de establecer la legitimidad de una época que no tuviera aquella dependencia de sentido sobre la anterior; o como se expresó líneas arriba, de la deslegitimación del cristianismo a partir de una concepción del tiempo cosmológico anterior, y por ende del mundo.²³⁴ De esa forma, el problema se agrava; la secularización entendida como mundanización sólo tendría sentido a partir de someter dicho proceso a lo que está fuera del mundo, a lo que está más allá; justo el disenso del autor con la teología histórica.²³⁵ De ahí, ya no sería cuestionado el interés por el mundo mediante otra alternativa, sino que ese interés se encuentra privado de todo sentido, por la sencilla razón de que al mundo ya no le queda más tiempo de vida.²³⁶

²³³ Cf. *Ibid.* El argumento de Blumenberg guarda aquí el presupuesto que la propia “teología” protestante ha demarcado como su ámbito propio al integrar la consideración del tiempo o la historia como el rasgo originario del cristianismo y por lo tanto el estudio del mismo desde esa perspectiva mundana alejada de toda consideración mítica. Una tesis similar al desencantamiento del mundo ronda en dicha noción pues considera a la presencia del mensaje salvífico en la historia como el punto de quiebre entre una concepción mítica del mundo y el tiempo y la consecuente introducción de la línea temporal a partir de los “hechos”. Este particular modo de concebir al cristianismo se ha dedicado la escuela de la teología histórica o dialéctica que nace con Barth (a quién refiere Blumenberg) y que tiene como su último expositor a Oscar Cullman; esta escuela considera la aparición del mensaje cristiano en la historia como la clave o punto de referencia a partir de la cual es posible estudiar la trayectoria del mismo bajo la noción de *Urchristentum*. Para una revisión del tema consultar Oscar Cullmann *Cristo y el tiempo*. Ediciones Cristiandad. Madrid. 2008.

²³⁴ Cf. Blumenberg. *Op. Cit.* P. 49

²³⁵ Cf. *Ibid.*

²³⁶ Cf. *Ibid.*

Ahora bien, la cuestión sobre la historia cristiana o más propiamente la historización del cristianismo, según el autor, obedece a una consideración particular de un momento histórico. La escatología es un elemento genuinamente teológico, ya que los ciclos cósmicos y la deflagración del mundo son acontecimientos inmanentes de la naturaleza; una autoconsunción seguida de su autorregeneración en la filosofía griega.²³⁷ En cambio, en el pensamiento de origen cristiano, se establece como modo de separación de la religión hebrea su temporalización hacia el final del fin de los tiempos.²³⁸ La diferencia con la visión apocalíptica judía radica en distinguirse de la compensación del fracaso de expectativas históricas, de una nación, con la profecía de su cumplimiento más allá de la historia.²³⁹ De tal modo que la instauración de una noción como la providencia resultara imposible de ser secularizada en un periodo posterior; justo porque dicha noción instaure la mundanización del cristianismo como separación de la escatología hebrea, dotándole un nuevo sentido de temporalidad.²⁴⁰

Sin embargo, la interpretación de la Providencia, como la del Fin de los tiempos o las Revelaciones (Apocalipsis), dista mucho de establecer la visión específica de la instauración de la escatología hebrea tal y como se le dota de sentido a partir de la lectura del siglo XX. Esto es, a diferencia de la noción ética

²³⁷ Cf. *Ibid.* P. 45

²³⁸ Cf. *Ibid.*

²³⁹ Cf. *Ibid.* P. 49. Nos parece curioso que de lo anterior no siga Blumenberg las mismas consecuencias en la historia para la religión judía que el interés por un más allá del mundo tenía para la cristiandad; pues del mismo modo que este deja de interesar así la historia pierde relevancia ante la promesa mesiánica anunciada por el profeta.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.* P. 45

que la religión presume como el rasgo racional de la religión hebrea, el cristianismo posiciona su visión histórica desde la perspectiva de la salvación por medio de la fe en la verdad *desde sus propias fuentes*. La tesis de Herman Cohen, adjudicada a la visión global de una religión que se pretende racional, sin considerar su historia es un invento reciente; por el contrario, la escuela teológica protestante ha traído al debate la posición salvífica de lo que ha considerado el cristianismo originario o primitivo, ahondando en las creencias previas a la institucionalización de un poder mundano bajo la premisa cristiana (cosa que sí le debe a su predecesor monoteísta). A partir de su interpretación teológica, Blumenberg establece la contradicción inherente a los postulados de la secularización, si ésta se basa en el Nuevo Testamento:

[L]a genuina especificidad de la escatología neotestamentaria se hace evidente [en] su intraducibilidad a cualquier concepto de historia. No hay ninguna idea de historia que pueda remitirse, esencialmente a la esperanza cercana. Aun cuando se diga que lo aportado mediante la “historización de escatología” tenía que ver con una nueva intención puesta en el futuro –como dimensión de realizaciones humanas-, esto estaría en flagrante contradicción con el fenómeno fundamental de la *reducción de plazos*.²⁴¹

Lo que interviene en esta crítica es la dimensión evangélica del perdón como un ámbito no abierto al futuro; por el contrario, la salvación está dada desde el

²⁴¹ *Ibid.* P. 50

acontecimiento mismo que funda dicha interpretación de la escrituras. “El presente es el último momento para decidirse por el cercano reino de Dios, y quien prorrogue su conversión para poner aún en orden sus asuntos ya está perdido.”²⁴² De tal manera que adjudicar un orden de la temporalidad futura, o concebir una historia en sentido abierto hacia el futuro, se presenta como una contradicción del mensaje salvífico de Pablo y muestra que todo carácter de temporalidad, que venga de dicha noción –cara a todo cristianismo- , se posiciona en una noción distinta a la religiosa. Para decirlo con propiedad, se trata de un elemento extraño al fundamento de la religión misma, impuesto por una lectura “moderna” de la cristiandad.

Las consecuencias para el discurso de la secularización no se dejan esperar; éste está condicionado en su misma posibilidad por aquel fenómeno que había sido el primero en fundamentar la *mundanidad*.²⁴³ “Antes de la *no-mundanidad* no se daba *mundanidad*. Se trataba de un mundo liberado de las garras de lo que es su negación y vuelto hacia sí mismo, dejado a su autoafirmación y a sus propios medios, no cualificado, ciertamente, para el asunto trascendente de la verdadera salvación del hombre, pero compitiendo por ella con su oferta de consistencia y fiabilidad.”²⁴⁴

La secularización como auténtica mundanización no se entendería como la

²⁴² *Ibid.* P. 51

²⁴³ *Cf. Ibid.* P. 56

²⁴⁴ *Cf. Ibid.*

reposición del mundo precristiano; excluye pues la restitución un mundo anterior; por el contrario, se trata de una realidad históricamente desconocida.²⁴⁵ De tal modo que el proceso mismo cae en contradicción, y el modo de entenderlo resultaría ser otra cosa que secularización, puesto que no es posible definirlo como aquella emancipación de la dimensión teológica o desacralización del mundo. De ser así, la secularización entendida como la expropiación de un ámbito cualquiera presupone una delimitación histórica entre dos competencias: la encargada de la salvación; y la encargada del bienestar.²⁴⁶ En esto radica lo importante de la tesis de Blumenberg.

Así, el concepto de secularización refleja una dificultad desde el principio; el talante característico está referido, al igual que Marramao, a la relación con el mundo, pero bajo la mirada religiosa. En Blumenberg, parte de la interpretación ofrecida está guiada por la abierta oposición que éste tiene con la escuela de teología histórica, la cual se basa en una lectura dialéctica del acontecimiento cristiano. Es decir, dicha escuela se inspira en el desarrollo del espíritu, pero a diferencia de *ser la razón* la que constituye la esencia de éste, la escuela teológica tiende a interpretarlo en clave bíblica:

[L]a filosofía de la historia de Hegel es un intento, emprendido a posteriori, de volver a conectar el modelo de historia de la ilustración con la comprensión

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*

²⁴⁶ Cf. *Ibid.* P. 56

cristiana de la historia y relacionarla con ella de tal manera que la identidad de la razón que se realiza en la historia se pueda encontrar confirmada aún en una constancias subterránea de las ideas realizadas.²⁴⁷

Lo que parece no entender este autor es justo la comprensión racional de la religión por parte de Hegel, la cual pretende subsumir y superar el modo de comprensión cristiana al modo ilustrado de la historia. Incluso, el cuadro de progreso de la historia ilustrada no es asumido por Hegel de manera dogmática. Habría que establecer qué cosa es el desarrollo del espíritu en un momento histórico determinado, y cuál es la noción de progreso para el género humano por parte de la Ilustración. Por supuesto que hay afinidades, y es manifiesto que dicha incomprensión esté determinada por el principio de negar o atribuir valor cultural al cristianismo. Sin embargo, hay que considerar que *de facto* la historia de occidente se dio así, en el cristianismo; acerca de su valor en el desarrollo de la emancipación, Hegel reduce dicho valor a nivel de *fenómeno*; todo talante doctrinario que afecta tanto a Cristianos como a Judíos se “condena” a ser mera objetividad aparente del legítimo reino de la Razón.

La secularización ha recibido un tratamiento filosófico que deja de considerar la distinción entre fenómeno y razón, como proceso que se comprende o auto conoce en la misma razón. Este último aspecto, se ha presentado por una desconfianza en la razón misma; sin embargo, la razón, que exige confianza, es

²⁴⁷ *Ibid.* P. 57

ella misma irracional y por lo tanto traiciona su propia esencia. En la última mitad del siglo pasado, la confianza en la razón se ofreció como el objeto de ataque del discurso llamado “post-moderno”; no se ahondará sobre esto último, pero vale decir que uno de sus mayores entusiastas ha encabezado la lista de pensadores que sobre el particular concierne a la presente tesis; la actitud de desconfianza a la razón, tan propia de dicho entusiasmo, es la que presenta un debate alrededor de credos o religiones sobre la secularización misma.

La razón, punto de referencia necesario para entender no sólo la modernidad, sino el pensamiento hegeliano, parece presentarse como la religión moderna en los albores de una Ilustración implacable, cuyo sistema de creencias refleja una promesa, bien abandonada o bien por venir. En el primer caso, se emplearía de manera puntual el adjetivo “postmoderno”, y estaría de manera sustancial acorde con la posición de un fin de la historia, cuya relación esté ya demarcada como el propio destino de la metafísica, a cuyo resguardo permaneció el ser en la fijación custodiada por la razón. La razón acá funcionaría como una especie de figura que “secuestra” el devenir al pensamiento y obliga a este último a “fijarse” metas y proyectos que rebasan sus capacidades; la razón parecería de igual modo ser la enajenación del ser; el pensamiento “fuerte” resultaría en una especie de ideología bajo cuya confianza la humanidad desató los peores males que aquejaron al siglo pasado y parte de éste.

La crítica que Vattimo realiza a la modernidad debe pasar por el

cumplimiento del destino de la historia de la metafísica, en tanto esta última ha sido el pensamiento fuerte a cuya custodia ha quedado detenido el devenir propio del ser en su despliegue histórico; la metafísica se convierte aquí en su despliegue temporal, en una ideología que enajena al ser de su declinación y lo obliga a someterse a una especie de gigantismo que lo obtura, lo olvida y se abandona como pensamiento fuerte o razón. Así, a la desconfianza de la razón corresponde su desenmascaramiento histórico, en tanto la realización de ese mismo pensamiento fuerte, esa enajenación ideológica como olvido ha producido su propio acaecer, su propia finitud. El límite de la razón, como pensamiento fuerte, ha surgido de la misma dinámica que la racionalidad, realizada en técnica, ha configurado como realidad que se transforma, y que contradice los principios de fijación pretendidamente esbozados desde la razón.

Este tono apocalíptico, del fin de los tiempos de la razón, es la señal que revela no sólo el pleno cumplimiento del destino de occidente, trazado en la metafísica, custodia del pensamiento fuerte; sino la transcripción histórica del mensaje cristiano, como el acontecimiento de la verdad del presente. La verdad de la mentira que la razón, como pensamiento fuerte, impone al devenir en la fijación del Ser; la “falsa conciencia” de la “ideología” metafísica que obtura la liberación del Acontecimiento; verdad que surge como la imposición provocada por dicho pensamiento augurando su propio fin. El nihilismo profético en Vattimo es la afirmación del cristianismo en la levedad del ser como desprendimiento de sí

mismo, como kenosis o anonadamiento de Dios, como *encarnación* que declina de toda fijación producida por la razón; a diferencia de la teología histórica esta temporalización en la carne no trata de mantener la diferencia entre lo mundano y lo divino, sino que lo divino *muere en lo mundano*; sí pero como divino. Luego, el mundo resurge ante los ojos del duelo como una liberación del pesado farrago metafísico, a partir de la afirmación nihilista que sobrepone a la época actual fuera de aquéllas obligadas fijaciones del pensamiento fuerte.

La secularización, de este modo, sigue siendo fijada con relación al ámbito sagrado; el ámbito sagrado es la que la define no sólo como su oposición o función emancipadora, sino que le da pleno sentido. Esto es, no puede comprenderse ninguna secularización sino es a partir de lo sagrado, y no puede cumplirse la plenitud de dicho proceso sino es a partir del rasgo distintivo del cristianismo católico: la encarnación en el tiempo como desprendimiento del ser sustancial simple y eterno. Sólo este desprendimiento permite re-ubicar la mundanidad en su devenir como lo hay sin la obturación o reiterado olvido por lo que se fija en el pensamiento fuerte, en la razón; la desconfianza en la razón se manifiesta como el desenmascaramiento del engaño, la caída de una ilusión, que reposiciona al mundo en tanto lo que hay es devenir; lo divino se trasciende y se traspasa (se auto cumple como trascendencia trascendiéndose); a sí mismo, se restituye la pura inmanencia del ser como devenir, del ser en su acaecer o temporización como hacerse nada, fuera de toda fijación. La secularización resulta

entonces el cumplimiento cabal del cristianismo *interpretado* a la luz del destino de la metafísica como Occidente (lugar donde *declina* el sol); la secularización es cristiana pero despejada de toda lectura “religiosa”, de toda institución política que monopolice el sentido de la escritura, en una dirección distinta al acontecimiento transpropiador.

Marramao refuta esta posición; no antepone la pérdida o el fracaso de una ilusión, sino la situación actual de la humanidad que lo lleva a la insuperable diferencia, en la que se mantiene lo *profano* de lo divino. Esta diferencia se presenta como la condición propia de una modernidad que vive de la tensión entre lo mundano y lo religioso, una tensión que define lo moderno y por lo tanto es *conditio sine qua non* de la propia modernidad. Dicha tensión, al constituirse como el carácter inestable de la subjetividad contemporánea, define como propio de la modernidad que la constituye su carácter *errante*. Así, existe una alusión o “simpatía” por un modo secular de religión (que no es lo mismo que una religión secularizada), que se establece a partir de dicha tensión como la prorrogación del carácter divino *en el carácter mundano*. La promesa divina -para Marramao- es la estructura de dicha prorroga que al mantenerse en su incumplimiento mundano la redención siempre por venir mantiene la promesa.

Círculo vicioso, la religión secular propia de la modernidad se convierte en aquélla que mantiene el credo de lo trascendente en la instancia de lo inmanente, y constituye así la subjetividad en perpetua tensión o errancia entre los ámbitos

divinos y mundanos. Dicha estructura también no tiene pretensiones “especulativas”, sino que se trata de un precepto ético, una racionalidad práctica digna de la modernidad; pero al mantener el cumplimiento de su objetivo afuera del ámbito de la promesa, dicha noción *escapa* a la instrumentalización weberiana de la razón. Así, la religión judía como religión secular se mantiene como la constitutiva de una ética (*ergo* racionalidad práctica), en tanto constituye la finalidad de la acción, su sentido, en el ámbito trascendente (la promesa de redención divina); pero comprende a la acción misma en el ámbito de lo inmanente (mundo). Marramao omite aquí su propio “descubrimiento”: la causalidad práctica del sujeto-agente como realizador de fines, la causalidad maquiavélica.²⁴⁸

Blumenberg, al compartir credo con Marramao, partirá del “teorema” de una secularización que se piense como el proceso que emancipa las acciones de un sentido religioso; este teorema es justo el objeto de sus críticas, pues la secularización bajo ese aspecto no representaría en lo absoluto la legítima determinación de la modernidad; ésta resultaría una “transcripción” de la época anterior. El sentido propio de la modernidad debe legitimarse a partir de ella misma; la modernidad no resulta ser un tiempo nuevo por distinción de un tiempo pasado, por la modificación de un sentido hacia las mismas prácticas, sino por la

²⁴⁸ Causalidad llevada a ser tema de tratamiento expreso en la modernidad como el objeto propio de la metafísica en tanto esta se presente como ciencia: la razón pura *qua* razón pura por parte de Immanuel Kant. *Cf. Supra*.

dirección de determinadas prácticas orientadas en la *promesa de su propio sentido* o legitimidad. Todo el rodeo lingüístico de Hans Blumenberg, que gusta de llamar metaforología, es una sofística encargada de desmontar el “teorema” de la secularización como emancipación de los tiempos cristianos, para remontar una legitimidad fundada en la promesa redentora de los tiempos presentes o modernos.

El planteamiento de Blumenberg se distingue del de Marramao por retomar la estructura mesiánica de la promesa como la propia legitimidad de una época; no ya como la condición de una subjetividad, producto de ésta. Si la modernidad tiene una legitimidad, para este autor, ésta tendrá que cumplirse en sus propios términos. Asignar un sentido o valor a la modernidad a partir de la época anterior es justamente conservar lo anterior en lo nuevo. La radicalidad de posicionar la estructura de la promesa en la interpretación de una época, como su propia legitimidad, continua con el talante ilustrado de poner a la modernidad como opuesta a la cristiandad de la edad media, en una especie de cuadro de progreso; pero a diferencia de la filosofía de la historia de las luces, la legitimidad de la Nueva Época no se encuentra en la *realización de la razón* evidente en los signos del presente. Por el contrario, la legitimidad de la época esta determinada por la *promesa redentora*, cuyo cumplimiento no es necesario; su legitimidad es la promesa de modernidad, no su cumplimiento.

Así, establece la distinción de una época cristiana anterior con una época

moderna actual, que no se ha secularizado del cristianismo sino de la escatología constitutiva del mesianismo judío; de lo contrario, esto mantendría la vigencia del teorema. La legitimidad de la época moderna, para Blumenberg, es la constitución de una razón o ética depurada de trascendencia, pero bajo la forma de una confesión determinada; un judaísmo secularizado y no un cristianismo secularizado es lo legítimo de lo moderno.

El error fundamental del planteamiento filosófico en estos tres autores, sobre el tema de la secularización, es la incapacidad de determinar como compromiso metódico una tematización que no justifique una posición religiosa anterior. Esto es, que a la meditación expresa del tema de la secularización le subyace como un *a priori* el horizonte de comprensión de una conciencia religiosa; sea ésta católica (Vattimo) o judía (Marramao, Blumenberg). Así, lo que traspasa el fundamento del pensamiento filosófico, lo que lo funda, es la religión que se profese; de tal modo, la secularización, proceso que introduce en la Modernidad la crítica a la religión, se ha invertido en la crítica de la religión hacia la Metafísica como instauración de la verdad; haciendo de ésta la principal fuente de fatalidades de los proyectos políticos.

La falta de confianza a la razón deviene en la culpabilización de la razón por parte de los proyectos mesiánicos, redentores, salvadores de la religión. La razón entendida como el sustituto de Dios (sea ausente o presente) es la cosificación misma de la razón; su idealización como idolatración es la determinación objetiva

de una conciencia religiosa que no ha reconocido en sí misma la racionalidad como lo constitutivo, lo inherente a ella, como su propia esencia. De ahí que los planteamientos aquí tratados, no dejen de ser una muestra *sui generis* de la conciencia servil que la filosofía resulta ser en los albores del siglo XXI.

Ahora bien, los planteamientos aquí tratados no dejan de tener importancia para la presente investigación, si bien su planteamiento de origen resulta problemático. El principal mérito que los tres filósofos guardan con la presente tesis tiene que ver con tratar el tema de manera directa; esto es, tomar a la secularización como el objeto principal de su reflexión, a diferencia de otros planteamientos donde es secundario, y tienen como objetivo definir la modernidad. Si bien, el planteamiento de Blumenberg se parece a esto último, la importancia de la secularización resulta capital en tanto ésta será el proceso de legitimación de la Modernidad. Así, el planteamiento que cada autor hace descubre un aspecto del tema, que expuesto críticamente permite sacarlo de su planteamiento de origen.

III. Secularización de la Metafísica

En filosofía, es una representación natural pensar que la verdad es una pretensión de la disciplina en cuestión y que su alcance o descripción se remontan a una actitud un tanto arcaica y pasada de moda por los colegios y academias. La filosofía ha sufrido los últimos cien años de su existencia un ataque a su corazón, prueba de ello es la enfermedad que condena cada texto expresando la muerte de la metafísica, corazón de toda filosofía que se jacte de ser en verdad. Suele atribuirse en estos días al estudio del lenguaje una reverencia que otrora era accesorio introductorio en la claridad de pensamiento, el rango de filosofía primera. Y sin saberlo, se instaura nuevamente una noción metafísica en el más espurio de sus significados; cuando se pretende contar con un hecho tan irrefutable como “el lenguaje”, el oro que tenemos en la mano se convierte en el interés de un adeudo que hace que su valor se *evapore de faktum*. El lenguaje como noción, modelo, idea o principio es tan metafísico como la *ousía* universal que puede conocer el pensamiento; no existen hechos del lenguaje existe habla y esta presupone una lengua; ir más allá y postular un principio o importarlo de cualquier otra ciencia es proceder *dogmáticamente*, tal y como Kant se quejaba de los racionalistas de su época.

A partir del orden de exposición es posible ver aspectos que definen el concepto de secularización, a partir de los compromisos asumidos por la posición de cada filósofo. En Vattimo, por ejemplo, la secularización que guarda una

estrecha relación con la ontología se plantea como kenosis, el movimiento del ser a la nada: materia-tiempo. Definida por el cristianismo, la kenosis es una afirmación nihilista del ser, una ontología del declinar que indica el modo en que el ser se da. Así, el concepto de un proceso histórico es transcripto a un Acontecimiento Ontoteológico en sentido fuerte.

En el caso de Marramao la secularización es la constitución de un sujeto cuya estructura es una racionalidad práctica/activa que tiene que ver con fines pero no con promesas de un orden distinto al propio sujeto. El sujeto está secularizado en tanto guarda el orden de tensión de la promesa mesiánica como ética privada, lo que permite asumir como presupuesto la promesa mesiánica como el orden propio al fenómeno de la secularización, que separa históricamente el orden de lo religioso de lo no religioso. Esta separación no es la anulación del uno sobre el otro, sino la diferencia constitutiva de la ética del sujeto; un proceso de discontinuidad que no prevé los acontecimientos futuros sino que vive en una especie de exilio.

Para el caso, con Blumenberg la legitimidad de la época se la da la propia racionalidad que constituye el tiempo nuevo. Pero no como la figura de una promesa o proyecto por venir; sino como la realización de sí misma en el tiempo. La época se constituye como el escenario de la realización de una racionalidad que se legitima a sí misma en su obrar y su hacer mundo o época. El aspecto que le resulta inaceptable a este filósofo es claramente el derivar dicha legitimidad de

un tiempo que no es el propio, pues esto implicará de manera necesaria una contradicción inherente a la Modernidad misma como moderna; no hay que olvidar que esta época se define como Tiempo Nuevo (*Neue Zeit*) y su legitimidad (como definición) constitutiva radica en su novedad, en su ruptura con las épocas anteriores.

De tal modo, la interpretación (Vattimo), la genealogía (Marramao) o la hermenéutica (Blumenberg) desarrollan fastuosos y complejos andamiajes que oscilan en la humildad del comentario, la cita breve y la ponencia académica, y no acaban por entender en lo fundamental que para pensar filosóficamente es necesario primero *comprender* las filosofías. Y no, por el contrario, reducirlas a lo que sus críticos han pensado de ellas; si a un autor como Heidegger se le ha ocurrido “destruir” la metafísica es porque ha tenido la capacidad de comprenderla, de repensarla y no de dar por hecho su destrucción sino obligarse a desmantelarla él mismo. Por el contrario, los que se asumen filósofos en la era post Heidegger tienen mucho que aprender de este autor; para empezar, la filosofía no es un mero archivo o documento al que se pueda aplicar un pomposo aparato no-metafísico sino *pensar la cosa misma que se expresa en la metafísica*.

El caso de la noción de secularización es ilustrativo, plantea en los tres autores analizados, el proceder dogmático que se instaura en la evasiva a pensar metafísicamente; la historia es dada como evidencia en las palabras que la expresan. De ahí que la ecuación no contemple al pensamiento, sino que le

aplique un análisis, como si se tratara de objetos asibles, evitándose así repensar las cosas expresadas en los “hechos” (que a su vez son ideas). El problema de la secularización de la metafísica da por evidente que la separación histórica de los ámbitos mundano y religioso es el hecho fundacional de su sentido, de que expresar el retorno de lo religioso y empararlo con la noción de secularización es expresar en toda su magnitud una crítica acérrima con el principio, haciéndolo pasar por prejuicio. Pero lo único que se hace en verdad es moverse entre prejuicios que eviten descubrir el trasfondo dogmático de este proceder, haciendo caso omiso de los problemas que la interpretación de un fenómeno histórico tiene al interior de la filosofía, hacen pasar la reverencia historicista como lo más sobresaliente y fundamental de su posición; como si la verdad se diera en los hechos y *sólo* en ellos, cosa de la que se derivaría la completa insensatez de pensarlos.

En la presente tesis se ha ilustrado cómo el fenómeno de la secularización se piensa desde la historia, y cuando toca el turno a la filosofía entonces ella misma (o al menos lo que pretende llamarse como ella) se aplica por secularizarse de la metafísica, por celebrar su destierro y por abrirle la puerta grande a Dios independientemente de los credos. Dios, otrora concepto metafísico fundamental, signo de todos los dogmatismos en filosofía, es hoy el tesoro máspreciado del pensamiento académico, la metafísica en cambio una escalera que se debe tirar pues las alturas de semejante fetiche sólo se pueden alcanzar a costa de eliminar

lo que estorba entre éste y su pensador. Un pintor de brocha gorda vería lo *evidente* de este *sin sentido*; la pregunta es porqué los filósofos no.

Lo que aquí se ha propuesto como secularización de la metafísica tiene por objeto mostrar como el acontecimiento histórico que antepone una conciencia del tiempo en diversas esferas no escapa a la filosofía. No se entiende la secularización como el abandono o el retiro de la metafísica en la filosofía para poder continuar con las obligaciones religiosas y laborales. Por el contrario, se trata de la expresa obligación laboriosa de probar que en la metafísica lo que se abandona es la preeminencia de Dios y se instaura en su lugar un tema de lo más problemático y acucioso del pensamiento: la libertad humana. Acá no abandonamos a la metafísica ni a Dios del pensamiento sino su preeminencia junto con la de cualquier principio trascendente que pretendiese sustituirlo; la libertad humana que se posiciona como el tema central no lo hace, pues no se presenta exenta de dificultades. Por tal motivo, se habla desde una postura hegeliana que rechaza todo principio, cuya prueba sea la mera evidencia de sí mismo, y procede a demostrar como la noción de Dios se retira como preeminente para dar paso a pensar la libertad.

Para ilustrar este punto es menester retomar un fragmento de la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel, al revisar la totalidad de dicha obra, explica en que consiste lo absoluto o la verdad en el nivel de la ciencia, y cómo se llega a este nivel. En el Prefacio, en la sección titulada “El desarrollo de la

conciencia hacia la ciencia” Hegel expone en primer lugar, la distinción entre la noción de Dios y la de absoluto, de tal manera que se establezca una clara comprensión del punto de vista que alcanza la totalidad del saber; el subtítulo con el que se conoce este apartado reza así: *el concepto de lo absoluto como el concepto de sujeto*; ya se anuncia y se deja sentir en dicha indicación como el *concepto* tendrá que desarrollarse y *realizarse* desde un plano inmanente (el del sujeto) y no precisamente desde la trascendencia que encarna o la alteridad radical del primer principio (Dios). Procede desde aquí pensar la secularización de la metafísica, o como hemos mentado desde un principio, que la posición hegeliana que ostentamos sea la de una metafísica secularizada. La sección inicia del siguiente modo:

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la substancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez*. Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la *universalidad* en cuanto tal, es la misma simplicidad o la substancialidad indistinta, inmóvil; y si, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o

la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal²⁴⁹

Este párrafo se compone de una idea general (la irrealidad de la sustancia simple Dios) en tres movimientos: la verdad como sustancia y sujeto, Dios como sustancia simple y universal, la superación de las dos anteriores. Para Hegel la aprehensión y designación de la verdad no sólo se debe a la captación de la sustancia, pero esta es como conocimiento tanto el ser como el pensamiento; podemos entender a la sustancia como *ousía* o como objeto, y en ambos casos, la actividad del pensamiento es componente esencial de ella misma; recordemos que desde la lógica de Aristóteles, la *ousía* en tanto categoría es la afirmación o predicación de algo en tanto que es algo; pero, de igual modo, categoría o afirmación universal que es *ya conocimiento de* algo que es; la sustancia particular y primera, al no ser universal no puede dar conocimiento, del individuo no se dice o aprehende sino sólo en tanto se predica su *substancialidad* que es conocimiento abstraído de la *individualidad*.

Por su parte, el objeto siempre es tal desde la perspectiva de un sujeto, no hay objeto sin sujeto pues por definición, aquél es lo que se pone enfrente y éste lo que subyace, en tanto este último es lo que subyace, el objeto es lo que puesto enfrente, se encuentra con lo que lo subyace como lo *condicionado*. Toda

²⁴⁹ Hegel, *Op. Cit.* P. 15

objetividad se manifiesta condicionalmente en tanto requiere la condición de un sujeto para el cual sea objeto, de ahí que el sujeto resulte ser *lo incondicionado*. El individuo, que es objeto como cuerpo, es condicionado por las leyes de la materia; pero, en tanto su posición no sea la de ser lo que se pone enfrente, entonces es sujeto y por lo tanto lo incondicionado; su incondicionalidad *brot*a de su interioridad. Como objeto es sólo mero objeto entre objetos cumpliendo las leyes de su desplazamiento; como sujeto está fuera de esta jurisdicción; así en Kant.

Para Hegel, la totalidad de la verdad pasa entonces por *reconocer* que tanto la sustancia es pensamiento, contenido del conocimiento; como el sujeto. La primera es principio de la metafísica clásica; el segundo, postulado del idealismo moderno. De ahí que para el alemán, la expresión de la verdad pasa por un *segundo reconocimiento*, al nivel de aceptación tácita de la historia del conocimiento metafísico, al que se refiere acá como ciencia. Por lo que tenemos que el elemento de los principios metafísicos, de aquello mediante lo cual se expresa y se aprehende la verdad, es pensamiento y éste tiene su historia; es él mismo como elemento donde se aprehende y expresa la verdad histórica, o la esencia de la verdad como conocimiento es ella misma *historicidad*.

La sustancialidad implica al mismo tiempo la universalidad o la inmediatez del saber; esto es el *ser*; lo inmediato para el saber es su ser universal, su existencia determinada por ser el elemento universal donde se expresa la verdad; pero desde el punto de vista de la verdad aprehendida y expresada sólo como

sustancia. De ahí que estemos en la verdad no realizada ni desplegada en su concepto sino sólo parcialmente; en este momento de su despliegue, Hegel introduce una noción cara a la tradición y a toda religión:²⁵⁰ Dios como sustancia una y simple. La conciencia históricamente rechaza por instinto esta noción, según explica Hegel, como reacción contra su desaparición, pues en este elemento de lo simple y lo universal existente *sólo para sí* la conciencia tiende a *desaparecer*. Por un lado, tenemos entonces la inmóvil universalidad del pensamiento en su eterno ser; mientras que por otro, la conciencia como concreción del pensamiento pierde esta universalidad en sí misma y a su propio ser en Dios; la verdad acá no se aprehende cómo sujeto sino sólo y exclusivamente como sustancia. Dios así se intuye a sí mismo en su universalidad inmóvil captando intuitivamente su propio ser. La intuición intelectual que es el pensamiento que une la universalidad del saber y el ser inmóvil de Dios presentan al *ente realísimo* como el ente *virtualísimo*: Dios es uno, inmóvil y eterno en su concepto, en la universalidad que es *para sí* como lo más real, que al ser para sí no despliega su *en sí* como actividad o movimiento y no se desarrolla a sí mismo dándose forma; el ente realísimo no se realiza en la realidad, sino que al ser más real que la realidad, el elemento de lo universal tomado *sólo* como la sustancia simple aparece como una virtualidad, una *representación* que expresa de modo *irreal* la universalidad del pensamiento.

²⁵⁰ Particularmente al cristianismo, sobre todo en sentido especulativo. Tal como hemos ya analizado en la segunda sección del primer capítulo el *logos* de Juan.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.²⁵¹

Ahora aparece la sustancia no en su simplicidad sino como viviente, la verdad del *sujeto* es ser la sustancia viva como ser-real; la realidad de la sustancia es ser ella movimiento, devenir o mediación; esto es, ponerse a sí misma en tanto *alma* cuyo movimiento o devenir se entiendan como el presentarse ella misma en su interior en tanto tiempo. La vida de la sustancia es movimiento y éste en ella es lo que la *anima*; pero este movimiento, como realización de sí misma, es su devenir sujeto; el sujeto es la simple negatividad que se contrapone a la sustancia como su reflexión. El sujeto surge como interioridad del alma en tanto provee al movimiento de la sustancia sentido, razón, conocimiento de sí; pero no como la intuición intelectual, sino como mediación deviniendo otro dentro de sí. El alma deviene sujeto como su afección racional en tanto constituye la reflexión del movimiento de

²⁵¹ Hegel, *Op. Cit.* Pp. 15-16

su ser otro. La unidad de la verdad que es sustancia y es sujeto no es inmediata ni originaria, sino que deviene su *reconocimiento* por medio de la reflexión, que es tanto su fin como su desarrollo. El reconocimiento del alma deviniendo sujeto es la finalidad de la reflexión en su retorno del desdoblamiento del ser otro del alma; así, el sujeto adquiere vida y la vida sentido, o la razón se desarrolla en la vida en tanto la vida racional tenga desarrollo; ése es el círculo que presupone desarrollo y fin y que Hegel llama en otro lugar la Idea Absoluta.

El movimiento del devenir de la sustancia al sujeto, como la verdad de la ciencia, es el trabajo de una fenomenología que sustenta el devenir otro de sí mismo de la conciencia; esto es, el tomar el fenómeno de la diferencia como fenómeno de la unidad de la conciencia que retorna en su desarrollo como espíritu, como saberse universal en tanto actividad (de ahí la unidad) y en tanto contenido (de ahí el retorno hacia su propia actividad como el contenido universal); desde la singularidad de la vida o el recorrido desde el alma singular hacia el alma universal que es el espíritu. Esto se comprende mejor si tomamos al alma singular como tiempo y al alma universal como historia en tanto que ambas se disuelven en el movimiento de la vida como actividad; si atendemos a las etapas del proceso, de la vida en el devenir de la autoconciencia, obtenemos entonces la determinación temporal del movimiento del alma singular como su *esencia*, esto es que *el alma singular en tanto vida tiene como esencia al tiempo*, su esencia es a la vez *“la sustancia simple como la fluidez del puro movimiento*

*en sí mismo.*²⁵² Así, la sustancia viviente es en su simplicidad tiempo y como sujeto la reflexión que hace de sí misma con su ser otro el ser *en sí* misma una; el pensamiento que la sustancia es como lo universal y el pensamiento que el sujeto es como postulado racional es de igual modo la fluidez del movimiento, que es la esencia del pensamiento como historia o la *historicidad* substancial propia de la ciencia filosófica.

Hegel logra así dos cosas importantes en el proceso de secularización de la metafísica: la primera es desterrar la noción de principio al desplazar a Dios como la sustancia simple, que siendo *para sí* no se realiza en su inmovilidad. En segundo lugar, ubica el elemento universal del pensamiento en su realidad concreta como vida; el sujeto como la sustancia viviente es singularidad que deviene universal como tiempo. No sólo se ha desplazado a Dios para poner al alma racional que es el hombre, sino que este se determina en su esencia como tiempo; la razón humana es historia, el ser humano en tanto racional es tiempo.

²⁵² Cf. Hegel, *Op. Cit.* P. 109. Subrayado nuestro.

Bibliografía.

AA. VV. *Biblia de Jerusalén*. Descleé de Brouwer S. A. Bilbao, 1999

AA. VV. *The Greek New Testament*. Editado por Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzenger, y Allen Wikgren en cooperación con Institute for New Testament Textual Research. Sociedades Bíblicas Unidas. Nueva York, Londres, Edimburgo, Amsterdam, Stuttgart, 1966, 1968, 1975.

Adorno, T. W. *Dialéctica Negativa*. Akal. Madrid. 2002

Adorno, T. W. *Miscelanea I*. Akal. Madrid. 2010

Adorno, T. W. y Mark Horkheimer *Dialéctica de la ilustración*. Trotta. Madrid. 2003

Allison, Henry C. *En defensa del Idealismo trascendental*. UAM-Anthropos

Aquino, (SANTO) Tomas de, . *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001

Aristóteles. *Sobre el alma*. Gredos. Madrid. 2008

Black, David. "El grupo de Juan. Helenismo y gnosis" en Antonio Piñero (ed.) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Ediciones el Almendro-Universidad Complutense. España. 2004.

Blumenberg, Hans. *La legitimidad de la modernidad*. Editorial Pre-Textos. Madrid. 2008.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Tomo I. Herder. Barcelona 1993

Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. La filosofía de Hegel*. FCE. México. 1983

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Tomo II. Herder. Barcelona 1997

Oscar Cullmann *Cristo y el tiempo*. Ediciones Cristiandad. Madrid. 2008.

Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Immanuel Kant*. Crítica. Madrid. 2000

Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2009

Dri, Rubén. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Biblos. Buenos Aires. 2007

Feuerbach, Ludwig. *Aportes para la crítica de Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1974

Hartmann, Nicolai *El idealismo alemán*. Tomo I. Siglo Veinte. Argentina 1968.

Heine, Henrik. *Historia de la Filosofía y la religión en Alemania*. Alianza. Madrid. 2007.

Hegel, G. W. F. *La fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 2002.

Hegel, G. W. F. *La ciencia de la lógica*. Tomo I. Hachette. Buenos Aires. 1956.

Hegel, G. W. F. *La ciencia de la lógica*. Tomo II. Hachette. Buenos Aires. 1956.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza. Madrid. 2001

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*. Alianza. España. 2005

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. Biblos. Buenos Aires. 2009 (Edición Bilingüe)

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria. Chile. 2002

Heidegger, Martin. *Hegel*. Editorial Prometeo. Buenos Aires. 2007 (Edición Bilingüe)

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara. Madrid. 2004

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Sígueme. Salamanca. 2002

Kossellek, Reinhart *Crítica y crisis*. Trotta. Madrid. 2008

Lukacs, Gyorgy. *Estética. La peculiaridad de lo estético*. Tomo I, Editorial Grijalbo. Madrid. 1966

Lukacs, Gyorgy. "El ser y la conciencia" (Entrevista con Hans Heinz Holz) en <http://filosofianews.blogspot.com/2011/10/georg-lukacs-el-ser-y-la-conciencia.html>,

última consulta 12 de septiembre 2011

Lutero, Martín. *La libertad cristiana*. Archivo PDF en www.luteranos.cl, última consulta 20 de diciembre 2010

Marcuse, Hebert. *La ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Editorial Martínez Roca. Madrid. 1970

Pannenberg, Wolfgang. *Una historia de la filosofía desde la idea de dios*. Sígueme. Salamanca. 2002

Marramo, Giacomo. *Cielo y tierra*. Paidós. España. 1998.

Marramo, Giacomo. *Poder y secularización*. Editorial Península. Madrid. 1989.

Marramo, Giacomo en "Los "ídola" de los posmoderno. Consideraciones inactuales sobre el fin (y el principio) de la historia" en Gianni Vattimo. *La secularización de la filosofía*. Editorial Gedisa. Madrid. 2001

Piñero, Antonio (ed.) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Ediciones el Almendro-Universidad Complutense. España. 2004.

Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Editorial Paidós. Madrid. 1996.

Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia*. Ediciones Altaya. España 1999.

Vattimo, Gianni *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*

(coordinada por el mismo autor). Gedisa. Madrid. 1992

Agradecimientos.....	1
Introducción general.....	2
I. La relación filosofía y religión desde una postura estrictamente hegeliana.....	15
§1. La distinción entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft).....	18
§2. El carácter especulativo de la ciencia	33
§3. La construcción de un sentido histórico como desarrollo propio de la metafísica. ...	41
§4. In Principium erat.....	56
§5. Filosofía desde la religión.....	64
§6. La unidad conceptual entre religión y filosofía	75
§7. Observación preliminar.....	81
II. La secularización en la filosofía contemporánea: crítica a una noción religiosa.....	85
§8. La discusión filosófica sobre la secularización.....	85
§9. La ontología del declinar.....	89
§10. La cuestión de Dios para Vattimo	98
§11. La secularización como fenómeno cristiano.	103
§12. Marramao y la genealogía de la secularización	107
§13. Secularización y Tiempo	115
§14. Religión como secularización filosófica.	121
§15. Blumenberg	131
§16. Mundanidad	138
III. Secularización de la Metafísica.....	155
Bibliografía.....	167
	172