



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**DESLICES LA SECULARIZACIÓN Y LOS HORIZONTES MODERNOS DE
LO SAGRADO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JONATHAN JUÁREZ MELGOZA

ASESOR: JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO

MÉXICO, D. F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Deslices

**La secularización y los
horizontes modernos de
lo sagrado**

A la música; por justificar, con cada nota, la existencia humana.

A la Rana; pues su presencia y apoyo han sido mis soportes vitales en tiempos recientes.

A dos mujeres brillantes y totalmente admirables: Julieta Lizaola y Mercedes Garzón.

A las personas que permitieron que este texto llegara a buen fin: Alejandra, Claudia, Elizabeth, Héctor, Juan Manuel, Lourdes y Mauricio.

Agradezco principalmente a una mujer de quien siempre hay algo que aprender: la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio por su confianza, amistad, apoyo y dirección. Sin embargo, este esfuerzo quedaría parco sin el valioso apoyo de la Dra. Greta Rivara Kamaji, el Dr. Manuel Lavaniegos Espejo, la Dra. Mercedes Garzón Bates y la Dra. Paulina Rivero Weber.

También quisiera agradecer al Programa de Maestría y de Doctorado en Filosofía, así como al personal que ahí labora, pues ayudaron a hacer de mis estudios una experiencia grata y enriquecedora.

De igual manera me gustaría agradecer a una siempre incompleta lista de personas (a algunas ya he podido señalarlas previamente y otras merecen ser mencionados nuevamente, pues sus enseñanzas son inagotables) quienes siempre me han permitido seguir aprendiendo: Alejandra Montero, Ana Cristina Hernández, Andrea Escobar, Ángel Torres, Angélica Moreno, Annalie Domínguez, Annette Ávila, Belem Tola, Blanca Solares, Carmen Maldonado, Cecilia Solís, Claudia Hernández, Diana Estrada, Elizabeth Vázquez, Enrique Quiroz, Eréndira Vargas, Eunice Cortés, Fabiola Delgado, Francisco Gatica, Gabriel Vargas, Gabriela Calzada, Georgina Torres, Griselda Gutiérrez, Héctor Granados, Isabel Cabrera, Israel Ramírez, Itzel Santos, Javier Sierra, Jorge Humberto Miranda, José Manuel Cortés, Juan Manuel Rodríguez, Juan Pérez, Juan Ramón Araiza, Karina Torres, Leonardo Juárez, Lorena Caballero, Lourdes Solís, Lucía E. Torres, Mairem del Río, Mauricio Hernández, Mayra López, Melina Corona, Miriam Orozco, Monserrat Contreras, Monserrat López, Natanael García, Omaira Ochoa, Oscar Barrera, Oscar Isidro, Pablo Ortega, Paulina González, Paulo González, Raissa Pomposo, Raquel Montero, Raymundo León, Rebeca Martínez, Tonatiuh Arroyo, Ulises Castro, Verónica Comino, Virginia Franco y Wendy Gómez.

Agradezco finalmente a mi familia: Gema, Ariel, Alam, Alexis, Miriam, Velia, Oscar, Paola, Sandra, Antonio, Marco, Areli, Isela, Samanta, Vanessa, Gina, Víctor, Lizeth, Elidet y Belén. A cada uno mi total admiración y agradecimiento tanto por el apoyo, como por la tolerancia que, extrañamente, me siguen obsequiando.

Índice

Introducción: anclajes.....	4
I. Soportes.....	11
II. Siglos.....	26
III. Sombras.....	49
IV. Sueños.....	72
Conclusiones.....	90
Referencias bibliográficas.....	97

Introducción: anclajes.

Hoy se antoja extraño hablar del retorno de las religiones. Hoy, que gran parte de las certezas y los metarrelatos han perdido su hegemonía, parece chocante escuchar el repetido discurso de los *mass media* donde se alerta de un *peligroso* retorno de lo religioso. Y es que, ¿regresar? ¿Para qué? ¿Por qué? ¿Quién les ha invitado? ¿Qué no, gracias a los aportes de grandes hombres, durante siglos previos, ya la religión y su epicentro, lo sagrado, ha cedido su lugar hegemónico para permitir el ascenso de un discurso más racional, válido y justificado? ¿Acaso no podríamos y debiéramos considerar como anacrónica la existencia de todos esos grupos o personas que aún afirman mantener algún tipo de relación estrecha con lo religioso?

Y si bien lo sagrado ya no se presenta abiertamente como un necesario punto referencial para el pensamiento y la organización social, aún mantiene una vigente importancia dentro del mundo actual.¹ Por lo mismo, de cierta manera, sería sencillo mostrar una serie de ejemplos acerca de cómo ciertas herencias religiosas se mantienen dentro de la cultura y prácticas sociales; ejemplos sobran. Ya sea en los llamativos tabúes actuales, rituales de transición encontrados por doquier, en las tensiones sociales de orden escatológico, etc. podemos encontrar ejemplos de cómo la actividad cotidiana del hombre se encuentra “plagada” de aspectos religiosos. Mircea Eliade (por señalar la obra de un pensador que abunda en tales hechos) señala numerosos ejemplos, en tal sentido, de dichas actitudes a lo largo de su obra.²

Y si bien, algunas personas mantienen aprecio a tales presencias religiosas, otras muestran un abierto desagrado por tal situación. Algunos pensadores, como lo ejemplifica el polemista Michel Onfray, lamentándose de los “nocivos” efectos que mantiene lo sagrado, detectan que: “todavía vivimos en la época teológica o religiosa de la civilización. Hay algunos indicios de movimientos similares de la tectónica de placas: acercamientos, alejamientos, movimientos, superposiciones y resquebrajamientos”.³ Para esta perspectiva, lo religioso es visto como algo a superarse, pues causa desatinos tanto teóricos, como prácticos. Otro tanto podemos notarlo con lo dicho recientemente por el biólogo y famoso ateuista Richard Dawkins, al Periódico español *Público*, quien insiste que la ciencia tiene por objetivo, hasta el día de hoy, “vencer” [sic] a la religión.⁴ Para este tipo de hombres, si bien las religiones siguen teniendo un discurso aceptado socialmente, habrá, sin embargo, otros discursos y disciplinas

¹ Pese a que algunos estudios y estadísticas muestren una gran deserción por parte de los creyentes de las religiones institucionalmente establecidas.

² Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 149-155.

³ Michel Onfray, *Tratado de ateología*, p. 55.

⁴ Nuño Domínguez, “La religión no tiene sitio en la evolución” en Periódico español *Público*. Consultado online el 23 de junio, 2011.

posibilitadas para “vencerle” práctica y teóricamente. En el caso del biólogo inglés, será la ciencia quien podrá arrebatarle influencia (o ser capaz de suprimir) al “arcaico” discurso que gira en torno a lo sagrado. Este tipo de comentarios no son un caso aislado, sino todo lo contrario: baste revisar algunas polémicas contemporáneas para notar que, con frecuencia, ciertos receptores o autores del discurso científico (gracias al carácter epistemológico que le es dado a éste por ciertos paradigmas) asumen la posibilidad de “desterrar” el pensamiento religioso. El discurso científico ha sido, para el mundo actual, uno de los “certeros” anclajes epistémicos y un firme constructor de las legitimaciones culturales. Y gracias a este tipo anclajes las justificaciones teológicas y trascendentes han perdido su legitimidad por lo que, se afirma, nos encontramos en un mundo secularizado.

La secularización ha “menguado” la influencia de las verdades eternas y las ha *orillado* hasta ese íntimo (e inevitable, según algunas voces) espacio del individuo. Por ello, nuestro mundo “secular” no se nota menesteroso de cánticos celestiales o de inspiradoras parábolas, sino exigente de justificaciones y demostraciones *terrenales*. Las nuevas verdades cognoscitivas (para exacerbados herederos de esa secularización, como Dawkins) deberán suprimir las todavía presentes, pero “rústicas”, palabras religiosas y, así, el humano podrá liberarse de esas cargas metafísicas. Otro tanto puede decirse de aquellos que reivindican el papel evidente y hegemónico de la religión en la vida humana y lamentan, en correspondencia, su “decadencia”, “ausencia”, “distancia” o “pérdida”. Asumiendo que su presencia es cada vez menor se lamentan y hacen hasta lo imposible por prolongar aquello que toman por benéfico. Si bien ambas perspectivas toman posiciones opuestas respecto a la actual situación de la relación sociedad-religión, asumen la existencia de una amplia distancia entre el mundo actual y lo sagrado.

El mundo secular insiste en asumir que lo sagrado ha perdido su importancia y hoy nos encontramos con un mundo que presume no ser menesteroso de dioses u otros soportes trascendentes. Tal vez por ello es sorpresivo encontrar comunidades u hombres actuales que rigen cabalmente su actuar orientados por los dictados de alguna institución religiosa o insisten en fincar sentidos gracias a puntos trascendentes. Si la gran promesa de la actualidad secular (y sus diferentes campos discursivos) es arraigar toda justificación dentro del orden inmanente, entonces ¿qué es lo que ha impedido que sean desterrados semejantes asideros trascendentes? ¿Qué los hace relevantes para nuestros tiempos? Estos temas son los que abordaré en las siguientes páginas.

Por ello, en la presente investigación busco, a través de la elaboración de una interpretación hermenéutica de la cultura moderna, señalar al mundo secular como hábitat de

un nuevo tipo de estructura religiosa. Para tal fin es imprescindible analizar la manera en que lo sagrado se mantiene dentro de la cultura occidental; especialmente a través del moderno horizonte eurocéntrico que pretendió romper con tal influjo. El objetivo será aclarar la influencia latente de la tradición religiosa dentro de la Modernidad secularizante. Y aunque el tema podría considerarse desde distintas aristas, aquí he elegido examinar la forma en que esta tradición se permitió legitimar distintos campos discursivos durante el horizonte moderno. En lo sucesivo revisaré un dispositivo cognitivo localizado como eje troncal del pensamiento occidental: el Sujeto, asumido como fuente *autónoma* de verdades y prácticas de este horizonte. Así, auscultaremos el origen discursivo del impulso moderno y sus intentos de romper con aquellos hegemónicos horizontes teológicos de la cultura occidental. Es decir, el presente texto se introducirá en el análisis de las rupturas modernas con el previo horizonte judeocristiano y las herencias que confluyeron para lograr tal fin.

A partir de revisar estas herencias, busco evidenciar la presencia del legado religioso agazapado en el interior de la cultura moderna, así como sus implicaciones. Como se dijo, esto ha permitido formar las sociedades seculares en las cuales, sin embargo, aún siguen siendo solicitadas las orientaciones trascendentes. En tal sentido vale preguntar, ¿será que aquel momento histórico que, pretendidamente, buscó distanciarse de lo sagrado fue, más bien, un modo de expresión y dispersión de éste? La hipótesis con la que se compromete mi investigación es afirmar que la Modernidad ha divinizado aquella condición fundante y estructuradora, como forma de hacer contrapeso a la tradición previa. Por ello es que se toma en cuenta esa perspectiva justificadora, legitimadora y legalizadora de las orientaciones seculares; aquella que el discurso epistemológico de la Modernidad construyó. En correspondencia, es capital revisar la manera en que el discurso moderno desplazó la importancia de las legitimaciones heterónomas (como eje principal del pensamiento y de la actividad humana) por una nueva justificación fincada en ciertas capacidades humanas: las propias del intelecto racional. Sin embargo, es debido a tal punto de legitimación que la Modernidad ha impedido una comprensión e interpretación amplia del fenómeno religioso y de lo que ello implica para la comprensión del humano que, otrora, buscó relacionarse con los dioses. En contraste, considero que dicho tema debe ser abordado por un camino más amplio, abriendo hermenéuticamente el estudio de la secularización contemporánea.

A partir de tal perspectiva me propongo revisar, ¿cómo se mantuvo esa presencia de lo sagrado? Pareciera que la Modernidad ha encontrado una dinámica que todavía soporta ese andamiaje religioso y permite reestructurar (si bien con nuevas expresiones) las aspiraciones trascendentes desde un nuevo horizonte. Ésta será nuestra apuesta, pues en la añorada ruptura del pensamiento moderno se notan diversos tipos de prolongaciones del previo

horizonte sagrado. Consecuentemente, se revisará la silente forma en que lo sagrado se mantuvo dentro del ideario occidental. Así, en lo sucesivo, no insistiremos acerca de las sabidas y sobradas muestras de re-protagonismo de lo religioso, sino en aquello de la religiosidad que (pese a los intentos depuradores de Descartes, Kant, Hume, Sade o, entre otros muchos, Voltaire) se mantuvo como estructural dentro de nuestras herencias modernas.

Esta Modernidad (ansiosa de un mundo secular) y sus diversos frutos discursivos son quienes, pese a su deseo de expulsarles o marginarles, han sostenido ciertas presencias religiosas dentro de sus concepciones. Y si bien, esto ya no se muestra cotidiana y abiertamente con el lenguaje teológico o las señales canónicas de la fe tradicional, aún podemos encontrar situaciones análogas en diferentes expresiones humanas. En diversos discursos científicos, filosóficos, éticos, políticos o lingüísticos del horizonte moderno se encuentra comprendido y sostenido lo sagrado; ello constituye una clave de interpretación para la presente investigación. Aquí insistiré en que los dispositivos epistémicos del hombre moderno han “prolongado” la vida de lo sagrado hasta reubicarlo dentro de la cultura. Los esfuerzos modernos requirieron un cimiento religioso dentro sus concepciones, pues los elementos con que se opusieron a la divinidad en turno comportaban esos mismos aspectos. Por ello, las figuras legitimantes de la Modernidad parecieran comportarse de manera afín con ciertos elementos abiertamente “residuales” de la tradición cristiana y, siendo aspectos de capital importancia, no es dudoso que esto afectara al horizonte construido. En los próximos capítulos es mi intención realizar una interpretación que señale y esclarezca las herencias religiosas colocadas al interior del pensamiento moderno.

Este tema no es algo baladí. No en vano, podremos encontrar las reflexiones hechas por diversos personajes. Esto se hace notorio, por ejemplo, en los filósofos de la sospecha. Ya en las obras de Friederich Nietzsche o Karl Marx podremos encontrar la crítica a un horizonte (respectivamente) cultural o social adherido a una tradición religiosa que todavía se encuentra latente. Con estos autores, entre otros, podremos notar que las disimuladas herencias religiosas afectan el universo de las construcciones humanas en forma diametral. Otro tanto aportarían diversas reflexiones de sociólogos como Emile Durkheim o Max Weber. Sin embargo, tales reflexiones se ven integradas, de manera ampliada, a partir de las observaciones de la reciente filosofía de la religión. Gracias a tal perspectiva podremos ir analizando el fondo del contexto religioso desde diversos ámbitos. Dicha filosofía, nutrida por los enfoques fenomenológicos, no reduce las diferentes manifestaciones de lo religioso a una definida fuente común, sino que las considera diferentes expresiones que tiene un fenómeno tan complejo como lo sagrado. Es por ello que, en los diversos apartados, buscaré el apoyo de las reflexiones efectuadas por filósofos tales como María Zambrano, Martin Heidegger, Karl

Löwith o Jean-Luc Nancy, pues en sus obras se muestra un panorama más amplio de este Occidente y sus modificaciones religiosas. En correspondencia, se revisarán las obras de estos autores, buscando analizar aquellas herencias religiosas que comparten el horizonte moderno y la forma en que fueron logrados tales trasposos. Gracias a dichos pensadores podremos acercarnos a los complejos asideros sagrados del mundo occidental, pues sus obras nos permiten reflexionar entorno a esos ejes torales y realizar una labor teórica, de corte interpretativa en torno a las expresiones culturales modernas.

¿Cómo habremos de localizar estos puntos? En primera instancia me abocaré a una reflexión sobre lo sagrado. Ese núcleo nodal de las religiones tiene un papel capital para la construcción tanto de cada una de las deidades, como de los grupos humanos que las ensalzan. Los dioses se presentan como mediaciones simbólicas de orden capital dentro de las diferentes religiones y sus creyentes. No es de extrañar este carácter de las deidades, pues “raros son los fenómenos mágicoreligiosos que no implican, bajo una u otra forma, cierto simbolismo”.⁵ Ante ello, la perspectiva filosófica que ofrece María Zambrano permitirá una hermenéutica de estas construcciones humanas con las que se mantiene una extraña y tensa relación. El hombre se relaciona con tales creaciones simbólicas para establecer puntos de contacto y apertura hacia una “Realidad” que, de otro modo, se percibiría como absoluta e inabarcable. Por ello, los dioses posibilitarán un mínimo espacio para el humano y su existencia. Esas divinidades son los *soportes* de la pesada Realidad, con los que el humano se ve necesitado de entablar una relación de mediación continua. Sin embargo, esto no será el inicio de una tersa calma, pues el hombre estará forzado a someterse dentro un sistema económico determinado por la deidad en turno. Así empezará una compleja lucha que se desarrollará en las diversas religiones, según los momentos históricos y las necesidades humanas. Sin embargo, iremos orientando dicha religiosidad hasta la propia del Occidente cristiano, para comprender el modelo que el hombre moderno ha buscado romper.

En el siguiente apartado ahondaremos en el gran intento de ruptura contra esa tradición cristiana: la Modernidad. A partir de los desafíos, inventos y descubrimientos efectuados durante el periodo renacentista se hace evidente que las necesidades de la cultura europea debían responder ante las emergentes circunstancias históricas. Frente a tales circunstancias fue menester un nuevo anclaje que permitiera cimentar y justificar el mundo. Para las exigencias modernas, el cual el Dios cristiano y sus verdades ya no parecían ser un auténtico garante de verdades, por lo que se hizo necesaria una nueva estructuración y justificación del conocimiento. En consecuencia, dicha Modernidad propuso un nuevo tipo de fundamentación

⁵ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 390.

que sustentara el exigente universo de eventos. Es, dentro de este contexto, que analizaré especialmente la odisea cartesiana (apoyado por las lecturas críticas de Zambrano y Heidegger) debido a su enorme influencia; gracias a esta fundamentación se posibilitan las rupturas con los canónicos garantes de la Verdad para proponer una visión “humana”, cuyas capacidades cognoscitivas serían un sólido baluarte para todo conocimiento subsecuente. A partir de este esfuerzo, el hombre mismo y sus capacidades cognitivas harán contrapeso al horizonte previo.

El “descubrimiento” cartesiano sería capital para todo el edificio moderno, pues nutrió, durante *siglos*, diferentes formulaciones expresadas por otros pensadores de este periodo. Este valioso descubrimiento fue una subjetividad formulada a partir de los aspectos racionales del hombre. Dicho Sujeto se entendió como la piedra de toque del edificio moderno, pues la subjetividad tiene la capacidad para cimentar y legitimar diferentes órdenes discursivos. Gracias a tal dispositivo fue posible sustentar una visión secular del mundo, pues las antiguas formas de legitimación trascendente fueron desplazadas por nuevos cimientos inmanentes. Ahora ya podrían sustentarse los sistemas civiles, las nascentes expresiones culturales, la orientación “terrenal” de la historia, la actividad científica sobre la naturaleza, etc. Cada uno de ellos contribuirá a formar ese universo moderno donde ya no hacen falta dioses que rijan nuestro destino, sino hombres dispuestos a forjar el suyo. El goce autonómico del sujeto moderno ha centrado su ansias en la mirada legitimadora y, eventualmente, en la acción transformadora de la realidad que, otrora, era tenida como firme sometedora.

Sin embargo, una interpretación efectuada con las herramientas de nuestro primer apartado, aplicada a la formación de la subjetividad moderna, parece insinuar otra cosa. Esos inusuales guiños modernos poco pueden ocultar que tras ellos se mantiene un entramado de la tradición previa. En la sección referida se hace un análisis de ciertas características del horizonte judeocristiano que parecieran ser adoptadas por el “genio” moderno. Las *sombras* de lo divino siguen proyectándose en la tierra gracias al Occidente moderno, y la hermenéutica ejercitada desde la fenomenología de la religión permite observarlas. Algunas de estas sombras dan pie a la idea de un humano quien, cual receptor y juez idóneo, es el ente privilegiado del Universo pues se le dota con ciertas características propias de su interioridad. El discurso de la piedad cristiana evidencia esta relación que, pese al deseo moderno, se mantiene en el discurso de la subjetividad privilegiada. El Sujeto que quiso verse librado del Dios cristiano ha salvaguardado gran parte de la esencia sagrada; en este caso aplicado a sí mismo y a su relación con el mundo. Aquella narración cristiana ahora es quien nutre la formación del Sujeto moderno.

Finalmente concluyo en los *sueños* de esa ensoberbecida subjetividad. Sueños que pueden constatarse en los privilegios notorios que, dadas las construcciones que él mismo legitima, se otorga el Sujeto moderno. El Sujeto muestra un carácter sagrado dentro del universo secular, pues busca asemejar las formas del Dios cristiano. Diversos lugares de la cultura lo atestiguan, sin embargo, se ponen de ejemplo cuestiones como la creación, el orden y el poder. Si bien se trata de atributos comúnmente achacados al actuar divino, ahora pueden ser tomados como puntos de apoyo para, entre otras cosas, las formaciones artísticas, tecnocientíficas y políticas. El Sujeto de la Modernidad ha cimentado su horizonte en aquellas inspiraciones divinas que, otrora, criticaba. No en vano es que los sueños de la razón engendran monstruos, pues esa empoderada subjetividad moderna se hizo monstruosa para el mundo occidental.

Para ir conociendo tal subjetividad y el horizonte que ella ha configurado es que trazo el siguiente recorrido, pues ese secreto influjo religioso es de enorme complejidad hasta para el “claro y distinto” pensamiento moderno. No en balde damos el mencionado rodeo, pues debemos buscar en una raíz más larga o, tal vez, más interrelacionada de lo que creía Descartes, Locke o Voltaire. Así, para introducirnos en dicho tema, es que abro nuestro camino con esa aparentemente desdeñada, y dejada de lado, fuerza de lo religioso.

I. Soportes.

Aparta de mí tu mano y no me asombre tu terror.
Libro de Job.

And God is on his side, watching all the time, dividing fiction
from reality.
Wolfsheim.

Hoy, dentro de ciertos círculos “cultos”, se toma con repulsión, burla o limitada tolerancia que se apele a lo trascendente como si fuese un apoyo efectivo a nuestra vida. El tradicional consuelo del desamparado es el estorbo de nuestros contemporáneos, pues nuevos apoyos discursivos cubren esa demanda. Y, sin embargo, esto es algo totalmente anómalo para la historia de nuestra cultura, pues otrora aquello era firme sendero para conducir la vida humana. La filósofa, María Zambrano, lo nota con claridad: “Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar [...] con alguna forma de manifestación de lo divino”.⁶ Pese a tan poco tiempo, hoy parece tan natural que apenas imaginamos la importancia de esas manifestaciones.

En correspondencia, ya no imaginamos cómo enlazar con ese pasado donde lo divino era tan real como la existencia de estas páginas. Así, las religiones (y el pasado que las tomaba en cuenta) nos parecen cosa risible, obra de un sueño infantil o de un opiáceo popular. ¿Qué ha hecho que, aparentemente, lo sagrado ya no sea nuestro eje social primordial? ¿Qué nos ha orillado hacia tal ruptura? ¿Cuándo ha cambiado el pensamiento de forma tal que la religión es puesta, muy a pesar de algunos, como algo de segundo término y de poca importancia cultural? ¿Qué proceso nos ha derivado hacia este punto? Explicar este proceso nos mueve a comentar aquella figura frente a la cual, se afirma, ha perdido estrechez nuestro horizonte, así como detallar su importancia: la divinidad señalada en la fe judeocristiana. Y efectivamente, ¿cómo es que una figura tan cara a Occidente buscó ser suplantada hasta la mera intimidad personal (y casi sepultada en el más profundo secreto) del creyente? Para contestar esto, iniciemos aproximándonos al epicentro sagrado de Occidente, insistiendo en aquella divinidad propia de las expresiones monoteístas: el Dios absoluto del horizonte judeocristiano.

Si partimos de esta figura es debido a la enorme importancia que cobró, pues a través de sus diversos credos pudo extender su influencia tanto en aspectos geográficos como ideológicos a lo largo de la historia de Occidente. Y si bien, no todos los creyentes compartirían las mismas notas para referirse a su Dios (acentuándole, cada versión del credo, diferentes atributos de semejante ser y de su actuar), sí se mantendrán algunas de ellas

⁶ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 13.

dentro del discurso hegemónico e intelectual que le es deudor. Particularmente aquellas que, aunque posteriormente se hayan escindido de tal horizonte, formaron sus posiciones desde el seno católico. Desde esos credos se desprende una imagen de Dios que mantiene algunas características comunes y sobre ellas es que insistiremos.

Se trata de un Dios que; como poderoso ser creador, ordenador óptimo y providente del cosmos; ha sido protagonista del discurso religioso en Occidente. Tomado como núcleo originario y fundamental de aquellos valores supremos se halla, por tanto, distante de todo lo mundano y cotidiano; con cierta distancia (aunque manifieste su proximidad) ejerce su influencia sobre el mundo y sus criaturas. Por ello, éstas no se quedan inmóviles ante la majestad de tal Ser, pues ejerce su poder sobre los destinos y actividades de dichas criaturas. Ese Dios, que es motivo de alabanza y temor, así como sus discursos y herencias será lo que nos preocupe en lo sucesivo.

Cabría, antes de avanzar, hacer una oportuna distinción: lo referido a Dios puede enmarcarse dentro de diferentes contextos, ofreciendo, en consecuencia, variadas características y formas según el discurso que lo mencione. Por lo mismo, no puede analogarse totalmente a Dios aquello dicho dentro de ciertos horizontes epistémicos u otros discursos definidos como campos del saber (tales como la filosofía),⁷ y el referido en el discurso teológico. No en vano el citado Michel Onfray hace notar que: “el Dios de los filósofos entra a menudo en conflicto con el de Abraham, el de Jesús y el de Mahoma”.⁸ Y aunque cada uno de “esos dioses” (el filosófico y el sostenido por la piedad) enfrentan una aparente crisis dentro de su discurso,⁹ sería del todo falaz presentarlos como semejantes o, más grave aún, como iguales.

El Dios del creyente apela básicamente a los sentimientos, momentos espontáneos, valoraciones de lo existente y vivencias íntimas; mientras que el metafísico es recurrido por las añoranzas cognoscitivas, pues tiende a ofrecer certezas y puntos de anclaje intelectual para dar sentido a lo circundante. El primero llena de calor el corazón humano; el segundo permite certezas al intelecto y orienta a la razón, debido a que permite entender un universo desbocado al hombre dubitante. Aquel dios será quien mueva la piedad y la increíble devoción; el otro será socorrido como base legitimadora de diversos horizontes y discursos.

⁷ Un Dios que, tomando la sugerencia de Alan Badiou, llamaremos metafísico, pues es señalado como Principio, Sustento o Fundamento fijo que estructura los entes, desde las estructuras efectuadas en el pensamiento occidental. *Breve tratado de ontología transitoria*, pp. 13-19.

⁸ Onfray, *Op. Cit.*, p. 42.

⁹ Es decir, ya no se mantiene el prestigio social que, otrora, recibían. Cfr. Badiou, *Op. Cit.*, pp. 11-22.

Sin embargo, no puede sostenerse que sean esferas totalmente escindidas. Ya la fe, que busca sedimentarse hacia otros terrenos, tendrá menester de este salto para justificar y estructurar, según su sentido, el mundo en que se mueve el creyente. La certeza que siembran las creencias, en el corazón del creyente, servirá, de alguna manera, de asidero para la reflexión y el pensamiento. Aquel sentimiento piadoso será una creencia cardinal y, eventualmente, una certeza para el pensamiento. Dada la fuerza de las creencias, éstas serán comúnmente aceptadas para el creyente hasta cimentar horizontes de comprensión integral. “La fe es la apuesta por el sentido del mundo”, recuerda el filósofo Luis Villoro.¹⁰ La creencia piadosa ofrece al hombre cierto orden y estructura que pronto podrán ser justificados, reflexionados o, empleando una lógica intra-coherentista, criticados. La comprensión de las cosas se profundizará desde el sentido y valores de lo circundante hasta afinar leyes causales de los fenómenos y de lo existente.¹¹

Ya sea en la intelectualización de la piedad griega o en los esfuerzos argumentativos del pensamiento patrístico (aunque podrían ponerse una gran cantidad de ejemplos), la fe no busca quedarse sólo siendo tal, sino que gusta de dotar con un sentido estructurado al mundo con el que se relaciona y, en correspondencia, empieza a exigir un trasfondo intelectual. En efecto, según una fórmula conocida en Occidente, la fe busca el entendimiento. Aquello que fue mantenido como fuente de amor, terror y alegrías busca cimentar el pensamiento del creyente. El pensamiento ha de nutrirse con estas creencias indudables que, en su trascendencia, justifican todo horizonte e interpretación del mundo. Ellas dan un punto de referencia al creyente y dotan de sentido a lo circundante. Siendo estas explicaciones las que nos interesan continuaremos dentro de las mismas, sin olvidar que éstas han emanado del piadoso anhelo del creyente.

Por ello, podemos encontrar al Dios metafísico de la filosofía como una figura subsidiaria de aquella ofrecida por los discursos tradicionalmente religiosos. Esto, debido a que el dios del discurso teológico comporta un punto fijo de referencia para diversos aspectos propios de la cotidianidad y mundanidad. Es notorio observar -como ya lo había diagnosticado el filósofo Friederich Nietzsche- que diversos valores, creencias y aspectos confesionales del discurso teológico afectan sobre el contexto intelectual, cultural y filosófico. Lo que fuera un punto

¹⁰ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, p. 87.

¹¹ Lo que no debe de interpretarse con esa idea positivista de que, en un primer momento, se tiene la áspera vivencia e insuficiente impresión espiritual, atestiguada en la creencia, para, previa depuración del intelecto, llevar hacia una adecuada reflexión racional de manera necesaria y lineal. En todo caso, lo que podría ser señalado como algo postrero será la elaboración completa de un sistema que integre todas las creencias de manera armónica. Particularmente, no debe de creerse en una superioridad de la reflexión racional frente a las supuestas “falsedades” de las creencias. Ello debido a que la propia creencia ya estructura un modo, tan adecuado como otros, de comprender e interpretar al mundo.

referencial y de cimiento para las creencias piadosas, permite nutrir sus discursos y expectativas reflexivas. Max Weber, sólo por poner un ejemplo concreto, lo señalaba respecto a cómo se había sedimentado cierto modo de piedad cristiana en la mentalidad humana y sus relaciones con el mundo; más adelante detallaremos este punto en concreto. Aquí importa señalar, más bien, esa posibilidad de arraigar toda teoría y fundamento sobre algún punto supremo, trascendente y estructurador, cuya existencia es tomada como *irrebatible*. Los diversos discursos; al señalar un punto necesario de referencia para cada conocimiento, un límite fijo y prestigioso para sus justificaciones, un sentido necesario para lo conocido o un valor supremo; mantienen las añoranzas por ese Ser originario y fundamentador. En ambos casos nos encontramos con un punto referencial de orden trascendente e inmutable que permite dotar de sentido a todo horizonte de comprensión, pensamiento y discurso intelectual. Dicho punto trascendente es análogo con cierto *aspecto* de aquello que es entendido como lo sagrado en Occidente. Es justo ahí donde deseamos ahondar.

Pero, ¿qué es lo sagrado y qué lo emparenta con ese Dios occidental? ¿Qué hace, a ambos conceptos, tan incómodos para la mentalidad actual de Occidente? Iniciemos por explicar esta categoría de lo sagrado. ¿Qué es lo sagrado? La palabra misma exige un esfuerzo tan amplio que ha sido incapaz de abarcarse, a lo largo de toda la literatura especializada sobre el tema. En tal sentido, su explicación exhaustiva podría alejarnos totalmente del tema en cuestión. Es, por ello, que sólo dedicaremos unas líneas a tan extenso concepto, a sabiendas que esto es susceptible de ser glosado, revisado o criticado.

Lo sagrado es un concepto nodal en la historia de las religiones, pues expresa aquellas realidades misteriosas dentro de cuyas tensiones se realiza la vida humana. Tales realidades son comúnmente señaladas como poderosas y avasallantes, según los creyentes. ¿A qué atiende ese misterio? ¿Cómo es que dicha situación tiene tal importancia para la humanidad? Zambrano lo señala de una manera tal que permite articular semejante concepto con la historia humana y su horizonte actual. Por ello atenderemos a sus palabras, articulándolas con las de otros pensadores quienes también han reflexionado semejante tópico. En la obra de la filósofa, no sólo encontramos una exégesis de lo sagrado, sino que ahonda en la complicada relación existente entre la religión y las diversas facetas de la historia humana. Ella responde, especialmente, con miras en ese humano que mantiene una tensa y ambivalente relación hacia el mundo, expresado en sus relaciones con la sacralidad. Más que aceptar la presencia externa e independiente de lo sagrado y sus transformaciones, la española nota que ellas son expresiones humanas ante la alteridad. La filósofa analiza dicha categoría, lo sagrado (y sus mutaciones), notando que tal es un complejo y polivalente registro humano.

Por ello, la filósofa española parte de una pregunta capital y que, a diferencia de las perspectivas tradicionalmente teológicas, centra la respuesta en miras del propio humano: cuál es la relación que tiene el hombre con aquello que asume como la divinidad. Esto no debe sorprendernos, pues antes que asumir la existencia independiente y externa de esos dioses (respecto al hombre), apunta que ellos son, más bien, formas humanas que expresan las relaciones con el mundo. Y si dicha pregunta centra su interés en los dioses, ello es debido a que han sido sumamente citados y recurridos en el camino humano. Los diversos dioses no sólo han delatado las cambiantes necesidades humanas, sino que han sido pilares para las construcciones sociales y culturales. Por lo mismo, apenas puede abrirse un libro sobre el devenir del hombre que no los mencione, pues ellos han animado el andar humano desde las diferentes religiones que los detentan. En correspondencia, no nos debe resultar extraño que al preguntar por estos puntos reconocibles del discurso religioso, Zambrano, no critique o niegue su existencia,¹² sino que, con mayor amplitud, interrogue: ¿por qué fueron creados esos dioses?

Dicha filósofa reconoce (sin realizar tal acusación) que si bien cada uno de esos dioses podrían ser “falsos” o “ficticios” no podría decirse lo mismo de la imperiosa necesidad de inventarles, de sentir su mirada, de admirar su mano actuante, de nombrarles y llamarles en diversos momentos; pues cada cultura se ha tenido que relacionar (de una u otra manera) con semejantes personajes. Ello conducirá a la sonada idea de conocer cada cultura según la calidad de sus dioses. Estos son las creaciones simbólicas que permitirán todo acontecimiento cultural. Pero no hay que adelantarnos, por el momento habría que insistir en el génesis de los dioses y su necesaria creación. Y entonces, ¿qué ha llevado a crear esos dioses? “Si se les ha creado, debe ser por algo ineludible. Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente”.¹³ Entendido así, ¿qué necesidad hubo de ellos? ¿Por qué fueron tan relevantes para el devenir humano? ¿A qué necesidad humana responden? Este planteamiento permite preguntar por el sentido de esas divinidades y dará pie para interpretar sus distintas manifestaciones.

La necesidad de los dioses no sólo rebasa el llano temor a lo desconocido, sino que delata una auténtica expresión ontológica del humano, permitiéndole situarse ante el mundo. “Si lo sagrado es el registro anímico del fondo último de la realidad en que todo se sustenta, matriz de dioses y hombres, es entonces una categoría ontológica esencial a la condición humana”.¹⁴ Los dioses no son el caprichoso error de una mentalidad antigua (y que la reflexión racional

¹² Como sería el común estilo de los críticos a las tradiciones antiguas y que, en el fondo, no hacen sino un violento reduccionismo de esta cuestión.

¹³ Zambrano, *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁴ Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p. 170.

debe depurar), sino que evidencian una forma de ser, propia del hombre frente al mundo. La necesidad de los dioses delata el ser del hombre y del mundo que se le muestra. Estos dioses nacen, como necesidad, ante el encuentro primordial entre el hombre y su mundo circundante. El fin último de los dioses será estructurar el mundo para un hombre menesteroso de orden. ¿Cómo es la Realidad que nos lleva hasta la necesidad de aparecer a los distintos dioses? ¿Cómo es *presentado* este mundo que nos orilla hacia la aparición de la divinidad?

El humano, al enfrentarse primariamente al mundo, no puede distinguir puntos claros para asirse, para distinguir, para actuar y ni siquiera para habitarle. Una tremenda saturación cubre el horizonte frente a la “mirada” humana. Zambrano nota que, al hombre, la “mostración” directa e inmediata del mundo le es violenta pues éste se encuentra lleno y rebosante, sin permitirle un mínimo espacio para la acción humana. Sin divisiones o fisuras se muestra el horizonte, pues se presenta como una totalidad uniforme de lo existente. “En su situación inicial, el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un *espacio vital*, libre, en cuyo vacío puede moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno”.¹⁵ Ese mundo implica una Realidad desbordante que, el hombre, todavía no puede distinguir y que amenaza con dejarle desamparado. El humano se ve incapacitado para existir bajo esa totalizada Realidad cuya inmediatez y peso le hace sentir “como agua en el agua”.¹⁶ El humano, bajo esta aplastante Realidad, podría quedar aniquilado y en la total indigencia. Desposeído y temeroso sólo encuentra esa abismal violencia que la Realidad le ofrece. Para mediar y diferenciar frente a ese universo de cosas son menester aquellos puntos distintivos que permitan dar un orden al mundo circundante.

Quisiera, el humano, poder establecerse en un mundo, mas éste le es hostil y violento en su profunda totalidad. El mundo se le presenta con la fuerza de un misterio abismal: el hombre se enfrenta a una Realidad sagrada. Esa Realidad es el fondo que anima y vivifica el horizonte pues “es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio”.¹⁷ La Realidad tiene ese rostro de un misterio total y avasallante, de un poder no contenible. Esa fuente, todavía delirante (por la enorme exigencia y desmesurada manifestación indiferenciada de la Realidad), será lo sagrado. Lo sagrado y su fuerza avasalladora es lo primero que *percibe* el hombre.

Por lo mismo, no debe caerse en la simplista tentación común (con matiz denostante) de asociar lo sagrado como un aclarador pacífico e inmediato de la Realidad, pues lo sagrado

¹⁵ Zambrano, *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁶ Cfr. George Bataille, *Teoría de la Religión*, Primera parte, I, §1-4.

¹⁷ Zambrano, *Op. Cit.*, p. 33.

posee tal fuerza que desborda al hombre mismo. No en vano, Rudolf Otto define a lo sagrado como el misterio *tremendo* y *fascinante*. Si bien lo *fascinante* señala esos aspectos óptimos de esa Realidad, la característica de *tremendo* hace notar que, el inmenso poder de lo sagrado, inspira un temor (*tremor*) excesivo al creyente. Roger Caillois, René Girard o George Bataille, entre otros, han presentado diversos ejemplos de esta naturaleza ambigua de lo sagrado. Ante esa violencia, lo sagrado exige desmedidamente la adhesión de la actividad y presencia humana, aun con el riesgo de *enajenar* cada aliento, cada momento y cada esquina donde refugiarse. Y aunque ese misterio también comporta una dinámica de fascinación, no puede dudarse que ambos aspectos son cualidades de lo sagrado. Lo sagrado no es la domesticable fuente apaciguadora, sino la inconmensurable fuerza de la Realidad. “Destrucción que se alimenta de sí, como si fuese la liberación de una oculta fuente de energía y que remeda así a la pureza activa y creadora, su contrario. Tal es la ambivalencia de lo sagrado”.¹⁸ Tanto la arrebatadora violencia destructiva como una fuente creativa y armonizante son comportamientos de lo sagrado.

Es la Realidad delirante lo que comporta el misterio tremendo, pues su mostración desborda violenta e inaprensiblemente al horizonte humano. Su presencia excede, de sobremanera, al hombre. El delirio será la forma en que el humano se relacione, primeramente, con el mundo. “En el principio era el delirio: el delirio visionario del Caos y de la ciega noche. La realidad ciega y no se sabe su nombre. Es continua ya que todo lo llena y no ha aparecido el espacio”.¹⁹ Lo inconmensurable y heterogéneo es lo que recibe esta mirada primaria del hombre. No sería en vano que algún pensador del idealismo alemán señale a la certeza primera como muestra de una riqueza incomparable, pues en la total indigencia perceptual (pese a la incapacidad de ser recibido *adecuadamente*) toda la Realidad es mostrada y entregada pródigamente.²⁰ Aunque, a diferencia de este filósofo, la conquista del “aquí” y el “ahora” no es algo que se gane fácilmente. Coincidiendo con diversas reflexiones de la fenomenología de la religión, Zambrano apunta a la presencia de lo sagrado como esa fuente heterogénea y poderosa en contraste con el mundo cotidiano lleno de cosas manipulables e inteligibles.

No obstante, estos señalamientos de la sacralidad no deben confundir el sentido de la reflexión apuntada desde la obra zambraniana; lo sagrado no es una señal necesaria de la efectiva existencia delimitada de alguna entidad de orden trascendente, sustancializada y fija, pues ya el mero sentido sintáctico de la palabra “sagrado” lo descarta. Dicha palabra

¹⁸ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29-30.

²⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 63

demuestra, en cambio, que su empleo puede darse según diferentes usos gramaticales: ya sea como objeto sustantivizado o como adjetivo que describa cierta cualidad. Lo sagrado, por lo anterior, no sólo será monopolizado por una sola figura (sin importar desde qué tradición se apunte), ni tampoco visto como una llana fuente axiológica que soporte atributos positivos, pues su uso es más complejo y sutil. Es decir, ya en su uso específico, se podrá aplicar a cosas, lugares, abstracciones, etc. en diferentes contextos según sea considerado. “Lo sagrado pertenece como propiedad o efímera. [...] No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable”.²¹ Diversos aspectos podrán ser recubiertos, según el contexto, con el atributo de lo sagrado. Así, ya sea que la Realidad misma se encuentre cubierta por este manto de sacralidad o bien que este manto pueda centrarse en algunos puntos, es notoria alguna relación de la facticidad con esta categoría. Y es frente a esa sacralidad de innumerables rostros y de avasallante presencia que el humano debe enfrentarse para forjarse como humano. Lo sagrado es el misterioso fondo vital que anima la Realidad.

Frente a la fuerza de lo sagrado, el humano no puede más que, en primera instancia, humillarse y anonadarse... Sin poder soportar demasiado tiempo, pues dicho peso impide la existencia humana, por lo que buscará oponerse a esa aplastante totalidad. Ahora, frente a la tremenda y avasalladora mostración de lo sagrado, el humano busca diferenciar claramente la realidad en afán de obtener un lugar propio. Y al buscar dicho espacio debe resistir al embiste de esa abarcante totalidad sagrada. El hombre, para existir, requiere obtener un espacio suyo y, por tanto, deberá oponer una inaudita resistencia. Es que “existir es resistir, ser *frente a*, enfrentarse”,²² recuerda Zambrano, y el hombre, por ello, no puede quedarse subyugado por ese desmesurado horizonte de lo sagrado. Es decir, vale recordar que, frente a la sofocante carga de la totalidad sagrada, el humano deberá hacer uso de todos sus recursos, pues es menester ganar su propia existencia. Ese humano, que busca ganar su espacio y tiempo propios, ahora deberá enfrentarse a lo sagrado oponiéndole su propia fuerza para conseguir un espacio vital. Y, sin embargo, lo sagrado sólo cede ese espacio cuando el hombre le confronta, exigiéndole que se muestre. La misma filósofa insistirá respecto a esta lucha.

Para ello necesitará, el hombre, exigir con todas sus fuerzas que sea mostrado aquel rostro de quién está detrás de esa sacralidad, pues prefigura que bajo toda esa Realidad se halla latente un dueño. La excesiva carga de la Realidad le parece denotar que, tras ella, hay quien le mire, un sigiloso observador que ve sin ser visto: los dioses. “El hombre, lejos de sentirse

²¹ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p. 12.

²² Zambrano, *Op. Cit.*, p. 23.

libre, se sentía poseído, esclavo sin saber de quién. Porque se sentía mirado y perseguido. Detrás de lo sagrado se prefigura un alguien, dueño y poseedor”.²³ Los dioses emanarán de la capacidad simbólica del hombre, pues con ella configurará a esos tremendos videntes, poseedores de lo existente. Un dueño de la Realidad es a quien se dirigirán los reclamos. Si desea conseguir un espacio debe perseguir a ese callado observador. Sin embargo, exigiendo a ese vidente que emerja y se muestre, no es capaz de notar, en su desesperación, que también el hombre era víctima de la persecución. El hombre buscando ese rostro detrás de tal fuerza “no puede discernir si persigue o es perseguido”.²⁴ El delirio persecutorio hace que también sea el hombre quien persiga a su persecutor. Un doble movimiento se muestra en la exigencia humana, pues se vuelve perseguido y persecuidor al buscar librarse de la voracidad sagrada.

Y cuando fructifiquen sus gemidos (tras una agotadora y exasperante lucha) podrá pactar con ese dueño y, así, notar la existencia de las cosas y de sí mismo.²⁵ Ese dueño no sólo permite dar orden al mundo circundante, sino que, eventualmente, se dejará identificar. Ya no sólo será lo sagrado aquella fuerza carente de rostro, sino una presencia identificada de semejante fuerza; esta presencia es lo que llamamos dioses. Lo (pre)ocupe al hombre serán los dioses. Son ellos quienes calman los reclamos humanos e imponen orden a la avasallante realidad. Dioses de todo matiz, pero al fin interlocutores de sus ansias. “Los primeros diálogos del hombre con su exterior los hace con los dioses y en forma de preguntas”, explica la filósofa Greta Rivara.²⁶ Los dioses *aclararán* aquello que sólo era percibido por la bruma de la mirada primaria. Por fin los dioses habrán mostrado su rostro y señalarán la legalidad del mundo habitable.

Ya no estará el hombre ante el desamparo de la voraz totalidad sin rostro, ahora podrá ubicar puntos de apoyo que le orienten y le permitan entender la vida y el mundo. No será más el desdibujado vértigo de lo absoluto, sino manifestaciones concretas de lo sagrado; ahora el hombre se permitirá identificar la Realidad distintamente, pues ya tiene un punto de apertura a ella. Las deidades, en tal sentido, se aprecian como símbolos, pues son “una revelación sensible y manifiesta de lo sagrado”.²⁷ Esto será el carácter de lo divino, cuyas expresiones conocidas por el hombre serán las diversas deidades que presentan las religiones. El hombre

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 29. Lo que deja ver que el acoso y posesión de la divinidad no siempre es claro si esto es algo buscado por el hombre y si es parte de la acción de lo sagrado. Más adelante, esta idea tiene importantes consecuencias.

²⁵ En tanto, la aparición de los dioses permite la diferenciación respecto a ese otrora universo visto como absoluto y total debe notarse que dará pie a la aparición del mundo de cosas y su orden, así como del hombre mismo. Esto es lo que podemos notar, junto con Zambrano, que está de fondo en los llamados “mitos de caída”.

²⁶ Greta Rivara Kamaji, *El ser para la muerte*, p. 27.

²⁷ Eugenio Triás, “Pensar la religión”, en Jaques Derrida y Gianni Vattimo, *La religión*, p. 143.

es quien esculpe estos dioses para mediar con la vertiginosa Realidad. Los dioses son auténticas mediaciones frente a la exterioridad. Por ello el rostro y las acciones de cada deidad serán señalamientos simbólicos de la Realidad ya distinguida. “Cada deidad permite un acceso a lo sagrado, a una forma de entrar en contacto con ese ámbito desde el cual podemos construirnos como sociedades y como personas”.²⁸ Estas divinidades son el fruto de una gran conquista cultural, pues estructuran el mundo circundante estableciendo distinciones y certezas. Gracias a las deidades logramos distinciones que permitan un mínimo espacio al hombre y la estructuración de los diversos órdenes mundanos. Por ello, los dioses tienen un papel medular, pues, con su creación, el hombre se permite romper con la zozobra primaria y establece un espacio para su andar.

Las divinidades serán esas formas que calmen la violencia de la aplastante Realidad y con las cuales ya podremos relacionarnos. Si los dioses son esas construcciones simbólicas cuya mediación permite dar forma al mundo, ellos dan sentido a la pesada y, mencionada anteriormente, desmesurada totalidad. “Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar”.²⁹ Las diferentes deidades permiten ubicar formas de lo Real con su presencia y permitirán establecer dinámicas simbólicas con el mundo que rodea al hombre. Se trata de puntos trascendentes que permitirán dar una mirada ordenada al mundo. Lo divino serán esas distinciones de lo sagrado que, gracias a los dioses, el humano ubique para mediar e interactuar con el mundo. Y será frente a ellos que el hombre también entre en conflicto, pues buscará arrebatar ese espacio y esa fuerza que le permita vivir (en determinada medida) *libre* de la avasallante presencia de lo sagrado; para ello podrá pactar, preguntar y exigir. Y el hombre deberá exigir, pues si bien los dioses le han liberado del peso de la desmedida Realidad sagrada, éstos tampoco lo realizan sin sus respectivas exigencias. Y, en tanto demandantes, los dioses serán los grandes adversarios a resistir y oponer una nueva resistencia...

Los dioses tampoco son figuras exentas de las exigencias de lo sagrado; todo lo contrario. Esas figuras divinas son formas de lo sagrado y, como tal, imponen un tremendo gravamen al humano. Cada divinidad (o conjunto de ellas) será poseedora de la Realidad y, por tanto, se mostrará como un ser celoso de sus terrenos. “Los dioses [a los hombres] les impelen al hacer, les piden cuentas, les persiguen, les premian, les reconfortan, les juran, les enferman, les enseñan a sembrar y cosechar; en pocas palabras, les impelen a la construcción del

²⁸ Lizaola, “Lo sagrado y lo profano en la teoría de la cultura de María Zambrano”, p. 3. (Documento mimeografiado)

²⁹ Zambrano, *Op. Cit.*, p. 30

mundo humano”.³⁰ Por lo mismo, el acceso humano al mundo y a la vida social o cultural estará condicionado por aplacar sus demandas. Los dioses son *presencias* cuyas demandas son continuas al hombre, pues la naturaleza sagrada de la Realidad les ampara. Nuevamente la desmesurada fuerza de la divinidad es capaz de arrebatarse la existencia humana. La continua demanda de los dioses sigue haciendo mella en los hombres, pues poco pueden hacer contra aquellos poderosos dueños de la Realidad. Aún el hombre mismo tiene su existencia enajenada, pues, recordando a Teognis de Megara, “somos propiedad de los dioses”.³¹ El mencionado Rudolf Otto, recordando a Schleiermacher, apunta que el creyente se percibe avasallado, anonadado y enormemente dependiente de su divinidad.³² Nada para el hombre, ni siquiera la autopropiedad; todo, por el contrario, pertenece a esos silentes dueños de lo Real. ¡Algo tenía que hacerse! ¿Qué debe hacer el hombre para obtener alguna parcela de la realidad? ¿Cómo arrebatársela o, si quiera, pedir un espacio propio? ¿Cómo podrá pedir (aunque sea) por sí mismo? Al igual que lo sucedido en la resistencia a lo sagrado (donde el hombre perseguido se tomaba como perseguidor), el hombre sólo calmará sus anhelos saciando la voracidad de los dioses.

Se deberá saciar de alguna manera el hambre metafísica de esos dioses, calmar sus ansias de propiedad cósmica; esa será la función del sacrificio. No para relacionarse con los dioses, sino para arrebatarse un espacio de libertad se realiza el sacrificio. El sacrificio buscaba cubrir esa demanda.

El sentido “práctico” del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de “espacio vital” para el hombre; por medio de un intercambio entregar algo para que se le dejara el resto. Entregar algo o alguien es para que el resto de la tribu o del pueblo quedase libre; aplacar el hambre de los dioses para poder poseer alguna cosa por algún tiempo. Pues todo pertenecía a los dioses y al hombre nada; al darles algo, se les rogaba conformidad aceptación, limitación en su demanda. Sin el sacrificio, el hombre hubiera permanecido encadenado por siempre a la realidad habitante en las entidades divinas.³³

El sacrificio pide aire ante las demandas de los dioses. Ese acto le recuerda que el mundo sigue siendo una propiedad ajena y que hay un pago por el *préstamo* que es dado al hombre. Y si, bien, “el sacrificio destruye lo que consagra”³⁴ dicho acto se realiza para pagar, con la destrucción de la *víctima*, ese precio a los dioses. El hombre, entregando su pago, busca retribuir esa deuda y anhela ser dejado en libertad. El hombre, quien añora su libertad, debe saciar sacrificialmente a los dioses para ganarse a sí mismo. La súplica por la libertad y la propia existencia centran su demanda en el acto sacrificial. El hombre espera que esto

³⁰ Rivara, *Op. Cit.*, p. 22.

³¹ Teognis de Megara. (*Apud. Zambrano, Op. Cit.*, p. 33.)

³² Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo*, pp. 16-20.

³³ Zambrano, *Op. Cit.*, pp. 38-39.

³⁴ Bataille, *La parte maldita*, p. 94.

permita, al menos, suavizar la carga (im)puesta por los dioses. Por ello se debe ofrendar alguna “víctima” a estos personajes sobrenaturales, pues se espera la retribución del acto. Si bien, las deidades permiten la existencia del mundo y del hombre, lo cobran con una fuerte cadena de regulaciones sometedoras. Sometidos a las reglas (“no elegidas”) de una economía sacrificial es como, los humanos, *regatean y pelean* su existencia.

Si bien la economía sacrificial permite la existencia humana, las deidades siguen sometiendo al humano a regulaciones heterónomas. El hombre debe ganar su espacio vital en un proceso vital que va desde “someterse” hasta “resistir” a las regulaciones de los dioses. Es el peso de las enormes exigencias divinas lo que también detonará ciertas formas de la actividad intelectual, pues el humano, tras haber encontrado un dios interlocutor, podrá preguntar por la necesidad de tales exigencias. Tras el servil desconcierto, vendrá la demanda de explicaciones. El hombre requerirá que su situación sea justificada plenamente. Así, la duda y, eventualmente, la firme crítica hacia esta situación germinarán de las demandas divinas. Para dar una primera respuesta a estas dudas es que las religiones buscarán ofrecer respuestas.

Por lo tanto, son esas divinidades aquellas figuras que se tienen como epicentro de las distintas perspectivas religiosas. Las religiones son estructuras dinámicas donde cierto rostro de lo sagrado es mostrado y perfilado con especial énfasis. Con los ojos puestos firmemente en ello, las religiones buscan corresponder fielmente (de una u otra manera) a los señalamientos y exigencias que la(s) deidad(es) imponga(n). Las narraciones, actitudes, signos litúrgicos, jerarquías, prácticas, creencias, lugares, etc. que pudieran tener esas religiones son subsidiarias de la economía sacrificial subyacente y por tanto buscan justificar el universo en que habita el creyente.

Un punto de tremenda importancia será la complicada relación del hombre con esas problemáticas figuras. A través de diversas señales (textos, imágenes, acciones, etc.), las religiones buscan indicar las vías posibles y/o adecuadas en que el hombre (o los diversos grupos de estos) debe relacionarse con dicha divinidad. Las instituciones religiosas buscan, para un grupo social, administrar de manera específica y aceptada o, por así decirlo, gestionar esa tensa relación entre lo sagrado y lo profano; entre los dioses y los hombres. Esas instituciones insistirán que aquellas realidades heterogéneas tienen cierta influencia sobre nosotros y exhortarán continuamente en las conveniencias de actuar de cierta manera (interior y/o exteriormente) según tal influjo; lo que implica que *en ocasiones* ésta detenta un discurso de poder.

Sin embargo, este influjo no será del todo racional o propio del mero entendimiento. Otto no deja de insistir en tal situación, pues lo divino, según comparte el poder de lo sagrado, no puede delimitarse o someterse de acuerdo a las simples formas tradicionales de lo racional. Lo divino es rebosante respecto a todos los atributos convencionales e, incluso, racionales.³⁵ Semejante aspecto permite resaltar o dotar de sentido a ciertos aspectos de una realidad que, se antoja, como plana, chata u homogénea.³⁶ Así, suele señalarse, a lo divino, como expresión de alguna existencia trascendente, heterogénea y mayestática frente a la cual el mundo no queda inalterado. El mundo del creyente queda conmovido debido a la divinidad y este hombre se permite ir teniendo un tipo definido de existencia gracias a ello. Así, tanto se posibilita un espacio para el saber, pues se ofrece un punto para anclar las diferentes explicaciones de lo existente; como, se cimienta un poder sobre el cual, el hombre, puede afianzar su relación con el mundo. Esto inicia una tensa relación entre el saber y el poder.

La religión occidental (aunque con sus matices) no es una excepción; ella también tendrá un epicentro religioso en sus respectivas manifestaciones de lo sagrado. Particularmente, dentro de la hegemónica fe cristiana, esto se concentrará en la idea de un Dios único. El hombre occidental ya no tendrá un extenso *panteón* donde deposite su fe, sino que las necesidades humanas orillarán hacia nuevas dinámicas de lo religioso: su dios demostrará esas demandas. Un Dios absoluto, una sola fuente fija y abarcante de lo Real es la divinidad judeocristiana. Y aunque habrá diferencias respecto al cúmulo de dioses “primitivos”, el Dios único compartirá ciertas notas señaladas. Lo dicho sobre la vitalidad y fuerza sagrada se mantendrá en el Dios de Jerusalem. Esa fuerza del *misterio tremendo y fascinante* seguirá intacta, como lo deja ver el citado texto de Otto. Este misterio será esmerado, difundido y sostenido por una institución religiosa que hará notar (en diversos niveles) la importancia de adherirse fielmente a las señales de este misterio.

Ya será no el mero dios devorador, inteligible o visionario, sino una nueva y más integral expresión de lo divino. Ello no es dudoso, considerando las dinámicas de la religión judeocristiana. Basta revisar historiográficamente el desarrollo de esta religión para notar la impresionante síntesis (depurada), de los rostros y atributos de las restantes divinidades, efectuada en este Dios.³⁷ Y si bien, no sería el único intento de tal síntesis (Ra, Brahma,

³⁵ No en vano llamará al punto sustancial de lo sagrado: lo numinoso; cuya naturaleza (en tanto tremenda y fascinante), descarta que pueda contenerse en sus aspectos positivos.

³⁶ Tómese lo dicho, por ejemplo, por Bataille, *Teoría de la religión*, Primera parte, I, §4

³⁷ “La fe judía es claramente monoteísta desde un principio. Pero el monoteísmo judío es también evolutivo, en proceso de profundización”. Isidro María Sans, en Manuel Fraijó, *Filosofía de la Religión*, p. 57. Dicho proceso parte de un mero henoteísmo (pasando por un monoteísmo práctico) hasta llegar a un monoteísmo absoluto y universal. Dicha síntesis dejaba de manera ambigua el papel de otras deidades. Esta cuestión se mantuvo en aquellas tradiciones que bebieron

Ahura Mazda o ciertas formas del gnosticismo lo atestiguan), sin embargo, sí se trata de una de las más persistentes y exitosas hasta nuestros días.

Todos los pueblos han concebido sin duda ese «Ser supremo», pero la operación parece haber fracasado en todas partes. El «Ser supremo» de los hombres primitivos no tuvo aparentemente prestigio comparable al que debía obtener un día el Dios de los judíos, y más tarde el de los cristianos.³⁸

Una síntesis, que *centró* aquello *fragmentado* en las demás deidades dentro de una sola fuente, es el Dios descrito por el profeta Abraham y Pablo de Tarso.

Por fin nos encontramos ante la forma divina más influyente en la historia de Occidente: un amoroso Dios (atestiguado por la obra del Hijo) que, no obstante, seguirá siendo esa pavorosa y terrible divinidad, como otras deidades.³⁹ Activo como pocos, su majestad no parece tener fin: “es, de todos los Dioses, el Dios creador por excelencia. El que ha sacado al mundo de la nada”.⁴⁰ Este Señor, es el Dios que Europa exportará (de diversas maneras) al resto de Occidente. En el Dios único veremos ese trasfondo sagrado capaz de permitir la existencia en el mundo. Esta divinidad es un punto trascendente de referencia por lo que nos permite distinguir y dar orden a la Realidad. En correspondencia, el hombre debe sometérsele según sus señalamientos; sin embargo, esto se hará de acuerdo a la inusual manera en que se ha pagado el sacrificio exigido. Y, siendo absoluto, será el único punto divino a considerarse. Sin rivales, el Dios judeocristiano se levanta orgulloso y omnipotente (pues no habrá, aparentemente, quien pueda competirle). Sus opositores temen su diestra y sus creyentes le admiten sin recelo. Las naciones, los hombres y los corazones se humillan ante la majestad del Dios judeocristiano.

Por ello, el Dios único y absoluto del credo cristiano, con sus atributos y matices, será el protagonista central de la historia occidental. Dicha divinidad, que se cuela desde el discurso teológico hasta horizontes reflexivos, impregnará diversos aspectos de Occidente. Y si bien la idea de Dios o la historia que le configura no han sido unívocas, apuntaremos ciertos rasgos esenciales aceptados por la hegemónica tradición cristiana europea como la idea de un ser creador omnipotente del universo, sobre el cual ejerce su gobierno.

Esta figura primordial (Dios), no sólo es tomada como un Ser heterogéneo de gran poder, sino, cual divinidad, es asumida como fundamento del mundo que gobierna poniéndole un orden y un sentido. Un Dios que crea y ordena con su inigualable poder y que, según ciertos

de las enseñanzas de la *Torah*. Un ejemplo sintomático de ello lo encontramos en la aparición de la corte celestial (que ha sido compuesta por los *bene ha-elohim* y los *mal'ak Yahweh*) y particularmente la figura de Satán.

³⁸ Bataille, *Teoría de la religión*, Primera parte, II, § 5.

³⁹ Como lo recuerda la filósofa Isabel Cabrera en su texto *El lado oscuro de Dios*.

⁴⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 60.

textos de gran influencia, ofrece su dirección al humano a través de su institución religiosa. Un Dios que ha pagado, él mismo y en forma amorosa, el sacrificio exigido con su Hijo y que deja en manos del hombre su libertad. Ante dicho Ser, el hombre tiene un lugar especial y privilegiado, pues, dada cierta semejanza con Dios, le ha dotado de diversos atributos que se mencionarán más adelante. Siendo, el hombre, figura favorita de la divinidad, le exige a esa misma altura. La economía sacrificial del Dios único le grava con un régimen especial.

La institución religiosa en turno buscará presentar un sistema adecuado de tal relación, por lo que mostrará un poder amparado (según su propio discurso) en Dios, sus atributos y sus capacidades. Dicha institución mostrará una serie de capacidades y poderes durante un amplio periodo de la historia humana, amparada en las verdades religiosas que le eran evidentes. Esta institución religiosa ejerció un control pastoral en diversas zonas y momentos desde su aceptación, por el poder en turno, durante el decadente Imperio Romano. La Iglesia occidental, durante siglos, asumió el discurso de ser gestora hegemónica del *numen* cristiano sobre el mundo (especialmente europeizado) y sus criaturas. En correspondencia, ella afirmó ser la *auténtica* institución mediadora de las exigencias divinas. Por lo que no dudó en señalar, desde distintos rubros, la forma adecuada en que el hombre debe relacionarse de acuerdo a la divinidad occidental. Las acciones gubernamentales, morales, aquellas referentes a la producción cognoscitiva y material, etc. se vieron restringidas según este influjo y la Iglesia, que legitimaba los discursos sustentantes de tales acciones (si se pudieran diferenciar tales campos epistémicos con la claridad hoy esperada), obtuvo un enorme poder, que se hizo notar, en momentos claves de la historia.

Occidente (particularmente Europa) fue continuador de ese influjo, particularmente, durante más de diez siglos. Se trata de un periodo histórico donde una naciente Europa sucumbió ante ese amoroso Dios y le asumió como Señor de su destino. El mundo se iba cubriendo por el manto cristiano, pues una nueva divinidad seducía los corazones humanos. El hombre occidental había creado y dado forma a una piedad más adecuada para sus necesidades. El cristianismo había reemplazado, en cierta forma, a las antiguas piedades y se afirmaba como el credo principal de la cultura Europea. Esto podía notarse en diversos rubros, pues ni literatos ni pensadores pudieron sustraerse a ese influjo. La filosofía era la esclava de la teología y la sociedad, la cultura o la moral debían de imitar ese sometimiento filosófico. Una larga etapa donde Europa se cubrió no sólo de un modo de producción feudal, sino de una fe que sustentara esas dinámicas de vasallaje. Catedrales, castillos y universidades se fundaron para demostrar el gran poder de la nueva divinidad. Y aunque fue aceptado tal poderío durante un extenso periodo temporal, no pudo soportarse por siempre. El hombre occidental, ansioso de su existencia y libertad, no pudo soportar lo que seguía viendo como cadenas.

II. Siglos.

Pero si Dios es los árboles y las flores y los montes y la luz de la luna y el sol, ¿para qué lo llamo Dios? Lo llamo flores y árboles y montes y sol y luz de luna.

Alberto Caeiro.

Las leyes por las que se rige el Universo no dejan mucho espacio para Dios ni para los milagros.

Stephen Hawkins.

Se habrá adivinado que, en las páginas previas, se hizo una mención, de manera somera y tosca, al periodo europeo conocido como la Edad media.⁴¹ Se trata de un lapso (de poco más de diez siglos) en el que la Iglesia mantuvo un control pastoral sobre los hombres europeos y aquellos quienes fueron sometidos por estos. Y si bien, habría que acotar que esta alianza entre el poder, el saber y la fe no es una constante de la religión o del cristianismo (pues sería un atrevido y falaz reduccionismo), acá se expone una línea del judeo-cristianismo que fue dominante en el Occidente medieval: los derivados de catolicismo abrigado por la cultura y el poder europeo. Y, en correspondencia, si bien habría demasiados puntos que discutir al respecto,⁴² permítaseme continuar con dicha imagen, pues es aquella que se nos hereda gracias a los textos de quienes buscaron romper con la hegemonía político-cultural de la institución religiosa judeocristiana. En tal periodo se asume que el control confesional en las comunidades se mantuvo a un grado tal que era hegemónico⁴³ respecto a cualquier otra reflexión política, social, moral, filosófica, experimental, económica, etc. La Iglesia, en su afán de guiar al hombre de acuerdo a los caminos señalados por lo divino, se mantuvo firme en su alianza con el poder.⁴⁴

Esto sería el triunfo de diversas figuras entre las que contamos al Obispo nacido en Tagaste: Agustín de Hipona. Mónica, la madre de éste, no podría estar más orgullosa, pues el intelecto de su hijo permitió delimitar un cristianismo que se encontraba todavía oscilante. Su

⁴¹ Aunque se trata de un periodo de difícil delimitación, aquí aceptaremos su inicio a partir del siglo III d. C. Esto debido a la importancia de las políticas de Constantino I (quien irónicamente era arriano) tales como el Edicto de Milán (que reconoció la legitimidad del cristianismo y permitió la expansión de la Iglesia), el Concilio de Nicea (que delimitará las formas doctrinales del catolicismo) y la centralización del poder imperial tras vencer a Licinio. Con ello, las consecuencias en los terrenos políticos, sociales, económicos, culturales, cognoscitivos y geográficos darán un nuevo rostro a la futura Europa.

⁴² Desde la existencia de tal período, sus delimitaciones históricas, la necesaria presencia del Dios cristiano, los rostros de éste, la homogeneidad del control y doctrina eclesial, el rigor político-jurídico de los controles pastorales, la efectividad (y violencia) en su expansión cultural, etc.

⁴³ Esta situación se hace notoria durante la llamada Cristiandad, liderada por las manos de Pipino el Breve y Carlomagno a partir del s. VIII. Dicha situación implicó la aplicación de la doctrina de las “Dos Espadas” (formulada en el S. V por el Papa Gelasio I y que implica la unión del poder temporal y espiritual, teniendo supremacía -dada la naturaleza del poder divino- este último), así como el intento de unificación y expansión geográfica de la cultura europea.

⁴⁴ Se trata de una alianza que, en contextos coyunturales, estableció relaciones entre el saber y el poder hegemónico a través de mecanismos académicos, discursivos y políticos concretos. Sin embargo, no puede afirmarse que esto sea una constante de esta religión, pues también posibilitó discursos opuestos a la misma tradición.

pluma permitió la justificación de esa forma amorosa de la divinidad, pues conmovió los corazones de sabios y poderosos hasta aproximarlos al Dios que su corazón más amaba. Sus obras han permitido introducir tópicos tales como la interioridad, la trinidad, la efectividad de la Gracia, el sentido del mal, el Dios amoroso, la imagen de una *República* ideal (basada en el orden divino) y el sentido teleológico de la temporalidad humana dentro del itinerario cultural de Europa. Con ello, no sólo definió puntos nodales del cristianismo, sino que permitió que estos fueran aceptados por el pensamiento europeo. Más adelante retomaremos el pensamiento del africano. Ahora basta decir que su contribución no sólo lo hace un importante Padre de la Iglesia, sino un catalizador para la divinidad cristiana en territorios europeos. Con su obra señaló la grave importancia que tenía la ciencia divina y fincó el camino para que la Europa del primer milenio (que hasta hoy contamos y entendemos como posterior a Cristo) entendiese que el Dios trino era amo y señor de sus mentes y corazones. Gracias a él, fue posible la consolidación del Dios judeocristiano y su avasallante poder. Desde Pablo de Tarso, pocos pueden jactarse de tanta influencia de su fe en Europa. “Sus *Confesiones*, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al mismo tiempo es histórica. La historia misma se confiesa en él”.⁴⁵ Las reflexiones, puestas en sus obras son sintomáticas del anhelo cristiano de la naciente Europa. Por ello, sus alcances han permanecido ampliamente.

Y si, ahora, la Iglesia le acepta contribuciones mayores al italiano Tomás de Aquino, ello no impide que las aportaciones agustinas a la cultura occidental jamás hayan podido ser borradas. Con estos hombres la Iglesia justificó la obediencia al Dios amoroso y orilló a que todo hombre siguiera este ejemplo. El esfuerzo patrístico de Agustín, que será retomado por la Escolástica, mostraría quien es el verdadero señor y dueño de Occidente: Dios y no otro. No en vano la filosofía será esclava de la teología. Una filosofía cristiana que fue llevada a cada zona europea por el esfuerzo de las universidades (nutridas por esos hombres): “son los escolásticos los que han llevado a cabo la educación filosófica de Europa y han creado la terminología de la que nos servimos aún”.⁴⁶ Esa filosofía cristiana ha glosado y entregado esa imponente legitimación (que es el amoroso Dios único) a las mentes humanas durante la Edad media.

Sin embargo, dicha Edad buscó ser *superada* y *abolida* por todos aquellos hombres que, hambrientos de libertad, no podían seguir tolerando el peso de las imposiciones divinas. Esto es algo que se ha visto anteriormente, pues, frente a la fuerza de la divinidad, el hombre sigue buscando un espacio para una existencia más plena y una mayor libertad. Para liberarse de

⁴⁵ Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 95.

⁴⁶ Alexander Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 16.

este nuevo gravamen de lo divino era necesario una nueva ruptura, una ruptura que le alejase de este orden y sometimiento del Dios único. Es sobre ello que se hablará a continuación.

El panorama para dicha ruptura no fue algo sencillo. La *scientia* que alabó y ensalzó a Dios y a sus maravillas dominaba hegemónica y legítimamente sobre los demás discursos teóricos. Así, debido a la gran relación que mantuvieron esos discursos y al punto que, en común, les legitimaba, es fácil que (durante el Medioevo) se haya dado una tremenda relación en campos que se apetecen disímiles; tales como la ciencia, la historia o la política y la religiosidad. Es decir, en cada uno de esos campos hubo un fuerte influjo del estremecimiento divino cristiano, pues fueron influenciados por tal. Dejando al margen que cada uno de esos aspectos merecería ser analizado meticolosa e individualmente (en tanto que las sanciones de las verdades trascendentes operaron sobre ellos), aquí optaremos por otro esfuerzo: ubicar cómo, dentro de ese prestigioso paradigma de ruptura, pudo permearse la tradición religiosa y arrastrarla de manera inusual. En afán de aclarar dicha relación debemos retomar la marcha de una de las rupturas más significativas dentro de la historia de Occidente: la Modernidad. Un periodo que tampoco puede delimitarse con facilidad. Por lo mismo, insistiremos en una Modernidad que tradicionalmente fue caracterizada por aquellos discursos preocupados por la fundamentación desde un fundamento “inmanente” y ajeno a todo bagaje cultural; cuestión que, como Heidegger señala, puede verse recuperado por diversas posiciones, entre ellas aquellas de importancia hegemónica.

Y aunque es un tanto artificial delimitar rupturas y señalar discontinuidades dentro de los procesos culturales e históricos,⁴⁷ aquellas son menester para efectuar una mejor comprensión de dichos movimientos. Repasaremos ese punto donde se han dado cita la génesis de diversos saberes y dispositivos tanto cognoscitivos como prácticos que buscaron replicar al orden previo. El intento del hombre moderno será lograr esa ruptura con la poderosa divinidad y ya no requerir de ésta para legitimar sus horizontes. Se trata de, como Nietzsche parodiaba, el momento más altanero de la historia universal y, sin embargo, un acto de un valentía sin igual.

Mas ¿cómo vencer frente a la fuerza de lo *sagrado*? ¿Qué hazañas tuvieron que realizarse para tal logro? ¿Cómo fueron dándose tales cambios? Como se indicó más arriba, el hombre buscará rivalizar con esas divinidades occidentales, para ganar su espacio y su libertad. La Modernidad no sería una excepción, pues la movilidad humana buscó nuevas formas de saciar sus necesidades. Siendo los dioses formas de relación con el mundo, éstas cambiarán conforme las necesidades culturales fueron otras. El hombre que buscó, con todas sus

⁴⁷ Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 57.

fuerzas, arrebatarle ese espacio al Dios subyugante concretará, felizmente, estos esfuerzos en la Modernidad. Esto fue resultado de diversas fuentes, entre ellas la incapacidad del horizonte ordenado (por la presencia del Dios judeocristiano) para sostenerse ante la mirada del hombre moderno. El viejo horizonte de creencias (que aceptaba -en mayor o menor medida- las cosmologías ptolemaicas, las creencias cristianas y las argumentaciones del pensamiento platónico-aristotélico) ya no pudo ser sostenido. En correspondencia, nuevas evidencias daban al traste con las concepciones que se habían formado durante el antiguo orden.

Poco o nada quedaba intacto. Ni en los cielos, en la tierra o en él mismo quedaban firmes los saberes tradicionalmente asumidos. Si hubiese un espectador ideal que percibiera, de manera sincrónica, las diversas rupturas, su estupor sería considerable y aún mayor el vértigo por lo desconocido que implicaban. Aun así, quienes pudieron sentir esos cambios seguramente se vieron sometidos al asombro y terror que implicaba el nuevo horizonte.

Por un lado su *cosmos* fue cimbrado. Aquel espacio sublunar de siete esferas (con su propia legalidad cada una) pronto parecería ser un comentario risible, pues las explicaciones de astrónomos, matemáticos y filósofos (Kepler, Bruno, Cusa, Copérnico o Galileo) habían abierto tal dimensión hasta llevarla al no determinable infinito. El centro fijo del universo se ha perdido y de esta herida no sería fácil librarse.⁴⁸ El mundo ha escapado del orden tradicional. Y, así, descentrado se ve obligado a internarse, para terror de muchos, en el infinito.⁴⁹ En consecuencia, las antiguas valoraciones van perdiendo su importancia, pues en el infinito todo centro y punto fijo es relativo.

Esto orilló a que los viejos órdenes cayeran en desuso. Cada mapa, cada estructura y organigrama se notaba oxidado y sólo digno para las anécdotas curiosas. Los grupos sociales también resintieron estos cambios. Y es que la cartografía medieval no se restringía a describir los fenómenos físicos, sino que ejemplificaba las dinámicas sociales. Al trastocarse el orden y legalidad de los astros quedaban heridos los órdenes y legalidades comunitarias.⁵⁰ Esto también puede notarse respecto de la cartografía terrestre. Si bien los descubrimientos de nuevos territorios en África y América atestiguan los desplazamientos de la idea

⁴⁸ Badiou apunta que esta infinitud debe de tomarse como una de las muertes de Dios: "fue Galileo o Descartes, para quien el universo, especie de grafo material de la matematicidad, fija a Dios en la puntualidad transmatemática de infinito actual, lo que equivale a no vivir sino en una muerte literal." *Breve tratado de ontología transitoria*, p. 12.

⁴⁹ "Cuando considero la breve duración de mi vida, absorbida en la eternidad que la precede y la que la sigue, el pequeño espacio que lleno y cuando, por lo demás, me veo abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me aterro y me asombro de verme aquí antes que allá, ya que no hay razón porque esté aquí antes que allá, porque exista ahora más que entonces. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden de quién me han sido destinados este lugar y este tiempo? El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra, ¡cuántos reinos nos ignoran!". Blaise Pascal, *Pensamientos*, p. 175.

⁵⁰ Cfr. Villoro, *El pensamiento moderno*, pp. 14-17

centralizada de Europa, otro tanto hablaban del universo social y sus desplazamientos. En los albores de la Modernidad, el Viejo mundo vio nacer nuevas clases sociales y órdenes de vida individual. La movilidad social, causada por las condiciones económicas, mostró que la esclerótica estructura medieval se encontraba agotándose. La “virtuosa” vida europea era sólo una más entre la gran amplitud existente.

En tanto, el viejo guión social, dictado desde el púlpito, se desmoronaba, las acciones individuales cobraron una especial importancia. Los sintomáticos discursos humanistas de Pico, Vives o Pascal reclamaron esa extraña condición móvil para el hombre. Gracias a todos ellos, el humano se revelaría como el gran fenómeno de la naturaleza, pues su lugar no estaba definido y, consecuentemente, se le detectaba como desarraigado. La realidad que elija el hombre ya no será determinada por esos dictados eclesiales, sino la que se construya con sus acciones. Las teleologías aristotélicas tampoco serían una cadena atada al cuello sino, a lo mucho, una *elección*. La auténtica naturaleza humana era su milagrosa capacidad de alterar su naturaleza y no sólo la virtud sacramental o la podredumbre decretada desde Adán. El determinismo *natural* (en el sentido de naturaleza enteléquica) ya no mantuvo la misma importancia, sino que el hombre es quien se realizaría a sí mismo. La individualización del europeo estaba a la vuelta. La vieja idea de comunidad medieval temblaba frente a estas nuevas consideraciones humanas.

La enorme importancia del arte, la cultura y la historia estuvo en línea directa con las reflexiones previas. En tanto los actos humanos se encuentran dentro de una dinámica no sometida por ese orden establecido, se interpretó que tienen una cierta trascendencia. Aquellas acciones efectuadas por él se asumieron con cierto sentido y esencia excepcional.

Finalmente, la concepción de la naturaleza también dio su aporte a esta zozobra. Esa naturaleza que, desde el Renacimiento, fue vista como única, homogénea, dinámica y sometida a leyes permitiría formas de pensamiento que pudieron conocerla y, eventualmente, modificarla. Para esto último, fue menester el cambio de actitud que se dio de la manipulación mágica hacia el conocimiento científico. En tanto el primero sólo atendía a las condiciones inmediatamente perceptibles de las cosas (lo que llevará al uso de la semejanza), la visión del hombre de ciencia moderno buscó penetrar más allá de ello (en términos de identidades y diferencias) y, en tal afán, perfeccionó modos de acercarse a este nuevo rostro de la realidad.

Con lo anterior, la infatigable marcha dentro del saber e innovación (en varios sentidos) hizo que el hombre de la baja Edad media sufriera convulsivos cambios al interior de sus creencias. Creencias tales que hoy nos parecen tan risibles o terribles sobre la educación, las mujeres, el mundo, el cosmos, las clases sociales o el sentido de la vida fueron perdiendo su

brillo y vigencia.⁵¹ Por lo mismo, esto no sólo se daba en las afirmaciones dentro de la *doxa*; los propios paradigmas intelectuales aceptaron esas perspectivas. Por ello, estos fueron cuestionados fuertemente. El suelo *sólido* de certezas y creencias mostraba cuarteaduras; por lo que se debió buscar un nuevo refugio. Y aunque, la recepción de los cambios mencionados no fue inmediata, sí levantó sospechas en ciertos de personajes de gran trascendencia. Aquellas paredes eclesiales y reales que daban seguridad y comodidad frente a la incertidumbre fueron insuficientes para diversos sectores sociales. Por lo mismo, de manera semejante al autor del *Discurso del método*, algunos hombres de los siglos XVI, XVII y XVIII se encontraban acuartelados en algún refugio improvisado y buscando un punto de anclaje frente a un mundo que se mostraba insólito, convulsivo, cambiante, misterioso e infinitamente más complicado de lo que entendían previamente.

Una exigencia común, en algunos de estos hombres, fue hallar un nuevo punto arquimédico frente al cual no hubiera duda posible, sino que éste pudiese sostener y fundamentar diversas problemáticas. En tal momento, las dudas surgían por doquier, pues lo que antaño eran tópicos firmes y comúnmente aceptados ahora inspiran desconfianza y escepticismo. Aquello que otrora tomaban por verdadero, en tanto era un señalamiento divino, parecía estar rebasado ante los eventos de la época. La ruptura enemistada hacia lo sagrado era una réplica no sólo hacia la divinidad, sino hacia el orden que detentaba y las arbitrariedades que permitía. Así, las antiguas certezas iban perdiendo su vigencia, pues el mundo europeo iba mostrando un nuevo rostro.

Las innovaciones en terrenos tales como la astronomía (los modelos heliocéntricos), la política (separación entre la moral y la política), la geografía (exploración y conquista de territorios no conocidos), la economía (irrupciones de un incipiente capitalismo) o en las crisis religiosas (reforma protestante), entre otros, dejaban ver que lo que antaño inspiraba confianza y certidumbre ya no podía ser sostenido con tal carácter. Europa, otrora rendida al horizonte cristiano, se vio obligada a modificar su mundo, su vida, sus creencias y sus instituciones. Nuevas dinámicas iban sorprendiendo a los habitantes de la incipiente Modernidad. Ella sorprendía a propios y extraños con las perspectivas que ofrecía.

Herederos de las rupturas con el horizonte medieval la Modernidad alojó nuevas formas para sus habitantes. En ella encontramos una reinterpretación del mundo partir del humano. Es por ello que Heidegger apunta cinco fenómenos decisivos de la Modernidad: su recién nacida ciencia bajo el paradigma de certeza, la técnica mecanizada, el arte dentro del terreno

⁵¹ En un tono paródico, aunque didáctico, Ernst Gombrich apunta algunas de ellas señalando que eran aceptadas, incluso, por los grupos cultos de la sociedad. Cfr. *Breve Historia del mundo*, p. 240.

de lo estético, la acción humana interpretada como cultura y la pérdida de dioses. En cada uno de ellos se deja ver la enorme importancia que tiene el Sujeto humano que se ha fraguado en la Modernidad.

Ello derivaría en un latente humanismo, donde la noción de *individuo* fue capital. Como se anunció, al mencionar las rupturas renacentistas, la vieja idea de Comunidad había sido minada, pues ahora encontramos las perspectivas de grupos de personas bajo el esquema de sociedades estatales. La idea de un ideal común regulatorio y un objetivo en común cae en desuso: esa calidad común que unifica a los miembros del grupo. En cambio, el Moderno gusta de pensarse bajo la óptica de sociedad, donde los individuos aislados se asocian, cuya interacción permite el logro de un funcionamiento conjunto. La asociación organizada de los individuos *permitirá* que los propósitos y empresas salgan adelante. La futura economía capitalista sabrá sacar consecuencias de esta situación, así como el naciente Estado civil. Por ello, esta individualidad será lo que nutra a las formas contractuales y democráticas para las que también será menester este individuo moderno.

Consecuencia de ello será el naciente urbanismo de la vida social y, con un profundo optimismo, la interpretación de la acción humana como progreso: “confianza y certeza de alejar los males; progresar es, entonces, combatir los lastres que impiden al hombre liberarse de la dominación de la naturaleza, del absolutismo, del privilegio de unos cuantos, ofreciendo los resultados del desarrollo científico y tecnológico como algo ineludible”.⁵² El progreso es una clave de la Modernidad. La aparición de una nueva forma de pensamiento frente al mundo era parte fundamental de la Modernidad. Kant, reprochando a las épocas antiguas, señala la importancia de que el hombre se valga de su razón para alcanzar una mayor libertad y haga progresar al conjunto.

Con la razón eran posibles esos saltos cualitativos que permitían crear un mejor horizonte humano. Por ello, una sociedad confiada en su razón (en términos sociales, científicos y técnicos) empujaba al género humano hacia el progreso, hacia la libertad forjada por él hombre mismo. Esas ideas eran las que sobresalían en la Modernidad. No es casualidad encontrar un Kant, un Comte o un Marx (este último en tanto que el uso de la aplicación tecnocientífica de la razón permitirá solucionar las necesidades vitales de los humanos) quienes esperan que el avance de la razón empuje hacia mejoras sustanciales en el humano.

Por lo mismo, la recién inaugurada época ofrecía tanto nuevas opciones de vida a la gente, como nuevas formas de pensamiento. Aquello que, otrora, fue vivido bajo la mirada severa, lanzada desde el púlpito, ahora buscó ser expresión humana y sólo justificada humanamente. Como se podrá ver, se planteaba, siendo uno de los aspectos fundamentales, sustraer la

⁵² Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p. 192

importancia del Dios cristiano como eje fundamental del actuar humano. Las viejas tablas eran vistas con escepticismo, ahora eran buscados nuevos puntos de referencia y de interpretación. No en vano se exigían reformas en diversos campos.

Ello dio pie a un importante proceso dentro la tradición occidental y que fue piedra capital de la Modernidad misma: la secularización. Secularización es una palabra sumamente complicada de delimitar, pues, según quien la defina, tendrá una u otra acepción. Tanto su origen, como sus implicaciones han sido complicadas de definir. Si bien, la palabra ha sido retomada desde el *saeculum* como traducción de *aión*. Dicha palabra, según la *Vulgata*, señala al “siglo” o el “mundo” como profano y lejano de la fuerza y valor divino. De esta manera, lo secular implica el sentido de una cercanía mayor con lo temporal, como respuesta a lo eterno. El siglo se impone *sobre* la eternidad y los hombres (y sus pensamientos) se dirigen hacia la tierra más que al firmamento.

La secularización tiene un sentido, según el *Codex iuris canonici*, de ruptura con la vida regular, para el religioso, volviendo hacia la vida mundana. Otra de las acepciones, comúnmente aceptada de la secularización, la apunta como el traspaso de los bienes eclesiales hacia el dominio estatal. Finalmente, es entendida como sinónimo de desacralización de aquellas esferas legitimadas por la autoridad religiosa, tales como la política, la ética, el conocimiento, el comportamiento, el arte, etc. Para aquellos discursos que han cifrado la perfección en la cercanía con lo trascendente, como sería la teología paulina (conformadora, en gran medida, del cristianismo) puede intuirse el valor negativo que tendrá dicha secularización: se huye de la legitimidad divina para acercarse al *pecaminoso* y temporal mundo profano. La institución eclesial va perdiendo la centralidad en sus legitimidades y otras de orden inmanente le reemplazan.

Por ello, la secularización es una palabra de diferentes significados. Para algunos, esta palabra significa un proceso de eliminación de las verdades sagradas, mientras que para otros sólo es la pérdida de la hegemonía en las verdades religiosas frente al orden civil. Algunas reflexiones más insisten que se trata de una mera descristianización del mundo, pues varios de los elementos previos se mantuvieron intactos. En cambio, algunas otras perspectivas insisten que no se mantienen tales elementos. Sin embargo, quedémonos con una definición común: se trata del traspaso, efectuado desde el siglo XVII hasta el XIX, de los contenidos epistémicos, metafísicos, éticos, políticos, etc. (tradicionalmente detentados por las instituciones eclesiales) hacia campos más inmanentes, terrenales, civiles y administrativos.

¿Cómo fue logrado este esfuerzo? ¿Cómo fue arrebatado el mundo, el comportamiento social, el arte, el poder gubernamental, etc. a la omnipotente divinidad? ¿Cómo se explica que

Dios ha dejado de ser la cuenta del tiempo y ahora son los vulgares siglos los que importan? Más adelante habrá oportunidad de apuntar pormenores de semejante traspaso y, por tanto, si aquella perspectiva de secularización ha sido la adecuada. Ahora vale recordar que, para el Moderno, el horizonte religioso ha perdido su hegemonía y es reemplazado, en importancia, por el orden y justificación terrenal. A saber, es comprendido tal fenómeno como un desplazamiento de las justificaciones centradas en epicentros religiosos hacia otras como la racionalidad, el Estado civil, la experiencia, la realidad natural, etc. Ahora, más bien, habría que señalar la manera en que se logró esa secularización de la que se jacta el moderno.

Como se adelantó, nos centraremos en los esfuerzos epistémicos, pues de ahí se emanarán las formas legitimantes de otras instancias. Aquellas verdades son las que justificarán a los nuevos horizontes políticos, científicos, tecnológicos, morales, etc. ¿Cómo fue logrado este esfuerzo moderno? Ello estaría logrado con el esfuerzo de diversos personajes, luchas, episodios e instituciones. Por el lado intelectual ya encontramos tales posiciones en René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, Francis Bacon, Baruch de Spinoza, Immanuel Kant o los Ilustrados franceses, por mencionar una pequeña lista de algunos personajes célebres. Todos ellos, hombres afanados en construir un nuevo paradigma de conocimiento (con mayor cantidad de justificaciones “realistas” frente a las “quimeras” del conocimiento escolástico), aportaron sus reflexiones para este *triumfo* del hombre frente a los dogmas de fe. Sus reflexiones permitirán que el conocimiento derivado del horizonte humano no sea justificado más que por sí mismo.

No serían, como ya se dijo, los únicos movimientos que animarían esa pérdida del centro religioso; otro tanto sucede con el cambio paradigmático que implica la técnica, la física, la geografía y la astronomía tradicional hacia modelos diferentes. Por lo mismo, apuntaremos que si bien tales aspectos tuvieron importantes repercusiones en la pérdida del contexto religioso como única explicación del mundo, estos fueron legitimados por las palabras de aquellos filósofos mencionados. Así, los avances científicos dejan ver que se da una serie de expresiones que ya no pueden ser contenidas por las Institución eclesial y se desbordan hacia campos más mundanos. Sin embargo, será el empleo del pensamiento epistemológico aquello que, a su vez, legitime la validez de los discursos científicos, políticos y artísticos frente a los viejos relatos religiosos. Para las expectativas del hombre moderno sólo aquellas ideas autojustificadas racionalmente tendrán cabida para su sociedad y sus herencias. Sin embargo, sería absurdo señalar que la secularización es un proceso llevado a buen y total término, pues aún podríamos señalar comunidades, zonas, instituciones o personajes que se mantienen sosteniendo ideas y prácticas propias de la tradición previa y por los cuales tales procesos no se muestran como tal.

Aquí, en cambio, seguiremos insistiendo con algunos personajes y aquellos discursos que fueron emblemáticos, pues revisaremos básicamente cómo y qué implicaciones tiene la refundamentación de un prestigioso horizonte: el de los discursos epistemológicos y las implicaciones que tiene para la construcción de un horizonte secularizado. En este caso, hablaremos de una “secularización” del saber o bien de las nuevas formas de justificación que permiten lograr este constructo. Tarea que no es baladí, pues éste será una forma de legitimar los restantes discursos e incluso formar aspectos de la mentalidad moderna. En tanto, se ha dado una centralidad e importancia nodal a nociones tales como verdad, conocimiento, pensamiento, certeza, claridad, etc. para evaluar el sentido y firmeza de otros discursos puede notarse que la epistemología moderna es un apoyo para otras construcciones teóricas (e incluso prácticas). Así, los discursos revisados aportarán elementos que fortalecieron tanto a una nueva justificación y legitimidad de la verdad, como a la ciencia que se vio deudora de tales aspectos. Por ello, nuestra revisión continuará haciendo hincapié en ciertos discursos emblemáticos que aportaron elementos a la secularización moderna. Particularmente nos interesan aquellos que buscaron ofrecer una nueva autojustificación y autolegitimación de corte immanente.

Con base en lo dicho; las verdades luminosas, que otrora fueron un hermoso obsequio del mundo sagrado, se antojaron como estorbosa obscuridad para los nuevos despertares. Aquellos próximos iluminados del contexto occidental poco podían soportar cualquier otra luz que no fuera la suya. Por lo mismo, los tradicionales parámetros de racionalidad claramente deductiva (sería falso negar que ésta tuvo un enorme desarrollo durante los siglos previos a la Modernidad) respecto a las verdades divinas y de la autoridad ya no fueron seguros asideros del pensamiento. Los antiguos paradigmas del Medievo, al insistir en la necesidad de validar la sapiencia humana según las verdades trascendentes, sólo prolongaban las viejas respuestas antes que ofrecer nuevas posibilidades a los recientes hechos.

Debido al cristianismo, la auténtica posesión de la verdad ha sido trasladada a la fe, la consideración de las Escrituras y de la doctrina de la Iglesia como verdaderas. El supremo conocimiento y doctrina es la teología en tanto que interpretación de las divinas palabras de la Revelación plasmada en las Escrituras y proclamada por la Iglesia.⁵³

Por ello, los grandes sabios de este período “han impuesto a la razón la ingrata tarea de fundamentar, si no la fe, al menos los preámbulos de la fe”.⁵⁴ Y las reflexiones de tales sabios poco o nada importaban al nuevo espíritu moderno. La hermosa autoridad se ha tornado en estorbosa oscuridad para el nuevo horizonte. El discurso ortodoxo de la sacralidad, se tomaba

⁵³ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del Bosque*, p. 68.

⁵⁴ Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 292.

peyorativamente como escolástico (al insistir en dar razón o en sólo glosar las Escrituras sagradas) y fue percibido más como un escollo que una fuente de soluciones. Ante ello, los nuevos horizontes de comprensión buscaron ubicar nuevos puntos axiomáticos para anclar el conocimiento y sustentar las verdades por venir. Tomando con cuidado la afirmación de Eliade (en tanto refiere a la situación del hombre arreligioso actual) podríamos decir que, para el hombre moderno, “lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad”.⁵⁵ Lo sagrado, concretizado en el Dios occidental, seguía manteniendo las exigencias en palabras de su institución religiosa. Por lo anterior, seguía siendo *imposible* la libertad humana. Frente a la posibilidad de abrirse un mundo propio, la divinidad cristiana se presentaba (de alguna manera) como esa fijeza y violencia de la tradición.⁵⁶

En correspondencia, la tarea de los brillantes intelectos será depurar las falacias, ilusiones, mentiras y ficciones engendradas en la tradición “oscurantista”. Aquello que celosamente guardaba el pasado ya no mantendrá su prestigioso status epistemológico, sino que otro inicio será el que deberá erigirse. Para ello, se hacía necesario reemplazar los antiguos saberes, medidas, instituciones de los viejos paradigmas y recalibrarlos con algunos más “adecuados”. Es ahí donde entra la importancia de la llamada secularización en el saber, pues se buscaba dejar atrás las antiguas enseñanzas (por lo “estéril” que le resultaban al ojo moderno) y reemplazarlas por nuevos aspectos inmanentes. El referido traspaso hacia autojustificaciones y autolegitimaciones inmanentes se tornaba una necesidad. Aquella Modernidad que anhelaba una libertad social y cultural no podía salir del universo sacro sin esas legitimidades dadas desde el mundo inmanente. “La secularización es la esencia de la modernidad”, señalará el sociólogo Salvador Giner.⁵⁷ Una expresión afortunada, pues dicha secularización consolidará el tremendo objetivo moderno por acotar los parámetros de diversos horizontes dentro de la inmanencia y ya no en *viejos* estándares teológicos. Dicha idea se antoja viable, pues este horizonte moderno ha modificado los fundamentos del ámbito trascendente hacia la vecindad terrena. La Modernidad no podrá aceptar esa tradicional justificación medieval que todavía aceptaba la mera verdad revelada de la divinidad y, en consecuencia, la autenticidad total del cristianismo, del geocentrismo con tintes teológicos y las explicaciones aristotelizadas de la escolástica.

Un nuevo panorama se avecina: se buscará despojar el conocimiento de falsedades, la moral deberá inclinarse hacia el autónomo actuar correcto y la realidad no estará empañada por *fantasías*. En este período, conocido (en un tono abiertamente peyorativo hacia el pasado)

⁵⁵ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 148.

⁵⁶ Cfr. Richard Van Dülmen, *Los inicios de la Europa moderna*, pp. 263-273.

⁵⁷ Salvador Giner en “Prólogo” de Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, p. 10.

como Modernidad, se buscará estructurar las verdades mediante nuevos aspectos que presenten mayor valor. El hombre moderno, orgulloso de sus hallazgos, no dudará en presentar su tarea como insólita e innovadora, pues, ¿dónde más podría haber habido tal compromiso? ¿Dónde, sino en tal momento, buscará situarse un nuevo punto de inicio al hombre y a su pensamiento que fructifique en un mundo lejano de las supercherías que otrora pintaba la tradición? No en vano será nombrado tal momento como una edad madura y moderna, frente al “absurdo oscurantismo” del pasado. Mientras, la tradición afianzaba sus conocimientos, actitudes e instituciones en la dudosa religiosidad; este nuevo horizonte se proponía ubicar nuevas perspectivas que justificaran, de manera *más fundamentada*, sus expectativas.

Y si bien tal actitud la podemos ubicar en diversos contextos o personajes, ello podría abrir un abanico tanto de posibilidades, como dificultades (motivado por las divergencias existentes entre cada posición) en la presente investigación. No obstante, dentro del ámbito filosófico, señalaremos al francés René Descartes como un parteaguas para tal horizonte y, por tanto, una figura ejemplar para nuestro avance. El autor del *Discurso del método* logra presentar un discurso emblemático que posibilitará a toda la secularización del saber. Situado, durante su vida adulta, en pleno siglo XVII, su obra refleja aquellas perspectivas propias de su época. Semejante a lo dicho respecto a Agustín de Hipona, las dudas y angustias son afines a las del espíritu de su época y sus resoluciones serán de tal envergadura que podrán suscribirse (de diversas maneras) por el pensamiento moderno. Por lo mismo, será a partir de la obra cartesiana que se revisarán aspectos de la Modernidad.

¿Por qué Descartes y no otros baluartes de tal período como Hobbes, Bacon, Hegel, Kant o, incluso, algún personaje de ruptura previo como Guillermo de Occam? Tomamos con especial énfasis la perspectiva cartesiana en todo ello, pues, efectivamente, tanto sus obras, como su experiencia revelan varias de las preocupaciones y respuestas planteadas durante la propia Modernidad. Y si bien también encontraremos pasajes semejantes en la obra de Francis Bacon (la crítica que, para fundamentar su nueva lógica, hará a los *ídolos* o la presencia de una mente reflexiva que aprehende la naturaleza) o de Hobbes (la crítica nominalista que hace a las ideas abstractas), aquellas que ubicamos en el francés presentan un auténtico, pormenorizado y detallado itinerario que será compartido por autores subsecuentes: rechazo de las ideas tradicionales, presentación de un punto arquimédico para la reconstrucción del conocimiento y una serie de verdades subsecuentes de tal punto. Y aunque los caminos que abren los previos autores ingleses permitirán el camino para tan importantes momentos, como la Ilustración, éstos podrán encontrar semejanzas en los

elementos ofrecidos por la obra cartesiana; a saber, la presencia de una capacidad humana que le permitirá mantener independencia y autolegitimidad frente a un orden externo.⁵⁸

Siguiendo con la justificación cartesiana notamos que, por su parte, las agudas críticas del franciscano Guillermo de Occam todavía presentan de ese aire de apoyo en la autoridad tradicional; tanto de los autores de la tradición, como del apoyo de las verdades reveladas. Y si bien su crítica nominalista florecerá en los autores ingleses mencionados previamente; aún se muestra como incipiente (varias de sus réplicas todavía son meramente motivadas por la interpretación que realiza de Aristóteles) y sometida por la autoridad del *Canon*. No obstante, ello no mengua el importante papel que jugó su pensamiento para el tema que nos compete, aunque no lo hace una expresión de la Modernidad. Por lo tanto, si bien sus aportaciones -la importancia de lo singular frente a lo universal- dejan ver un incipiente deslinde con la tradición escolástica, ésta aún se aprecia como insuficiente.

Otro escollo, para nuestra afirmación, lo pondríamos en las perspectivas heredadas por algunos filósofos cercanos al horizonte histórico referido y que ya presentan fuertes críticas al horizonte medieval de comprensión y sus subsecuentes verdades cimbradas en dicho paradigma. Como ha señalado Alexander Koyré, en autores previos ha habido elementos modernos y críticas afines al horizonte constreñido tradicionalmente. No sólo en Occam o, incluso, en el propio Tomás de Aquino, sino en autores que podrían tomarse como de transición, tales como el cardenal Nicolás de Cusa, Francesco Petrarca, Nicolás Maquiavelo y Cesalpino. Y, en efecto, dichos hombres ya fisuran el paradigma teológico de las verdades medievales al proponer una ruptura contra el punto fijo del cosmos cerrado, el aristotelismo metodológico, la noción de comunidad o contra la permanente fijeza cristiana en la escolástica y aún más buscan proponer modelos que sustituyan tales nociones con dinámicas más próximas al paradigma moderno. Sin embargo, como reconoce el propio Koyré sería abusivo, en alguna medida, llevar el argumento de la continuidad hasta cada uno de esas perspectivas. “No es aún el nacimiento del espíritu moderno; es ya la expresión de un hecho: que «el espíritu de la Edad Media» se agota y se muere”.⁵⁹ Al contrario, en la obra cartesiana señalaremos aquellos aspectos de refundación cognoscitiva y metafísica, en ruptura con las instituciones teológicas-eclesiales previas, a partir de justificaciones meramente inmanentes y de asequibilidad humana.

Sobre el panorama ya nombrado continuaremos nuestra reflexión; la Modernidad. Esa búsqueda en pos de una firme legitimación carcome y acosa al humano, pues mucho se

⁵⁸ Tal como el entendimiento o alguna capacidad mental que legitime los datos sensoriales que, pese a los lugares comunes de la didáctica filosófica, no queda excluida o menospreciada por las cavilaciones del empirismo y sus herederos intelectuales.

⁵⁹ Koyré, *Op. Cit.*, p.12.

jugará con tal raíz. “Al comienzo de la Modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, en la totalidad de lo ente (Dios), puede ser y estar en lo cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación”.⁶⁰ Una extraña ironía (si se antoja) acerca del carácter moderno, pero de la que iremos notando más adelante. Así la búsqueda de auténtica verdad segura y legítima fue de importancia cabal, como lo mostrará el mismo Descartes. Y si bien “Descartes está lleno de concepciones medievales”,⁶¹ pues aún hereda horizontes espirituales y de filosofía natural de orden eclesial, no invalida que su búsqueda haya fructificado en los horizontes modernos. Por ello, pondremos atención al racionalista y a su discurso inaugural.

En Descartes encontramos, con gran claridad, los elementos de rechazo al antiguo discurso metafísico y una aspiración a formar su nueva sapiencia sólo con sus humanos esfuerzos. Ello lo deja ver en varias partes de su obra; ya sea en el sucinto recorrido intelectual que presenta al inicio del *Discurso del método* o en los abundantes pasajes que, en su obra, hacen mella de la supuesta sabiduría alcanzada por los académicos. Semejante recorrido no sólo es una mera biografía personal, sino una expresión sintomática de una búsqueda por nuevas fundamentaciones, que bien podría ser suscrita por diversos personajes de la época. Así dice, desde el inicio, en las *Meditaciones metafísicas*:

He admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios, no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones, a que había dado crédito y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.⁶²

Ya que él, educado en el prestigioso colegio jesuita, La Fleche, “una de las más famosas escuelas de Europa”,⁶³ conocía demasiado de la sapiencia que podía emanar de la tradición. Sin embargo, toda ella era una vana y pomposa presunción que jamás podría satisfacer a un intelecto adecuado. Así, armado con su llana duda y un par de instrumentos de escritura se propuso no sólo aclarar diversas cuestiones, sino generar una nueva e indudable verdad de la que pudiera extraer los mayores conocimientos. En concordancia con ello, este filósofo francés abandonó toda búsqueda exterior y se concentró en sí mismo.⁶⁴ Abandonado a sus

⁶⁰ Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en *Caminos del Bosque*, p. 182.

⁶¹ Koyré, *Op. Cit.*, p.10.

⁶² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 147. Todas las referencias; tanto de las *Meditaciones*, como del *Discurso del método* son de la edición de Tecnos.

⁶³ Id., *Discurso del método*, p. 70.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 75.

meras capacidades, está orillado a renunciar a la vana aceptación de las verdades cotidianas y aprendidas previamente.

Y es a través de tal duda dónde hallará un camino adecuado para sustentar el nuevo conocimiento. En tanto la duda es un producto del pensar,⁶⁵ no puede dudarse que se piensa. La duda, tomada como capacidad intelectual, permite esbozar alguna verdad absoluta e indudable: que se piensa y, por tanto, se existe. “A pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera y la más cierta de quien se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden”.⁶⁶ El pensamiento es un atributo indudable y necesario de la existencia. Una verdad que, para nuestro autor, no debe tomarse de perogrullo o baladí, sino que es piedra angular del edificio añorado; su punto arquimédico reclamado en la “Segunda meditación”. Esta primera verdad ha permitido que el humano tenga un punto *axiomático* para presentar su arraigo de sí y sea un cimiento para verdades postreras. Nadie, ni un genio o un dios podrá invalidar esa verdad. Ella ha permitido que el humano se justifique desde sí mismo y, con ello, ha descubierto una capacidad para justificar el restante mundo: el intelecto racional.

Gracias a las implicaciones de tal situación, Descartes se permite alzar un firme cimiento para el conocimiento desde el intelecto humano tanto respecto a sí mismo,⁶⁷ como de los entes mundanos. No será en vano que afirme: “Me queda por examinar ahora si hay cosas materiales; y, por cierto, ya sé que puede haberlas, en cuanto se les considere como objeto de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente”.⁶⁸ En efecto, incluso podemos tener noticias verdaderas de los entes mundanos, sólo gracias a su capacidad de ser representadas por el intelecto humano, según lo traza Descartes: “Los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar sino por el entendimiento sólo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento”.⁶⁹ El mismo entendimiento que ha alumbrado al hombre ahora da luz sobre el mundo. El hombre y su mundo se ven beneficiados por la acción del intelecto.

⁶⁵ Pues pensar es “todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos” y reúne diversos aspectos tales como: “entender, querer, imaginar y sentir”. Véase Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, § 9.

⁶⁶ *Ibid.*, parte primera, §7.

⁶⁷ Además del pasaje previo puede encontrarse la siguiente cita en las cartesianas *Meditaciones metafísicas*: “Estoy seguro de que soy una cosa que piensa”, p. 165

⁶⁸ *Id.*, *Meditaciones metafísicas*, p. 200. Es de notar que una de las primeras cuestiones que priorice Descartes, al respecto de las cosas, es su cualidad de ser susceptibles a las relaciones mentales de la matemática. Un hecho que, por ejemplo, Heidegger no dejará sin reflexión.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 163. Ello también se hace explícito en las primeras proposiciones de la Segunda y Tercera parte de *Los principios de la filosofía*; pp. 71-72 y 121-122.

Debido a tal capacidad, el mundo y los entes quedan fácilmente justificados, ya no por una verdad revelada, sino por una actividad humana e inmanente como lo es el intelecto. Esa añorada búsqueda de autojustificación lograda se hace evidente en la obra cartesiana: el intelecto será la piedra de toque de este autor francés. Ya que el intelecto ha sido puesto como baluarte de legitimidad el mundo podrá ir apareciendo. Una idea que no es extraña a nuestro autor, pues ya proclamaba su deseo de, como Arquímedes, encontrar un “punto de apoyo, firme e inmóvil” para, desde él, levantar al mundo.⁷⁰

La verdad se ha presentado con un nuevo matiz, donde no es menester el apoyo de algún texto sagrado o verdad divina. La justificación moderna no sólo no requería un punto trascendente que, desde fuera, le justificara, sino que ahora los apoyos antaños eran sometidos por las nuevas reglas racionales. Es el hombre y su capacidad pensante quien dará orden al mundo. Este nuevo pilar será el Sujeto. “La *luz natural de la razón* se basta a sí misma, a causa de que en el ejercicio de ella surgen cada vez más relaciones; una verdad conduce a otra y las diferentes disciplinas son valoradas por lo que aportan al programa de la sabiduría universal”.⁷¹ Ahora, la verdad podría lograrse desde los medios propios; es hora de que la realidad mundana se legitimara por sí misma y esto sólo podría lograrse evitando todo punto trascendente. La buena nueva se ha conquistado humanamente. El intelecto humano es un elemento meramente autolegitimador y autosustentable de la verdad, pues se sustenta y legitima desde sí mismo. La nueva verdad no busca una complicidad con un mundo trascendente, sino que añora argumentos y razones consistentes consigo misma.

La razón se encuentra justificada consigo misma, por lo que deja de ser menesterosa de verdades trascendentes o de apoyos dados por la fe, el sentimiento, etc. Descartes mismo es un ejemplo de ello: al rechazar todo otro contenido, fuera del racional, para sustentarse ha señalado esa necesidad pura de la razón de dar cuenta de sí misma. La razón es la fuerza que legitima a un mundo también recordado como inmanente. La filósofa Rivara explica la enorme importancia que tuvo tal situación: “la actividad del sujeto pensante conquistaría entonces el máximo horizonte creando el ser de las cosas del que antes era problemático receptor. Nos referimos -por su puesto- a la “Razón” occidental”.⁷² El hombre se muestra como el epistémico conquistador del nuevo horizonte.

⁷⁰ Cfr. Id., *Meditaciones metafísicas*, p. 154.

⁷¹ Javier Corona Fernández, *La irrupción de la subjetividad moderna*, p.19.

⁷² Rivara, *Op. Cit.*, p. 28.

No obstante, la hazaña de Descartes no se conforma con tales cuestiones, sino que el propio Dios es justificado gracias al intelecto.⁷³ Ello no significa que del intelecto humano se colija la existencia de Dios, sino que se sabe la existencia de Dios gracias a la posibilidad que tiene de ser representado clara y distintamente. Es Dios quien se puede justificar gracias al intelecto y no el intelecto debido a Dios. Serán notorias las diferencias que albergue tal horizonte, con respecto a la vieja escolástica medieval.⁷⁴ Si bien aparece nuevamente la divinidad, ésta (pese a la importancia epistémica que le será dada) sólo figura tras asentar el carácter indubitable de la razón.

La razón ha vencido, incluso, sobre el mismo Dios. Ya no es necesario el Dios absoluto para dar sentido al mundo; el hombre mismo puede lograrlo. “En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón”.⁷⁵ La institución pastoral y sus anclajes son insuficientes para el nuevo hombre. Como se dijo: el afán último es desplazar la severa e incierta legalidad de lo trascendente. El sujeto moderno, como ya lo hará evidente Napoleón, tomará y se colocará, con sus manos, la corona triunfal tras arrebatársela al clero. Las nuevas legitimaciones vienen desde sí mismo. Un gesto de enorme importancia para nuestro interés, pues “lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad”.⁷⁶ El hombre, gracias a sus capacidades cognoscitivas, se ha puesto a sí mismo (lo que le da un matiz especial y más *digno*), como pináculo supremo de la estructura metafísica.

Un ambicioso plan de liberación humana, dicho en varios sentidos. Por un lado, la subjetividad cartesiana arrasa contra las distinciones y jerarquías sociales (en tanto afina un solo e idéntico intelecto racional como distintivo del humano);⁷⁷ por otro, emprende la difícil tarea de someter a cada trascendencia dogmática y evitar su influjo en la vida humana. Visto sólo desde estos aspectos podríamos afirmar, lo que ya es un lugar común, que la autojustificación moderna del pensamiento ha permitido aflojar los engranajes que, desde un contexto político, se antojan como absolutos y autoritarios. Gracias a ella, el humano logra abonar para exigir su libertad frente a las instituciones y situaciones que, parecían, opresoras.

⁷³ Cfr. Descartes, *Discurso del método*, pp. 96-101 y las meditaciones primera y tercera de las *Meditaciones metafísicas*, pp. 150-153 y 165-182.

⁷⁴ Ello, aunque alguno de los argumentos respecto a la existencia de Dios sea retomado de Anselmo de Canterbury. Ya que, si bien Dios es una idea cuya claridad y distinción no puede ponerse en duda debido a su perfección, éste puede conocerse adecuadamente sólo gracias a que hemos establecido al entendimiento como juez adecuado de las ideas.

⁷⁵ Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 165.

⁷⁶ Id., “La época de la imagen del mundo”, p. 84.

⁷⁷ Cfr. Corona, *La irrupción de la subjetividad moderna*, pp. 28-31

Dados los excesos comúnmente achacados a la Iglesia y la monarquía no es difícil imaginar tales escenarios; es frente a ellos contra los que los personajes modernos tenderán a reaccionar. La subjetividad moderna, así, quisiera liberar al hombre de las cadenas teológicas: ya este hombre no es un medio de un plan mayor, sino un fin en sí mismo.

El único dominio permitido será aquel que el hombre tiene sobre sí mismo. Por ello, la libertad, estará entendida como autonomía; como esa posibilidad de darse reglas a uno mismo. Descartes mismo lo vio desde el *Discurso del Método*, pues, en el apartado de la ética provisional, insiste en la necesidad de vencerse a sí mismo como modo de relacionarse con los demás. El hombre es quien debe vencer sobre el hombre mismo; de ahí que sea capaz de someterse a una ley. Por lo tanto, el dominio propio, expresado en la autonomía kantiana, vendría a coronar este logro. “El hombre es el sujeto de un conocimiento fundamentador. Tenía que llegarse de aquí forzosamente a la autonomía de la conciencia de Kant, pues, ¿al hombre mismo quién ha de determinarle, en dónde hallar su fundamentación?”⁷⁸ Fin en sí mismo; el hombre ya no se ve sometido por algún horizonte, sino que es él, con su pensamiento, quien ahora ordena y somete al mundo circundante.

El tremendo sistema del filósofo francés descarga toda su fuerza en el pensamiento racional. Éste es el toque de piedra del edificio metafísico y es el punto del cual todo conocimiento deberá arrancar. Partiendo de sí mismo, Descartes, ha alzado al hombre hasta lo más alto: se trata de una metafísica que parte de lo inteligible y culmina en la aparición del mundo. “La totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de ese tronco son todas las ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral”.⁷⁹ Todo conocimiento y práctica parte de ese posicionamiento metafísico que Descartes ha colocado en el pensamiento humano. Según la imagen de este árbol; partiendo del pensar autofundamentado y autolegítimo podremos llegar a la acción.

Triunfo auténtico de la Razón (con mayúscula), pues ha abierto la puerta hacia el imperio de lo inmanente, terrenal, humano y temporal sobre lo teológico, trascendente, trasmundano y espiritual. Ahora el terreno está “aplanado” para que el hombre le emplee, lo aproveche. Ahora sólo hace falta, parafraseando a otro filósofo moderno, *tener el valor de servirnos con nuestra propia razón*. No más horizontes externos, ni ayudas celestiales, el hombre mismo puede dar

⁷⁸ Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 77.

⁷⁹ Descartes, “Carta del autor al traductor” en *Los principios de la filosofía*, p. 15. La imagen del árbol también será empleada por los filósofos empiristas e ilustrados de manera semejante a lo presentado por Descartes. Véase *El discurso preliminar de la Enciclopedia*.

sentido a su mundo. Como lo deja ver el itinerario cartesiano, los conocimientos tradicionales y los dichos divinos sólo son un escollo para el auténtico conocedor.

Así nuestro autor francés (entre otros) ha logrado arrancar el conocimiento del dominio de lo meramente trascendente, y efectuado la posibilidad de independizar los ámbitos terrenales de los sagrados. “La Edad Moderna desplaza la autoridad de la Iglesia y la deposita en la autoridad de la Razón. El mundo suprasensible es reemplazado por un mundo terrenal en donde se realizarán los fines universales gracias al progreso histórico y los avances de la ciencia”.⁸⁰ Las capacidades cognoscitivas del sujeto ofrecerán un punto de legitimación del mundo y de todo discurso, sin que sea menester alguna verdad o realidad trascendente o trasmundana. La razón que Descartes ha exaltado podrá ofrecer arraigo y fortaleza al mundo secular. Con tal esfuerzo ha dado pie a las grandes epopeyas que serán continuadas, con diferentes caminos y resultados, por los diferentes discursos emblemáticos de la Modernidad.

Por ello, puede afirmarse que las aventuras modernas tienen su claro punto de exposición en las perspectivas ubicables a partir de Descartes. Como bien apuntó Heidegger: “toda metafísica moderna [...] se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes”.⁸¹ La verdad autolegitima y autofundada por el propio hombre es lo que se despliega en la modernidad, para beneplácito del francés.

El “hallazgo” cartesiano bien podría ser tildado de poca cosa si fuese un caso excepcional. Sin embargo, no sería el único que tomaría tal punto como piedra angular de sus edificios teóricos: lo encontraremos distribuido en diversos autores emblemáticos y funcionará como pilar de varios sistemas. Hegel, por ejemplo, también lo hace evidente: su inicio para la ciencia parte de la conciencia, sólo para regresar a ella. No será en vano que la naturaleza del conocimiento sea un problema capital en la Modernidad, pues se hace menester establecer fundamentos para el conocimiento del mundo. Al moderno le urge ofrecer fundamentos autolegitimados para relacionarse con el mundo y ordenarle.

Dicha situación se hace palpable en la fundamentación epistemológica que, como el árbol cartesiano, tendrán los diversos tipos de ciencias. Desde la física hasta la sociología, pasando por la economía y psicología, se exigía una fundamentación donde el discurso moderno se hiciera presente. El aporte expresado por la primer filosofía moderna será ampliamente recibido por aquellos horizontes que gusten nuevas formas de justificación de corte autofundamentado e inmanente.⁸² La antigua noción de verdad es desbancada por la

⁸⁰ Mercedes Garzón, *Romper con los dioses*, p. 26.

⁸¹ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 86.

⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 64- 69.

novedosa forma de justificación racional. Una idea que los hijos pródigos de la Modernidad filosófica retomarán ávidamente. En esa medida se entiende que los dispositivos cognoscitivos de la Modernidad favorecen la formación del espíritu científico. Ya sea por los aportes ofrecidos por el horizonte moderno o por la necesidad de percepción subjetiva y la capacidad racional del mismo, las ciencias se han nutrido fuertemente de estas reflexiones. La noción de experimentación es capital para la ciencia del s. XVII en tanto exige la participación racional del sujeto moderno.

Y aunque cada pensador aderece estos pensamientos, según su propia reflexión, no puede negarse la profunda influencia cartesiana. Esto es notorio en el imprescindible papel que juega el entendimiento para Spinoza o Leibniz. El entendimiento es capital para cada uno de estos personajes. Gracias a él, se mantiene un sujeto legitimador quien, desde su propio intelecto, puede dar orden y sentido al universo circundante. Ya sea entendiendo las complicadas relaciones matemáticas del universo monádico o describiendo totalmente una naturaleza bajo los preceptos geométricos encontramos al entendimiento sancionando y estructurando el mundo circundante con sus propias capacidades.

Otro parteaguas de la Modernidad, el canciller Francis Bacon, también señalaría la importancia del humano como receptor cabal del mundo y capaz de legitimar a éste con sus capacidades cognoscitivas. Ya en *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana* indica:

Dios construyó la mente del hombre como un espejo capaz de reflejar la imagen del mundo entero, feliz de recibirla, como los ojos felices de recibir la luz, y no sólo satisfecha de contemplar la variedad de las cosas y las vicisitudes de los tiempos, celosa de encontrar y discernir sobre las leyes que a través de todos esos cambios son infaliblemente observadas.⁸³

En esa misma línea encontraremos a varios autores de escuelas empiristas, pues las ideas sólo podrán ser captadas y juzgadas por un entendimiento propio del sujeto y su experiencia empírica.⁸⁴ Insistiendo con Bacon (semejante a lo inferido por Descartes), gracias esta capacidad representativa y juzgante, el humano podrá inferir las leyes invariables que rigen los fenómenos.

Esta misma herencia puede notarse durante la Ilustración. En el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Jean D'Alembert resalta los descubrimientos cartesianos en áreas como las matemáticas y la filosofía puesto que han permitido dar pautas para el progreso científico. Y pese a criticar al racionalista, D'Alembert afirma: "Descartes se atrevió al menos a enseñar a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los

⁸³ Francis Bacon, *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, p. 106.

⁸⁴ El propio John Locke, más allá de tomarle en el lugar común de enemistado con el racionalismo, advertía: "La razón debe ser nuestro último juez y guía de las cosas". (*Apud.* Franklin Baumer, *El pensamiento europeo moderno*, p. 77.)

prejuicios y de la barbarie y, con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy, ha hecho a la filosofía un servicio más esencial quizá que todos los que ésta debe a los ilustres sucesores de Descartes".⁸⁵ Pese a que el Ilustrado se adscribe más a las perspectivas empiristas reconoce el valor del filósofo y matemático francés. Esto no es en vano pues en las reflexiones del ilustrado también es necesario un sujeto receptor que actúe como juez del conocimiento del mundo: "todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos de donde se deduce que todas nuestras ideas las debemos a nuestras sensaciones".⁸⁶ Un humano receptor del mundo es lo que dejan ver las palabras modernas.

También podremos ver tanto en Bacon y Descartes, como en los Ilustrados una de las motivaciones para este conocimiento, pues al conocer el mundo podremos irlo dominando. El mundo será empleado por y para el sujeto. He aquí uno de los intereses más apreciados de estos pensadores: conocer la naturaleza para dominarle. La auténtica libertad soñada está en hacer al hombre dueño (y no preso) de las cadenas naturales. La agobiante naturaleza ya no debía someter al hombre. La Modernidad, no sólo ha buscado la liberación teológica y social, sino que su anhelo será liberar al hombre hasta de la misma naturaleza de ser necesario. El conocimiento hará libres a los hombres; y el pensamiento moderno es el conocimiento legitimador de la razón autofundamentada. Es con ese conocimiento que el sujeto no se quedará pasivo ante el mundo, sino que podrá emplearlo a su voluntad.

Aún los, tradicionalmente aceptados, grandes pensadores de la modernidad se mantienen dentro de este horizonte inaugurado por Descartes. Ya la obra de Immanuel Kant mantiene un apego al sujeto legitimador y estructurador de la exterioridad. Con el autor de la *Crítica de la Razón Pura* se nota una Modernidad que ha madurado sus perspectivas, pues ya no sólo se trata de un sujeto especulativo, sino del humano que fundamenta y ejerce la libertad, prometida por este horizonte. No será en vano que Kant celebre esta Modernidad madura, que él ya percibe como Ilustrada, pues es "la liberación del hombre de su culpable incapacidad".⁸⁷ Autónomo, como es el hombre, no requiere otra cosa más que a sí mismo.

Y si bien, las obras de estos hombres (entre otros muchos) ofrecerán grandes reflexiones (tremendamente fructíferas para la filosofía, ciencia y cultura) serán deudores, aunque también críticos, de la odisea efectuada por el autor fallecido en Estocolmo. Fue en él donde encontramos esa gran fuente de certezas y fundamentación legitimante.

La metafísica de la Modernidad comienza y tiene su esencia en el hecho de que busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto, la certeza. Según las palabras de Descartes,

⁸⁵ Jean Le Rond D'Alembert, *Discurso preliminar de la enciclopedia*, p. 109.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁷ Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, p. 25

se trata de *firmum et mansurum quid stabilire*, esto es, conseguir mantener algo firme y estable. Esto estable, en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto que eso que permanentemente se presente, que subyace siempre en todas partes (*hypokeimenon*, *subiectum*). También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el *hypokeimenon*. En la medida en que Descartes busca ese *subiectum* en la vía prediseñada de la metafísica, y pensando la verdad como certeza, encuentra el ego cogito en cuanto eso permanentemente presente. Así es como el ego sum se convierte en *subiectum*.⁸⁸

Así Descartes ha señalado ese punto que otorga permanencia y fijeza, legitimando sobre todo ente, mismo que será rescatado por la Modernidad: el *yo* que acompaña a toda representación. Ese hombre moderno encuentra su fuente de certezas sin dar un paso; en sí mismo nota la firmeza legitimadora del mundo circundante.

Por ello, tal cimentación fue explorada con Descartes, pues ha expuesto, con claridad, el camino para los restantes discursos. Ya desde tal autor francés, el hombre será tomado en una acepción intelectual receptora y modeladora de lo externo; por su parte el mundo sólo podrá ser re-conocido en la medida en que es aceptado y modelado por tal humano. “Lo ente (*subiectum*) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo del ego cogito. Este presentarse a sí mismo, este ponerse delante que llamamos re-presentación, es el ser de lo *ente qua subiectum*”.⁸⁹ Los elementos del mundo deberán ser sometidos dentro de una capacidad que los traiga al pensamiento, que los presente nuevamente al intelecto: la *re-presentación*. La representación será, pues, uno de los conceptos propios del contexto citado. Dicha categoría (representación) es totalmente nodal dentro de este pensamiento, pues delata los puntos epistemológicos de este período. Y es que el mundo y sus elementos no son conocidos de manera cruda y salvaje, sino a través de la percepción modeladora. Ya cada rostro, cada cosa, situación no es presentada a la conciencia de manera directa e inmediata, sino presentada nuevamente en tanto imagen de lo suscitado, sin embargo, “la palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora”.⁹⁰ El hombre, debido a ese concepto de representación, es legitimador del mundo circundante, de sus relaciones, de sus elementos. Hemos entrado en un nuevo paradigma de conocimiento: de la legitimidad en lo trascendente hemos “aterrizado” en la certeza, en la justificación racional como explicadora y otorgadora de sentido.

Por ello, el hombre, tomado desde las acepciones intelectuales, es considerado como *Sujeto*, mientras los elementos externos a éste serán, en correspondencia, llamados *objetos*.

⁸⁸ Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, pp. 177-178.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 92

Por fin, los frutos del humanismo renacentista han madurado en este sujeto moderno.⁹¹ Aquello que, al moderno, le procura estabilidad, frente al convulso mundo que vive el Renacentista, será el sujeto pensante y fundamentador. Este sujeto ya no se mantiene sometido a las regulaciones heterónomas, sino que él es quien realiza y efectúa sus normas. El sujeto se asume como el formador de su horizonte intelectual, pues sólo se ha tomado a sí mismo para ofrecer sentido al mundo circundante.

Ya en los trabajos de Descartes encontraremos dos instancias bastante propias del contexto moderno: las nociones de objetividad y subjetividad. Conocimos al *sujeto* legitimador y el *objeto* a legitimarse bajo la representación. Y si bien tales palabras no son las que el francés emplea, sí encontraremos rasgos de aquello apuntado en sus obras.

⁹¹ Tómese como ejemplo las consideraciones de indeterminación esencial del hombre señaladas en la obra de, por ejemplo, Pico della Mirándola. Así, como en otros textos podrá rastrearse a un humano libre frente a la restante naturaleza, lo que implica una independencia del mundo y un margen de autonomía. Aspectos que serán capitales para la noción de subjetividad empleada en la Modernidad. Cfr. Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*, pp. 15 y 16.

III. Sombras.

Si Dios existiera, ¿no sería su asesino un Dios superior? Y ese falso crimen, ¿no ocultaría deseos edípicos, ganas imposibles, irreprimibles aspiraciones para generar libertad, identidad y sentido?

Michel Onfray.

¿Cómo apareció la razón en el mundo? De un modo irracional, como debía ser: por virtud del azar. Habrá que descifrar este azar como enigma que es.

Friederich Nietzsche.

Insistamos un poco sobre el asunto señalado. El Sujeto es la piedra capital de la Modernidad. Sobre él recae todo conocimiento de cada ente en el mundo, que ya son tomados como objetos. Ese Sujeto, anunciado en la obra cartesiana, será retomado no sólo por las perspectivas filosóficas, sino políticas, jurídicas o científicas. Desde tal horizonte, el humano es identificado meramente con sus aspectos cognitivos de orden inteligible y calculador. Desde René Descartes se privilegia un “yo pensante” del individuo (de corte reflexivo siguiendo el modelo del conocimiento racional) para hacer frente al mundo externo.⁹² Lo externo a él, la “Realidad”, queda sometida a su mirada legitimante. Es este nuevo hombre moderno quien justifica y legitima lo existente. Este perfil será el que cubra el propio Sujeto de la Modernidad.

El Sujeto, así, ya no es visto sino como un aspecto fundante de la Realidad; su presencia es condición de apertura del mundo y, como tal, le dota de sentido. Semejante Sujeto “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”,⁹³ reconocería Martin Heidegger. El hombre moderno, por fin, *se ha liberado* de las cadenas religiosas y se ha hecho *pleno*. Una versión extrema del humano y sus capacidades. Y si el alemán insiste que es poco reconocible el humano en el traje del Sujeto, todavía podremos notarlo como un rostro exacerbado de sí mismo. “Si alguien quiere sorprender al hombre como tal, en el punto exacto de su humanización, habrá de dirigirse a este periodo del pensamiento europeo que va desde Descartes hasta el fin del idealismo”.⁹⁴ Sin duda (como ya lo habíamos parafraseado), se trata de un momento altanero y falaz en la historia universal, pues el hombre se ha “distanciado” y “elevado” de la restante mundanidad gracias a su capacidad pensante.

Este Sujeto es el fundamento, en varios sentidos, de este horizonte pleno de objetos. Por su parte, los objetos serán meramente una serie de “espectros” fijos y permanentes que deberán ser avalados por la interpretación del Sujeto, como representaciones. Como ya lo

⁹² Lenoir, *Op. Cit.*, p. 21.

⁹³ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 87.

⁹⁴ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 164.

anunció Descartes, dicho horizonte (el de los objetos) debe ser legitimado desde el intelecto racional del sujeto. Por ello, cada objeto es susceptible a ser discriminado de manera calculada, matematizable y, en última instancia, manipulable.⁹⁵ El mundo moderno, donde las categorías de Sujeto y Objeto hacen su imperio, se consolida en el actuar de la técnica y la ciencia. No es en vano que este *Discurso del método* (cuyo título completo reza: *para dirigir correctamente la razón y buscar la verdad en las ciencias*) sólo haya sido una brillante introducción para tratados físicos (*physis*) como *La óptica*, *Los meteoros* y *La Geometría*. La función de la subjetividad moderna no se conformaba con el descubrimiento de sí mismo como un ser capaz de otorgarse razones, sino como un ente privilegiado cuya mirada será capital para otorgar sentido al mundo de objetos. Ya iremos tomando nota de esto último más adelante.

Sin embargo, no será la mera ciencia positiva la única disciplina receptora del Sujeto y sus facultades; distintas consideraciones tendrán una vacante para la subjetividad. La filosofía, que ha engendrado ese elemento paradigmático, será compartida por diversos discursos y perspectivas. Ya sea en el sujeto racional de la economía, en el sujeto jurídico, en el sujeto epistémico de la ciencia moderna o en el sujeto político de la naciente ciudadanía estatal podrá hallársele un discurso adecuado en la Modernidad.⁹⁶ Un discurso que podrá fundamentarse desde el Sujeto y ya no apelará a la divinidad o a alguna otra instancia trascendente. Así, podrá advertirse, que los dominios científicos, económicos, políticos, jurídicos, etc. quedarán “arrancados” de las “fauces” de la tradición religiosa y puestos en manos humanas.

Ahora, ya podemos notar qué elementos fueron empleados en ese proceso de secularización del pensamiento, donde, aparentemente, los contenidos teórico-prácticos de las instituciones son desplazados del terreno religioso y tradicional hacia un sentido mundano. Se ha elevado la razón y el intelecto para fundamentar el moderno horizonte humano y, en correspondencia, evitar el pesado lastre que implican las deidades de toda tesitura. El Sujeto, gracias a su Razón, ha dado leyes que le permiten, desde sí mismo, justificar todo horizonte de comprensión y de acción; fue el entendimiento racional, el mejor instrumento para secularizar el mundo. Se trata, según se había dicho, de una “desdivinización o pérdida de dioses. [...] La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses”.⁹⁷ Y si bien, con ello, las figuras de la divinidad no se borran totalmente, sí pierden su papel

⁹⁵ Cfr. Foucault, *Op. Cit.*, pp. 59-64 y Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, pp. 75 -85

⁹⁶ Como lo perfilaba el propio Foucault.

⁹⁷ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 76.

hegemónico dentro del pensar y actuar humano. La posibilidad para dicho actuar humano no estará, según el diagnóstico moderno, centrado en lo sagrado sino en la cotidianidad y en lo terrenal. Dicha secularización, ahora puede notarse, es uno de los procesos ubicados a partir de la propia Modernidad y, como fue dicho, uno de los más importantes. Para las situaciones o aspectos afectados por tal secularización, ya no será lo eterno aquella medida que se tomará en cuenta, sino las cronologías mundanas. Si bien el hombre mortal no tiene suficientes dedos para contar la eternidad, ahora alberga la esperanza vivir la centuria. Así, se ha logrado recalendarizar el mundo, pues donde antes se oía “Siempre”, se escucha un “ahora”. La dependencia de dogmas que legitimen los conocimientos o prácticas deja de ser necesaria: nace una posibilidad de justificar dichos aspectos con la meras facultades del individuo; específicamente su racionalidad. El tribunal de la razón es quien ahora legitima.

Ya no será, en consecuencia, Dios el baluarte del conocimiento, de la Realidad, de la moralidad o la política; sino será el Sujeto, el ser racionalmente estructurado, el actuar humano, el desenvolvimiento de los eventos o el Estado civil. El punto de arranque ya no será, por tanto, la afirmación dogmática sustentada en un cimiento trascendente, sino que todo pensamiento, opinión y teoría deberá estar diáfananamente autojustificada en una capacidad humana. Y dicha justificación y sentido de las cosas serán puestos en la “inmanencia” del Sujeto, en esa nueva razón inaugurada por los esfuerzos modernos. A la vuelta de tales afirmaciones podremos encontrar ese “sueño” de lograr un mundo realizado por el hombre y para el hombre. “El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda la llamada trascendencia. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo”.⁹⁸ El mundo, como lo anunciaba Max Weber, *parecía* irse desencantando. El ateo moderno grita, con júbilo, este logro y se afana en los nuevos discursos. Para él, es *insensato* quien, en su corazón, sigue diciendo: “existe Dios”. La Modernidad ha preparado este campo donde, incluso, el propio Dios puede ser expulsado por el Sujeto.

Los esfuerzos de la Modernidad se ven coronados en ese sujeto que es punto de partida y referencia para la existencia inmanente. Heidegger apunta al respecto: “El hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a cada ente y pone todas las normas”.⁹⁹ No serán en vano los comportamientos de un positivismo (congratulado por la ciencia y sus múltiples progresos de aplicación social) o la irrupción de la Ilustración (esperanzada en un progreso de la humanidad), pues otro sendero parecía irse

⁹⁸ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 148.

⁹⁹ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 93.

perfilando. Tremendos horizontes que sólo pudieron ser efectuados gracias a la puesta en jaque de los antiguos valores planteada desde personajes como Descartes. Es gracias a su ahínco, por efectuar tal depuración cognoscitiva y su crítica a la tradición, que pudo lograrse semejante secularización.

No obstante, si esto es así; ¿qué necesidad hay de recurrir a los grandes mitos o relatos legitimantes que aún siguen vigentes? ¿Cómo debe interpretarse a aquellos grupos que, siguiendo los peyorativos de sus críticos, señalamos como *arcaicos* pueden irse nutriendo de los frutos de la Modernidad? ¿Por qué aún en los círculos científicos, políticos, filosóficos, etc. se encuentran hombres de nutrida y razonada fe? Y, más aún, ¿cómo es que sus propias conclusiones parecen mantener las antiguas nociones de la tradición religiosa? Debería notarse que los grandes puntos legitimadores siguen latiendo con diversos rostros; tanto aquellos que se filtraron de la tradición como algunos nuevos puntos de anclaje parecieran incuestionables dentro del nuevo horizonte. Tal vez hayamos cantado muy pronto la muerte de Dios, pues pareciera que su presencia sigue actuando en el horizonte moderno. En el corazón de la tradición que deseaba ignorar lo divino, seguía agitándose. Zambrano misma nos lo advierte con claridad:

No se libra el hombre de ciertas “cosas” cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios.¹⁰⁰

La mera negación de la presencia divina no ha sido suficiente para evaporarla, su silencio no obliga a su ausencia. Tal es el caso de la divinidad: arrinconada por los intentos modernos, pudo mantenerse silenciosa (aunque efectiva) en diversos horizontes. En correspondencia, sería falaz aceptar que, indiscutiblemente, la empresa moderna logró cabalmente sus metas propuestas y no sólo a nivel regional, sino que algo de la divinidad se ha mantenido en todo este proceso. Ello puede ser visto desde varias aristas. Un par de ejemplos apuntarán algunas situaciones ubicadas dentro de las perspectivas teóricas y abrirán el camino hacia esa reflexión sobre los fundamentos religiosos que aún sostiene al mundo moderno y subsecuente.

Esa idea de *Progreso* que, por ejemplo, la Ilustración o el marxismo (horizontes modernos que no podríamos acusar de ser conscientemente comprometidos o complacientes con la religión cristiana) pregonan con extraordinario ahínco mantiene un cierto aire asociado al

¹⁰⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 194.

providencialismo. En cada caso, bien podría ser sospechosa tal aproximación, pues muestra una necesaria teleología, de corte lineal, y que apunta hacia la concreción de algún estadio mejor. En este punto encontramos recurrencias de un punto tratado por el obispo Agustín de Hipona y sus perspectivas históricas. Las herencias agustinas, refutando la decadencia romana y el eterno retorno, postularán una temporalidad lineal gracias al llamado providencial del Dios judeocristiano. Con su *Ciudad de Dios*, el obispo, fundamentará una historia donde la humanidad se juega sus intereses espirituales y que da comienzo con la Creación para concluir en el Juicio Supremo. Y aunque algunos postulados providencialistas chocarán con las expectativas progresistas (el providencialismo agustino no se preocupa de las *mejorías sociales*, sino de la consumación final de los tiempos) sí apunta al movimiento unidireccional y lineal que tiene el devenir de lo existente, así como al óptimo desenlace de éste.

Karl Löwith apunta al respecto: “El futuro es el *verdadero* foco de la Historia, siempre que la verdad more en el cimiento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está ciertamente determinada por una situación escatológica, de Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel y Joachim a Schelling”.¹⁰¹ El futuro es un esperado desenlace. De esta manera, el discípulo de Heidegger, no duda en hacer notar la herencia que une a dichos pensadores modernos con aquellos representantes del cristianismo tradicional. Bajo la pluma agustina la cultura occidental ha interpretado al mundo como destinado y/o impulsado a mejoras cualitativas por algún tipo de fuerza.

En el caso citado pareciera que la idea de un tiempo lineal que, indudablemente, nos lleva hacia una mejoría, a partir de la articulación del presente, sigue latente desde el providencialismo hasta el progreso social moderno. El presente sólo es un pretexto que engarza lo sucedido con el anhelado futuro. “El pasado señala a las primeras cosas; el futuro, a las últimas, y el presente, a una presencia central que relaciona el pasado con el futuro”.¹⁰² Una idea de la que ha sido imposible sustraerse a varios de los pensadores más críticos; la interpretación de la serie de cambios en los sucesos como progreso es una figura comúnmente aceptada (con sus excepciones) durante la Modernidad. Herederos de las soteriologías cristianas, aún interpretamos la historia en términos de avance o progreso y al presente como el momento para preparar ese destino: “la Historia es una pedagogía decretada por la divinidad, que actúa principalmente por medio del sufrimiento”.¹⁰³ La interpretación lineal de los eventos humanos serán esas grandes herencias que Pablo de Tarso y Agustín de Hipona han incorporado al mundo occidental. El tiempo es sólo un lapso

¹⁰¹ Karl Löwith, *El sentido de la historia*, pp. 25 y 26.

¹⁰² *Ibid.*, p. 209.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 193.

de aprendizaje y espera; su consumación una coronación. Por lo mismo, cada paso es posibilitar una mayor estrechez con tan ansiado fin. “Como la Historia es un movimiento en el tiempo, su objetivo es una meta”.¹⁰⁴ Es dentro de estas interpretaciones de la historia con las que, paradójicamente, se ha nutrido la Modernidad.

Otro tanto (y, en alguna medida, heredero del anterior providencialismo) podrá decirse de ciertas actitudes frente al trabajo que, gracias a la obra de Max Weber, revelan algunas comunidades piadosas, de corte protestante, hacia el mundo. Este sociólogo ha mostrado, por ejemplo, las relaciones latentes entre un modo económico de producción concreto y aquellos credos del puritanismo protestante que han fructificado en una ética “mundana” heredado por el horizonte religioso. El sociólogo apuntará a una dinámica que, nutrida por un credo particular, diseminará aspectos religiosos en la relación mundana.

En el citado credo protestante; el hombre, sembrado como instrumento de Dios, efectúa la labor divina, desde su actuar cotidiano, en los ámbitos laborales y económicos. El hombre piadoso, “observado perenemente por Dios”, está obligado a orientar (y cuidar) cada suspiro, cada acto y cada pensamiento, en este mundo, según la Gloria del Eterno. Esto es lo que será nombrado como ascetismo intramundano; una dinámica en la cual los creyentes no dan la espalda al mundo, sino que buscan darle un sentido divino a su existencia en él e, incluso, al mismo mundo. Dichos ascetas imprimirán cierta forma racional de relacionarse con el trabajo a partir de su fe. Una fe que impregnará diversos aspectos de la ética económica capitalista. En tanto que el hombre es una criatura de especial esmero divino y con un curioso llamado (*calling*) que atender (a nivel intramundano), los piadosos protestantes notan que hay una legalidad que debe ser atendida cuidadosamente. La perfectible vocación profesional responde a ese llamado.

Weber amplía estos tópicos en su famosa tesis sobre la mentalidad capitalista, pues señala cómo ciertas actitudes de ese modo de producción mantienen cercanías con el escrupuloso actuar protestante. Y aunque el sociólogo considere que la actual sociedad capitalista sólo conserva una jaula herrada de aquello que, otrora, fue un manto santo y providencial; no puede más que hacer notar que encontramos estructuras sedimentadas a partir de una piedad cristiana dentro de la cotidianidad.

Esta fe exigió no darle la espalda al mundo, sino que, “reconciliada” con éste, se vio sometida a ejercer un calibrado ascetismo intramundano entre sus fieles. Este modo de comportamiento orillaba al creyente, cual escrupuloso empleado, a ejercer meticulosamente sus capacidades en la imperiosa labor de administrar los bienes terrenales. Weber señaló la manera en que, vía una dinámica de afinidades electivas, el escrupuloso actuar cristiano del

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 12

protestante puritano obligaba a mantener un cuidadoso dominio de sí en afán de controlar cada instante. Todo instante debía ser sometido y medido, para ello se encontraba el cálculo reflexivo de los actos. El cálculo racional de la actividad cotidiana es heredero del minucioso examen al que debe someterse voluntariamente el piadoso. Cuidadoso de sí y de los bienes mundanos ejercía una fría racionalidad calculadora hacia el mundo. Fruto de ello será el sobrio cuidado de sí (propio del actuar estereotipado de ciertos países) que sólo pudo ser engendrado tras el paso de este tipo especial de fe. De ahí, podemos notar que un modo de vida, de relación laboral y de escudriño a la interioridad ha saltado de los discursos piadosos hacia la vida cotidiana.

Y si bien ambos ejemplos no son suficientes para justificar las afirmaciones de los coqueteos efectuados entre la Modernidad y la religiosidad cuestionada, al menos dejan ver la existencia de una cercanía (de alto impacto) efectuada en ciertos terrenos cotidianos. Una vez que el Dios ha muerto, parece que mantiene una presencia espectral en el mundo, pues su influjo y solidez difícilmente es cimbrado. Heidegger lo señala con cierta ironía: “lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de los dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una experiencia religiosa”.¹⁰⁵ En este punto es totalmente llamativo el anhelo moderno, pues, en su afán de liberarse, los hombres han arrastrado trazas de la tradición. El mundo heredado por la Modernidad no sido totalmente desencantado; la jaula de hierro aún guarda las trazas del manto santo. Ya lo había anunciado Gianni Vattimo, parafraseando a Friederich Nietzsche, la *muerte* de Dios aún proyecta su sombra en la historia y en el mundo.¹⁰⁶ Promesa que se antoja cumplida tras la Modernidad, pues aunque la luz de la razón ha clarificado los objetos hacia los que se proyecta, todavía se mantienen las sombras. Entonces, ¿qué permite que siga la divinidad dentro del periodo citado? ¿Por qué la racionalidad no logra una auténtica emancipación de la tradición religiosa? ¿Acaso será por una incapacidad de la “luz”? ¿Sombras nada más? ¿Acaso esa supuesta iluminación arrastraba su carácter “opuesto”? Y de ser así, ¿de qué manera?

Por lo mismo, insistiremos en cómo es que tales cuestiones se mantienen activas. Es aquí donde los papeles otorgados a los conceptos capitales de la Modernidad deberán centrar nuestra atención. Aquello que fue puesto como contrapeso de las verdades tradicionales juega un papel determinante. Vale la pena aquella aclaración hecha previamente; sería fácil (poniendo diversos ejemplos) mostrar cómo la divinidad se cuele por los textos filosóficos; ya en los postulados éticos de Kant, en las implicaciones del Espíritu hegeliano, en el Dios de las

¹⁰⁵ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 76.

¹⁰⁶ Cfr. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 21.

verdades indudables cartesianas o en la mónada primaria de Leibniz. Sin embargo, el interés que debe reinar en la presente investigación no será señalar la presencia explícita de Dios en las filosofías de dichos personajes, sino aquellos silencios que ya se hayan cargados de los dispositivos onto-teológicos y que permiten abrir el paso a las creencias previas. En ese sentido se deberá insistir con Heidegger en torno a la pregunta: “¿Cómo entra el Dios en la filosofía?”¹⁰⁷ Y, particularmente, ¿cómo fue posible que la filosofía moderna, quien dejaba a Dios de lado, le haya permitido agazaparse en su interior? Pues si bien es cierto que los personajes de la Modernidad efectuaron un tremendo esfuerzo por “eliminar” a la divinidad judeocristiana de sus planteamientos primarios, todavía mantienen esa “constitución onto-teológica” dentro de sus respectivos sistemas. Por ello, la presencia del Dios en la filosofía no es baladí, pues ella ha dado pauta para justificar otros discursos y horizontes teóricos.

Comencemos por esos guiños efectuados por la Modernidad. Repasemos ese gesto de desconfianza hacia el pasado que, como se dijo, es sintomático en diversos autores modernos. Con tal gesto buscan señalar una ruptura o, en otros casos, una superación de esas perspectivas y construir una aproximación a la verdad radicalmente diferente. Una cuestión que se muestra con cierta frecuencia dentro de la producción textual de la Modernidad y de la que podemos tomar nota con Descartes. La entonación de autolegitimación y autojustificación, que ofrece el discurso moderno, busca señalar una ruptura (que, a ratos, parece ingenua) con los conocimientos previos y ofrecer una nueva justificación; ya ningún saber previo es imperioso para solidificarse, al contrario, es menester la ruptura con éstos. Ya vimos que, en él, tal situación le permitía separarse de los saberes tradicionales (como expresión de la innovación moderna) para postular una nueva posibilidad de aproximación epistemológica. Así tenía que rechazar todo saber tradicional y construir un nuevo discurso que le permitiera llegar a la Verdad.

No obstante, dicha mentalidad arrastra gran parte de aquello que denostaba. El filósofo alemán, Hans Georg Gadamer, de esta manera, se da cuenta que la actitud de la ciencia y la filosofía moderna viene precedida y posibilitada por la herencia religiosa previa. En *Mito y verdad* apunta que esa actitud desmitificante y de interpretación innovadora del mundo no es un auténtico punto de partida de cero, sino algo que está posibilitado por la misma tradición: “el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita

¹⁰⁷ Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y Diferencia*, p. 123. Que en la traducción de Felipe Bouburg es puesta con un carácter más definido de ese Dios: “¿Cómo llega Dios a la filosofía?”; Cfr. *Revista de filosofía*, p. 308. Los pasajes citados pertenecen a la primera edición de *Anthropos*.

radicalidad”.¹⁰⁸ Esa ilustre pretensión es lograda gracias a la misma tradición criticada. El discurso que pretende despojar a lo previo de sus valores epistémicos ha sido escuchado, anteriormente, desde la tradición religiosa cristiana, pues otro fundamento (y no el de las verdades paganas) era lo que detentaba. El cristiano también emplaza a liberarse del error y para ello ponía todo su empeño. Asumir la depuración de las verdades previas fue una actividad ya realizada por esa perspectiva que la Modernidad anheló desplazar.

Ubiquemos sólo un par de ejemplos. Ya en los textos del Antiguo Testamento, Jeremías increpa a los paganos tomándolos como fraudulentos ignorantes, acusándolos de creer en ideas falaces e inducir a otros a permanecer en los cultos ficticios (*Jer 3:1-16*). Otro tanto se puede señalar del encuentro de Pablo de Tarso frente a los diversos filósofos reunidos en el Areópago (*Hechos 17: 19-29*). Ahí, el otrora judío (extrañamente, en una actitud más conciliadora respecto a las restantes perspectivas), recordó un extraño altar que había visto durante su recorrido por Atenas dedicado al Dios desconocido, mismo que empleó como enlace hacia su pensamiento. En tal ocasión, Pablo señaló que su pensamiento no era tan distante de aquél sostenido por tales hombres sabios, pues también anhelaba la verdad única que hace palidecer a las supercherías y creencias ficticias. La actitud que Pablo deja ver es la de desechar las antiguas deidades, esos rostros “falsos” de la Realidad, y admitir aquella que, sin nombre, podía englobar la Verdad máxima. Ambos ejemplos dejan ver una exigencia de los discursos religiosos por dirigir y encauzar el pensamiento hacia aquello tomado por verdadero y un repudio hacia lo mítico y falaz.

Y si bien sería excesivo afirmar que tal situación es semejante a la actitud moderna sí permite encontrar paralelismos en lo referente a las críticas realizadas a las antiguas y falsas ideas. En cada caso el anhelo último es que las ideas previas sean reemplazadas por otras de mayor valor. “Sólo la secularización del cristianismo ha hecho madurar esta racionalización del mundo; y hoy comprendemos por qué”,¹⁰⁹ insiste el hermeneuta. Cuando el Dios filtra su presencia por diversos lados, pueden intuirse los alcances y límites de semejante secularización. Se puede remarcar; la secularización moderna ha obtenido su fuerte impulso de aquello que buscaba desprestigiar: esa tradición cristiana que se antojó como rudimentaria y deplorable. Es entendible, pues ya ha cimentado una mentalidad que se esmera en alcanzar la verdad buscando eliminar las antiguas tablas. La Modernidad y sus diferentes aspectos jamás han podido salir de las aspiraciones presentadas desde aquella tradición.¹¹⁰ Ella todavía

¹⁰⁸ Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, p. 15.

¹⁰⁹ Gadamer, *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹⁰ Incluso Max Horkheimer y Theodor Adorno han señalado aspectos míticos dentro de la Modernidad, en el clásico texto *Dialéctica del Iluminismo*. Dichos autores, hacen hincapié, dentro de aquella expresión que anheló efectuar una

hace derivar el discurso moderno hacia los terrenos del ámbito religioso. El pedestal al que ha subido la razón moderna no será sino el antecedente de un culto a la razón. El nuevo canturreo del discurso moderno tomó la armonía y el ritmo de los cánticos tradicionales, pero ¿habrá tomado algo más?

Sería tremendamente parco señalar que se trata sólo de algo implícito en la forma del discurso. Al contrario, la Modernidad había hecho filtrar al dios del discurso religioso en sus perspectivas más apreciadas. Una filtración que, en efecto, ya estaba dentro de los márgenes del discurso filosófico, pero que cobra una particular forma en el periodo referido. Como lo hacen notar diversos autores (tales como Jung, Heidegger, Eliade, Zambrano o Löwith), Dios no queda ausente para las expectativas filosóficas. De tal manera que la pregunta; “¿cómo llega Dios a la filosofía?” sigue abierta. Más aún, ¿cómo llega Dios a la filosofía moderna? Una filosofía que presumía estar exenta de trazas divinas y que ahora, revela, lo mantenía en sus rincones. Asumir tal pregunta es insistir que la secularización de la verdad ha quedado trunca. ¿Qué nos hace asumir tal supuesto? Para dilucidar este punto deberemos dedicarnos a tal pregunta y para ello realizaremos una somera revisión crítica a la metafísica.¹¹¹

Se había anticipado desde un inicio: el Dios que el cristiano espera en su corazón (que da consuelos o pesares), no es el único rostro que aquél presenta. Esa figura, que oprime el corazón del creyente, también es quien permite dar orden y sentido al mundo circundante. De forma trascendente y ajena a todo salvo a sí misma, la divinidad única impera sobre seres y entes. Él es el gran fundamento de cada criatura. En tanto se trata de un Dios creador del mundo, es el máximo fundamento de lo existente. Por ello, la pregunta de “por qué el ser y no la nada” se responde fácilmente gracias a Él. Su gratuidad misericordiosa y la poderosa creación explican, con creces, tal pregunta. Como en la poderosa y firme respuesta a Job: no había nada que explicar, su presencia debe aceptarse totalmente. Incluso para replicar, exigir o reclamar su condición debe asumirse. E igual que en la respuesta al santo (*Job* 38-41), el sentido de las cosas ha sido puesto por Él. Con las palabras bíblicas; el Dios único ha evidenciado lo que Zambrano comentaba: el orden y sentido de las cosas es puesto por la majestuosa divinidad.

ruptura radical con el discurso tradicional: el Iluminismo. Señalando que no se trata de un “borrón y cuenta nueva” de la tradición mitológica, sino su prolongación.

¹¹¹ Habrá que advertir que esta revisión se concentra más en buscar las formas de expresión de un ente supremo derivadas de la fundamentación cristiana, más que analizar a detalle (como merecería) las ricas vetas que ha llegado a formular la metafísica. En tal sentido, bien podría parecer una apretada síntesis; sin embargo, tampoco puede ignorarse que el carácter de la metafísica (hasta la modernidad) centra su atención en los “entes supremos” capaces de fundamentar la realidad, justificar la verdad y legitimar todo discurso.

Aquella figura que oprime el corazón del creyente también es quien permite dar orden y sentido al mundo circundante. La divinidad es, como se dijo, la forma de propiciar una apertura hacia la Realidad. Su presencia da sentido, justificación y estructura a un mundo, que se interpreta cosmológicamente. Ese Dios es un dotador de sentido para el creyente, pues legitima al mundo y fundamenta todo aspecto. Por ello, en la Edad media, aun la afirmación más docta requería un correlato divino que le acompañase. Ese Dios, que fundamenta al mundo y le dota de sentido, permanecía, sin problema, dentro del nicho filosófico o animando las páginas más eruditas. Y aunque el hombre de *Scientia* no calmaba sus ansias metafísicas como el carbonero o el campesino, sí podía confiar en cuán buen garante del mundo era su Dios. Ese Dios era fundamento y piso firme del mundo; quien establecía niveles y órdenes.

Sin embargo, ¿cómo, con la secularización a cuestas, pudo mantenerse ese Dios? Si la divinidad era aquello que se presentaba como punto de apertura trascendente, el nuevo enfoque buscaba negarle la entrada. Entonces, ¿cómo pudo filtrarse bajo las narices de brillantes mentes y no ser captada incluso por sus más sagaces enemigos? El Dios que la Modernidad repudió mantuvo su presencia en la nueva metafísica que en nada parecía criticable pues había elegido la autofundamentación y la autolegitimación como forma de justificar su horizonte. Era en la búsqueda de una fundamentación más firme para el pensamiento donde el Dios se hallaba tranquilo. Para ello, se realizó todo un árbol cuyas raíces se nutrían de la metafísica;¹¹² tronco, ramas y frutos crecieron apoyados en esas raíces. Descartes, en tanto asumía a la metafísica como *prima philosophia*, se apoya en ella para presentar las primeras verdades que dotasen de firmeza indubitable al restante conocimiento. Gracias al francés agazapado junto a su estufa, la Modernidad pudo fundamentar lo ente en el Sujeto y con ello situarse en el carril de la metafísica. Heidegger presenta el camino de la metafísica como ese pensamiento ocultador del Ser en la presencia. Así se efectúa la confusión del Ser con el ente, pues se le señala y particulariza en lo existente. Sus respuestas buscarán insistir en el Ser como fundamento, aunque un extraño olvido haya nublado esa posibilidad. La metafísica se fijará, a partir de lo dicho, en la presencia total de los entes, en el señalamiento de semejante totalidad como fundamento necesario a los mismos y en el otorgamiento de sentido que esto implica. Dios se encuentra más cerca de lo que parece.

Esta presencia viene posibilitada por la aparición de la metafísica. El pensar metafísico ha posibilitado las grandes filtraciones del pensamiento, pues en sus supuestos se mantienen ciertas dinámicas. ¿Qué piensa esa metafísica?

¹¹² Descartes, *Loc. Cit.* Véase nota 79.

La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa a lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es ya pensado de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.¹¹³

Al pensar lo ente bajo el esquema de lo general y fundante permite que sea capaz de estructurar toda posible respuesta subsecuente. El Ser, pensado como conjunto y generalidad de lo ente, permite ser entendido como fundamento. ¿Qué implica esa aparición como fundamento? Esa “totalidad de lo ente” es vista tanto como el ente supremo y fundante, como el fundamento estructurador de lo ente. Varias consecuencias se seguirán de ello. En tanto se asume la metafísica, se encuentra una profundidad que fundamenta al ente dentro del todo; de ahí la metafísica tendrá un matiz lógico. Por ello el uso de sufijo *logía* en disciplinas como ontología, biología, teología, pues se fundamentan los entes bajo la necesidad de someterse dentro de un tipo de dominio. Sin embargo, también esa “totalidad de lo ente” es tomada como un Ser (el Ser por excelencia) de los entes. Insisto, al pensar dicha totalidad y asumirla como el ente elevado y fundante, dicha metafísica tiene un tinte teológico. Esa totalidad, supuesta en la metafísica, es tomada como una instancia fundamentadora de todo ente al que se circunscriba. Como figura legitimante entra el Dios a la filosofía, pues es revelado como aquello que fundamenta los entes. “Dios nombra el principio de una totalidad presupuesta fundada en la unidad y la necesidad”.¹¹⁴ Es decir, la propia metafísica ha colocado a Dios en sus consideraciones, pues se permite ubicar un ente supremo bajo el cual considerar los entes.

Ella, la metafísica, es el eslabón que permite que Dios permanezca cómodamente agazapado en la filosofía. Debido a que la metafísica pregunta por lo ente tomado en lo general, ubica una unidad que asume como estructura de mayor valor. “La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general y supremo”.¹¹⁵ Tal situación es tomada como el Ser en su acepción de fundamento primero y último de las cosas, mismas que son articuladas según dicho sentido. “El ser se identifica como un fundamento sólido y estable que sustenta y determina a lo existente”,¹¹⁶ señalará la filósofa Mercedes Garzón y así tal Ser queda señalado dentro de la tradición metafísica. El Ser que la metafísica ensalza se asume como causa suya que permite estructurar al conjunto de

¹¹³ Heidegger; “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, p. 127

¹¹⁴ Jean Luc Nancy, *La declosión*, p. 39.

¹¹⁵ Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 129.

¹¹⁶ Garzón, *Op cit.*, p. 27

entes. El Ser que, gracias a considerarle racional, puede adscribirse a cadenas de sentido es interpretado como un fundamento indudable y permanente del mundo. “Pensada de modo más conforme a su asunto y de manera clara, la metafísica es onto-teo-lógica”.¹¹⁷ En la metafísica, la divinidad se mantiene como un elemento plenamente arraigado. Una metafísica que tuvo gran vigencia y auge en la Modernidad, pero que encuentra su expresión en aquello que ya habíamos retomado, pues ha buscado un nuevo anclaje y este fue visto en el Ser determinado subjetivamente como presencia universal.

Sin embargo, no podría decirse que la existencia de la metafísica es propia sólo de la Modernidad. La metafísica moderna, en correspondencia, tiene características especiales. En ella, como ya se hizo notar con Descartes, el parámetro legitimador está cifrado en la certeza indudable de aquello que se mantiene firme y estable.¹¹⁸ Como se habrá notado, el Sujeto es el nuevo hombre valedor, pues hace valer sus reglas y sus medidas. Esto sólo podrá lograrse bajo las formas del Sujeto moderno quien se mantiene con la firmeza que reina sobre los entes. El Sujeto se mantiene como un fundamento elevado y ordenador de los objetos mundanos. Para ello, la capacidad de *representar* es sintomática: el objeto es presentado nuevamente, según la voluntad cognitiva del Sujeto. La estructura legítima del mundo es sostenida por un Sujeto que, bajo el empleo de la representación, somete y ordena al mundo. Aquí se encuentra cumplido el núcleo onto-teo-lógico de la metafísica con el Sujeto mismo, pues se ha asumido como fundamento del mundo que le dota de sentido en un horizonte tremendamente afín a lo religioso.

Descartes había logrado hacer del Yo, una instancia trascendental a la hora de solucionar su duda. Había reemplazado al estorbo Dios (al menos para propósitos epistemológicos) con un nuevo fundamento firme y estable; ese *ego cogito* que pronto vendría a ser la característica más evidente y abarcante del *ego sum*. El tradicional pilar universal ha sido sustraído por el discurso moderno a favor del humano. El Sujeto es el nuevo depositario, un depositario incapaz de sustentar tal puesto, pero que, en correspondencia, también modificará (*¿empequeñecerá?*) al mundo al tomarle por objeto. La metafísica moderna onto-teo-logizaba un nuevo fundamento que antaño era guardado celosamente para el Dios. La fundamentación para todo conocimiento hará tan bello desliz.

Así, el Sujeto moderno se aprecia, en tanto fundamentador de lo mundano, como un anclaje ontoteológico (expresado en diversos aspectos), pues dichos puntos fijos de fundamentación resultan tremendamente analogables a lo atribuido por el dios de la tradición.

¹¹⁷ Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 310.

¹¹⁸ Id., “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, pp. 177-178.

El Dios que se buscó extirpar, en realidad, se mantuvo conflictivamente agazapado dentro esta Modernidad que añoraba desprenderse del orden tradicional. Esos aspectos de lo existente, al tomarse como puntos de fundamentación y solidez sistemática, lograron estructurar todo un andamiaje metafísico semejante al referido por el dios de la tradición.¹¹⁹ Aquellos aspectos que parecían exentos de cualquier elemento teológico han servido de entramado para la entrada en escena de lo sagrado. Por ello, tales aspectos (resabios del orden teológico que no dudó en adjudicar a Dios semejantes características) fueron aprovechados por las nuevas figuras fincadas terrenalmente. La secularización más que ser un *destierro* del orden tradicional sirvió de escondrijo a una religiosidad que no tuvo que irse con los embates de la filosofía moderna, pues viajaba dentro de ella. Y gracias a ella pudo, lo sagrado, aventurarse por nuevos derroteros. Si bien los dioses se crean y se destruyen, la fuerza de lo sagrado sólo se transforma.

Así, Dios se ha colocado en diversos lados: en las atribuciones de la razón, en la metafísica del contexto, en la descripciones de la conducta adecuada, en aquello considerado como bello, en la historia y sus visiones teleológicas, etc. “Aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. [...] Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa”.¹²⁰ Como se había mencionado, las nuevas necesidades han hecho que el hombre esculpa nuevas divinidades. Por tales motivos, tras la *extinción* del Dios como absoluto, señalado en el Medievo, el ente capital del horizonte moderno no será otro, sino aquel que legitima a los demás entes: en este caso tendremos al hombre para postularse a tal posición. Y aunque no será en su contingencia y labilidad, la manera en que ocupe este puesto, sí habrá una manera en que este hombre reemplace el lugar vacío. La Modernidad había construido este nicho. Por ello, Heidegger (quien no se muestra ajeno al análisis de estos desplazamientos) apunta:

El hombre nunca alcanzará a ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios (sic). Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esa imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni a la del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. [...] Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto -y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna- en la subjetividad.¹²¹

¹¹⁹ Lo que haría empatar a la metafísica como olvido del Ser, a favor del ente, dentro de la tradición occidental.

¹²⁰ Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 168.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 189-190.

La subjetividad privilegiada ha asaltado el discurso moderno. Por lo tanto, no es dudoso que, en varios rubros, será dicho hombre quien legitime cada horizonte y, eventualmente, sea el *objeto* primordial de los diversos discursos: economía, sociología, psicología, antropología, etc. Engolosinado, el hombre básicamente habla del hombre y sus horizontes; su dedo sólo apunta hacia él mismo. Queda insistir: el hombre ha sido puesto como protagonista en la gran *representación* de este mundo, según el horizonte moderno. Una idea que se había oído previamente. ¿Acaso esto ya habría sonado en otros momentos? ¿Acaso habrá alguna tradición donde el hombre brilló con especial énfasis?

¿Cómo pudo ser vencido ese dios? Más allá de asumir la presencia y realidad efectiva del Dios único en las sombras del Sujeto, esta pregunta quiere insistir en qué elementos han permitido ese desplazamiento. “La acción de lo sagrado y su vínculo con lo divino viene a adquirir un sentido contingente, procesual, histórico, donde las divinidades nacen y se van sucediendo. ¿Qué propicia que esto ocurra? La misma movilidad humana y sus necesidades culturales. Las divinidades van dejando lugar a otras nuevas”.¹²² La deidad amorosa ha sucumbido ante las exigencias del hombre, pues los diversos cambios históricos hicieron necesaria tal metamorfosis. El Dios que vivía en la metafísica puramente cristiana ahora es sólo sostenido por la presencia Subjetiva. Es el hombre quien soporta al poderoso Dios. ¿Cómo es posible? ¿Cómo puede el Dios judeocristiano hacer ese desplazo hacia el hombre? Las respuestas podremos encontrarlas en la misma tradición, pues ella misma nos dará pistas de cómo fue logrado semejante desplazamiento. En la trama de la narrativa cristiana podremos encontrar ese camino, diseñado por el hombre, para su liberación. Será la tradición cristiana lo que nos permita especular tal osadía, pues ante la potente presencia de Dios ¿cómo podría opacarse su prístina perfección frente la presencia lábil del humano? Para responder esto busquemos nuevamente en el contexto del Dios judeocristiano.

Primeramente, en el cristianismo occidental ya no encontramos una abismal distancia entre Dios y el hombre, sino una relación privilegiada albergada por la total proximidad que ofrece la deidad. La presencia del Hijo era indudable para el creyente: su candor, su timbre, sus palabras anduvieron en este suelo. Cristo anduvo en esta tierra; habló a los hombres y lo hizo como los hombres. No hace falta más que abrir algún Evangelio para saberlo. “El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”, recuerda Juan (*Jn* 1:14), el evangelista. Como Hegel detectó, esto es una entrada de lo trascendente al mundo cotidiano.¹²³ Aquello que fue tomado

¹²² Lizaola, “Lo sagrado y lo profano en la teoría de la cultura de María Zambrano”, p. 8. (Documento mimeografiado)

¹²³ Lo que Hegel explorará en aspectos tan importantes para el análisis de la secularización como la sacralización de la historia y la realización del Espíritu.

por divino es integrado al llano mundo cotidiano. Es decir, la absoluta y misteriosa presencia de lo divino acepta ser mancillada al mezclarse con lo útil y mundano; por ello se dice: “el *logos* se ha hecho carne”. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de carne, pues con ello ha glorificado, particularmente, a una criatura: el hombre. Heredero de la muerte primaria, el hombre debe sentirse alegrado por ser el receptor divino idóneo. Gloria a lo contingente, pues ha sido visitado por el Supremo. El hombre no sólo es mancilla y podredumbre, sino tabernáculo de Dios.

Esto es lo que está de fondo en la noción de *Kenósis*. Ese extraño movimiento que es mencionado en los textos bíblicos apunta al vaciamiento de la divinidad dirigido a favor de la inmanencia. Así lo deja ver Pablo de Tarso en su carta a los Filipenses (*Fil 2:6*): “Quien siendo en forma de Dios, no consideró ello como algo a que aferrarse; sino que vaciándose (*ekénosen*) a sí mismo, tomó forma de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre y hallado como uno de ellos.” Se trata de un dislocamiento al orden tradicional. La divinidad vierte su presencia en la encarnación, por lo mismo se hace presente para el mundo. Lo divino ha entrado al mundo y se ha plasmado humanamente en la persona de Cristo. Ha entrado al mundo y se ha situado en la carne, con su violencia y contingencias. Ya no será desde el alto pedestal que se muestre ese supremo fundamento; ahora está al nivel *terrenal*. Los evangelios darán luz sobre este inaudito fenómeno: desde este mundo el Supremo fundamentador puede operar. “Dios se vacía allí de sustancia y lo divino deviene la medida del reparto de la luz y de la sombra, del ver y lo visible”.¹²⁴ Ya no más la pureza estéril de su distancia uránica, sino que se han señalado nuevas posibilidades para lo contingente.

Encarnado humanamente, se ha señalado el camino hacia el que apunta este vaciamiento: el Dios se establece a nivel humano. La nueva metafísica implicará la posibilidad de este movimiento. Este acto ha dignificado al humano, pues, pese a sus contingencias, permitirá ser igualado a este Ser altísimo. La presencia terrenal será capaz de igualarse al Supremo y, por ello, tendrá valor legitimante. Un regalo mayor no pudo haber, pues la *kenósis* ha igualado al hombre con la dignidad divina. Y en este inusual movimiento de Dios, él es quien ya se ha asumido como siervo. ¡Alegría!; dice el cristiano. Es un Dios que se ha entregado, cual siervo, para elevar al hombre. Con la *Kenósis*, Dios ha permitido y justificado la existencia frágil del humano, aunque ésta también tenga una exigencia. Y si bien esto queda como llana posibilidad, no mengua el gozo humano por esta distinción. No podría haber un mayor rostro del amor.

Sin embargo, esto no calla a ese rostro de Dios que, cual poderoso fundamentador de las criaturas, calma su avidez (como todos los dioses) con la destrucción que implica el sacrificio.

¹²⁴ Nancy, *Op. Cit.*, p.112.

Por ello, ha exigido diversos mandatos y, colérico, aniquila a quien los incumple. El dios colérico sigue ansiando ser saciado. Aquí el amoroso Dios tiene un papel capital. Esta acción es lo que hará que su amor sea sellado. Sometido a la muerte y a un Juicio fatal fallece el propio Dios, como víctima del hombre. El nuevo sacrificio suplirá a los viejos holocaustos, pues se ha entregado la víctima más gloriosa de todas.¹²⁵ Y, sin embargo, se trata de un terrible suplicio: coronado por espinas es sacrificada esa figura del Hijo entre espantosos dolores. Una crucifixión a manos humanas, un sacrificio del más puro cordero es el desenlace de la divinidad. Es el propio Dios quien se entrega para liberar al hombre de la vieja economía sacrificial. No conforme con haber realizado la creación, el Dios cristiano, opta por darse en pago para calmar su propia ira. Dios se hace hombre, sólo para sacrificar su carne y elevarse nuevamente hacia la mayor dignidad. El Supremo fundamento ha muerto; su amor por los hombres le ha llevado a esto. Por y para los hombres, el Dios, se entrega, pues ahora serán ellos quienes se nutran de su muerte. Semejante acto consume el divino obsequio efectuado hacia la humanidad. La trascendencia es extinguida por la finitud.

Ese será el sello del amoroso Dios: aquel que pone su cuello, para calmar las ansias divinas, en manos humanas. Zambrano insiste que esto es una de las mayores originalidades del cristianismo pues aunque otros dioses hayan muerto, ninguno es sacrificado por los mismos hombres. Se trata de un Dios que muere por y para los hombres. El Dios activo ha tomado un rol pasivo y se ha entregado. Él es la víctima que será destruida para permitir exentar al hombre de su pago sacrificial. La idea del “cordero de Dios” lleva implícita esta situación. Ahí encontramos al Dios que ha liberado al hombre del propio Dios. Con ello, el supremo fundamento se ha disgregado en el mundo y le ha liberado de la avidez sagrada. Y en esta historia es el hombre mismo quien le ha disgregado, *beneficiándose* con ello. El dios muere mientras el hombre emerge. La trascendencia descendida ha elevado al hombre hasta niveles divinos, ahora, con su muerte, esto ya no sólo es particular, sino algo que puede ser compartido. El hombre se ha liberado, pues Dios mismo le ha elevado hasta niveles transmundanos.

Sin embargo, ¿por qué la entrega amorosa del Dios se tornó en su acechanza y destrucción? “¿Necesitaba el hombre matar a Dios, a su Dios, invirtiendo así la acción más sagrada de todas: el sacrificio? ¿Necesitaba Dios recibir este sacrificio? [...] En todo caso el hombre hubo de cumplir esa terrible acción”.¹²⁶ Para el filósofo Slavoj Žižek esta respuesta podremos localizarla en la traición humana permitida por Dios. Para el esloveno esto se avisa

¹²⁵ Cfr. Jean Hanj, “El sacrificio” en *Axis mundi*, pp. 84- 85

¹²⁶ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 148.

sutilmente en el *Evangelio de Mateo* (26:25). En un pasaje, bien conocido, Jesús advierte que uno de sus compañeros será quien lo traicione. El anticipado traidor preguntará si se trata de sí mismo, a lo que Jesús responderá que ya lo ha dicho. Sin intervenir, Cristo permite la acción violenta de la traición para concretar sus designios. Este acto era menester para su plan. “En otras religiones, Dios les pide a sus seguidores que permanezcan fieles a él; sólo Cristo le pide a sus seguidores que lo TRAICIONEN para que él pueda cumplir su misión”.¹²⁷ Esa misión era coronada permitiendo ese sacrificio y, con ello, la serie de implicaciones efectuadas gracias a la muerte de Dios. El Dios debe permitir la traición que derivará en su muerte. Es el hombre quien debe extinguir a Dios, aunque ello sea parte del plan divino.

Y si bien, la poca asertividad puesta en tales palabras hace dudar de la necesidad de semejante traición, sí permite introducir al desplazamiento que aquí nos interesa: el dios trascendente que se ciñe a la inmanencia lábil es aniquilado y disgregado por ésta. Este parecería el destino de la metafísica como la hemos puesto: agrietarse para dirigirse hacia lo *inmanente*. En tanto el Ser que piensa esta metafísica o bien se estabiliza como un distante *principio* trascendente (en cuyo caso sólo puede agotarse en la paralizada clausura autorreferencial) o bien permite la movilidad en sus dinámicas, dirigiéndose hacia los entes que se vieron fundamentados por dicho Ser.¹²⁸ Sin embargo, al insistir con una racionalidad humana que se engalana en sus capacidades inteligibles, puede notarse que no fue la clausura autorreferencial el camino del Ser descrito en Occidente, sino la apertura dinámica de sus principios. “La metafísica, en realidad, se deconstruye constitutivamente, y, deconstruyéndose, declosiona en ella tanto la presencia como la certidumbre del mundo fundado en la razón”.¹²⁹ Lejos de cerrarse en sí mismo, el *principio* que encumbra la metafísica permite la estructuración mundana y, en el caso de la Modernidad, el desarrollo de la razón humana. Esa firmeza de la metafísica occidental se ha heredado hacia el Sujeto, pues era imposible, al principio onto-teo-lógico de la metafísica occidental, sostenerse en la clausura que exigía su uranidad absoluta.

En términos más próximos a la narrativa judeocristiana (aunque leída de manera heterodoxa), el Dios no podía mantenerse en el aislamiento fijo de la distancia uránica y fue menesteroso de un ente hacia el cual desplazar su condición. El Dios requería mantener esa legitimidad y en el hombre pudo recaer ese peso. El Dios entregado requería al hombre para coronar al hombre. La acción sacrificial, realizada por el propio humano, torna a éste

¹²⁷ Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, p. 25.

¹²⁸ Lo que, según Nancy, implicaría la inmovilidad de sentido de aquello a lo que refiere. Cfr., *Op. Cit.*, pp. 15-17. Eliade, desde otra perspectiva, señala que es común el alejamiento del dios uránico para dejar su *lugar* a otro tipo de deidades, quienes se hacen presente para calmar las necesidades del hombre religioso. Cfr. *Lo sagrado y lo profano*, pp. 88-96.

¹²⁹ Nancy, *Op. Cit.*, p. 17.

responsable de su acto y le orilla a aceptar las consecuencias de su acción. Las razones meramente divinas se han opacado y es en el intelecto moderno donde se retoman. Por ello, la conciencia moderna, donde Dios ha muerto, es una conciencia asumida como criminal, pues celebra el crimen contra su deidad al nutrirse de ésta. Y, sin embargo, es el crimen avalado por la propia deidad.

Si la muerte del Dios ha fragmentado la metafísica donde éste moraba distantemente, ahora este lugar es añorado por la Razón del Sujeto. La Modernidad llevará esta situación hasta las máximas consecuencias. La traición, la ruptura de lo trascendente consigo mismo, es una solicitud del firmamento judeocristiano que se incorpora al humano añorante de libertad. Gracias a ello el hombre pudo devorar al Dios e incorporarle. “Él se ha alimentado de la destrucción de sus dioses; de cada una de ellas gana en su medio o en su sustancia”.¹³⁰ Aunque bien se trata de un sacrificio que fue gustosamente recibido por los destinatarios. Alimentándose de la muerte de Dios busca liberarse, pues “el europeo no ha consentido ser esclavo de ningún Dios, ni siquiera del suyo, de aquel que ha bajado a ser esclavo del hombre. Ni siquiera a este Dios esclavo del hombre, el europeo ha correspondido”.¹³¹ Al contrario, su exigencia por libertad le llevará a hacer todo por ganar su existencia. El Dios esculpido por el cristianismo ha posibilitado que el hombre haya ganado, sin importar las implicaciones, su libertad y dignidad.

La muerte de Dios y la deificación de sí mismo es un pequeño precio a pagar por todo ello. Nutrido de esa *nueva carne* ha deseado extinguir la fuente única de poder y llenarse de esas capacidades divinas. Es el hombre quien, para ganar su espacio y su libertad, ha buscado devorar al Dios. La cuidadosa planeación estratégica del hombre occidental ha permitido elevar un dios, para reclamar este lugar. No obstante, es la forma más extraña de conseguirlo, pues no se ha extinguido realmente lo divino, sólo hemos permitido que opere desde nosotros. Eucarísticamente hemos engullido a la antigua divinidad; ella mora en nosotros. Somos capaces de abrir un *propio* horizonte de existencia y legitimación, pues hemos devorado la capacidad de ordenar sobre la avasallante Realidad.

El hombre, incapaz de soportar el sometimiento divino, quiso someter al Dios; cansado de ofrendar más sacrificios, ha sacrificado al Dios mismo. Esa dinámica se ha conseguido con el credo cristiano, pues el anhelo de ya no estar bajo la mirada divina ha conducido al humano hasta la exasperación, dando pie al sacrificio. Un nuevo delirio acosa al hombre moderno. Quería ser libre y la divinidad apenas le daba espacio. Por ello, requiere este sacrificio, para eliminar al Dios y, una vez nutrido de él, ya no rendirle cuentas. “Absorber totalmente a lo

¹³⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*; p. 146.

¹³¹ Id., *La agonía de Europa*, p. 87.

divino es una forma de querer librarse de ello”.¹³² Una eucaristía permanente que hace al hombre un devorador de dios. Sin embargo, en su delirio es incapaz de notar que el Dios se mantiene desde sus entrañas. Ahora es Dios quien está dentro del hombre y, por tanto, ha perdido su respectivo lugar. La divinidad está ahí, en el hombre. Esta lección es entendida por el horizonte judeocristiano, pues sus Escrituras y sus apologetas lo revelan.

Agustín de Hipona lo había detectado y con su precisa escritura nos lo hace ver: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad”.¹³³ Imitando las ideas paulinas el obispo de Cártago señalaba al hombre como depositario de esa dignidad propia de Dios. Es la divinidad quien habita en el hombre. En sus *Confesiones* lo demuestra con creces, pues el lugar para encontrar a Dios no será otro, sino el hombre mismo. El hombre es la morada de Dios, pues su memoria es la depositaria de una gran Bienaventuranza. Era la humana capacidad intelectual el rincón favorito de la amorosa divinidad, pues ahí dentro puede reflejar su perfección.

Esta interioridad ya estaba resaltada desde la tradición cristiana; el hombre y sus aspectos inmutables ya habían sido alabados por los Padres de la Iglesia. Gracias a las capacidades de esa intimidad el hombre podía conocerse, vivir, actuar o relacionarse con otros. Es su intimidad lo que permite imitar a Dios, pues le ofrece un punto referencial absoluto. Agustín de Hipona lo hace notar: “crió Dios al hombre a imagen y semejanza suya, porque le dio un alma de tal calidad, que por la razón y el entendimiento fuese aventajada a todos los animales de la tierra, del agua y del aire”.¹³⁴ Una intimidad activa, una capacidad inmaterial que le permitiera dominar sobre toda criatura y le aventajase sobre éstas es lo que nos asemeja a Dios. La semejanza entre el hombre y la trascendencia queda al descubierto y la Modernidad no podrá evitarlo.

La tradición, donde el Dios-hombre es sacrificado para calmar el hambre humana, nutre a la Modernidad. El Dios diseñado en la añoranza cristiana ha permitido esa alimentación. Con la muerte del Dios se ha nutrido a su criatura pródiga: el hombre. El Sujeto moderno hará caso total a estos pasos. El Sujeto nutrirá su contingencia hasta asumirse como un fundamento logrado. Y, así, como el dios-hombre resucitado pudo ser exaltado y justificar el mundo en sus manos, así es como querrá elevarse el Sujeto. Por un lado, la encarnación del Dios y, por otro,

¹³² Id., *El hombre y lo divino*, p. 260.

¹³³ Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, XXXIX, 72. En la misma cita, como en varios lugares del texto, el Obispo señalará que la razón es el sello distintivo que permite *elegir* la interioridad hasta la trascendencia, pues es un medio para alcanzar la salvación (XXIX, 52-53). Tal situación es justificada, para Agustín, pues dicha razón proviene de Dios y, con ella, se le dará capacidad de conocer (XIV, 45) y servirse de lo existente (XXIII, 44 y XLIV, 82), así como de guiarnos a la gran Verdad de su perspectiva.

¹³⁴ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, L. XII, Cap. 25.

el sacrificio que hace para que el humano se introduzca en el reino trascendente. No en vano es visto Dios como un rostro amoroso, pues su entrega ha calmado esa época de exigencias heterónomas. Y su muerte será lo que nutra al hombre. El Dios amoroso ha nutrido al hombre europeo, pues ha llenado su interioridad con su presencia divina. Ahora el hombre se torna ávido del mundo que antes sólo podía disfrutar bajo la divina mediación. Con el *cogito* cartesiano el hombre ha abandonado su condición mendicante, pues se había *desenajenado* de lo trascendente. Y, así, entregado sólo a sí mismo pudo *ganar su libertad*.

Este Sujeto es capaz de abrir un espacio propio, no sólo términos espaciales, sino en la existencia misma. En tanto *subjectum* “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”.¹³⁵ El Sujeto ha tomado las cargas del antiguo Dios y, así, se ha liberado de él. Parafraseando al evangelista (*Jn* 8:32) la verdad había hecho libre al hombre, en este caso la verdad racional. El sueño de la autonomía del Sujeto puede verse como esa absorción de Dios; por ello, un nuevo entusiasmo corre a partir del siglo XVII. En efecto, el Sujeto, al ser un punto fundante de los entes, ocupa el lugar de la desdibujada divinidad, pues es tomado como apertura de sentido. El Sujeto moderno es, más bien, un desplazamiento de la divinidad y no su ocaso. Cuestión que, como se dijo arriba, no es del todo ajena a las dinámicas del cristianismo:

En la medida en que el cristianismo puede y debe ser considerado como una potente confirmación de la metafísica -en tanto agrava la onticidad del ente por la producción de un Ser supremo archi-presente y eficiente-, el cristianismo y con él todo monoteísmo no hacen sino apoyar la clausura y hacerla más asfixiante.¹³⁶

Dicha asfixia prepara la erosión de su propia clausura, con la que se nutrirá el hombre de la Modernidad. “La deificación parece ser un proceso *natural* en el hombre”.¹³⁷ El hombre se ha tornado un dios para liberarse de sus dioses previos. Cuestión que no es novedosa, según puede verse en la ansiada liberación humana frente a lo sagrado, pues su añoranza y deseo es lograr un espacio y lugar propios. Con la creación humana de los dioses se ha inaugurado una ruta cuyo máximo afán es liberar al hombre de la fuerza primaria de la Realidad. La historia cristiana ha sintetizado un dios-humano para ser engullido por el hombre; esa hermosa creación ha resultado, en cierta medida, exitosa. La cultura europea ha elegido este Dios pues asemejársele fue siempre su interés.

Por ello, la subjetividad ensobrecida se constituye en fuente axiológica para la humanidad. Sin embargo, su estructuración moderna no presenta a un humano terrenalmente

¹³⁵ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 87.

¹³⁶ Nancy, *Op. Cit.*, p. 16.

¹³⁷ Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 153.

arraigado, sino un necesario pilar para el mundo y el cosmos. Zambrano lo expresa de la siguiente manera:

Ya, el ser no es independiente de mí, pues que en rigor sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo. Solo la persona humana quedará exenta, libre, fundándose a sí misma.

Autonomía de la persona humana. En verdad, que anteriormente sólo alguien había gozado de esto de determinarse a sí mismo: la propia divinidad. Ahora sí, realmente, ya era el hombre a imagen y semejanza de Dios, pero tan imagen que en verdad no era imagen, es decir, reflejo, copia, destello, sino como antes se concibiera a Dios, libre, y creador.¹³⁸

La Modernidad ha posibilitado la libertad humana, pues le ofrece, a semejanza de Dios, ser un punto referencial absoluto. Es a este punto álgido donde queríamos llegar. La vanidosa metafísica del hombre moderno ha consumado una subjetividad en la cual el mundo “se descubre” hecho para el humano y éste, desconfiando del mundo, se vuelve hacia sí mismo. El hombre, en el narcisismo preparado por la religión cristiana, ya no puede notar lugar alguno donde su sombra no se proyecte. Ese esfuerzo poético, en que se había creado un Dios para liberarse del peso de lo Real, ha fructificado en la victoria humana. Gracias a ese Dios dadivoso, el hombre mismo pudo asumirse una divinidad.

Por ello, el Sujeto se muestra como camuflaje de la religiosidad. Es éste quien, al tornarse instancia de legitimación y validación del mundo, obtiene el antaño puesto de la divinidad. En esta Modernidad secular “la emancipación de lo divino lleva al ser humano a una extraña situación pues se ha emancipado de lo divino heredándolo”.¹³⁹ Será el humano quien resultará deificado tras los esfuerzos modernos. Él es ahora un punto de referencia para el mundo. No será en vano que tanto Heidegger, como Foucault noten que una de las cúspides de la metafísica occidental será la irrupción de las reflexiones antropológicas. Es algún humanismo quien podría decirlo con mayor claridad; es el hombre y su dignidad quien da lustro al cosmos. Y, sin embargo, será ese humanismo el que dé pie a la declosión del cristianismo que se plasma en la Modernidad: [el humanismo] “como convirtió en esencia del hombre la esencia del dios no hizo más que imprimir en el principio un giro sobre sí mismo (¿una revolución?)”.¹⁴⁰ Dios estaba en la sombra del Sujeto o, tal vez, el Sujeto era la sombra de *su* Dios.

El Sujeto es ahora el auténtico baluarte de conocimiento y de cimentación del mundo, pues se descubre como legitimador y controlador; y es la hora en que todo se le someta a su dominio. Un mundo hecho para el hombre, gracias a los esfuerzos de su divinidad, es lo permite el horizonte moderno. La Modernidad, en su afán de distanciarse con la religión, iba, no obstante sus deseos, cumpliendo cada una de sus promesas. Un sujeto entusiasmado; que

¹³⁸ Id., *Filosofía y poesía*, p. 77.

¹³⁹ Id., *El hombre y lo divino*; p. 19.

¹⁴⁰ Nancy, *Op. Cit.*, p. 36.

ha devorado al dios para hacerse uno como él. Y ese Sujeto es el que recorre las páginas del mundo occidental desde la hazaña cartesiana y, según algunas reflexiones, se prolonga hasta el proletariado dueño de la historia o el propio superhombre nietzscheano. *Ecce homo*: ¡he aquí al Sujeto!

Una realidad trascendente a la que se debe apelar y un ente privilegiado para sustentar tal Realidad hemos encontrado. Al tomar un ente y ubicarle como figura fundante del pensamiento o de lo mundano se ha permitido mantener, como dispositivo ontoteológico, un principio divino dentro de ese horizonte que ansiaba con negarles. “El proyecto de la modernidad no hizo más que cambiar a la fe (que regía como criterio de verdad en el mundo medieval) por la Razón, misma que con la Ciencia y el Progreso reemplazan al Dios cristiano, erigiéndose como fundamento inmanente –hipostasiado- en la medida en que éstas serán ahora las instancias que nos permitirán trascender a un mundo mejor”.¹⁴¹ La Modernidad, contrariamente a la ironía presentada en la academia, realmente no ha sacado a Dios por la puerta para dejarlo entrar por la ventana. Por el contrario, la ventana sólo fue ocasión para notar que éste jamás se había ido. Las verdades sagradas que detentaba la antigua forma de divinidad no fueron extinguidas, sino que, mantenidas en los escondrijos de la Modernidad, mantienen dispositivos heterogéneos a lo largo de diversas expresiones humanas. El Dios justificador no ha muerto, sólo ha desplazado su presencia.

Ahí, dentro del cómodo resguardo de las concepciones modernas, lo sagrado mantiene un entramado de ficciones y dispositivos que, con diversos rostros, le hace subsistir. En tal sentido las herencias dejadas por tal Modernidad se verán afectadas por tal situación. Extraño ateísmo y extraña secularización la que emerja de ello. Así, se buscará ahondar en ciertos discursos abiertos por tal camuflaje y hacia dónde se prolongan las posibilidades estructuradas por tales dispositivos.

¹⁴¹ Garzón, *Op. Cit.*, p. 22.

IV. Sueños.

And the man said, "let there be light." And he was blessed by light, magnetism, gravity and all the energies of the universe.
Animatrix

Parece fatal que todo lo que triunfa humanamente engendre su sombra.

María Zambrano.

Como se dijo, el *logos* se había hecho carne... y no de cualquier tipo, sino que se ha postrado en lo humano. El punto más alto de la metafísica había declosionado y logrado rebosarse hacia su apertura. Debido a ello, ahora es otro quien ocupa el trono y que, en su faceta de legitimador justificante, se le llama Sujeto. La rivalidad que éste tuvo con el Dios absoluto fue ganada debido a sus propios procesos, encumbrando su capacidad autolegitimante y autofundamentadora. El hombre, *sujeto* a su trono, mantiene su dinámica de sujeción al mundo que otrora sintió violento y caótico. Su lucidez racional le ha dado suficiente claridad para ver las ideas diáfananamente y le ha hecho capaz de abrir un horizonte con sus meros esfuerzos. Este hombre ya no se encuentra menesteroso de la iluminación divina; ha descubierto que la luz habitaba en él y, en correspondencia, la ha empleado para existir en toda la plenitud que le era posible.

“La claridad cartesiana se ha constituido en horizonte, horizonte último del Sujeto que encuentra en sí mismo, la garantía de la existencia, en libertad. Y es en esa libertad donde ha de aparecer el drama”.¹⁴² El Sujeto se muestra alegremente como ese reflejo cabal de toda trascendencia, pues sus capacidades cognoscitivas, asume, *reflejan* el orden universal. Y, en tanto acepta ser *fiel espejo* del universo, ¿cómo podría no alegrarse? La aventura de Descartes, por tanto, no es sólo un punto de partida para nuevos raigambres, sino otra titanomaquia donde se ha logrado un nuevo horizonte: el horizonte mundano lleno de objetos ante un empoderado Sujeto. El mundo, lleno de objetos, espera esa legitimidad y orden que sólo él puede otorgarle; es esto lo que se mantiene desde este horizonte de sujeto-objeto. Un mundo hecho por y para los nuevos legisladores, anunciado en la Modernidad. Como el Napoleón del pensamiento, el Sujeto asume que ha arrebatado su corona de la institución eclesial y la ha depositado en su cabeza. Esto, tal vez, es un sueño más difícil de lograr, pues ha recibido el apoyo de donde no esperaba. Y es, gracias a los desplazamientos seculares, que el entusiasmado Sujeto moderno ha celebrado los sueños de su razón autolegitimadora; para liberarse del avasallante mundo y poder someterle, en *total* libertad. Semejantes desplazamientos pudieron ser logrados a condición de estructurar una firme metafísica que enseñoreara al hombre, visto como Sujeto.

¹⁴² Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 166.

No fue en vano el esmerado diseño que la cultura europea puso en esta tradición, pues fue su más osado intento para, por fin, sentirse libre de las onerosas cargas de la Realidad. Gracias a esa tradición pudo levantarse, con manos “propias”, un edificio metafísico en el cual pudiera el hombre guarecerse y empoderarse. Una metafísica que no fue interrumpida, sino que se volcó y se mantuvo “completándose”, según la traición que Slavoj Žižek notaba en el cristianismo. El hombre debía de invertir el juego sacrificial asesinando, con sus manos, al amoroso Dios entregado. Sin embargo, es una “traición” que fue permitida por la callada complicidad de la misma divinidad. Esta disgregación fue lograda gracias a semejante complicidad. Es decir, la vieja clausura y distanciamiento del Ser como fundamento sólo podía ser sostenida con el precio de asirse a un nuevo anclaje onto-teo-lógico y éste fue el Sujeto. En términos del discurso cristiano, también hubo referentes, pues fue visto como la mera donación de Dios hacia los hombres y la absorción de aquél por los fieles. Un Sujeto entusiasmado era el nuevo rostro que esa metafísica mostraba. Y la Modernidad, con su impulso secularizante, no hizo, sino complementar esta situación. El árbol cartesiano, por fin, ha dado frutos.

Si bien dicha secularización buscó darle una autonomía a las autolegitimidades inmanentemente fundadas se vio constreñida por las herencias detentadas. El Sujeto moderno, hecho a imagen y semejanza de Dios, busca liberarse de los espectros divinos (y sus implicaciones), pero sólo ha atinado a tornarse en algo afín. Las viejas dinámicas metafísicas han sido el auténtico andamio en que pudo andar el Sujeto para consumir sus propósitos. Esos andamios sólo conducen a (re)encontrarnos con la divinidad. La Modernidad, más que distanciar, sella inadvertidamente la unión humana con la poética creación del Dios cristiano. No deben, por tanto, de sernos tan sorprendentes los resultados de esta operación.

Antes que un mundo libre de las ataduras divinas, la secularización moderna buscó hacer del hombre un nuevo dios. Ahora, camuflado con la máscara de la secularización, el Sujeto moderno buscó sus aspiraciones divinas mostrando apenas un rostro humano. Como si hubiera fallecido el padre edípico, su hijo se apuntala para mantener el legado. El padre ha muerto, pero su espectro aún anima a aquellos que se ven sometidos a la nueva carga. Y aunque el nuevo rostro parecía augurar un mundo ajeno a los ideales trascendentes, éstos (más bien) se hallaban por doquier.

Insuflados en su razón, los horizontes modernos pretendían justificar cada paso y cada acción sin recurrir a puntos externos: dios, los dogmas o los misterios. En esta secularización del saber bastaba la mundanidad, racionalidad e inmanencia para legitimar el universo. Con profunda alegría celebraban, dichos hombres, hasta la embriaguez, haber eliminado la

necesidad de asideros trascendentes. “Desde el *Discurso del método* hasta el momento en que aparece el *Manifiesto* de Marx y Engels dirigido a los “proletarios de todos los países” [...], corre la confianza y todo lo que de ello deriva”.¹⁴³ Esta confianza es lo que ampara la idea de progreso. Esa confianza es el entusiasmo racional.

Y, sin embargo, esa misma confianza fue lo que impidió notar las implicaciones de tal horizonte. La embriaguez humana es el *entusiasmo* que mantiene a lo divino y permite que los resultados sean más imprevistos e *in-voluntarios*. Embriagada de ambrosía, la razón sólo actuó según se le había encarrilado. Y usando la razón como ariete, la cultura moderna ignoró la posibilidad de todo reclamo y toda consecuencia postrera. Por ello, cabe preguntar: ¿Qué consecuencias ha llevado este nuevo puesto en el cosmos? ¿Qué habría sido de esos cabales modos de conocer y relacionarse con el mundo? ¿Cómo se cristalizó ese entramado para el Sujeto moderno? ¿Qué derechos y obligaciones le ha dado este nuevo “humanismo”? En lo sucesivo seguiremos por ese camino.

Con todo lo anterior, se nota, que el Sujeto moderno ha intentado dejar atrás las viejas tablas para erigirse como nuevo punto de referencia. Y no obstante que todas las divinidades son creaciones simbólicas, el Dios cristiano produjo tal seducción en el hombre a un grado que, en su afán liberador, emuló, aquello que le parecía criticable. El hombre, con sus simbolizaciones religiosas (ritos, mitos, zonas determinadas por la divinidad, etc.), ha construido al hombre divinizado. Cual simbiótico constructor de las sociedades, aquel relato esculpido por el hombre también aporta notas para, ahora, construir al hombre. El dios judeocristiano ha dado forma a su constructor; no en vano su poder sometiente y su terrible siniestra pudo resplandecer humanamente. Y aunque también hubo espacios (no siempre tan notorios) para la misericordia y el amor fue el despotismo, la arbitrariedad y la violencia - antaño delezados del mundo trascendente- aquello imitado por los hombres modernos. La Modernidad cumplió cada uno de ellos de manera impecable. Pero, ¿en qué espacios se llevó a cabo? ¿Cuáles serán esos horizontes de la Modernidad donde el humano concrete sus aspiraciones? En una cita puesta al inicio del texto, Heidegger mismo nos ofrece, al respecto, pistas sobre lo que implicará esta transferencia: la creación de la ciencia, de la técnica mecanizada, la interpretación del obrar humano como cultura y la aparición del arte como estética.¹⁴⁴ Es decir, nos centraremos en el imperio del Sujeto moderno y las prestigiosas consecuencias de su actuar.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁴ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 63.

Soportamos las consecuencias de esa seducción divina en nuestro seno. Tenemos fascinación por el poder que crea, ordena y estructura al mundo. Esto es lo que se mantiene del dios cristiano tras esa Modernidad secular. Brevemente habría que revisar las consecuencias de tal situación. La Modernidad no sólo dio importancia a las dinámicas científicas, políticas o éticas, sino que el arte también fue tomado en cuenta. El arte es visto como la actividad creadora por excelencia. Como tal, fue digno de admiración y aprecio insuperable. Crear fue considerado algo divino, pues aparece algo donde antes sólo había nada. ¿Cómo podría no conmover? ¿Quién sería capaz de no maravillarse?

La creación ha sido uno de esos añorantes atributos de Dios; pues si bien este Sujeto tenía referencias de un Dios piadoso y lleno de misericordia no fueron estos rostros los que sedujeron al europeo. La moderna añoranza humana ha sido el sueño de tornarse un poderoso Dios para librarse de la abismal Realidad. Como ejemplo, tiene a un Dios que ofrece tanto el amor y la gracia, así como un inigualable poder creador. Aquello que realmente sedujo a Europa fue la enorme capacidad creadora de la divinidad y, con ello, el poder que tal situación implicaba. Antes que ser consuelo del sufriente, su Dios era un dominador de bestias y tremendo apaciguador de toda violencia. Por ello, el poder divino era tal que permitía elevarse sobre la nada y, así, crear. El Dios creador, cuya simple presencia fundamentaba y dotaba de sentido al universo mismo, era sinónimo de victoria sobre las incertidumbres. No había otro poder como el suyo; su diestra era digna de temor y temblor. Las sagradas escrituras lo narran en cada página y los santos no dejan de repetirlo.

Pero una muestra bastaba: su creación a partir de la nada. No hay mayor poder que esta creación *ex nihilo*. Es Él quien ha creado soles, firmamentos, mares, plantas y animales en el lapso de unos días. Nadie podría retar (y menos igualar) esta capacidad. Por lo mismo, se dijo que no había otro Dios más activo y más seductor para el europeo, pues ha podido imperar sobre la nada y efectuar la admirable creación. El occidente europeizado es testigo (¿mártir?) de este Dios. “Fue la creación lo que el hombre europeo destacara cada vez más frenéticamente. La actividad creadora que hizo al hombre a *imagen y semejanza*”.¹⁴⁵ Todo eso no podía más que fascinar a este Sujeto quien, ansioso por deificarse, buscó cumplir tal semejanza. Hemos sido seducidos por ese Dios que castiga y crea, que aniquila bestias sin un parpadeo y sepulta pueblos con la diestra. Es el Dios que vence sobre la nada y sobre todo desorden lo que atrae al Sujeto. Pues, ¿cómo no sentirse atraídos por ese Señor que anda libre y poderoso? ¿Cómo no añorar su mayestática diestra o, incluso, su cruel siniestra?

El Sujeto moderno, quien ya no quiere otro dios, sino él mismo; hará todo un sistema donde una metafísica favorable le permita enseñorearse como a ese Dios. Y alimentado con el

¹⁴⁵ Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 64.

cuerpo de la divinidad que ahora sea capaz de igualar estas hazañas. “La creación divina, voluntad y libertad, es lo que va a estar en el fondo de eso que se ha llamado metafísica”.¹⁴⁶ Una metafísica que justifique al Sujeto como ser libre, poderoso y autónomo; es decir, como un nuevo Dios creador. Un Sujeto que se asume divino creará un horizonte afín a él. La Modernidad, al haber posibilitado una nueva libertad humana, insiste en que el hombre asuma su papel como creador. El Sujeto, quien se mantiene como criatura favorita de esta nueva teodicea secular, podrá ser creador, pues la libertad es su sello característico.

El Sujeto es quien hace valer sus normas y disposiciones. Por lo mismo, sus obras tienen un matiz especial; no será en vano que, en el seno de la Modernidad, se discutan las diferencias entre lo natural y aquello que es logrado humanamente. La acción del Sujeto moderno ya no es parte del mundo natural, sino que habrá un nicho para ello: la cultura. Una cultura que brillará tanto como su creador. “La cultura misma es sagrada y aparece como una religión”.¹⁴⁷ La Modernidad ha afianzado ese paso al colocar diversos aspectos del panteón tradicional en los alcances inmanentes. El Sujeto será tratado como un Dios poderoso que tiene el mundo a sus pies y, en cuanto tal, crea y recrea. “Quizá no sea aventurado si a este periodo del pensamiento filosófico se le llamara Metafísica de la Creación”,¹⁴⁸ pues ella está puesta ya en manos del Sujeto.

Los recientes permisos que podrá darse el arte moderno serán consecuencia de lo anterior. “El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la extensión de la cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano”.¹⁴⁹ Dante Alighieri, mucho antes que la modernidad, ya apuntará que la actividad creadora es divina y, por ello, condena a los iconoclastas a la misma fosa que a los impíos. El arte es herencia de Dios y el Sujeto exigirá puntualmente esa herencia.

Ya en el Renacimiento se había sembrado esta semilla, dando ese ímpetu a la Modernidad postrera. El Sujeto que se muestra en su creatividad ilimitada y que puede crear libremente ha nacido plenamente en el horizonte moderno, pues la creación ya está al alcance humano. Antes, ese atributo sólo pertenecía al despótico Dios. Ahora, con esas ansias de colocar su orden, su ley y creación estarán puestos en la mesa aquellos utensilios para hacer del mundo un gran lienzo. Sintomáticamente, la *perspectiva* se ha liberado de las limitaciones de la simbología medieval y ahora es posible partir la actividad creadora desde diversas posiciones.

¹⁴⁶ Id., *Filosofía y poesía*, p. 76.

¹⁴⁷ Garzón, *Op Cit.*, p. 17.

¹⁴⁸ Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 77.

¹⁴⁹ Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 165.

Ya no será sólo el retablo santo o el piadoso rostro virginal lo que pinte el artista, la naturaleza está disponible para su ojo.

Una creación que no sólo estará centrada en el deseo romántico del arte por el arte, sino que se explorará en los caminos de la experimentación dominadora. “¿Cuáles son las maneras en que el ojo ordena a las manos transformar el mundo? Son dos; ambas están ligadas como caras de una moneda: el arte y la ciencia”.¹⁵⁰ Ahí es donde el Sujeto también hará valer su condición creadora; aunque también donde se harán sentir los riesgos esa asunción deílica, en el lugar del andar humano. El arte mismo es susceptible de caer en las dinámicas que acontecen dentro de esta perspectiva, pues antes que ser la inocua liberación del espíritu podrá ser enrolado dentro de las capacidades controladoras del Sujeto moderno.

Se ha hablado del papel creador que tiene el Sujeto, ahora cabría preguntar un poco con respecto al orden y sentido que busca ofrecer esta *divinidad inmanente*. Como se dijo, el poder que mostraba el Dios cristiano pronto fue motivo de añoranza humana. Y otro de esos motivos será su capacidad ordenadora frente al mundo. Por lo mismo, no es dudoso que, con el nuevo papel de fuente legitimadora, el Sujeto busque establecer un orden determinado al universo de objetos. En tanto otro de los envidiados atributos de Dios sea ordenar el mundo, la ambiciosa subjetividad buscará realizar dicha hazaña. Ya sabe que puede realizarlo, pues ha heredado el gran poder divino. En ese sentido el Sujeto moderno será prontamente atendido por sus propias capacidades intelectuales, pues con ellas puede dar legalidad y orden a un mundo que, según él interpreta, está ansioso de ello.

El Sujeto moderno uniformiza y busca ordenar un mundo que se le muestra insólito. Si lo sagrado es aquello inconmensurable, inabarcable e incalculable;¹⁵¹ el Sujeto moderno deberá enfrentarle para darle un orden y estructurarlo en su divino imperio. En correspondencia, no dudará en describir el mundo según legalidades y constancias; es más, algo se integrará al sentido apenas sea sancionado por ese orden. “La razón, naturalmente, ha pretendido siempre reducir la cualidad a lo mensurable. La razón por naturaleza tiende a anular todo abismo”.¹⁵² No será en vano que uno de los frutos de la Modernidad sea toda la serie de ciencias orientadas a aclarar y aplicar la legalidad a lo natural o a desentrañar la raíz originaria de tal naturaleza. Esclarecer las leyes que rigen la naturaleza es uno de los más firmes propósitos de este horizonte.

¹⁵⁰ Villoro, *El pensamiento moderno*, p. 38.

¹⁵¹ Cfr. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 259.

¹⁵² *Ibid.*, p. 196. Foucault mismo señala que hay un paso de la similitud de las cosas hasta darles un sentido estructurado.

Los objetos se mostrarán dóciles ante la mirada legitimante del Sujeto. No es algo sorprendente, pues el Sujeto (por obra de las definiciones modernas) es su receptor ideal y su mejor conocedor. Aquello que se encuentre fuera de tal cerco deberá ser sometido prontamente. “El delirio del hombre moderno de explicarlo todo y su búsqueda obsesiva del origen, lo han conducido a un pensamiento centrado en las categorías de finalidad y causalidad. Pensamiento teleológico y determinista que pretende eliminar el azar, la indeterminación y la relatividad”.¹⁵³ No hay tregua: el Sujeto declarará la lucha abierta contra lo irremediable, lo misterioso y complejo; cada partícula, cada fuerza, cada fenómeno habrá de ser legitimado y comprendido por este hombre endiosado. Endiosado, como está, todo lo mundano debe ser juzgado por su entendimiento legitimador. Y entenderlo todo posee una importancia total, pues le permitirá inferir y tejer grandes tramas de sentido que empleará más adelante.

El Sujeto, figura central y arquimédica de la creación, se ha situado como eje fundamental del mundo. La ironía nietzscheana acerca de los animales inteligentes y su *importante* invento no fue exagerada a la luz de lo anterior. Ni siquiera las ciencias modernas han podido sacudirse esas herencias divinas. Ellas son empleadas, por el Sujeto moderno, como formas en que su subjetividad endiosada se “engolosina” con el mundo. Y si bien, ellas se basan en *principios* tan básicos y antiguos como el de *identidad*, su empleo moderno será dado a partir del paradigma de certeza explorado en la metafísica fincada desde los esmeros cartesianos.

Ordenar el mundo es uno de los más ambiciosos sueños de la Modernidad, pues coincide con el poderoso actuar divino. Los nuevos paradigmas científicos serán una excelente respuesta para este sueño. En tanto se han establecidos parámetros para la delimitación del carácter de los fenómenos físico-matemáticos también las ciencias se ven afectadas por esas formas de la representación controladora del sujeto. La ciencia moderna, en tanto, requiere orden y certeza, del “propio del proceder ejecutivo-asegurador”,¹⁵⁴ hace necesario la medición y el orden de la *mathemasis* estructurante.

De este modo toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, *ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden*. La Matemática tampoco es un calcular en el sentido de operar con números para establecimiento de resultados cuantitativos, sino que, más bien es *el calcular el que ha puesto sus expectativas por todas partes en la armonización de relaciones de orden*, por medio de ecuaciones y por eso “cuenta” de antemano con una ecuación fundamental para todo orden sólo posible.¹⁵⁵

¹⁵³ Garzón, *Romper con los dioses*, p. 77.

¹⁵⁴ Heidegger, “Ciencia y meditación” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 172.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 172-173. Las cursivas son mías.

La necesidad de representar certeramente lo ente del Sujeto lleva hacia las dinámicas de cálculo y orden matemático. Las certezas que ella implica ofrecen dinámicas para analizar, de manera integral, los entes y poderlos diseccionar en forma adecuada, según aquellos intelectos ávidos de ideas diáfanas. La representación medible es lo que requiere el conocimiento científico. Si bien, esto no niega la importancia que llega a tener la ordenación matemática en las ciencias, sí hace hincapié que este anhelo es resaltado por un enfoque propio de la subjetividad moderna. Ordenar el mundo es el primer paso para enseñorearse fácticamente.

Por ello, no es casualidad la necesidad de someter todo fenómeno o evento a modelos y/o condiciones repetibles en un laboratorio. Citando a Max Planck, Heidegger hace ver que la mirada científica hace permisible lo existente sólo en cuanto es medible. Las ciencias, afectadas por los horizontes epistémicos de la Modernidad, atraerán este recurso para sus propósitos:

El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud. Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la *representación* como fenómenos de la naturaleza *han de ser determinados de antemano* como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con la ayuda del número y el cálculo. [...] La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder investigador.¹⁵⁶

El subjetivo orden anticipador ha determinado el universo de fenómenos fácticos. Según el Sujeto, toda regularidad, sentido y estructura *están ahí*; listos para ser reconocidos y aprehendidos. Ese carácter ha impreso el sentido de la certeza objetiva al mundo que es regulado por leyes exactas. “La corrección consiste ahora en la instalación de todo lo que lo que hay que representar según la medida de corrección dispuesta en la exigencia de saber del res cogitans sive mens representador. Esta exigencia concierne a la seguridad que consiste en que todo lo que hay que representar y representar mismo sean empujados y reunidos en la claridad y evidencia de la idea matemática.”¹⁵⁷ El interés controlador del Sujeto ajusta la forma de interpretar los fenómenos físicos con respecto a las necesidades del sujeto epistémico. No en vano, la experimentación es la marca decisiva de la ciencia moderna, pues “comienza poniendo como base una ley”.¹⁵⁸ El Sujeto se hace menester para este carácter de la ciencia. El fondo básico de la necesidad *matemática* para ordenar los fenómenos científicos surge de este impulso totalizante del Sujeto.

¹⁵⁶ Id., “La época de la imagen del mundo”, p. 66. Las cursivas son mías.

¹⁵⁷ Id., “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 182 Que también permite taxonomizar el mundo, pues la *mathemasis* le permite dar orden y sentido a las cosas.

¹⁵⁸ Id., “La época de la imagen del mundo”, p. 67.

El tradicional acto fundante del *cosmos* (como universo de entes ordenado) también es añorado por el Sujeto de la Modernidad, pues dota de orden y estructura aún a lo más subversivo. El Sujeto busca instalar su orden y para ello cuenta con la capacidad necesaria. La lucha contra el vacío, el caos, lo inaprensible es retomada por el moderno y sus afanes. “La inteligencia [...] es definida como un orden soberano, al que el mundo de las cosas se subordina como lo hacía a los dioses de la mitología”.¹⁵⁹ Y en esta nueva titanomaquia, semejante hombre viene decidido a vencer... Un sólo tipo de razón para dominarlos a todos. Para tal fin, empleará los medios que le presente el nuevo horizonte.

Uno de los medios para lograr esa victoria sobre la naturaleza será la, ya señalada, técnica mecanizada. En tal sentido, lo que sigue no debe tomarse como una crítica meramente aversiva, romántica o negadora de la técnica, pues ella misma ha sido condición de la existencia humana en el mundo. Ni siquiera puede verse como un reproche reactivo hacia la técnica moderna, pues somos herederos de esa historia y, como tal, beneficiados y perjudicados a la par por esa actividad. La técnica misma ha permitido lidiar al hombre con las dificultades con las que se ha visto. Sería hipócrita o falso todo reclamo hecho por una técnica que también nos ha configurado. Si fuera posible segmentarla en una sola dirección no podría apuntársele como mera fuente de aniquilación, sino que también lo es de posibilidades. Nosotros mismos nos hemos nutrido de ella, sin dudar. En todo caso, valdría decir que estas dinámicas son posibilidades perfiladas por la Modernidad, aunque no las únicas.

Y si bien, ella muestra su fuerza plena décadas después del panorama presentado por Descartes, no por esto deja de ser deudora de este horizonte.¹⁶⁰ En este sentido, la técnica también ofrece importantes consideraciones, pues esa racionalidad moderna se presenta bajo la dinámica controladora de lo ente para hacerlo asequible al Sujeto. No sería en vano, que sólo aquello asequible a la razón, representable para la misma, tenga cabida, pues podría ser controlado, medido y ordenado. Era la ciencia moderna, augurada por las reflexiones de la subjetividad, lo que permitía la aparición de la técnica y su poderío. Era ese Sujeto enseñoreado quien buscó la técnica como ejercicio de sus capacidades y como capacidad de sometimiento.

Y es que la lógica de la razón moderna hunde todo fenómeno dentro del horizonte de lo sometible, pues sólo apunta a una serie de objetos de control y sujeción subjetiva. Todo fenómeno que no pueda ser sancionado por ese orden es desechado, pues la racionalidad impera con un nuevo empeño. La ciencia moderna, como se mencionaba, tiene dos empeños:

¹⁵⁹ Bataille, *Teoría de la religión*, Segunda parte, II, § 2

¹⁶⁰ Heidegger, “Ciencia y meditación”, p. 172

por un lado, conocer el mundo para darle regularidades y, por otro, emplear ese orden para el provecho humano. Es ahí, donde se cimbran las expectativas técnicas.

Los pensadores de la Modernidad lo señalan con creces, desde sus propios orígenes. Descartes mismo compartirá estos ideales. Ya hacia el final del *Discurso* insistirá que la puesta en práctica de los conocimientos permitirá “hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”.¹⁶¹ Bacon, en concordancia, lo señala con creces: si acaso es necesario obedecer y conocer la naturaleza, esto sólo es en afán de vencer sobre ella, de poder producir nuestros efectos y controlarla. Este esfuerzo es tremendamente notorio en la obra del Canciller de Verulam; él señala que conocer es sólo el primer paso, pues enseñorearnos, frente a una naturaleza todavía azarosa, es el auténtico fin. Para lograr este fin “se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano”.¹⁶² Y estos auxilios son los que presta la técnica.

Es aquí donde la técnica viene a cumplir lo que la ciencia moderna ha preparado; aquella ayudará al Sujeto a enseñorearse frente al mundo. Pero, ¿qué sería esa técnica que gustosamente sacia las expectativas de la Modernidad? Heidegger lo señala abiertamente: “la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento”.¹⁶³ Apoyada en las ciencias modernas, la técnica se precipita sobre aquello que ya es digno de ser dispuesto, emplazado y acumulado como un fondo fijo, dispuesto para el Sujeto: ese cúmulo de objetos. La rescatada noción de propiedad romana entraría “como anillo al dedo” para describir el mundo natural según el horizonte moderno. La naturaleza es tomada, con apoyo del cálculo moderno, como un fondo de *uso y abuso* para el Sujeto. El objetivo final de este conocimiento racional será el dominio de las incertidumbres para beneficio del sujeto legitimador.

Dominar este mundo y sus movimientos indeterminados será el objeto del mundo técnico que el horizonte moderno aspira. El mundo, gracias a la técnica, es interpretado como hecho para los hombres de la subjetividad ensoberbecida. El viento está hecho *para* que el hombre aproveche la energía eólica, el hermoso paisaje boscoso está *para* ser visitado turísticamente, el río corre *para* alimentar a la planta hidroeléctrica, etc.; la naturaleza es y está *para* el mero beneficio humano. No se dudará de ello en los lugares donde la técnica se haga presente.¹⁶⁴ La técnica moderna agravará tal situación presentando al mundo como dispuesto *para* el Sujeto... Heidegger mismo lo señala al discutir cómo se dan las formas de causalidad dentro

¹⁶¹ Descartes, *Discurso del método*, p. 119.

¹⁶² Bacon, *Novum organum*, § 2.

¹⁶³ Heidegger, *La pregunta por la técnica (y otros textos)*, p. 28. Que en la traducción de Francisco Soler y Jorge Acebedo indica: “La esencia de la técnica reposa en lo dis-puesto”. Véase “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 141.

¹⁶⁴ Aun aquellos grupos críticos de tal perspectiva tendrán dificultades para evitar esa causalidad final inscrita en la técnica.

de esta técnica. La naturaleza es emplazada una y otra vez por la técnica moderna para satisfacer los intereses humanos.

La naturaleza debe responder al sujeto legitimador. El mundo, seguramente, debe estar hecho para el humano, pues es la criatura legitimante y poderosa. En correspondencia, no habrá tarea más noble para el afán humano y Bacon nos corrobora esta intuición: “aquellos que se esfuerzan por fundar y extender el imperio humano sobre la naturaleza, tienen una ambición (si este nombre puede aplicársele) incomparablemente más sabia y elevada que los otros [hombres]”.¹⁶⁵ El puritano protestante no podría estar más de acuerdo. El sujeto que emplea la técnica y produce con ella es notablemente elevado para el esmero moderno. La inmensa importancia que se ha dado a la técnica y a la ciencia ha inflado el ideal del Sujeto moderno.

Sin duda, el “mayor beneficiario”, de su estrechez con lo divino, era este Sujeto emplazador que la técnica ha acuñado. Insistamos, esto no debe llevarnos a satanizar la actividad técnica, pues ella ha permitido diversas modificaciones de las que hoy seguimos disfrutando. La técnica moderna, en un breve señalamiento, es la fabricación y uso de determinados instrumentos en afán de algún resultado. En tal sentido se trata de una acción modificadora del mundo, pues permite que aquello encontrado sea apto para la existencia. Ello, más que ser criticable forma parte de la existencia mundana del hombre actual. En todo caso, es más bien, llamativo que dicha técnica ha sido potenciada o definida por la Modernidad que, si se antoja, parecía ser un deseo latente del impulso humano: hacerse un dios, tras el vaciamiento de éste y disfrutar como tal. Sin embargo, ese disfrute es la risa de la serpiente bíblica, pues hemos fincado nuestra pesadez en lo que prometía satisfacción. Lo que sigue haciendo cumplir las aspiraciones teológicas.

Así lo leemos en las Sagradas Escrituras del cristianismo. El Dios que engalana esas páginas santas indica, a quien fuera creado semejante a Él, pródigamente: “henchid la tierra y sojuzgadla; y tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos sobre las bestias que se mueven sobre la tierra”.¹⁶⁶ La tierra misma ha sido puesta para beneficio humano y así lo subraya el *justo* Rey David en el *Libro de los salmos*: “le has hecho un poco menor que los dioses, y lo coronaste gloria y de honra. Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies”.¹⁶⁷ El mundo ha sido puesto para los hombres;

¹⁶⁵ Francis Bacon, *Novum organum*, § 129.

¹⁶⁶ *Génesis* 1: 28. Aunque la idea completa se expresa en los versículos 26-30.

¹⁶⁷ *Salmos* 8: 5-6.

sólo hacía falta reclamar ese derecho. Idea que no sólo sedujo a los piadosos hombres cristianos,¹⁶⁸ sino (extrañamente) también a quienes ya no buscaron ese camino trascendente.

No obstante, aquellas promesas divinas pudieron cumplirse gracias a la técnica: el mundo se mostraba como un elemento para saciar cada exigencia humana. “Cuando la fe se convirtió en conocimiento -o más precisamente en ciencia y experimento-, éste sirvió en esencia para describir las realidades dadas de manera matemática y mecánica y simplemente para sistematizar los cambios que se presentaban en ellas.”¹⁶⁹ La fe racionalizada y puesta en práctica ha hecho del humano un demandante y al mundo un objeto de provecho y consumo propio. ¡Alabado sea Dios, por dar tantos frutos al Sujeto! Nuevamente, el mundo secular cumplía, por propia mano, las promesas del contexto teológico.

Ello no sólo puede decirse de los descubrimientos en terrenos tales como las ciencias o la tecnología, sino en ámbitos como la historia misma o la organización social. Si bien la Modernidad presenta el nacimiento de las ciencias naturales en su versión experimental, también da pasos en afán de formalizar los estudios sobre el humano y sus dimensiones sociales; esas añoranzas de sistematizar el sujeto racional por la economía o sus relaciones sociales en aquella física social que Comte esperaba, lo manifiestan. No será en vano que todo esto coincida con las renovadas utopías y nuevas organizaciones sociales. Las utopías de Bacon, el fundamento de la soberanía según autores como Locke, Hobbes o Rousseau hablan cotidianamente de la importancia de lo político en la Modernidad. Y, como se anunciaba, en cada uno de esos teóricos puede notarse la presencia de justificaciones básicamente humanas y seculares respecto al universo de lo político. En varios de ellos, aquella fuente de la legitimidad y organización eran las capacidades humanas, por cuanto se permiten crear comunidades y ordenarlas bajo esa nueva legitimidad.

El Sujeto moderno busca un orden social y esboza diferentes obras para apoyar este punto. Y, como se dijo, ese afán de orden y control no sólo deja sus marcas en los campos científicos, sino que es llevado hasta los terrenos sociales. Una cuestión que no es ajena a las ideas modernas, pues las verdades epistémicas tenían un fuerte interés en su aplicación social. Así, la práctica de esas ideas se jugaba en cada obra y en cada teoría, pues cada una de ellas buscaba expresar un nuevo orden social. Del dominio epistémico, se ha deslizado la legitimidad hasta el orden político. La filósofa, Julieta Lizaola, nos lo deja ver:

La razón se alzó sobre cualquier forma de conocimiento y desarrolló la racionalización científico-técnica de la imagen del mundo: la naturaleza perdiendo su carácter mítico-

¹⁶⁸ Cfr. Giovanni Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, pp. 103-104.

¹⁶⁹ Ingolf Ahler, “En torno a la dialéctica de la secularización: cristianismo y modernidad” en Herbert Frey, *La genealogía del cristianismo: origen de Occidente*, p. 143.

sagrado, de fascinación y misterio se convierte en algo susceptible de ser dominado por la voluntad humana. Las relaciones sociales se consolidaron en contratos bajo auspicio de un poder político superior en potencialidades y facultades a la sociedad civil. El Estado moderno y la racionalización burocrática que inaugura, hicieron de la política un poder calculador; la cultura en su totalidad, se definió como un proyecto tecnológico de ordenación y homogeneización. De manera que la cultura moderna nace unida a las exigencias de la utilidad y la eficacia del trabajo y el plusvalor.¹⁷⁰

La misma razón, que se emplea en el conocimiento y al uso técnico, es aplicable a lo social. El cálculo, la racionalización y el orden debía ser empleado tanto para conocer y relacionarse con los fenómenos objetivos, como hacia todo otro Sujeto. Ahora el supremo poder del Sujeto, no sólo será ejercido sobre el mundo y la naturaleza, sino que el hombre mismo será partícipe de este juego. “La modernidad se entiende fundamentalmente como dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad.”¹⁷¹ La desconfiada metafísica ha llevado que el Sujeto busque el control sobre el mismo Sujeto. El desesperante ánimo de control y dominio deífico aterrizará ya no en la naturaleza, sino en el propio humano.

Ese dominio que la razón exigió al universo y a la naturaleza, vista como ese agrupamiento de objetos, pronto será exigido al hombre mismo. “La ciencia que se hace visión general del mundo y determinación del sentido conjunto de las cosas, se identifica con la metafísica en la medida en que pretende fijar determinada ficción como realidad, a fin de asegurar, primero, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, a continuación, el dominio del hombre sobre el hombre”.¹⁷² La acción política también buscará esas dinámicas ordenadoras del hombre. Ahora es el Sujeto quien buscará controlar al Sujeto. El Dios mortal (metáfora moderna usada para referirse al Estado) se impondrá sobre los miembros de las nacidas sociedades. Con la fuerza del creador y el rigor del ordenador, el Sujeto ahora afrontará su prueba definitiva: controlar, no sólo a sí mismo, sino a sus iguales. El lobo del hombre deberá ser amansado.

¿Y cómo será esa acción política derivada del Sujeto entusiasmado? Ya se ha mencionado que en ella, buscando asemejar al seductor dios del moderno, imperará el poder creativo, el cálculo y control. El hombre quien, como ya lo hace notar Hegel, no siempre es dejado de ver como objeto pues, ante el ojo ajeno, queda dentro de la posible mirada ordenadora y sancionadora del mundo moderno. Por lo mismo, el Sujeto moderno no titubeará en exceso al pasar del dominio del hombre sobre la naturaleza, al efectuado sobre el propio hombre.

La sociedad tiende a operar como sistema construido por los hombres al modo de cualquier artefacto, sujeto a sus propias reglas de manejo. La política es cada vez más técnica. El político moderno, establecidas las reglas que permiten el funcionamiento de la

¹⁷⁰ Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p. 193.

¹⁷¹ Villoro, *El pensamiento moderno*, p. 93.

¹⁷² Garzón, *Nihilismo y fin de siglo*, p. 59.

sociedad, vigila su cumplimiento, cuida de que los procesos se realicen sin fricciones, que todo marche son tropiezos a modo de un sistema autorregulado. La política se vuelve ingeniería del poder.¹⁷³

La racionalidad calculada impera no sólo en el conocimiento científico, sino en la conducción de las sociedades. Bajo la legitimidad que tiene la racionalidad subjetiva para todo discurso, es imposible no someter a la formación del orden social. Dentro del parámetro de la efectividad y productividad, la sociedad también debe ser medida y controlada.

El Sujeto de la ciudad, el ciudadano, puede ser sometido según esas dinámicas. Es ello lo que Foucault no dudará en llamar las tecnologías políticas. En ellas la vida, el cuerpo y las acciones sociales no son descritos inocuamente, sino que las relaciones de poder penetran dichos espacios. Cada acción debe ser calibrada por el nuevo orden, cada movimiento deberá ser aprovechado por ese fin mayor. Para lograrlo, la Modernidad tendrá las dinámicas regulatorias de la disciplina y la educación. Los códigos jurídicos, la disciplina social, la racionalidad laboral, las políticas económicas, etc. se encargarán de organizar y sistematizar el universo humano. Ellas formarán al individuo para ser útil al Dios mortal. El esmerado control sobre el hombre es resabio de esa añoranza del orden moderno. Hombres formados para y por el Dios; nuevamente esto tiene una herencia desde la tradición judeocristiana.

Y si bien las prácticas institucionales de los textos sagrados no serán suficientes para colegir esas formas políticas, sí las podremos encontrar en algún personaje que haya efectuado la sistematización previa de ese orden. Ahí, en este momento del camino, encontramos tal idea nuevamente anticipada por el propio obispo de Hipona: *la Ciudad de Dios*. En este texto, su autor, presenta un orden dirigido según el supremo bien, sólo que no humano, sino divino. Semejante obra no es sólo un despliegue enciclopédico en servicio apologético del cristianismo, sino (entre otras cosas) una serie de dictados al servicio del poder político. Se trata de un señalamiento de la virtuosa acción del pueblo de Dios y sus obligaciones.¹⁷⁴ La ciudad de Dios señalará los caminos de la adecuada vida política y el comportamiento de los habitantes ante el Ser supremo. Agustín de Hipona lo hace notar de acuerdo con las leyes de su concepción providencial. Se trata de un ideal regulador de lo político, pues el reino agustino no es de este mundo, sin embargo, el anhelo de crearlo sí. No podía esperarse más, pues toda ella es otra de las metamorfosis políticas para la idea cristiana de Providencia y sus expresiones nomológicas. Weber ya advertía que el tipo de estructuración de las prácticas religiosas tiende a sedimentarse bajo la forma de construcciones políticas concretas: “La gracia institucional tiene que desarrollar, por su

¹⁷³ Villoro, *El pensamiento moderno*, p. 97.

¹⁷⁴ Véanse los libros XVI en adelante, donde detalla el comportamiento adecuado para aquellos que son habitantes de la Ciudad de Dios.

naturaleza, la tendencia a su obediencia y a la subordinación a la autoridad (como virtud cardinal y condición decisiva de la salvación)".¹⁷⁵ Un camino virtuoso que lleva hacia el destino correcto es el que se cristalizará en las estrategias políticas de las instituciones religiosas. ¿Qué relación tiene este gran ideal cristiano con el mundo político moderno? En el afán de cumplir, con un orden orquestado, según el bien supremo, Agustín redacta esta obra monumental que hizo mella en la historia e interpretación de Occidente. Y aunque la ruptura con el esquema de comunidad, cimbre este paradigma buscará ser rescatado en tanto el orden racional que llevarán las sociedades modernas.

En ese sentido la obra agustina mantiene una extraña influencia en la Modernidad, pues ya deja ver el sueño de conducir la sociedad de Sujetos endiosados según un orden perfecto. Los Estados modernos buscarán señalar esta hazaña a su manera. "Es la Ciudad de Dios paradigma de toda cultura europea",¹⁷⁶ pues se trata de un imperio ordenado por la suprema inteligencia y que se orienta al bien mayor. Una ansiosa búsqueda de utopías es lo que realiza el Sujeto, pues ha guardado la idea de ese reino ordenado por el supremo poder. La Modernidad fue insistente en buscar ese orden social regulado por sus capacidades endiosadas y para ello no había que escatimar ningún recurso. "La modernidad llegó con la esperanza de cumplir con la primera de las utopías: *y seréis como dioses*; para lograrlo requirió de la ausencia de restricciones, de romper lo que contienen."¹⁷⁷ Sin embargo, el "nuevo cristiano" que la Modernidad engendró ha tomado esa Providencia en sus manos y realizará una de las más grandes, pero peligrosas aventuras de Occidente.

El Sujeto moderno será el legislador de la nueva utopía; sin embargo, su soberbia le llevará a la ceguera de asumir tal panorama como una empresa donde el "antiguo" Dios ya no tiene lugar. El Sujeto, nuevo dios moderno, creará su ciudad y sus leyes de acuerdo a esa sombra del bien universal con que proyectaba sus creaciones. El Sujeto, creado a imagen y semejanza de la divinidad, ahora se dispone a realizar la labor de Dios: la creación. "La Modernidad adquirió el significado de perfección y plenitud que la verdad cristiana originalmente le había atribuido a la realidad escatológica."¹⁷⁸ Y si bien su obra ya no será llamada Ciudad de Dios, ¿cómo más habrá de llamarse? Si la Ciudad humana, es la Ciudad construida por el dios humano y su soberbia razón, ¿qué otro nombre darle?

El nuevo Sujeto deificado, insisto, ya no tendrá la honestidad de llamar a sus nuevas repúblicas "ciudades de Dios", aunque sí mantiene el privilegio de obligar al antagonista a servir a dicho reino con base en los valores superiores que detentan su creación. Auspiciado

¹⁷⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 442.

¹⁷⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 126.

¹⁷⁷ Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p. 205.

¹⁷⁸ Sergio Quinzio (*Apud*. Ingolf Ahler, *Op. Cit.*, p. 143.)

por sus sueños ordenadores, el Sujeto ha estructurado todo un horizonte político... Aunque bien, cada sueño pueda tornarse en pesadilla. La crítica distópica, a las utopías, lo deja ver. No será en vano que los grandes sueños políticos, a menudo, tengan ese matiz de callada violencia.

Por ello, no deja de ser irónico que aquella promesa serpeante haya sido una peligrosa y trunca tentación. Recordemos: “la serpiente no dijo *sereís Dioses*, ella prometió *sereís como Dioses*. Aquí está la clave de lo que la cultura occidental acepta y persigue. La fascinación por el no ser como espejo inverso de su perseguido ser”.¹⁷⁹ Esa masa de inversión ha dado un giro a su carrera: el sueño edípico anida en estos derroteros y, como tal, la pesadumbre y violencia neuróticas. Una neurosis que, como se notará, señala una promesa incumplida, un sueño del que se despertó abruptamente el Sujeto moderno.

El fruto ha caído y, como se habrá notado, no lejos del árbol. El Sujeto secular ha repetido la obra deífica y las consecuencias no se harán esperar. La violencia, salvaje atributo de la creación, está a la vuelta de la esquina. Esa violencia que, antaño, fue criticada al Dios tradicional ahora está puesta al servicio humano. Sin embargo, el Sujeto, a fuerza de hacerse un dios, ha perdido su propia dimensión y los frutos de su política o su relación con la naturaleza lo muestran con creces. “El hombre que esta metafísica diseña, un tanto vacío, un tanto deshumanizado, o, tal vez, desdivinizado a fuerza de querer divinizarse”¹⁸⁰, es ese Sujeto que, en secreto, quiso la divinidad que la Modernidad le prometió. Ese Sujeto, que rechazó a Dios para hacerse un dios y que apenas se sintió tal, efectuó aquella violencia implícita en el poder divino. Ya no humano, sino deificado podía ser *libre* de las cargas teológicas y, así, no tener miramientos de su actuar, pues ¿qué atadura podía contener a un dios? Se trataba de un humano quien se encontraba como único, frente a su propiedad. Max Stirner no pudo más que acertar, al extraer las consecuencias de la gran obra de la secularidad moderna; la obra hegeliana.¹⁸¹

El hombre occidental ha diseñado una religión que lo ha transformado legítimamente en dominador. El Dios que se entrega habita en él, mostrándose de diversos modos y expresiones. El Sujeto deificado; creador, fundamentador y ordenador; es quien rige en el horizonte moderno. El Sujeto se eleva sobre hombres, bestias, la naturaleza e incluso, imagina, sobre la Nada. Como el Dios elevado, el Sujeto moderno asume el sueño de ser ese ente fundamentador de lo existente. Gracias a sus capacidades se ha considerado no un ente

¹⁷⁹ Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, p. 210. El subrayado es mío.

¹⁸⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 95.

¹⁸¹ Cfr. Marramao, *Cielo y tierra*, pp. 29-36.

más, sino que, repitiendo el entramado ontoteológico, ha asumido el papel divino. Para ello, fue menester un atributo que, en su interioridad, se asumiera como legitimador y fundamentador de sí mismo y el mundo. Ese atributo fue la razón. Una razón que, embriagada de ambrosía y corriendo a gran velocidad, sólo podía causar choques. Es ahí cuando los sueños de la razón producen monstruos.

El precio por la muerte de Dios, fue el sacrificio que ahora el hombre debía hacer a sus nuevos dioses. “La razón caminaba por el cauce de una desmedida ambición religiosa. El hombre quería ser. Ser creador y libre. Y seguidamente: ser único. Son los pasos, sin duda los decisivos de la historia moderna, del eso que propiamente se llama Europa.”¹⁸² Ese Sujeto ha llenado de Dios su horizonte y presencia, y, así, se ha tornado en el gran legitimador del mundo y de cada relato. Siendo el poderoso creador y ordenador del mundo ha reemplazado al Dios previo e intentado ocupar su lugar. Ello sólo pudo ser logrado, no gracias a negar esa divinidad, sino incorporándola a sí mismo. Aquel sentido reproche que la sobreviviente tradición cristiana hace a la Modernidad parece carente de sentido, pues ese soberbio Sujeto fue fruto de la entrega divina.

Y es este Sujeto quien ha insistido en fundar un horizonte al que llamará secular. La razón moderna abre ese espacio secular para congratularse del imperio fraguado por sus capacidades; un imperio que buscará liberar al hombre del tremendo peso sagrado y dotarle, por fin, de una existencia propia. Gracias a la luz del intelecto el hombre debe valerse por sí mismo y ya no requerir apoyos superiores. El Sujeto, afianzado a su poder, dará un vuelco a su mundo. Ese hombre es quien formará el nuevo horizonte y, cual geniecillo, sus deseos serán órdenes. Por lo mismo no ha sido en vano la revisión hecha al horizonte moderno, pues desde las aportaciones cartesianas hemos podido auscultar el camino que lleva hasta las construcciones del mundo secular.

La razón exacerbada había alzado al Sujeto hasta el firmamento. Éste, al ser piedra de toque de las instituciones, dará un extraño matiz a las construcciones seculares modernas. Si la secularización ha sido una pieza fundamental de la Modernidad, no debe sorprendernos el camino que ha tomado. En esta extraña secularización, poco parece notarse de esas aspiraciones terrenas cuando hemos buscado en el corazón humano. Heredando el Dios cristiano, el hombre-Sujeto ya no requiere una justificación suprema ni una ley divina, sino un anclaje propio. En cambio, si la secularización moderna ha liberado al hombre de las cadenas trasmundanas, lo ha arrojado al imperio de sus propias manos. Ya lo dijo Pablo de Tarso: es

¹⁸² Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 78.

cosa terrible caer en garras del dios vivo. Al dejar de ser sometidos por la economía del Dios cristiano, otro peso tuvo que oponerse....

Los hombres, ya no son *presa* de las verdades de la escritura cristiana, sin embargo, aún mantienen ciertos guiños sagrados bajo las formas del mundo secular. Si bien esto implica que se son ignorados diversos relatos acerca de las tradicionales formas cristianas, aun se mantienen en esa estructura humana que, cual ente privilegiado, fundamenta al mundo. El universo secular es el imperio de los hombres deificados. La secularización ha sido la nueva estrategia para encumbrar nuevos dioses. Las aspiraciones racionales no fueron una auténtica liberación del orden de lo trascendente, pues un nuevo orden se aproximaba a la “vuelta de la esquina”.

Conclusiones.

This is major Tom to ground control, i'm stepping through the door. And I'm floating in a most peculiar way. And the stars look very different today. Here am I sitting in a tin can far above the world.

David Bowie

Se alcanza un nivel ciertamente muy elevado de cultura cuando el hombre se libera de las ideas y temores supersticiosos y religiosos, y, por ejemplo, no cree ya en los simpáticos angelitos o en el pecado original, y ha olvidado también hablar de la salvación del alma: si se encuentra en este grado de liberación, le queda aún por superar, con la máxima tensión de su reflexión, la metafísica.

Friederich Nietzsche.

Hemos arribado hasta el otro lado de la moneda. Ahora es insoportable mantener una mirada inocente hacia los intentos seculares, pues vemos los anhelos que motivaron tal metamorfosis. Si la formación del Sujeto endiosado es aquello que ha sustentado a la perfilada Modernidad secular, entonces no deben sernos extrañas las consecuencias ulteriores. La fuerza del numen se ha deslizado discursivamente hacia un nuevo punto de apertura y, en aquel mundo aparentemente desacralizado, es depositado en esa deificada forma humana. No obstante, en vez de un horizonte que liberase al hombre de las dinámicas metafísicas, ahora éstas se mantienen por el Sujeto legitimador y sus desplegadas capacidades divinizadas. Las sombras de la deidad animan cada paso del horizonte moderno. Vemos un mundo que, silenciosamente, ha adoptado las formas existentes en el conocido universo de verdades trascendentes y no sólo esa mera aproximación a la inmanencia profana como fuente de legitimación. Así, gracias a los deslices del mundo moderno, dicho horizonte no parece estar tan depurado de elementos religiosos como se asumía, sino que éstos se han movido hacia otros *lugares*: se han deslizado la vitalidad y fuerza de lo sagrado, que antaño eran presentados por el *Dios absoluto*, hacia el hombre entusiasmado quien, con soberbia, pretende detentarlo. En el caso revisado, se apuntan aquellos rasgos que se encuentran deslizados hacia la interioridad del Sujeto, pues ahora es éste quien legitima y legaliza al mundo circundante.

No podía ser de otra manera, pues el humano requirió esculpir dioses para mediar su relación hacia la indescifrable Realidad y, en correspondencia, hacia la latente vitalidad sagrada que amenazaba toda existencia humana. La religión era una dinámica que, buscando liberarle, le empoderaba. A lo largo de mi texto, he insistido que las diferentes deidades no han sido meramente un estorbo escollo para la correcta visión humana o un vil lastre para la acción social, sino auténticas aperturas de sentido y de organización del mundo. Así, cada

dios (desde Marduk o las figuras totémicas hasta las prestigiosas presencias contemporáneas) constituye un simbólico rostro mediador de la Realidad y, por tanto, una figura concreta de lo sagrado. Es gracias a tal trato que los hombres han podido soportar la presencia de la agobiante Realidad y logran estructurar distintos tipos de comunidades y culturas. Los dioses no han sido un inútil opiáceo de la voluntad humana ni meras proyecciones de su inconsciente, sino auténticas mediaciones con que el hombre se ha formado y da forma al mundo en que habita. Esas simbólicas mediaciones expresan el trato “adecuado” con la Realidad, pues muestran las posibilidades de acción humanas y las exigencias que debe asumir. Por lo mismo, aunque las deidades permiten un mínimo de espacio vital al desamparado humano, éste es “cobrado” bajo la dinámica de una economía sacrificial. De tal forma el ser humano ha mantenido una ambivalente relación hacia los dioses: por un lado asume las condiciones impuestas y entrega sus dádivas a las deidades, por otro anhela liberarse de ese régimen.

Consecuentemente, la amorosa divinidad occidental no es una excepción a lo dicho y, gracias, a la ambivalente relación humana hacia lo sagrado, ha permitido emerger a una serie de personajes decididos en romper con las dinámicas de este Dios.

¿Cómo romper esa alianza del poder pastoral que ejercía la institución eclesial y las capacidades humanas? ¿Era necesaria esa simbiosis entre el saber y el poder religioso? La Modernidad buscó mostrar, como varios otros momentos de la Historia, que esta estrechez no es algo que pueda ponerse en un esquema simple. A partir de este periodo, han sido notorios los esfuerzos humanos para librarse de los señalamientos y exigencias de la divinidad judeocristiana. Antecedidos por disruptivos eventos (que fisuraron el “sólido” horizonte cristiano) ciertos pensadores esmeraron sus esfuerzos en levantar nuevos pilares capaces de fundamentar al conocimiento desde, según su perspectiva, un cimiento más firme y menos necesitado de legitimaciones dogmáticas o trasmundanas. Este firme cimiento pudo asentarse en las capacidades cognitivas del hombre mismo; particularmente es el intelecto racional aquello sumamente apreciado por tal empresa. Entendido como fundamentador autónomo y estructurador de sentidos, dicho intelecto permite abrir espacio hacia lo Real. La Razón humana permite autojustificarse, justificar al hombre y justificar al mundo.

Esa (re)descubierta capacidad se realza como elemento triunfante frente a las normas heterónomas, pues ya no requiere condiciones externas que le den valía, sino desplegarse hacia nuevos rubros. Ella se permite fundar horizontes sin tomar en cuenta a las viejas formas de la divinidad (o hacerlo una vez que la propia Razón legitime ese discurso). Y tal capacidad puede encontrarse en el mismo hombre; en el nuevo hombre ideal que se nombra como

Sujeto. Este nuevo humano, emanado de las concepciones modernas, es el autónomo y estructurador Sujeto. Las leyes del conocimiento pueden emerger desde este Sujeto y su “majestuosa” racionalidad, pero también las leyes de orden social, moral, económico, político, jurídico, etc. El Sujeto triunfante parece haber vencido sobre el Dios que le antecedió y no duda en aprovechar tal “libertad” para fundar su horizonte; un mundo *secularizado*. El hombre secular, con las vestimentas del Sujeto, ha formado un horizonte de gran envergadura. De esta manera y gracias a la secularización, el Estado civil puede independizarse de la “espada papal”, el ciudadano se *atreve* a orientar su arbitrio según su elección, la moral no tiene que estar comprometida pastoralmente ni el conocimiento se encuentra menesteroso de la aprobación expresada por los dogmas teológicos. Un feliz desenlace que mantiene alcances hasta nuestros días. Esas formas de justificación autónoma han posibilitado semejante mundo secular.

No en vano se exploraron los dispositivos modernos capaces de justificar tanto la verdad inmanentemente arraigada, como cualquier otro discurso u horizonte. Semejantes dispositivos han permitido que el mundo organizado por los designios eternos fuese reemplazado por otro cuyas legitimaciones se apreciaron como “terrenales” y autojustificadas. Este horizonte recibe el nombre de Secular, pues ya no es la diestra del Eterno quien guía el actuar mundano, sino los hombres mortales y sus estrechas cronologías. El proceso en el cual el mundo moderno ha consolidado sus aspiraciones ha sido la secularización de los ámbitos políticos, cognoscitivos, estéticos, etc. Los Siglos son, en esa Modernidad secular, la medida de lo existente y no las abiertas esperas mesiánicas o bien el conteo de las etapas teológicas posteriores a la Creación. Por ello, el diferente mapeo de verdades ya no se hace con celestes angelologías, sino con cartografías hechas por Sujetos y desde el punto de los mismos.

No obstante, se puede notar una fuerte tensión dentro del discurso moderno. Por un lado, se establece la firmeza legitimadora del Sujeto autónomo y, con ello, se insiste en la plena liberación de la divinidad absoluta del cristianismo. Por otro lado existe cierta simpatía o, incluso, se sostiene alguna aproximación hacia el universo de las verdades eternas. Una abierta tensión que no soporta al antiguo horizonte y, pese a ello, mantiene ciertos antiguos rostros de la tradición judeocristiana. La deseada exclusión no tiene el carácter tajante que sueña la Modernidad. Esto pudo verse, desde algunos ejemplos, con los guiños de poseer una ambiciosa novedad inaugural dentro del discurso moderno, así como en el optimista progreso que recuerda el avance de las trayectorias providenciales o en la vocación laboral del sobrio capitalista, heredada por la piedad protestante. Sin embargo, mi interés fue puesto en la piedra capital de la Modernidad: en el Sujeto quien construye horizontes, instrumentos,

culturas, pautas de vida y sociedades. Se trata de un Sujeto enseñoreado por una metafísica inaugurada a partir de los ejemplares esfuerzos cartesianos.

¿Cómo pudo filtrarse esa sacralidad bajo las narices de brillantes mentes y no ser captada incluso por sus más sagaces enemigos? Ella se mantuvo debido a la exigencia moderna de libertad y, en afán de lograrlo, aquella requerida necesidad de autojustificación. Como anticipé, gracias a la obra de Zambrano, el delirio del perseguido le hace suponer que es él quien persigue. El acoso moderno a la divinidad cristiana se presenta dentro de tal dinámica. Para evidenciar esta situación ausculté dentro de las perspectivas modernas y, gracias a sus críticos, pude notar que en ellas se esconden las dinámicas divinas posibilitadas para dar orden, justificación y sentido al entero universo de entes. Ese discurso que, desde un sólido punto fundamentador reestructura lógicamente y organizadamente el universo de entes, posee un anclaje respecto al horizonte onto-teo-lógico, pues es constituido por un Principio rector desde el cual proceder. Éste Principio es tomado como piedra capital de sentido y como ordenador estructural de las cosas y, por tanto, como un pináculo divino. Como firme pilar de apertura al mundo sigue presente el Principio fundante de la metafísica, el dios que este discurso solapa.

La metafísica moderna todavía sostiene a ese dios fundante, vertido dentro del mundo que legitima. Durante el periodo moderno, el intelecto del Sujeto se asumía como tal fundamentador y estructurador de sentidos, permitiendo todo acceso hacia la Realidad. El Sujeto moderno, en tanto pilar metafísico, es visto como figura divina. Por lo cual, éste ha cobrado la fuerza de un dios, aun rivalizando frente al Dios omnipotente de la tradición judeocristiana. Si bien ya no es aquella divinidad detentada en los cánticos bíblicos todavía es notorio el destello sagrado en los ojos subjetivos. En correspondencia, el hombre moderno (que se asumía como donador de sentido y orden por excelencia) es sospechoso de actuar como un Dios absoluto y totalitario pese a la mirada crítica de sus propios discursos seculares. El Sujeto, que ya no quiso ser “ninguneado” por los dioses, buscó la autonomía respecto a ellos, construyendo un discurso teórico que lo enseñorease. Sólo este hombre “renacido en la divinidad” puede darse tales lujos.

Se trata de una historia ya conocida para Occidente; en afán de corroborarlo recurrimos a la tradición cristiana y a esa extraordinaria entrega de la amorosa divinidad trina. Ahí son notorios los primeros pasos deíficos que culminaron en la Modernidad y en el entusiasmado Sujeto. El Dios de las narrativas judeocristianas se entrega al hombre para que éste asuma su rango y dignidad. Gracias a este acto, el hombre se asume “libre” de la economía sacrificial y puede hacer frente, por sí mismo, al complejo entramado de la Realidad. La divinidad amorosa se *ha entregado* al hombre. En correspondencia, ya no se acepta la simbólica extinción de la

divinidad, sino su simple desplazamiento. Ahora, la poderosa fuerza de lo numinoso ha deslizado sus inefables capacidades generadoras, fascinantes y aterradoras, hacia el interior humano. El Sujeto moderno se ha apropiado de ese poderoso constructo divino a través de diferentes mediaciones simbólicas, que por sí mismas merecen un estudio propio y que aquí anotamos como pendiente a realizar, como medio para su exigida libertad. Es abiertamente notoria la importancia que tiene la trama judeocristiana dentro de la cultura occidental: ella abre el panorama para “liberar” al hombre de las cargas heterónomas y ser sólo él quien fundamente el mundo. El piadoso relato cristiano nutre al horizonte secular de la Modernidad; y ésta no hizo más que cobrar puntualmente la promesa divina. En los zapatos del Sujeto moderno, el Dios no ha muerto, sino que renace entre las ansias humanas.

Ansias; hambre metafísica (en tanto se añoraba tener una existencia propia) que ansiaba ser nutrida y es el Sujeto quien promete calmar el famélico vientre. El Sujeto se eleva cual divinidad y, por tanto, busca cumplir sus variadas exigencias. Por ello, presentamos una breve mirada a las consecuencias del nuevo lugar que ha tomado este hombre deificado y su fascinación con los poderes divinos. Las actividades modernas permiten coagrar ese callado (y tal vez vergonzoso) encuentro en medio del horizonte secular. Aquel aspecto que realmente apasiona a este diosillo terrenal es el poder que crea y ordena a lo existente. Esas herencias modernas dejan su huella en los diversos rincones de la cultura secular. Son las nuevas dimensiones humanas quienes, primeramente, se notan exigentes de controlar la naturaleza y, eventualmente, al hombre mismo. La anhelante condición humana ha sucumbido frente al ambicioso y simbólico empeño de tornarse un dios.

Esto es un auténtico desliz de la añoranza moderna y, como todos los actos no presumibles, se mantiene calladamente. Por ello se tuvo que interrogar dentro de los cargados silencios que la Modernidad no quiso expresar. Si la Razón se aprecia -según afirmaban los pensadores modernos- como fuente autónoma de justificación y legitimación, es posible cimentar un horizonte sin necesidad de algún criterio externo, trascendente o divino. Entonces, ¿cómo podría aceptarse que esto fue logrado con el apoyo de la misma divinidad que se buscó negar? ¿Cómo podría ser privilegiada esa capacidad pensante si no se asume como autofundante? ¿Cómo podría ser elevado el hombre cuando no hay nada en él que permita enfrentar la poderosa fuerza sagrada de la Realidad? Para ello es que se silencian los deslices de la Modernidad. Es la historia de un amor como no hay otro igual, pues el contingente hombre vive enamorado de la poética trascendencia y, en correspondencia, se enajena con ella. Esa pasión ha permitido el mundo secular, pero ha comprometido su horizonte. Se tratan de esos extraños deslices que no son fáciles de explicar y que han sido

responsables de varias construcciones culturales. Deslices que han fraguado las construcciones seculares y que han ayudado, en secreto, a delimitar la cultura occidental. Y este secreto es el núcleo onto-teo-lógico persistente en la Modernidad secularizada. Se trata de un peligroso silencio, pues las consecuencias serán más graves entre más grande sea semejante silencio. Es decir, este silencio permite la creencia que el hombre se ha librado de lo sagrado, cuando su imperiosa presencia se mantiene bajo otro rostro.

Ello deja ver que no se trata de un retorno de lo religioso, sino una metamorfosis de lo sagrado. Muy a pesar de Onfray es certero su diagnóstico (puesto desde el inicio), sin embargo, éste falla en su insistencia de alejar o de minimizar los horizontes religiosos dentro de la cultura humana, pues siguen siendo una forma humana para definir su propia existencia y posibilitar su misma libertad. En el caso de la Modernidad secular, el esfuerzo deífico fue un apresurado “escape” a la fuerza de la sacralidad y, sin embargo, un esfuerzo inevitablemente trunco pues requirió (como un perverso continuador de Eckhart) la fuerza del Dios para liberarse de Dios. Si bien la institución eclesial ha menguado su poderío no es para restar fuerza a los ámbitos religiosos, sino para ponerles, de otra manera, sobre la mesa.

Así, el sigilo secular ya no es tan extraño, pues debía mantener su matrimonio con la tierra, pero sostener pequeños deslices amorosos con el cielo. En correspondencia cabría repensar la mencionada secularización y sus implicaciones. Si bien las aspiraciones seculares han menguado la influencia de la institución eclesial y han permitido un nuevo tipo de existencia humana (así como construcciones culturales y sociales), es importante conocer en qué medida ellas aún poseen un compromiso con los antiguos horizontes. Por lo tanto (y sin importar cuán comprometido estuviera el secular pensador moderno) no es fácil eludir las herencias de la tradición: los instrumentos, disciplinas, conceptos u horizontes modernos se encuentran atravesados por el viejo ímpetu onto-teo-lógico. Y, así, semejante Principio fundante encuentra un campo libre para figurar en diversos discursos: en lo político, histórico o científico por decir algunos. No es sorprendente que Dios aparezca en varios lugares, pues lo sagrado se halla en las diversas perspectivas humanas. Es de carácter vital, para todas aquellas construcciones fincadas a partir del periodo moderno, reflexionar dichos tópicos, pues con esas herramientas se ha fraguado el mundo heredado.

En suma: ¿de qué forma puede afirmarse lo temporal cuando se tiene en miras lo eterno? Bajo el supuesto de liberar al hombre de las cadenas sagradas, la secularización ha permitido la re-creación de un nuevo dios. La secularización, más que una repentina extinción, preserva ciertos elementos divinos. Ese proceso no ha sido una llana raigambre terrenal para la fundamentación de las verdades, sino un intento de apropiarnos de aspectos sagrados dentro de la inmanencia. Si la secularización es aquel fenómeno que hace perder la legitimidad de las

instituciones religiosas (para depositarla en manos humanas), ésta presenta un matiz especial de acuerdo al humano en que se coloca el poder legitimador. No en vano siguen apareciendo las menesterosas súplicas o advertencias centradas en las formas trascendentes, sólo que ahora es otro rostro el que muestran. Ya no se apela al juramento sagrado o al dios uránico, sino a la naturaleza descrita racionalmente como economía productivista, a la privilegiada vida humana, a la avasallante historia, al derecho, a la palabra dada, etc. Por ello, las dinámicas de aquellas diferentes economías sacrificiales no se encuentran tan distantes como se quisiera, sino que son puestas a la vuelta de cada esquina. De tal forma, el Estado exige la sumisión de sus ciudadanos, la Historia que toda acción sea justificada por ella, la Ciencia que todo sea regulado según sus parámetros, etc. El horizonte secular moderno repite las exigencias sagradas y los hombres, ahora, oponen menor resistencia que la ofrecida ante aquellos conocidos dioses de la antigüedad. La posibilidad que podamos abrirnos al mundo, ya no gracias al *Dios absoluto* y sus mandatos, sino a los diversos horizontes ha logrado que aún sus críticos nos alimentemos gustosamente con sus frutos y ha causado un cisma que todavía sigue cimbrando al pensamiento. La secularización sigue ofreciendo posibilidades que merecen irse descubriendo.

Referencias bibliográficas revisadas.

Bibliografía

- *La Biblia*. Ed. Paulinas-Divino Verbo, Madrid, 1992.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer; *Dialéctica del iluminismo*. Ed. Sudamericana, México, 1997.
- Aguilar, Mariflor (ed.); *Crítica del sujeto*. UNAM-FFyL, México, 1990.
- Agustín de Hipona; *Confesiones*. Ed. Porrúa, México, 2003.
- -----; *De la verdadera religión*. BAC, Madrid, 1948. Consultado en URL en http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm (4/III/2011)
- -----; *La ciudad de Dios*. Ed. Porrúa, México, 2006
- Álvarez Lázaro, Pedro (ed.); *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. UPCO, Madrid, 1996.
- Badiou, Alan; *Breve tratado de ontología transitoria*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2002.
- Bacon, Francis; *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*. Ed. Juan Pablos. México, 1984.
- -----; *Novum Organum*. Ed. Sarpe, Madrid, 1984.
- Bataille, Georges; *La parte maldita*. Ed. Itaca, Barcelona, 1997.
- -----; *Teoría de la religión*. Ed. Taurus, Madrid, 2001.
- Bury, John; *La idea del progreso*. Alianza editorial, Madrid, 1971.
- Cabrera, Isabel; *El lado oscuro de Dios*. Ed. Paidós/ UNAM-FFyL, México, 1998.
- Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado*. FCE, México, 2006.
- Constante, Alberto; *Martin Heidegger. En el camino del pensar*. UNAM-FFyL, México, 2004.
- Corona Fernández, Javier; *La irrupción de la subjetividad moderna*. U. de G., Guanajuato, 2007.
- D'Alembert, Jean; *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Ed. Sarpe, Madrid, 1985.
- De la Garza, Mercedes y María del Carmen Valverde (Coords.); *Teoría e historia de las religiones*. UNAM-FFyL, México, 1998.
- Descartes, René; *Discurso del método*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.
- -----; *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Ed. Tecnos, Madrid, 2008.
- -----; *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. Ed. Porrúa, México, 1999.

- -----; *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. KRK ediciones, Oviedo, 2009.
- -----; *Los principios de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Derrida, Jaques y Gianni Vattimo (Comps.); *La religión*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997.
- Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.); *Formas modernas de religión*. Alianza editorial, Madrid, 1994.
- Diel, Paul; *Psicoanálisis de la divinidad*. FCE, México, 1994.
- Dobbelaere, Karel; *Secularización: un concepto multidimensional*. Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- Echeverría, Bolívar; *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/ El equilibrista. México, 1997.
- Eliade, Mircea; *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- -----; *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Era, México, 1998.
- Estruch, Juan; *La innovación religiosa. Ensayo teórico de sociología de la religión*. Ed. Ariel, Barcelona, 1975.
- Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ed. Siglo XXI, México, 2008.
- -----; *Las redes del poder*. Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- Frey, Herbert (Coord.); *La genealogía del cristianismo: origen de Occidente*. Ed. Sello Bermejo/ CONACULTA, México, 2000.
- Gadamer, Hans Georg; *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.
- -----; *Mito y razón*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
- Garzón Bates, Mercedes; *Nihilismo y fin de siglo*. Ed. Torres asociados, México, 2000.
- -----; *Romper con los dioses*. Ed. Torres asociados, México, 2002.
- Gombrich, Ernst H.; *Breve historia del mundo*. Ed. Océano, Barcelona, 2004.
- Gómez Caffarena, José y José María Mardones; *Ateísmo moderno: increencia o indiferencia religiosa*. Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- Hegel, Friederich; *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1993.
- Heidegger, Martin; *Caminos de bosque*. Alianza editorial, Madrid, 2008.
- -----; *Filosofía, ciencia y técnica*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2007.
- -----; *Identidad y diferencia*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- -----; *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Ed. Folio, Barcelona, 2007.

- Hume, David; *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. Porrúa, México, 2005.
- Jolivet, Jean; *Historia de la filosofía (Vol. 4). La filosofía medieval en Occidente*. Ed. Siglo XXI, Barcelona, 1980.
- Kant, Immanuel; *Filosofía de la historia*. FCE, México, 1981.
- Koyré, Alexander; *Del universo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, México, 2008.
- -----; *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI, México, 2007.
- Lenoir, Frédéric; *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Alianza editorial, Madrid, 2005.
- Lizaola Monterrubio, Julieta; *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. Ediciones Coyoacán, México, 2008.
- -----; “Lo sagrado y lo profano en la teoría de la cultura de María Zambrano”, México, 2011. (Documento mimeografiado)
- Lowith, Karl; *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Ed. Aguilar, Madrid; 1973.
- Marramao, Giacomo; *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998.
- -----; *Poder y secularización*. Ed. Península, Barcelona, 1989.
- Nancy, Jean-Luc; *La declosión (Deconstrucción del cristianismo 1)*. Ed. La cebra, Buenos Aires, 2008.
- Nietzsche, Friederich; *La gaya ciencia*. Ed. Fontamara, México, 2010.
- -----; *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Ed. Altaya, Barcelona, 1999.
- -----; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos, Madrid, 2009.
- Onfray, Michel; *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2006.
- Otto, Rudolph; *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Pascal, Blas; *Pensamientos 1*. Ed. El aleph, 2001. Consultado en URL en http://www.olimon.org/uan/pascal_pensamientos_1.pdf (13/V/2011).
- Reale, Giovanni; *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del «hombre europeo»*. Ed. Herder, Barcelona, 2005.
- Rivara Kamaji, Greta; *El ser para la muerte. Una ontología para la finitud*. UNAM-FFyL/Ítaca, México, 2003.

- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti; *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, Reforma, Renacimiento*. Ed. Siglo XXI, México, 2007.
- Romero, Francisco; *La filosofía moderna*. FCE, México, 1972.
- Van Dülmen, Richard; *Los inicios de la Europa moderna. (1550-1648)* Ed. Siglo XXI, México, 2009.
- Vattimo, Gianni; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Ed. Paidós, Barcelona, 2003.
- Villoro, Luis; *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional/ FCE, México, 1994.
- -----; *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. COLMEX/ Verde halago, México, 2006.
- Weber, Max; *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*; FCE, México, 1984.
- -----; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE, México, 2003.
- -----; *Sociología de la religión*. Ed. Coyoacán, México, 1997.
- Zambrano, María; *El hombre y lo divino*; FCE, México, 2002.
- -----; *Filosofía y poesía*; FCE, México, 2006.
- -----; *La agonía de Europa*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

Publicaciones periódicas.

- Periódico español *Público* (publicación diaria). Madrid, 22 de junio del 2011, Consultado en URL en <http://www.publico.es/ciencias/383267/la-religion-no-tiene-sitio-en-la-evolucion> (23/VI/2011).
- Revista *Axis Mundi. Tradiciones espirituales de Oriente y Occidente* (publicación cuatrimestral), # 3, segunda época. Ed. Paidós, Barcelona, 1998.
- *Revista de filosofía* (publicación cuatrimestral), # 66, Año XXII. Universidad Iberoamericana-Departamento de Filosofía, México, septiembre-diciembre, 1989.