



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“LO SAGRADO: UNA CUESTIÓN ARCAICA Y FILOSÓFICA”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

DAVID FELIPE DUARTE SERNA

DIRECTORA DE LA TESIS: DRA. SONIA RANGEL ESPINOSA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*A Naara*

*Bajo el conjuro poético la palabra se transparenta y deja entrever,  
más allá de sus paredes así adelgazadas, ya no lo que dice, sino lo que calla.*

JOSÉ GOROSTIZA



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>I. LO SAGRADO ARCAICO .....</b>	<b>6</b>
I.1 RUDOLF OTTO: LO NUMINOSO.....	7
<i>Los aspectos de lo numinoso .....</i>	9
I.2 MIRCEA ELIADE: LO SAGRADO COMO CENTRO DEL MUNDO .....	13
<i>Espacio sagrado como axis mundi .....</i>	15
<i>Mito fundacional y espacio sagrado .....</i>	16
<i>Mito y tiempo sagrado.....</i>	18
I.3 ROGER CAILLOIS: TEORÍA DE LAS PROHIBICIONES Y DE LA FIESTA .....	23
<i>Teoría de las prohibiciones.....</i>	23
<i>Teoría de la fiesta .....</i>	26
I.4 GEORGES BATAILLE: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD .....	30
<i>Continuidad y discontinuidad .....</i>	30
<i>Prohibición y transgresión.....</i>	34
I.5 EL PANORAMA DE LO SAGRADO ARCAICO .....	39
<i>La presencia de lo sagrado.....</i>	39
<i>El papel del mito y del rito.....</i>	41
<i>La transgresión .....</i>	42
<b>II. LA HUIDA DE LOS DIOS .....</b>	<b>46</b>
II.1 EL CASO DE OCCIDENTE: CRISTIANISMO Y SECULARIZACIÓN .....	47
<i>El cristianismo.....</i>	48
<i>La modernidad.....</i>	53
II.2 KANT Y EL GIRO.....	57
<i>Subjetividad trascendental.....</i>	59
<i>El puente sintético: la imaginación trascendental .....</i>	62
<i>Deseos de absoluto y dialéctica trascendental.....</i>	64
<i>El ámbito de la reflexión.....</i>	70
<i>Los nuevos campos para la exploración filosófica .....</i>	81
II.3 EL ROMANTICISMO Y LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO .....	85
<i>Herder como preámbulo .....</i>	86
<i>El misterio de la noche .....</i>	90
<i>La nostalgia del poeta.....</i>	103
II.4 SIGUIENDO LAS HUELLAS DE LO SAGRADO .....	114
<b>III. EL ÚLTIMO DIOS: LO SAGRADO DESDE LA FILOSOFÍA.....</b>	<b>120</b>
III.1 EL REPLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL SER Y EL SER-AHÍ COMO PUNTO DE PARTIDA .....	120
<i>El olvido de la diferencia ontológica .....</i>	121
<i>Analítica fenomenológica del ser-ahí.....</i>	123
<i>El ser propio o auténtico del ser-ahí.....</i>	131
III.2 LA KEHRE Y EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA.....	134
<i>El giro.....</i>	135
<i>La verdad y la técnica: apertura y peligro .....</i>	136

III.3 LA CUATERNIDAD Y LO SAGRADO COMO CENTRO.....	142
<i>Primer esbozo de la cuaternidad: contienda mundo-tierra.....</i>	<i>143</i>
<i>En la cercanía de la más lejana lejanía .....</i>	<i>147</i>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>156</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA:.....</b>	<b>173</b>

## AGRADECIMIENTOS

A Naara, por su constante apoyo y motivación a seguir adelante en todos mis proyectos, por la hermosa relación que hemos tenido y que me inspira a ser cada día la mejor versión de mí mismo y por el amor y dulzura con que me ha acompañado en los momentos más difíciles y en los más hermosos de la elaboración de este trabajo.

A Dzahy Islas, a Julio Díaz y a Bosualdo González, por la linda amistad que hemos compartido desde hace tantos años, las incontables pláticas, risas y discusiones que hemos tenido, de las cuales no dejaron de surgir ideas y correcciones para este trabajo.

A la Mtra. Gabrielle Ramos, por su amistad y por toda la formación y el rigor lógico que me enseñó a aplicar en mi pensamiento y en mis argumentaciones.

A Tír, por iniciarme en mi camino filosófico, planteándome desde muy temprana edad la pregunta que desembocó en esta tesis, la pregunta por lo sagrado.

A mis grandes profesores de la carrera Yosú Landa y Ricardo Horneffer por ahondarme en los caminos del pensamiento heideggeriano.

A mis sinodales: la Dra. Julieta Lizaola, la Dra. Rebeca Maldonado, el Dr. Crescenciano Grave y el Dr. Manuel Lavaniegos por su amable y valiosa participación en este proyecto.

A la Dra. Sonia Rangel por su paciencia, acompañamiento e invaluable ayuda a lo largo de este proceso, por sus increíbles clases que me volaban la cabeza y nos ponían de cara al misterio de la *physis*.

Y finalmente pero no menos importante, a mi familia por su incondicional apoyo y soporte durante todos estos años. A mi mamá, Norby Stella Serna, a mi papá Luis Alfonso Duarte, a mis hermanos Simón y Gustavo, a Circe y al Güerito.



# INTRODUCCIÓN

Lo sagrado se ha presentado al ser humano bajo las más diversas formas y, sin embargo, en nuestros días se muestra ausente para una sociedad en la que lo profano es el pan de cada día. El vacío que ha dejado lo sagrado en nuestras vidas parece pasar inadvertido, no sentimos su ausencia, lo que hace de esta situación más inquietante todavía. Los pueblos que aún conservan vestigios de una visión religiosa del mundo son tachados como atrasados desde la despótica mirada del progreso occidental, para la cual el laicismo es sinónimo de avance en el desarrollo del conocimiento y en cuyo mecánico movimiento disecciona y cosifica la totalidad de lo real: ningún rincón de la inmensa *physis* escapa del acaparador abrazo de la visión moderna del mundo. Todo se torna objeto, todo se reduce a una materia inerte, matemática, que sólo está ahí para ser conocida y dominada por el hombre. Aquella tierra que antaño habitaban los dioses y que el ser humano trabajaba con respeto y procurando un equilibrio, hoy es un campo explotable en el que nada le impide a este último imponer su voluntad, extraer los recursos que le interesan y despreciarla luego, devastada, como deshecho. Nos encontramos frente al movimiento voraz y avasallante de la modernidad, el dominio técnico de la naturaleza que no cesa siquiera ante la inminente destrucción del medio ambiente de la que la misma ciencia no deja de advertirnos. Podemos preguntarnos ¿qué se perdió con la huida de los dioses? ¿la pérdida de lo sagrado tiene que ver con nuestra deteriorada relación con la naturaleza? Ahora bien ¿qué tiene que ver esto con el pensamiento filosófico? ¿hay, desde la filosofía, alguna forma de avistar lo sagrado perdido?

La presente investigación busca explorar justamente la relación del ser humano con lo sagrado, que antaño era esencial a prácticamente cualquier comunidad y que hoy en día pareciera haber quedado obsoleta desde la perspectiva moderna. Asimismo, busca desentrañar la propuesta de un acercamiento a lo sagrado desde el pensamiento filosófico, en particular el de Martin Heidegger, que en la primera mitad del siglo XX pareciera apuntar al regreso de algo que la modernidad había puesto gran empeño en superar: la religión. Se buscará comparar estas dos formas en que lo sagrado se ha presentado a la humanidad y señalar si lo sagrado arcaico es aquello mismo que Heidegger busca recuperar o si hay algo diferente en estas dos formas de lo sacro.

En el primer capítulo de este trabajo, se buscará establecer un panorama de lo sagrado arcaico, la forma en que lo sagrado era vivido por los pueblos primigenios. Esto a partir del pensamiento de cuatro autores (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Roger Caillois y Georges Bataille), cuyo trabajo en torno a la filosofía de la religión resulta particularmente interesante porque nos permite establecer una imagen coherente de la vida religiosa, en la cual se pone de manifiesto el papel céntrico que ocupaba lo sagrado y su particular relación con el orden social y natural vivido en las comunidades arcaicas. Poniendo en perspectiva elementos fenomenológicos, ontológicos y sociológicos, al mismo tiempo que señalando el vínculo que la intuición de lo sagrado en estos pueblos podía tener con su relación con la naturaleza, se expondrá la interpretación de lo sagrado como la intuición irracional del misterio tremendo y fascinante, así como su papel céntrico para las sociedades religiosas. En particular, se analizará la constitución del orden del mundo profano en torno a las hierofanías o expresiones de lo sagrado y la forma en que la división entre profano y sagrado, establecida por medio de las prohibiciones religiosas, da lugar a la formación de un *ethos* muy particular y a la dinámica orgánica de prohibición y transgresión con la que lo sagrado se puede ver como un elemento recurrente en la vida del ser humano arcaico y halla su expresión más excepcional en la fiesta sagrada.

El segundo capítulo se concentrará en explorar las diferencias más relevantes introducidas por el pensamiento occidental con respecto al panorama de la religiosidad arcaica planteado en el primer capítulo. Señalando a grandes rasgos si la intuición de lo sagrado arcaica sigue de alguna manera vigente con la llegada del cristianismo y la posterior modernidad. Esto con el fin de demarcar los cambios más importantes que la pérdida de dicha intuición pudo implicar en torno a la relación del ser humano con la naturaleza y apuntar a las nuevas preocupaciones, de carácter epistemológico, que en un mundo secularizado empezaron a ocupar al pensamiento moderno. Se mostrará también aquí el papel crucial que jugará Kant al delimitar las desbocadas intenciones del racionalismo moderno iniciado con Descartes, poniendo en su lugar a todo discurso que pretendiera venderse como conocimiento y apuntando a aquello que escapa de la jurisdicción de este pensamiento teórico y determinante. Señalando así lo que permite una relación diferente con la naturaleza, de carácter contemplativo y no determinante, se verá finalmente cómo el proyecto crítico kantiano termina por abrir las puertas a un resurgimiento de la intuición de lo sagrado en la naturaleza que cobrará toda su fuerza con la poesía y el pensamiento del Romanticismo alemán,

del que a su vez Heidegger tomará gran inspiración para su propuesta del acercamiento a lo sagrado desde la filosofía.

El tercer y último capítulo de la investigación estará dedicado explícitamente al pensamiento heideggeriano, empezando por una breve explicación de su propuesta de volver a pensar el ser, a la cual iría esencialmente unido su pensamiento en torno a lo sagrado. El olvido del ser, más puntualmente el olvido de la diferencia ontológica, habría sentenciado a Occidente a una existencia inauténtica y, a través de la analítica existencial llevada a cabo en *Ser y Tiempo*, el pensador de la Selva Negra busca ponernos de camino al ser y, con ello, también a un regreso de lo sacro. Aquí mismo se explorarán las razones por las que Heidegger se ve obligado a dar un viraje en su pensamiento. Sin dejar la preocupación por el olvido de la diferencia ontológica de lado, el autor pasa a considerar central aquello que en el mundo moderno nos impide el pensamiento del ser: el problema de la técnica. Así, la aclaración de por qué y cómo la técnica nos oculta el acontecimiento de la verdad del ser es menester para dar el salto a una visión diferente, la de la cuaternidad, donde se da dicho acontecimiento-apropiador y el pensamiento poetizante nos permite un habitar diferente, cerca de su centro, donde brilla lo sagrado siempre oculto.

¿Qué pasa entonces en una sociedad en la que sólo nos queda el recuerdo de lo sagrado, donde la naturaleza se reduce a la calidad de objeto y las fuerzas de la divinidad que antaño la poblaban parecen callar? Defiendo que podemos ver la profanación absoluta de la naturaleza desde el despliegue del pensamiento occidental del que nos habla Heidegger. Entendiendo por este tipo de pensamiento el pensar técnico de la metafísica que pretende obtener un conocimiento total y sistemático de la naturaleza, que la fija en conceptos inamovibles y pretende asirla, pero al que, sin embargo, algo siempre se le escapa. El pensamiento de la metafísica occidental se acentúa con el desarrollo de la modernidad y el surgimiento de las ciencias positivas, el esquema sujeto-objeto se vuelve la forma privilegiada de relación entre el ser humano y la naturaleza: el hombre se pone a sí mismo como fundamento (*sub-jectum*, lo que subyace) de lo real, y el objeto se entiende como *res extensa*, materia inerte con propiedades matemáticas susceptible de ser conocida y manipulada por el hombre. La fe en la razón y en el progreso de los conocimientos dan cuenta de la profanación de la naturaleza: ésta es dividida, diseccionada y clasificada por el pensamiento racional (el cual necesita de esta operación para conocerla), dejándonos un mundo lleno exclusivamente de entes

en el que, no obstante, falta algo. Ya Heidegger nos habla del problema de esta tradición: el olvido del ser, lo innombrable que no se deja entificar se oculta tras el mundo de los entes propio de la representación occidental, de la tradición metafísica que lo olvidó.

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX surge en Alemania un movimiento de respuesta al afán racionalizante que se extendía por la Europa ilustrada. El Romanticismo alemán encarna la necesidad de abrir un lugar a la pasión y al sentimiento que tanto desdeñaban las pretensiones racionalistas de la modernidad. Asimismo, la naturaleza deja de verse como materia inerte que se rige por reglas matemáticas armoniosas y perfectas (susceptibles de ser conocidas) y se empieza a recuperar su carácter misterioso, se vuelve a ver su inagotable fuerza sin porqué. La poesía de Hölderlin nos invita a una forma de habitar que se ha perdido en la modernidad, a la cercanía con la *physis* tan distante para el sujeto moderno. El poeta se percata de la huida de los dioses en la noche de Occidente y busca traer en su decir lo sagrado de vuelta, acercarnos el éter que da vida a la naturaleza.

Así como la poesía del Romanticismo irrumpe en el orden del pensamiento racional, fisurándolo y abriendo con estas grietas lugar para lo sagrado de la naturaleza, para la continuidad en la que somos uno con ella, cierta corriente del pensamiento del siglo XX continúa este movimiento en el que las reglas se rompen, se abandona la ambición de reducir la naturaleza a sistemas de conocimiento cerrados y más bien se la conserva en su misterio, en su inabarcable indiferencia. El pensamiento poetizante propuesto por Heidegger, un ejemplo notable de esta corriente, es el pensamiento que desborda los límites del conocimiento teórico, que piensa desde la continuidad de la *physis* y en consonancia con su poder productivo *poiético*, es un pensamiento en el que no hay un sujeto: el esquema sujeto-objeto es lo primero que tenemos que derribar para poder entrar en este pensar. No hay “alguien” cuyo pensamiento individual se manifieste en un sistema articulado de creencias que explican lo real, el pensamiento poetizante es el acontecimiento del pensamiento que piensa lo digno de ser pensado, el hombre sólo es un medio para que se despliegue su decir. Así, tanto en el ritual sagrado, en la transgresión de las prohibiciones, como en el pensamiento poetizante hay un encuentro con la continuidad innombrable de lo sagrado, hay una transgresión de las reglas que delimitan el mundo de las cosas discontinuas que resulta en la entrega a lo radicalmente Otro, al inefable misterio de la *physis* en

el que desaparece el sujeto y se muestra la unidad de lo real irreductible a conceptos, inaprehensible por la razón: el acontecimiento del Ser. Ambos modos de avistar lo sagrado distan en gran medida el uno del otro: el primero hace parte de la vida del hombre arcaico, es la transgresión que vitaliza al mundo profano con las fuerzas sagradas; el segundo es el pensamiento que se rebasa a sí mismo, transgrede sus límites y se encuentra con lo inabarcable. Sin embargo, en ambos casos irrumpe lo sagrado. La tesis pretende contrastar estas dos formas de ver lo sagrado y mostrar el pensamiento poetizante heideggeriano como el sacrificio del pensamiento racional, sacrificio en el que, como en el ritual, resplandece la continuidad oculta.

# I. LO SAGRADO ARCAICO

La vida religiosa del ser humano es un asunto que siempre dará qué pensar. Sus múltiples y caleidoscópicas expresiones ofrecen un espectro de comportamientos, actitudes, tendencias y, en general, cosmovisiones prácticamente inagotables. Sin duda al tratar de estudiar algo como las formas en que se vive lo sagrado hay que tener gran cuidado de no caer en generalizaciones erróneas que reduzcan, simplificando de más, los ricos y complejos matices que éstas pueden tener. En este capítulo de la presente investigación se busca construir un marco de comprensión para la religiosidad arcaica a partir de los desarrollos de cuatro autores cuyo trabajo versa sobre distintos ámbitos de la misma y permite ser entrelazado para formar un panorama general de la experiencia de lo sagrado en la humanidad primigenia, abarcando desde aspectos fenomenológicos hasta los sociológicos de la misma y permitiendo ver la peculiaridad existencial y ontológica de la vida religiosa arcaica frente a la del hombre moderno. Claramente ésta resulta una labor bastante pretenciosa, más todavía considerando la amplitud del debate en torno a la religiosidad arcaica, sin embargo, considero que los planteamientos de estos autores resultan de especial claridad para ver la importancia del pensamiento mitológico y la vigencia de su estudio en nuestros días, como, espero, se pueda ver más adelante.

Ahora bien, al hablar de religiosidad arcaica, nos referimos a un compendio muy amplio de pueblos y culturas. Esta designación se refiere principalmente a las formas primigenias de la vida religiosa humana, para las cuales lo sagrado se halla en la naturaleza a la que se enfrentan, cada una de sus partes siendo creación divina (desde animismos, chamanismos y totemismos hasta politeísmos). Esto sin duda incluye las religiones antiguas como la griega, la egipcia, la nórdica o las del nuevo mundo, pero también religiones más antiguas cuya tradición (transmitida oralmente) se halla fuera del alcance de la historiografía, así como religiones contemporáneas que se hallan al margen del influjo de Occidente, conservando tradiciones milenarias. Si bien todas estas culturas tienen grandes diferencias entre sí, las consideramos a todas como religiosas y este tipo de religiosidad se distingue de religiones más elaboradas y conceptuales, por decirlo de alguna forma, como las religiones abrahámicas, sin por ello dejar de tener elementos en común. En general, podríamos decir que las religiones arcaicas se oponen a la tradición occidental (hoy en día global) y a las religiones asociadas a esta tradición.

Aunque el primer autor a tratar no se enfoca tanto en la religiosidad arcaica, sus desarrollos en torno a lo sagrado nos dan la base para entender a qué nos referimos con el encuentro con lo sagrado por parte del ser humano y, en particular, del hombre arcaico. A su vez, el cuarto autor nos permite tejer un puente con la experiencia filosófica de lo sagrado a revisar en el tercer capítulo de la investigación.

## **I.1 Rudolf Otto: lo numinoso.**

Hacia principios del siglo XX Rudolf Otto escribe *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, obra con la que inaugura una nueva forma de abordar el problema de la religión frente a los métodos teológicos y antropológicos acostumbrados durante su época<sup>1</sup>. La propuesta de Otto, fuertemente influenciada por el pensamiento kantiano como veremos más adelante, se basa, como el título de su obra lo indica, en una distinción de dos ámbitos a considerar en el estudio del fenómeno religioso: lo racional y lo irracional.

El primer lado de la religión del que habla el autor, el racional, atiende a toda la parte de la misma que es susceptible de ser entendida, que opera mediante categorías y se da bajo la forma de un discurso. Lo racional en la religión está contenido en conceptos claros, en los sermones, mitos, dogmas y demás expresiones religiosas que hacen posible que la religiosidad sea entendida como la afiliación a ciertas creencias o como el suscribirse a cierta forma de vida<sup>2</sup>. Otto señala que esta parte de la religión no agota la esencia de la religiosidad y para dar cuenta de ello nos habla de un elemento en la vida religiosa que no es susceptible de racionalización alguna, el cual es además denominado por el autor como el núcleo de la religiosidad y centro en torno al cual la parte racional de la misma se forma al tratar de interpretarlo, pero sin lograr jamás una aprehensión exhaustiva del mismo. Esta parte de la religión es la que Otto designa como lo irracional y explica que las místicas normalmente exaltan este carácter frente al racional, mientras que la religión oficial, como

---

<sup>1</sup> Particularmente, la mitología comparada fundada por Max Müller, a partir de la cual se dio el debate entre comparativismo y particularismo: los primeros buscando elementos en común entre diversos mitos para encontrar un mito originario del cual deriven los demás mitos diferentes (como el papel del sol para Müller o, posteriormente, el monomito de Joseph Campbell) y los segundos enfatizando sus estudios en las diferencias entre las mitologías de diferentes culturas, pero ambos comparando mitos. Tanto comparativistas como particularistas se enfocan en la parte racional de la religión, que se caracterizará a continuación. Para más información en torno a este debate, ver: Scott Littleton, *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*.

<sup>2</sup> Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, pp. 9-11.

institución, tiende a darle más importancia a la racionalización. Con esto, el autor explica el fenómeno religioso como la conjunción de estos dos ámbitos: lo irracional, que se da en una suerte de intuición o sentimiento religioso, y la interpretación, que racionaliza esta intuición y da lugar al discurso religioso (desde acá podemos ver la fuerte influencia kantiana en Otto)<sup>3</sup>.

Con esta distinción el autor empieza un estudio de la religión que va más allá de los análisis morfológicos que atienden únicamente a la parte racional de la misma, que comparan las cosmovisiones mitológicas y los ritos de diferentes pueblos desde un punto de vista parcial con respecto al fenómeno religioso como tal, con lo que no llegan más allá de una comprensión de los aspectos formales, discursivos y sociales del mismo. Siguiendo con la tradición de estudio fenomenológico de la religión que se formaba en Europa desde finales del siglo XIX<sup>4</sup>, Otto parte del análisis comparativo de los mitos y ritos, de su aspecto racional, pero interpreta la diversidad de sus manifestaciones como las diferentes racionalizaciones de una misma esencia irracional: el sentimiento religioso<sup>5</sup>. Así, el autor hace un análisis fenomenológico del sentimiento religioso, con el que pretende dar cuenta de la totalidad del fenómeno religioso, tanto de su parte irracional como de la racional; análisis que se expondrá a continuación.

Al estudiar el sentimiento religioso, Otto introduce el neologismo de lo *numinoso* para denominar lo que cae bajo el aspecto irracional de la religión, pues pretende evitar las connotaciones éticas (y cualquier otro elemento racional) que el término de “lo santo” podría tener<sup>6</sup>. Lo que trata de designar este término empleado por el autor es el excedente de significación que nunca queda aprehendido en la racionalización de la religión y, por esta misma razón, Otto no da una definición de lo numinoso pero procede a explicar ciertos aspectos suyos que son patentes

---

<sup>3</sup> Véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B34-A20. El autor señala al inicio de la Doctrina Trascendental de los elementos lo siguiente: “El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo materia del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado (sea intuitivo como ordenado) en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación”. El paréntesis señala una nota al pie en el texto. En el siguiente capítulo se hablará más a detalle de la caracterización kantiana del *fenómeno*.

<sup>4</sup> Dentro de la cual podemos encontrar exponentes como Chantepie de la Saussaye o su discípulo Gerardus van der Leeuw, pero cuyo pensamiento no enfatiza en el elemento irracional de la religión (que es el que interesa a la presente investigación) y por ello no se profundizará en sus posturas fenomenológicas en torno a la religión.

<sup>5</sup> No me adentraré en el largo y complejo debate en torno a si todas las religiones son manifestaciones de un mismo elemento religioso (pues esto excede los límites de la presente investigación) sino que me limito a señalar el objeto inefable del que ciertas tradiciones místicas hablan y tendrían en común como centro de sus experiencias.

<sup>6</sup> Cfr. R. Otto, *Op. cit.*, pp. 13-15.



en el sentimiento religioso: aspectos cuya descripción es peculiarmente difícil, pues involucra una racionalización o categorización, pero se trata de describir algo irracional, por lo que el lenguaje usado para tal labor no puede ser más que analógico, nunca puede tomarse literalmente.

### **Los aspectos de lo numinoso**

El primer aspecto de lo numinoso que el autor describe es lo tremendo y lo define en primera instancia como lo que logra “agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora”<sup>7</sup>, destacando el impacto que tiene para quien lo vive. El autor señala que lo tremendo es una categoría que sólo por analogía puede compararse al temor natural<sup>8</sup>, sin olvidar la radical diferencia que las categorías con que se explican los aspectos de lo numinoso comportan frente a las categorías usadas para describir las experiencias habituales. Teniendo esto presente, podemos entender que lo numinoso, en tanto tremendo, provoca a quien lo experimenta una forma de terror que no se puede equiparar al miedo producido por cualquier objeto mundano. En este sentimiento palpita algo del terror a los fantasmas y de él están impregnados los dioses y demonios, las deidades de las mitologías primigenias: las racionalizaciones de este aspecto de lo numinoso evidencian el carácter propio de lo que “desasosiega y amedrenta”. Ni siquiera las formas de la divinidad más refinadas (como en el caso del judeocristianismo) se libran del rezago de este aspecto de lo numinoso en sus racionalizaciones. Un ejemplo claro de esto se ve en la cólera de Yahvé en el antiguo testamento, la cual se presenta como una fuerza implacable que, sin miramientos, se desencadena y devasta incalculable y arbitrariamente.

El poder y fuerza absoluta que muestra lo tremendo es señalado por Otto y asumido como otro aspecto de lo numinoso, que el autor denomina como la prepotencia o *majestas*<sup>9</sup>. Ante la prepotencia de lo numinoso se da una respuesta muy particular en quien la atestigua: el sentimiento de criatura, una suerte de impotencia según la cual se da una completa desvalorización de quien la siente, que pasa a ser “nada” frente al numen que lo es “todo”: una criatura insignificante frente al objeto inefable (por nombrar de alguna forma infructuosa lo innombrable que, por lo demás, tampoco es objeto) sobre el que, en consecuencia, cae todo el peso ontológico. Cabe destacar que

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>8</sup> Otto usa el término “natural” para hablar de los sentimientos y comportamientos del hombre que se dan cotidianamente y que no tienen que ver con el ámbito religioso.

<sup>9</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 29-30.

este sentimiento de criatura no remite a una dependencia hacia lo numinoso en cuanto a la creación y conservación<sup>10</sup>, sino que este sentimiento se da como la “sombra” que proyecta la omnipotencia del numen en el sujeto y que lleva a la aniquilación de este último (y con ello también de todo objeto) y a la afirmación de la absoluta realidad del primero<sup>11</sup>, dejando en calidad de ilusoria la realidad habitual, o cuando menos como una pseudo-realidad fundada en la absoluta realidad de lo numinoso.

Junto a la prepotencia o *majestas*, Otto habla de la energía como otro aspecto de lo numinoso derivado de su aspecto tremendo. Lo energético del numen podría asociarse a categorías como vitalidad, volición, capacidad o fuerza afectiva, señalando todas éstas la esencia viva de lo numinoso y su capacidad de manifestarse y hacerse efectiva en el mundo, en contraste con la imagen de un Dios dado e inmutable (conceptual) propio de los grados de racionalización religiosa más avanzados. Tanto la cólera como el amor divino muestran este aspecto del numen con el que se ve la capacidad de la fuerza de lo sagrado para incidir en el mundo<sup>12</sup>.

Ahora bien, además de exponer el aspecto tremendo y sus derivados, la prepotencia y la energía, Otto explica lo numinoso en su aspecto de misterio. Para esto, empieza por plantear que el misterio se puede entender como *mirum*, como lo que asombra, sorprende o extraña<sup>13</sup>. Este aspecto señala el carácter extraordinario de lo numinoso que lo distingue de lo experimentado en la cotidianeidad: la radical heterogeneidad que pasma en asombro a quien llega a tener la intuición del elemento irracional de la religión. El que lo numinoso sea lo irracional e inaprehensible, incomunicable e irreductible a conceptos, atiende justamente a su aspecto de misterio. Lo numinoso es lo radicalmente Otro: “lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro”<sup>14</sup>. Lo heterogéneo absoluto no consistiría en los entes sobrenaturales expresados en las

---

<sup>10</sup> Precisamente lo que Otto le reprocha a Schleiermacher acerca de su descripción del sentimiento de lo sagrado como un sentimiento de dependencia absoluta.

<sup>11</sup> Esto puede rastrearse en las prácticas religiosas (particularmente en las místicas) en las que se persigue una iluminación religiosa mediante técnicas extáticas empleadas por el practicante en su búsqueda de la divinidad: una sed lo impulsa a buscar el quebrantamiento de sí mismo en el éxtasis religioso. Asimismo, el sentimiento de humildad religiosa está estrechamente relacionado con este sentimiento de criatura.

<sup>12</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 34-35.

<sup>13</sup> *Cfr. Ibid*, p. 37.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 38.

mitologías (pues esto ya hace parte de la racionalización del misterio). Lo propio del numen en este aspecto es su radical heterogeneidad, ya se le llame espíritu, demonio, dios, ya se evite nombrarlo. Nómbrasele como se le nombre, el misterio sigue siendo inaprehensible e incomprensible, no sólo porque su naturaleza excede las capacidades del intelecto, sino porque su absoluta heterogeneidad hace retroceder en espanto a quien se le acerca. Así, Otto explica que, por su aspecto de misterio, le son adjudicadas al numen categorías como sobrenatural o supracósmico, pero su oposición a la naturaleza es de tal radicalidad que llega a ser denominado también como *nada* o *vacío* en ciertas tradiciones místicas: categorías que lejos de expresar un *nihil absolutum* o un vacío como carencia, serían ideogramas para expresar lo más pleno pero carente de propiedades positivas (por lo menos del tipo de las que se puede hablar). El autor finaliza su explicación en torno al misterio añadiendo que éste no sólo está sobre la razón, sino que se vuelca contra ella: es paradójico en tanto que no sólo es irreductible a lo aprehensible por las leyes del pensamiento, sino que las afirmaciones que se llegan a hacer acerca de él pueden resultar contradictorias entre sí, como lo prueba el siguiente aspecto del que nos habla.

El aspecto de misterio tremendo de lo numinoso no basta para explicar la atracción que siente el hombre hacia ello. Así, Otto señala que, a pesar del carácter aterrador y repulsivo que tiene en tanto misterio tremendo, hay algo en ello que resulta sumamente atractivo para el ser humano: “al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, los arrebatata, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez”<sup>15</sup>. Este es el aspecto fascinante de lo numinoso. Del mismo modo que con el aspecto tremendo, lo fascinante no puede ser descrito usando categorías de sentimientos habituales más que por analogía. El aspecto fascinante explica la habitual búsqueda de lo sagrado: desde el hecho de que en diversas religiones haya una gran multiplicidad de técnicas extáticas que buscan suscitar experiencias místicas, hasta la veneración racional de lo sagrado que se da a través del mito y el culto, la cual atraviesa por completo la vida del hombre religioso arcaico y se halla en su centro, como se verá mejor más adelante. El autor argumenta que la búsqueda de lo sagrado no sólo se da con miras a fines o la consecución de favores (como podría interpretarse en ciertos rituales), sino que también hay una búsqueda de lo numinoso por sí mismo: lo que da origen a la vida religiosa<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>16</sup> *Cfr. Ibid*, p. 52.

En todas las expresiones de lo fascinante se ve una forma de bien que sólo puede ser ofrecido por la religión (o por el sentimiento religioso, para ser más precisos), que impulsa al hombre religioso a sumergirse vertiginosamente en la heterogeneidad que también le aterra.

Otto no deja de insistir a lo largo de su obra en el carácter del lenguaje cuando hablamos de lo sagrado: de su aspecto tremendo como aquello que atemoriza, desasosiega o conturba; de su prepotencia como poder absoluto; de su energía como capacidad de afectar la vida; del misterio como lo que asombra o deja perplejo; de lo majestuoso como lo que hechiza y atrae. En todos estos casos las categorías descriptivas usadas sólo nos son útiles en tanto analogías tomadas de nuestro lenguaje cotidiano, pero ninguna de ellas da una descripción abarcadora del sentimiento religioso, de lo numinoso. Esto es claro cuando recordamos el carácter de misterio de lo numinoso según el cual éste es algo completamente heterogéneo con respecto a la experiencia habitual o cotidiana, lo cual involucra la ya mencionada dificultad para hablar al respecto. Sin embargo, Otto defiende que podemos hablar de cierta forma de lo numinoso: sin emplear categorías que sean asociadas al sentimiento por la mera costumbre (una asociación contingente), sino categorías que atiendan a las condiciones de posibilidad del sentimiento religioso en la estructura de la subjetividad y a sus relaciones necesarias con otros aspectos de la misma, como, en el campo estético, su capacidad para captar lo sublime<sup>17</sup>. El autor asume que la estructura de la subjetividad es de tal manera que posibilita la experiencia de lo numinoso<sup>18</sup>, por lo que espera encontrar en ella la clave para explicar el fenómeno religioso. Así, Otto llega incluso a señalar que, por ejemplo, lo sublime sería un esquema<sup>19</sup> de lo numinoso pues hay relaciones formales que vinculan estos dos sentimientos de forma *a priori* en dicha estructura, como su relación con lo ilimitado o la armonía de contrarios que provocan al generar, tanto humillación y repulsión, como atracción y exaltación del ánimo.

En torno al problema de si Otto logra explicar la posibilidad de la experiencia de lo numinoso a través de la estructura *a priori* de la subjetividad no se profundizará, pues excede los límites de la presente investigación, a la cual resulta mucho más interesante la caracterización del

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 64-68.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 148-153.

<sup>19</sup> Esquema en el sentido explícitamente kantiano, el cual será tratado en el siguiente capítulo de la presente investigación al hablar de la *imaginación trascendental*.

elemento religioso irracional que hace Otto y el hecho de que lo proponga como núcleo de la vida religiosa, pues es de vital importancia para adentrarnos en la explicación de lo sagrado arcaico.

Habiendo explicado a grandes rasgos el trabajo fenomenológico que hace Otto en torno a la religión podemos resumir su propuesta observando ciertas características de la misma: 1) aborda el fenómeno religioso como una experiencia, partiendo de una subjetividad cuya estructura *a priori* es fundamento del sentimiento religioso (en lo que se ve claramente la influencia kantiana en el autor), lo que explicaría el nivel global de las tendencias religiosas del ser humano; 2) asume el numen como algo positivo, en tanto que se presenta en el sentimiento religioso: es algo intuido por el hombre, aunque éste, en tanto sujeto, se desvalorice en su intuición (y con él también todo objeto posible); 3) la intuición de lo numinoso se da para quien la vive como la intuición de lo absolutamente real; 4) plantea la irracionalidad como característica principal de lo numinoso, núcleo de la religión, haciéndolo algo inaprehensible, misterioso; y 5) plantea una armonía de opuestos (tremendo y fascinante) como los aspectos fenomenológicos principales del sentimiento religioso. Otto pone a la vista el elemento irracional y su importancia para la configuración de la vida religiosa, sin embargo, sus planteamientos son más cercanos al cristianismo<sup>20</sup> que a la religiosidad arcaica. Para entender cómo lo numinoso repercute en la vida del hombre religioso arcaico y es la base de toda su visión del mundo (*Weltanschauung*) es menester visitar a otro autor, Mircea Eliade, quien, partiendo de los desarrollos de Otto en torno al sentimiento religioso, nos explica cómo el *homo religiosus* (como él denomina al hombre religioso arcaico) vive la presencia de lo numinoso y ésta resulta fundamental para su existencia.

## **I.2 Mircea Eliade: lo sagrado como centro del mundo**

Una vez explicada por Otto la diferenciación entre los elementos racional e irracional de la religión, podemos ver cómo Mircea Eliade, en su libro *Lo sagrado y lo profano*, piensa la religiosidad en su totalidad como una modalidad existencial del ser humano, para lo cual parte de la distinción entre lo sagrado y lo profano, como el título de su obra lo indica: fenómenos opuestos en torno a los cuales gira la existencia del *homo religiosus*. La obra de Eliade es de una extensión y profundidad admirables, por lo que no esperamos abarcarla con el mayor detalle, sin embargo, el

---

<sup>20</sup> En particular a su tradición mística, como se ve en sus recurrentes referencias a San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Jakob Böhme, entre otros.

texto citado resulta útil para los propósitos de la presente investigación pues señala los elementos centrales de su postura en torno a la religiosidad arcaica. El autor rumano parte de que hay expresiones de lo sagrado, que denomina hierofanías, y que, recordando lo desarrollado por Otto, podemos entender como lo que manifiesta lo radicalmente Otro. Así, las hierofanías tendrían un carácter dual y paradójico según el cual serían algo (un lugar, una cosa, un lapso de tiempo, etc.) pero a la vez no lo serían por ser símbolo de algo más: permitirían la intuición de la fuerza absoluta de lo radicalmente Otro, en lo cual radica su importancia<sup>21</sup>. La existencia del ser humano arcaico quedaría entonces dividida en dos ámbitos existenciales: lo sagrado, manifiesto en las hierofanías, y lo profano, donde transcurriría su vida habitual y cotidiana. Eliade explica que la variedad de estas hierofanías es de tal abundancia y diversidad que en su trabajo no pretende encontrar un elemento común en el contenido de todas éstas, sino explicar el papel de las mismas como fenómeno en la existencia de la mujer o el hombre religiosos y, con ello, mostrar una diferencia existencial radical entre estos y el ser humano moderno arreligioso<sup>22</sup>.

Eliade señala en primer lugar que el humano arcaico se esfuerza constantemente por vivir en cercanía de lo sagrado<sup>23</sup>, lo que tiene sentido al recordar, además del aspecto fascinante, el sentimiento de criatura suscitado por las hierofanías del que hablaba Otto: la nulidad de la vida propia frente a la absoluta realidad de lo numinoso causa al ser humano una sed ontológica que sólo puede saciar situándose lo más cerca posible de lo sagrado. Este esfuerzo nos da una primera caracterización de la diferencia entre lo sagrado y lo profano, pues con él podemos ver que lo sagrado tiene una primacía frente a lo profano: siendo lo sagrado lo plenamente real y lo profano quedándose en un grado de pseudo-realidad (en todo caso, realidad fundamentada en lo sagrado). La sed ontológica lleva al *homo religiosus* a poner lo sagrado en el centro de su mundo, situación de la que nos habla Eliade y que sólo podremos entender una vez expuesta su propuesta, tanto en torno a cómo el hombre arcaico vive el espacio y el tiempo, como acerca del papel del mito en la vida del mismo.

---

<sup>21</sup> Para revisar a profundidad el carácter de símbolo de las hierofanías, ver: Eliade, M. (1979), *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*.

<sup>22</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 12-13.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid*, p. 11.

### **Espacio sagrado como *axis mundi***

Para el *homo religiosus* la forma de vivir el espacio y el tiempo dista bastante de la forma en que los vive el ser humano moderno, señala el autor, pues en ambos ámbitos se presentan rupturas: no son dimensiones homogéneas (como lo podrían ser para la experiencia moderna del mundo), sino que tienen porciones cualitativamente diferentes: sagradas. En el caso del espacio se podría decir que el espacio sagrado (normalmente asociado al templo, pero no limitándose a él) se presenta como el centro en torno al cual se ordena el mundo profano y a partir del cual se constituye:

Es dicha ruptura la que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante.<sup>24</sup>

La hierofanía espacial fija un centro en la homogeneidad caótica y sin centro. El punto fijo da la orientación para fundar el mundo ordenado en torno a él, por ello para la religión primigenia cada comunidad está en el centro del mundo, a la vez que el templo o las construcciones sagradas ocupan un papel céntrico en las mismas. Esto es debido a que el espacio sagrado sirve como puente entre el hombre y la divinidad, por lo que entrar en él significa abandonar por un momento la vida profana y enriquecerse con el contacto con lo numinoso<sup>25</sup>. La sed ontológica del *homo religiosus* lo lleva a construir su mundo alrededor de este puente con la divinidad, el espacio sagrado.

Así, éste espacio es un puente, pero también es el límite donde el mundo profano se distingue claramente del mundo de la divinidad, el comportamiento de quien tiene una experiencia religiosa del mundo cambia drásticamente en ambos tipos de espacio: el espacio sagrado está especialmente vinculado a los ritos (regidos por prácticas estrictas que deben respetarse por quienes los lleven a cabo) y la sola entrada en uno de estos espacios involucra la restricción con respecto a cosas que normalmente se podrían realizar en un espacio profano<sup>26</sup>. Eliade nos habla

---

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>25</sup> Siempre y cuando la forma de contacto se dé del modo correcto, de lo que se hablará más en la sección del presente capítulo dedicada a Roger Caillois.

<sup>26</sup> Un ejemplo quizás cercano de esto es la costumbre de retirarse el sombrero al entrar a una iglesia. Sin embargo, lo que se quiere resaltar es el cambio del comportamiento, en general, que involucra para el *homo religiosus* el entrar en un espacio sagrado.

aquí de lo que denomina niveles o regiones cósmicas (el cielo, la tierra y el inframundo)<sup>27</sup> y de cómo el umbral de la entrada al espacio sagrado da la posibilidad al *homo religiosus* de acudir a la divinidad por conectar los niveles cósmicos, al mismo tiempo que delimita el mundo profano, por ser la entrada a un espacio diferente: siendo este espacio heterogéneo el centro que funda el cosmos circundante, su *axis mundi*. Pero, para entender mejor por qué el espacio sagrado es el centro del mundo para el *homo religiosus*, conviene empezar a revisar el papel del mito en la religiosidad arcaica.

### **Mito fundacional y espacio sagrado**

En la medida en que el mundo se construye en torno a lo sagrado para el hombre religioso, la expansión territorial de sus comunidades no se da sin un proceso religioso de por medio. A diferencia de la expansión de las ciudades modernas, en la vida religiosa se cuenta con rituales de construcción, de inauguración o bienaventuranza con los que se busca el favor divino para llevar a cabo la conquista de un territorio. Estos ritos, señala Eliade, conllevan una actualización del mito cosmogónico que se lleva a cabo durante los mismos<sup>28</sup> e imitan el acto fundacional con el que, en el origen, la divinidad venció al enemigo (o al caos primigenio) y creó sobre sus restos el orden cósmico del mundo en el que el hombre vive<sup>29</sup>. Hacerse de un lugar habitable en medio de la naturaleza amenazante involucra entonces la previa sacralización de un espacio, la ruptura de la homogeneidad caótica que da lugar al *axis mundi*, la piedra de toque sobre la que se funda el mundo ordenado que se habita. Así, para el *homo religiosus* hay una diferencia drástica entre el espacio que se habita y el espacio circundante, siendo el mito lo que posibilita, con su repetición actualizadora en el rito, la *cosmización* del caos larvario que constantemente amenaza con destruir el orden. Con todos estos elementos, Eliade nos habla de un sistema de mundo de las sociedades tradicionales en el que intervienen cuatro factores: 1) un lugar sagrado, que constituye una ruptura del espacio homogéneo, 2) esta ruptura es una abertura que permite el tránsito entre regiones cósmicas, 3) la comunicación con el cielo se expresa mediante diversas imágenes relativas al *axis*

---

<sup>27</sup> Siendo el Cielo la región habitada por las divinidades, la tierra la región creada por éstas para que ser habitada por el hombre y el inframundo la región subterránea habitada por los muertos o el caos primordial.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 22-24.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 20-22.



*mundi* (entre las que encontramos pilares, montañas, escaleras, árboles, lianas, etc.) y 4) alrededor del *axis mundi* el ser humano construye su mundo, siendo aquel el centro de éste.<sup>30</sup>

Con la repetición de la cosmogonía el hombre se establece en un espacio gracias a la actualización del acto con que *in illo tempore* la divinidad fundó el mundo. Pero esta cuestión de establecerse en un espacio resulta bastante amplia (tiene que serlo al ser una caracterización existencial del hombre religioso y no un análisis particular de una de las múltiples formas de la religión), pues se trata de “domesticar” el espacio que se va a habitar en general, como en la construcción del hogar o de un navío, pero también como en la fundación de nuevas ciudades, en la distribución de una habitación, en la construcción de templos o hasta en la concepción del propio cuerpo. Todos estos espacios son concebidos como órdenes que han establecido las deidades al crear el cosmos: su origen está en el poder divino (la majestad de lo numinoso) y su orden está definido según los modelos ejemplares establecidos por las deidades en el origen. Eliade nos explica que todos estos órdenes espaciales, para constituirse, deben ser una *imago mundi*, reflejar el macrocosmos a una escala menor<sup>31</sup>. La imitación del mito creador se da a varios niveles por ser un aspecto fenomenológico de la experiencia religiosa: en última instancia se trata de fundar un orden en medio del caos, de hacer, de un espacio ajeno, un espacio familiar. Desde ritos de construcción hasta de sanación evidencian una apelación al acto cosmogónico para restablecer el orden instaurado por los dioses *ab origine*.

Queda entonces claro por qué el espacio sagrado es el centro del mundo para el *homo religiosus*: es el espacio en que se da una ruptura en la homogeneidad y esto permite la comunicación con la divinidad, pues se origina mediante un rito fundacional de repetición y actualización del acto cosmogónico. El espacio sacralizado con tal rito es el fundamento sobre el que se erige el orden del mundo<sup>32</sup>. Eliade señala la diferencia fundamental entre las formas de habitar del *homo religiosus* y el hombre arreligioso moderno: mientras que para el primero el

---

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 25-27.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 28-31.

<sup>32</sup> Desde construcciones hasta el mantenimiento de la salud, de la fundación de nuevas ciudades a la distribución de una habitación. Esto no quiere decir que en toda religión haya ritos fundacionales para todas estas cosas, lo que se trata de señalar es el papel que tiene el espacio sagrado para el *homo religiosus*.

instalarse en un territorio representa una decisión existencial<sup>33</sup>, para el segundo la casa es una “máquina de residir” con la que no se tiene ningún compromiso existencial y cuya mayor importancia es su carácter funcional<sup>34</sup>.

En la fundación de espacios a partir de un centro sagrado mediante el rito fundacional se ve una suerte de nostalgia por el origen del mundo, según explica Eliade, una añoranza de su pureza al estar recién creado por la divinidad<sup>35</sup>, a la vez que se ve claramente la sed ontológica de la que hablábamos antes: la necesidad del hombre religioso de vivir lo más cerca posible de lo sagrado, de lo más real. Sin embargo, señala Eliade, donde se ve con mayor claridad esta constante búsqueda de lo sagrado por parte del *homo religiosus* es en su experiencia del tiempo sagrado<sup>36</sup>.

### **Mito y tiempo sagrado**

Habitar un espacio en la religiosidad arcaica no sólo conlleva una decisión existencial<sup>37</sup> porque es necesaria la fundación del mundo (*imago mundi*, para ser más precisos) a habitar mediante el rito cosmogónico, sino también porque se debe mantener y renovar el cosmos que se ha fundado. Así, la relación entre el *homo religiosus* y el mundo involucra compromisos ontológicos bastante interesantes, que van más allá de un único acto ritual. El tiempo sagrado atiende justo a esta necesidad de renovación periódica del cosmos que siente el ser humano religioso y, al igual que con el espacio sagrado, los ritos juegan un papel crucial en el tiempo sagrado, pues con ellos se da inicio a un tiempo diferente al tiempo profano o del trabajo: el tiempo sagrado o de la fiesta<sup>38</sup>. La fiesta religiosa es una ruptura en la homogeneidad temporal y se lleva a cabo no como una conmemoración del acto cosmogónico sino como una actualización del mismo, durante estas fiestas se lleva a cabo la renovación del mundo: la destrucción del mundo viejo y la fundación de un mundo nuevo.

---

<sup>33</sup> Asumir la creación, mantenimiento y renovación del mundo (como quedará más claro con la explicación del tiempo sagrado) repitiendo la cosmogonía, pese a las dificultades que esto conlleve.

<sup>34</sup> *Cfr. Ibid.* pp. 32-35.

<sup>35</sup> *Cfr. Ibid.* pp. 42-43.

<sup>36</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>37</sup> O un *ethos*, como se verá más adelante.

<sup>38</sup> Aunque en el siguiente apartado se tratará a mayor profundidad el papel de la fiesta en la religiosidad arcaica, vale la pena destacar los desarrollos de Eliade en torno al tiempo sagrado pues servirán para terminar de entender la caracterización existencial del hombre religioso que pretende darnos el autor.

La renovación del mundo requiere de la actualización del tiempo mítico original y la repetición del acto cosmogónico, lo que hace que este tiempo sagrado sea mucho más importante para el hombre arcaico que el tiempo profano, pues le permite revitalizar el mundo con la fuerza de lo sagrado: “el Tiempo sagrado se presenta bajo un aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos”<sup>39</sup>. Aquí ya podemos ver una diferencia fundamental con respecto a la experiencia del tiempo en una vida arreligiosa: el *homo religiosus* vive una búsqueda constante por reintegrarse en un tiempo cualitativamente diferente al tiempo profano y, aunque el hombre moderno también viva diferentes ritmos temporales (el tiempo del trabajo, las vacaciones, etc.), éste nunca vive la actualización de un tiempo no-histórico, no accede nunca al tiempo eterno sino que se mantiene en un tiempo vivido como duración lineal, cronología.

Eliade explica la naturaleza cíclica del mundo y el tiempo en la religiosidad arcaica con un ejemplo que aclara bastante:

En muchas poblaciones aborígenes de América del Norte, el término «Mundo» (=Cosmos) se utiliza asimismo en el sentido de «Año» (...) El vocabulario revela la solidaridad religiosa entre el mundo y el tiempo cósmico. El cosmos se concibe como una unidad viviente que nace se desarrolla y se extingue el último día del año, para renacer el Año nuevo.<sup>40</sup>

La fuerte relación entre mundo y tiempo atiende al origen sagrado de ambos en la cosmogonía: los dos son creación divina y, en tanto tal, tienen una unidad que se refleja en la *imago mundi*<sup>41</sup>. Así, es más claro cómo el tiempo sagrado es una actualización del tiempo originario cosmogónico: inicia dando fin al ciclo o mundo anterior y actualizando el caos primigenio, larvario, en el que por medio de rituales que repiten la cosmogonía se da la fundación del nuevo año-mundo. Durante el tiempo sagrado, el *homo religiosus* logra “hacerse contemporáneo de los dioses” y vivir la creación del nuevo mundo, así como ser testigo de las enseñanzas dejadas por la divinidad al recrear sus hazañas de forma ritual durante las fiestas. Esta renovación del mundo limpia todos los pecados acumulados del mundo viejo (que se consume con ellos en el caos) y da la oportunidad

---

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 45. El primer paréntesis no es mío.

<sup>41</sup> En ocasiones las características espaciales del mundo son directamente asociadas a su carácter temporal, por ejemplo, al vincular los puntos cardinales con las cuatro estaciones.

de empezar de nuevo: la actualización del caos primigenio que se da en la fiesta sagrada, en la ruptura del orden habitual del mundo, consume las deudas pendientes de quienes participan en ella y, con la creación de un mundo nuevo y puro, les hace posible empezar de nuevo.

Podemos ver entonces por qué es que durante el tiempo sagrado se evidencia con mayor claridad el esfuerzo del ser humano por acercarse a lo numinoso. La capacidad de renovar su mundo con la fuerza creativa con la que se origina el cosmos mismo *ab origine*, esta exaltación del carácter sagrado de la vida y del mundo, le ofrece una posibilidad existencial al *homo religiosus* de la que carece el hombre moderno. Sin embargo, alcanzar la pureza del mundo recién creado por la divinidad no es gratuito, se requiere la efectuación de los ritos fundacionales, la repetición de la cosmogonía, siguiendo estrictamente los modelos ejemplares enseñados por la divinidad a la humanidad en el principio y relatados en el mito<sup>42</sup> (el trabajo de la tierra, la siembra de alguna planta sagrada, la reparación de templos y embarcaciones, la construcción de edificios, realización de sacrificios y ofrendas, etc.). El mito cumple aquí el papel de compilar los modelos ejemplares con los que el ser humano ha de guiar su acción en el mundo<sup>43</sup>. La repetición de los actos primordiales de la divinidad (con los que dejaron sus enseñanzas fundamentales a la humanidad) mediante actividades rituales en el tiempo sagrado se da año con año de la misma manera, pues recordemos que siempre es el mismo tiempo mítico y eterno al que se vuelve a acceder periódicamente en la vida religiosa.

La rigurosidad con la que el ser humano religioso acata la verdad divina revelada en el mito podría parecer al hombre moderno como un estancamiento que impide la innovación y, en última instancia, hace de la existencia del primero una existencia inauténtica por estar basada en la repetición incesante de las mismas actividades dictadas por la verdad dogmática del mito: pareciera que el *homo religiosus* se refugiase en un castillo imaginario. Sin embargo, Eliade nos muestra, que lejos de ser una existencia inauténtica, en su existencia asume compromisos ontológicos mucho más grandes que el ser humano moderno, pues sus responsabilidades no sólo se dan a nivel moral, social o histórico (responsabilidades consigo mismo o con la sociedad), sino que también

---

<sup>42</sup> Sin duda en muchas ocasiones el mito no tiene una forma clara que se conserve idéntica generación tras generación, su morfología es más bien maleable y atiende principalmente a la generalización y ensamble de los símbolos religiosos en una visión del mundo. Véase: Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid.

<sup>43</sup> Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 59-60.

tienen un orden cósmico (responsabilidades ontológicas): el hombre religioso participa de la creación, mantenimiento, destrucción y renovación del mundo<sup>44</sup>. Además, el autor agrega que el hombre religioso sí llega a estar abierto a la innovación, la cual interpreta como nuevas revelaciones divinas y agrega a su cuerpo mítico, por lo que tampoco sería legítimo entender la vida religiosa como un atascamiento de la innovación<sup>45</sup>. Pese a que haya una constante repetición de lo mismo en esta forma de vida, esto no representa algo negativo para el *homo religiosus*, pues esta repetición le garantiza la periódica santificación de la vida, la cercanía a lo sagrado. Así, se puede ver cómo lo sagrado también representa un centro a nivel temporal: es el punto de origen y de final del cosmos.

Teniendo en cuenta el papel del espacio y del tiempo sagrados, así como del mito, para el *homo religiosus* podemos entender mejor el matiz que da la religiosidad a su apertura al mundo. Eliade nos señala los aspectos ontológicos de la vida religiosa en lo relativo a la constitución del mundo, explicando que el orden de éste (evidenciado en el mito) se funda gracias al exceso de poder de lo sagrado con el que en el origen lo funda, lo que a su vez podemos entender como la racionalización del aspecto de la prepotencia de lo numinoso que desemboca en la particular morfología cosmogónica de cada pueblo. Así, la naturaleza entera, en tanto creación divina, es susceptible de revelar lo sagrado, de hacerse hierofanía. Desde el cielo hasta la tierra, las aguas y el fuego, la fertilidad y la sexualidad, la alimentación o el aseo: la cosa más corriente o el acto más banal pueden llegar a tener una relevancia religiosa por ajustarse al orden divino, el cual a su vez da cuenta del carácter ontológico de lo sagrado. Así, la naturaleza no es nunca algo inerte para el *homo religiosus*, tiene vida: está colmada de la fuerza de lo sagrado, que se puede manifestar en cualquiera de sus partes y esto repercute también en el trato del hombre a la misma. La visión mitológica del ser humano arcaico involucra pues el ordenamiento de la naturaleza por parte de la divinidad en la cosmogonía, pero también un *ethos* que le señala cómo ha de vivir. Por su parte, el hombre moderno no ve en la naturaleza más que materias primas, recursos explotables y

---

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 57-58.

<sup>45</sup> De hecho, hay posturas como la de Bolívar Echeverría quien en su obra *Definición de la cultura* señala como momento sagrado aquel en el que se funda un orden (sin que sea necesariamente un mismo orden adoptado previamente) y el momento profano aquel en el que se da un apego o cumplimiento a las normas de este orden establecido (pp. 156-157). Echeverría considera que la identidad del sujeto (ya sea a nivel personal o de identidad de una comunidad) nunca es una sustancialidad definida, sino que es una pura metamorfosis cuyo cambio se dirige atendiendo a resolver los problemas específicos de cada existencia concreta en la cual tiene lugar (p. 152).

extensiones conquistables. La homogeneidad del espacio y el tiempo en la visión moderna es un correlato de la desacralización de la naturaleza que ha tenido lugar en Occidente, que a su vez va de la mano del progreso de las ciencias y el desarrollo del capitalismo.

Así, podemos ver cómo los desarrollos de Eliade marcan el contraste entre los modos de existencia del *homo religiosus* y del humano moderno. Sin embargo, es muy importante indicar que el autor mismo señala que aún en sus días (y diría que hoy en día seguimos en la misma situación) no es común que alguien tenga una existencia por completo arreligiosa, pues muchos vestigios de la forma de vida del hombre religioso se conservan, inadvertidos, en la forma de vida moderna<sup>46</sup>. Pero, pese a esto, son evidentes las diferencias entre la experiencia religiosa del mundo, descrita por Eliade, y la experiencia de un mundo en el olvido de lo sagrado. Resumiendo, podemos señalar que la primera se caracteriza por la presencia de manifestaciones de lo sagrado o hierofanías que se oponen al orden profano de la experiencia, rompiendo con su homogeneidad y creando un punto de referencia en torno al cual este orden se funda (a nivel espacial) y que es el origen eterno de la vitalidad del cosmos (a nivel temporal). A su vez, el cosmos, en tanto creación divina, puede manifestar lo sagrado en cualquiera de sus partes<sup>47</sup> y se llena de vitalidad gracias a tales manifestaciones, pero el favor de lo sagrado no es algo que el *homo religiosus* reciba de forma pasiva, sino que requiere de su participación mediante los ritos, con lo que garantiza el mantenimiento y renovación del orden cósmico. Así, la vida religiosa arcaica no es ajena a los procesos cósmicos, se ve directamente interpelada por estos y hasta reflejada en los mismos, pues el carácter de *imago mundi* de la creación tiene un carácter universal que atraviesa al hombre y al cosmos. Esta forma de existencia, que Eliade denomina “abierta”<sup>48</sup> por los compromisos ontológicos que el ser humano adquiere con el cosmos y que a su vez dan sentido a su vida, se contraponen a la del hombre moderno, cuya experiencia carece de todos estos elementos al imperar en ella la homogeneidad cualitativa del mundo, con la que queda aislado del resto del cosmos, condenado a la soledad que lo separa de la fuente de vida y sentido que es lo sagrado.

---

<sup>46</sup> Desde las supersticiones hasta los festejos de fin de año, hay incontables comportamientos que denotan la herencia legada por nuestros antepasados religiosos.

<sup>47</sup> Digo “cualquiera de sus partes” porque cualquier fenómeno es susceptible de hacerse hierofanía para alguna religión, más no porque dentro de cada religión cualquier cosa pueda hacerse hierofanía.

<sup>48</sup> Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 101. Distíngase de la apertura de la existencia en sentido heideggeriano que será tratada en el tercer capítulo de la investigación.

### I.3 Roger Caillois: teoría de las prohibiciones y de la fiesta

Para continuar con el análisis de la forma en que el ser humano religioso vive lo sagrado debemos revisar el trabajo de un tercer autor: Roger Caillois, pensador francés que, complementando lo desarrollado por Otto y por Eliade<sup>49</sup>, añade elementos desde una perspectiva sociológica que permiten entender con mayor profundidad la experiencia arcaica de lo sagrado (aunque también presenta ideas que se contraponen a lo que dicen estos autores, particularmente a Eliade, como se verá más adelante). Partiendo de la prohibición y su transgresión como ejes centrales de la experiencia religiosa, Caillois explica cómo lo sagrado juega un papel fundamental tanto en la cohesión como en la disolución del orden social y natural del mundo para el ser humano religioso.

#### Teoría de las prohibiciones

Caillois, en su libro *El hombre y lo sagrado*, parte de la oposición entre lo sagrado y lo profano al igual que Eliade, pero definiendo estos dos ámbitos respectivamente como aquel donde la acción se ve contenida o reprimida y aquel donde se puede actuar con mayor tranquilidad y libertad<sup>50</sup>. El autor señala que esta distinción descansa en el sentimiento de lo sagrado (cuya caracterización fenomenológica vimos con Otto), el cual reviste a aquello que lo provoca (las hierofanías) con prohibiciones que limitan o alteran de alguna forma el comportamiento de quien se le acerca<sup>51</sup>. Estas prohibiciones aíslan a lo sagrado del mundo de la acción cotidiana y despreocupada (el mundo profano), puesto que lo sagrado está presto a derramar su poder sobre aquel con quien tenga contacto y esto puede ser catastrófico para quien transgrede la prohibición: cae sobre él lo que Caillois denomina la mancha o mácula y sus nefastas consecuencias<sup>52</sup>. La transgresión de la prohibición es un atentado contra el orden cósmico y abre una puerta al caos que amenaza con destruirlo. Sin embargo, el contacto con lo sagrado no puede evitarse por completo. La fuerza de lo sagrado se necesita para revitalizar el cosmos: el rito posibilita el contacto seguro con lo sagrado, con el que se aprovechan sus fuerzas evitando la contagiosa mancha. El autor señala que existen dos tipos de rito: los de consagración, con los que se da el tránsito de lo profano a lo sagrado y se

---

<sup>49</sup> Y nutriéndose a su vez de otros autores que por cuestiones de espacio es imposible tratar en la presente investigación pero que resultan de gran relevancia para el tema como Georges Dumézil o Émile Durkheim.

<sup>50</sup> Cfr. Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p.11.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid*, p. 12.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 28-29.

hace posible sacar provecho a sus fuerzas, y los de expiación, con los que se busca deshacerse de la mancha y apaciguar las fuerzas destructivas de lo sagrado<sup>53</sup>. Ambos tipos de rito tienen miras a conservar intacto el orden del mundo profano, sin embargo, como ya se vio con Eliade, el cambio es necesario, no se puede mantener este orden para siempre y es necesaria la caída del mismo para su renovación. Caillois se enfoca entonces en analizar la estructura de las prohibiciones que rigen el orden de las sociedades arcaicas, así como su transgresión durante el tiempo sagrado y la renovación del cosmos que se da con el mismo, lo que se expondrá a continuación.

El autor francés destaca que el aislamiento que recibe lo sagrado atiende a que, como con su mezcla con lo profano se da la descarga de sus fuerzas, se debe conservar tanto lo profano como lo sagrado en su pureza, asociando la pureza de lo sagrado (su provechosa fuerza inagotable) y su mezcla impura (sus destructivas consecuencias) a los aspectos fascinante y tremendo de lo numinoso, respectivamente<sup>54</sup>. Así, lo esencial de la dialéctica de lo sagrado gira en torno a adquirir la fuerza de la pureza sagrada y evitar la mancha de la mezcla. Lo que para Eliade parecían ser dos elementos opuestos y diferenciados (la fuerza sagrada creadora del mundo y el caos que amenaza con destruirlo), para Caillois son dos caras de un mismo elemento: el misterio tremendo y fascinante de lo innombrable.

Así, puede verse que esta doble naturaleza de lo sagrado tiene connotaciones cósmicas relevantes: por un lado está en pro del orden social, la salud, el valor en la guerra, el buen trabajo, las potencias positivas en general, compone la armonía en la naturaleza y es digno de respeto y adoración; por otro conlleva la muerte y la destrucción, la enfermedad, el desorden, el crimen, la debilidad y la corrupción, las potencias negativas que generan repugnancia, horror y miedo<sup>55</sup>. Las asociaciones que se hacen a los dos aspectos de lo sagrado pueden abarcar los detalles más pequeños de la vida: el pie con el que se entra en un edificio, el uso de una u otra mano para realizar actividades cotidianas y, en general, comportamientos que al realizarse tienen consecuencias de

---

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 18-19. Los ritos fundacionales, llevados a cabo en tiempo de fiesta, de los que hablaba Eliade podrían entrar dentro de la categoría de ritos de expiación, pues con ellos lo que se lograría la eliminación de las manchas acumuladas en el año-mundo anterior al renovarlas.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 31-32. Las nociones de pureza e impureza de lo sagrado son retomadas por Caillois de Durkheim, notable influencia para el Colegio Sociológico de Francia al que Caillois perteneció. Véase Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

<sup>55</sup> Cfr. R. Caillois, *Op. Cit.*, p. 37.



índole religiosa, que tienen una forma correcta de llevarse a cabo y una incorrecta. Así, la acción diestra (producto de la habilidad técnica, la rectitud del pensamiento, asociada a la norma jurídica y las buenas intenciones) procura el orden cósmico al respetar la pureza; mientras que la siniestra (producto de las malas intenciones, causa y efecto de la torpeza, presagio de derrotas e inseguridad) consigue la destrucción de dicho orden mediante la mezcla impura<sup>56</sup>.

Caillois destaca que las palabras *cohesión* y *disolución* engloban bien el carácter de los conjuntos complejos de lo puro y lo impuro, respectivamente<sup>57</sup>. El pecado o transgresión atenta contra la cohesión, mientras que el respeto a las prohibiciones la fomenta, evitando la disolución. Lo diestro se hace céntrico en la sociedad mientras que lo siniestro se queda en la periferia y las tinieblas, lo cual es correlato de que el espacio sagrado se tome como centro del mundo y de que, con la visión mitológica del mundo y los modelos ejemplares que ésta dictamina, se dé el establecimiento del orden natural y social (*ethos*), retomando a Eliade. Los atentados contra este orden divino del mundo son considerados entonces sacrílegos y condenados.

Con las múltiples asociaciones que se hacen a las dos caras de lo sagrado queda definido el orden natural y social del cosmos, así como lo que corrompe y atenta contra el mismo. La prohibición, que pone el límite entre la acción diestra y la siniestra, es pues lo que permite la subsistencia del orden al impulsar a la gente a inclinarse por lo primero y evitar lo segundo. Caillois ejemplifica a profundidad cómo el respeto a la prohibición es lo que mantiene el orden y permite la vida, desde en las sociedades tribales que funcionan mediante fratrias y tienen relaciones de poder difusas, hasta en las sociedades más numerosas y complejas donde rigen sistemas jerárquicos de poder<sup>58</sup>. En cualquiera de estos dos sistemas de organización social, que el autor señala como dos polos extremos que nunca se llegan a encontrar en total pureza pero que ilustran la relevancia de las prohibiciones de orden religioso en las sociedades arcaicas, en cualquiera de ellos “la virtud consiste en permanecer dentro del orden”<sup>59</sup>. Sin embargo, este empeño de conservar el orden sólo retrasa su caída inevitable, su muerte que hace necesaria una revitalización, una refundación que asegure la continuación del orden social y natural. Tal es la misión de la fiesta.

---

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 39-40.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 46-47.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 58-99.

<sup>59</sup> *Ibid*. p. 99.

## Teoría de la fiesta

La tranquilidad y el orden de la vida cotidiana se oponen al desenfreno de la fiesta: la francachela y el exceso son esenciales a ella. Las fiestas religiosas primigenias muestran esto con todavía más fuerza, por lo que no es de extrañar que para el ser humano arcaico éstas sean un ámbito en gran medida opuesto al mundo cotidiano. Las prohibiciones que rigen el día a día se levantan en la fiesta: se permite, procura y hasta exige la transgresión. Caillois señala que, si bien la fiesta es una catarsis con respecto al entumecimiento de la vida cotidiana, no se reduce a eso, sus excesos además garantizan la fecundidad y la abundancia del tiempo venidero, son el remedio contra el desgaste<sup>60</sup>: la eliminación de las manchas acumuladas durante el funcionamiento del orden cotidiano se da simultáneamente con la caída del mismo. La caída del orden del mundo se da en la fiesta y esto permite a su vez dar origen a un mundo renovado. Por esto la fiesta es una actualización del caos primordial, pues la creación de un mundo nuevo sólo se da a partir de dicho caos y mediante la repetición del acto cosmogónico: “hay que apelar a la virtud creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces transformaron el caos en cosmos”<sup>61</sup>. El autor explica que con la repetición de la cosmogonía se funda el orden cósmico (natural y social) del nuevo mundo, con lo que se acaba la fiesta caótica y regresa el orden, se establece así la regularidad de los fenómenos y el funcionamiento de las instituciones para el año siguiente que empieza libre de las manchas del año pasado<sup>62</sup>. En el nuevo mundo fundado tras la fiesta las cosas quedan confinadas una vez más a un orden ausente en el caos primigenio, vuelven a regir las prohibiciones que se levantan en tiempo de fiesta.

La fiesta religiosa suele tener lugar en momentos de crisis o cambio (como al final de las estaciones) pues involucran la caída de un orden y la necesidad de establecer uno nuevo. El autor indica que, durante la fiesta, el hombre primigenio se sumerge en lo sagrado, se hace contemporáneo de los dioses (como ya lo planteaba Eliade) y esto le permite crear el orden nuevo repitiendo la cosmogonía en una ceremonia, ya sea mediante el simple hecho de relatar el mito o hasta llevando a cabo toda una puesta en escena del mismo<sup>63</sup>. Además de los ritos cosmogónicos

---

<sup>60</sup> *Cfr. Ibid.* pp. 105-106.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>62</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>63</sup> Esta repetición de la cosmogonía, que para Eliade era un tipo de rito (fundacional) no es descrita por Caillois como un rito propiamente sino como un evento que tiene lugar durante la fiesta. Sin embargo, podemos decir que para ambos

que renuevan el orden natural, Caillois habla de los ritos iniciáticos con los que los niños se hacen adultos y así se renueva el orden social<sup>64</sup>, siendo para ambos ritos necesaria la actualización del caos primordial que acaba con el orden previo y permite la creación de un orden nuevo. Esta actualización otorga la “licencia creadora” que se opone al orden, la forma y la prohibición, a la vez que les da origen. Aquí, el desenfreno y el exceso cumplen un papel fundamental, Caillois nos explica que esto es así porque 1) permiten evocar las condiciones de la existencia durante la época mítica y 2) la exuberancia contribuye un elemento vigoroso que augura abundancia y prosperidad en el orden renovado<sup>65</sup>; estas dos propiedades permiten ver que, en cierta forma, el desenfreno estimula la actividad creativa necesaria durante la fiesta. Los excesos en torno a la comida y la bebida son notables en la misma y la prodigalidad no escasea, la cual se ve normalmente acompañada de concursos y duelos de injurias, bromas obscenas e incluso peleas reales.

La fiesta es entonces un fenómeno complejo que involucra la despedida del tiempo caduco, la eliminación de las manchas acumuladas durante el transcurso del año y la actualización del caos primigenio que trae la licencia y falta de autoridad que llevan al frenesí. El desenfreno es el elemento clave que rejuvenece el mundo apelando a las efervescentes fuerzas creativas de lo primigenio. La fiesta es el punto cumbre de las comunidades arcaicas tanto a nivel religioso (por todo lo visto en torno a la renovación del mundo apelando a la fuerza de lo sagrado) como económico (por ser el momento del derroche en el que se da la distribución de las riquezas y el gasto de lo acumulado para empezar de cero el año nuevo). Con la restauración del orden la fuerza de los excesos es remplazada por la necesidad de la medida, la autoridad regresa y lo sagrado vuelve a alejarse del mundo de los hombres.

Lo sagrado tiene pues una polaridad entre su función de cohesión (la prohibición y el orden que funciona en el tiempo profano) y su función de disolución (la caída del orden mediante la transgresión que permite su renovación). El mundo, según Caillois, se sostiene y se derrumba a partir de esta fértil oposición de resistencias y esfuerzos que constituye la dialéctica de lo sagrado y que se ve reflejada claramente en la transgresión del hombre religioso durante la fiesta: “el

---

autores se trata de una acción de gran relevancia religiosa con la que, según lo que dicen ambos, se da la renovación del mundo.

<sup>64</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 116-118.

<sup>65</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 120-122.

reconocimiento del obstáculo crea la energía capaz de derribarlo”<sup>66</sup>. La desmesura que se evita en un tiempo porque impediría el trabajo, es necesaria en otro para fomentar la comunión y la revitalización. Caillois indica que el mito generalmente representa estos aspectos antitéticos de lo sagrado, habiendo en él figuras que instan a seguir el orden y otras que tientan a trastocarlo, rigiendo unos en el tiempo del trabajo y los otros en el tiempo de la fiesta<sup>67</sup>.

Con el surgimiento de las civilizaciones, de las ciudades y la división del trabajo se hizo cada vez más difícil hacer una fiesta generalizada, por lo que esta experiencia se empieza a individualizar: cada quien tiene su ritmo de contención-desenfreno que por lo general se da con la sucesión trabajo-tiempo de descanso. Por otro lado, la relación con lo sagrado también se individualiza y se empieza a basar en criterios internos y ya no externos (ritos). Es imposible reconstruir la historia de las transformaciones de lo sagrado, pero Caillois se atreve a decir que se ha hecho más “abstracto, interno, subjetivo, adhiriéndose menos a seres que a conceptos, menos al acto que a la intención, a las disposiciones espirituales que a la manifestación exterior”<sup>68</sup>, lo que va de la mano de la emancipación del individuo y su autonomía intelectual, así como del desarrollo del pensamiento científico y calculador.

Finalmente, Caillois señala que es imposible tratar de mantenerse en un único lado de la oposición sagrada: el orden se gasta, el frenesí consume y pone en riesgo, hay pues que estar en un continuo movimiento entre la resistencia ante los límites y la superación de los mismos. Agrega que este movimiento está presente en toda la naturaleza orgánica e inorgánica:

(...) solidaridad de la muerte y de la vida, de la resistencia que procura paralizar todo impulso y del impulso que se esfuerza en aniquilar toda resistencia, pero que se agota por su propio éxito, por el hecho de que al desarrollar su acción engendra al mismo tiempo una fuerza que lo frena.<sup>69</sup>

Podemos ver entonces cómo los planteamientos de Caillois en torno a la vida del hombre religioso y a las propiedades de cohesión y disolución de lo sagrado complementan la descripción fenomenológica de lo sagrado de la que nos hablaba Otto y la caracterización existencial que hacía del *homo religiosus* Eliade. La búsqueda de la cercanía a lo sagrado descrita por Eliade desemboca

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 138.

<sup>67</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 138-140.

<sup>68</sup> *Ibid*, pp. 143-144.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 147.

en el tiempo sagrado, la fiesta que es caracterizada por Caillois a profundidad, explicando cómo se da con ella la actualización del caos primordial y la fundación de un nuevo mundo a partir de la dialéctica en torno a la prohibición (que protege y aísla la fuerza de lo sagrado). Sin embargo, los planteamientos de Caillois tienen una diferencia importante con respecto a los de Eliade, pues el primero asume que el caos que amenaza con corromper el cosmos es otra cara de lo sagrado, mientras que Eliade contrapone lo sagrado al caos primordial (que señala como sólo en algunas ocasiones equiparable al nivel cósmico del inframundo, que se ajusta al aspecto tremendo de lo sagrado). Para el autor francés, el frenesí que no topa límites es a su vez el caos que opera en la naturaleza primigenia y la fuerza a la que se apela para la renovación del mundo. Las fuerzas primordiales entran en acción durante la fiesta religiosa, poseen a sus participantes en un desenfreno derrochador e impulsivo y así se da el contacto en el que lo tremendo y fascinante de lo sagrado atraviesa al ser humano arcaico. De esta manera Caillois liga a Eliade y a Otto al explicar la dinámica de renovación del mundo, propuesta por el primero, a partir del contacto con los aspectos tremendo y fascinante de lo sagrado, expuestos por el segundo.

Por otro lado, el papel ontológico del mito, su instauración del mundo, que señalaba Eliade, se traduce en Caillois en el orden natural y social regido por la prohibición. Caillois, al explicar la dialéctica de la prohibición religiosa tiende un puente entre la visión del mundo del *homo religiosus* y su organización social desde una perspectiva más pragmática que existencial o fenomenológica, pero que encaja con lo que ya nos señalaban los otros autores en torno a la experiencia de lo sagrado. La prohibición conlleva también el rito que permite su transgresión. La caracterización del rito hecha por Caillois explica cómo opera la fundación del mundo y, en general, el contacto con lo sagrado.

Hay que señalar también que Caillois explica el movimiento que en el hombre da lugar a la dialéctica religiosa a partir de un movimiento que se halla en la naturaleza misma, en cada una de sus partes, un juego entre resistencia y superación que se traduce para el ser humano religioso en sus saltos entre el orden del mundo profano y el frenesí de la fiesta. El movimiento que permite la dialéctica religiosa es entendido como propio de la naturaleza misma y, podría decirse, atraviesa al hombre dando lugar a su vida religiosa. Para finalizar la caracterización de la experiencia arcaica de lo sagrado revisaremos los desarrollos de un cuarto autor que nos permitirá entender este

movimiento de la naturaleza desde una perspectiva que permite vincular lo desarrollado en el presente capítulo con la experiencia filosófica de lo sagrado, que se tratará en el tercer capítulo de la presente investigación: Georges Bataille.

## **I.4 Georges Bataille: continuidad y discontinuidad**

Siendo Georges Bataille miembro fundador del Colegio de Sociología de Francia junto a Caillois, no es de extrañar que su pensamiento tenga puntos en común. Ambos señalan la importante influencia que reciben, al menos en el ámbito de la religiosidad arcaica, de autores como Marcel Mauss o Émile Durkheim. Sin embargo, el pensamiento de este cuarto autor a revisar no es reductible a un sistema: no presenta (ni tiene la intención de hacerlo) la claridad y distinción que se esperaría de una teoría como las desarrolladas por los otros autores revisados. No por esto el pensamiento de Bataille carece de seriedad ni nada por el estilo: al contrario, su asistematicidad atiende precisamente a lo que nos señalan sus palabras, como se verá más adelante. La propuesta de Bataille resulta de especial importancia para dar cohesión a lo que se ha desarrollado hasta el momento en torno a lo sagrado arcaico y para mostrar su punto de convergencia con la experiencia filosófica de lo sagrado de la que se hablará posteriormente.

### **Continuidad y discontinuidad**

Hay dos conceptos fundamentales en torno a los cuales gira el pensamiento batailleano en torno a la experiencia religiosa: la continuidad y la discontinuidad. En su obra dedicada al erotismo, el autor define la discontinuidad como la condición por la que podemos decir que los seres son distintos entre sí: cada uno tiene su nacimiento, su vida y su muerte, que le son propias e intransferibles<sup>70</sup>. Cada ser está, podríamos decir, encerrado en su organismo y condenado a esta limitación que le impone la naturaleza y que lo separa abismalmente de los demás seres discontinuos:

Este abismo se sitúa, por ejemplo, entre ustedes que me escuchan y yo que les hablo. Intentamos comunicarnos, pero entre nosotros ninguna comunicación podrá suprimir una diferencia primera. Si ustedes se mueren, no seré yo quien muera. Somos, ustedes y yo, seres discontinuos.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Cfr. George Bataille, *El erotismo*, pp. 16-17.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

Este aislamiento de los seres está ligado a una *sensación de sí*<sup>72</sup> que da el límite que define nuestra discontinuidad. El autor atribuye esta sensación a todo organismo viviente e incluso a partículas inertes<sup>73</sup> pues no hay un límite claro a partir del cual se pueda distinguir el paso de lo que denomina la *existencia en sí* a la *existencia para sí* que involucra tal sensación. La sensación de sí estaría dada entonces por unos límites variables que le dan una forma estable a cada individuo y especie, a la vez que hacen posible su existencia como discontinuidades. En los organismos complejos, tales límites se ven intensificados por el dolor y el miedo a la muerte, lo que hace más profundo el aislamiento<sup>74</sup>. Sin embargo, estos límites no son inquebrantables, además de que varían de individuo en individuo, tienen diferentes intensidades en diferentes momentos para cada uno, siendo la muerte el momento culminante en que se rompen definitivamente y la discontinuidad se abre a la continuidad<sup>75</sup>.

El abismo que se halla más allá de los límites que definen a cada individuo tiene el sentido de su muerte y se hace en él patente la continuidad: lo que trastoca los límites desgarrar el aislamiento del ser discontinuo y abre a la continuidad. La muerte fisiológica es el punto culminante en que la discontinuidad se destruye y regresa del todo la continuidad, sin embargo, Bataille nos habla de otros momentos en que los límites que definen a un ser aislado se rasgan y revelan la continuidad subyacente, particularmente en la reproducción, tanto la de los seres sexuados como la de los asexuados.

La reproducción asexuada, patente en los organismos unicelulares, muestra cómo dos o más organismos proceden de un mismo organismo progenitor, el cual, en la cúspide de su crecimiento y la plétora de su sexualidad (la escisión reproductiva), da continuidad momentáneamente a su descendencia, que posteriormente será discontinua entre sí. El surgimiento

---

<sup>72</sup> Sensación, mas no *conciencia de sí*, que es más propia del ser humano por ser esta última consecuencia de la conciencia de las cosas en general.

<sup>73</sup> En realidad, el nombre de *sensación de sí* acarrea muchos problemas (más aun cuando hablamos de organismos unicelulares o de partículas), como el mismo Bataille admite, pero asimismo señala la imprudencia de atribuir esta sensación de sí sólo al hombre o a organismos complejos. Dejando de lado los problemas de este término, parece claro que Bataille se refiere a esa sensibilidad a la que cada lector puede acceder sólo a través de sí mismo y que le es fácil de atribuir y reconocer en otros seres humanos y animales, pero más difícil de atribuir a otros seres en la medida en que sean más diferentes de nosotros (plantas, hongos, microorganismos y partículas), pero que carecemos de una base para no atribuírselas. Lo importante es notar esa sensación que, como barrera, delimita y define la discontinuidad.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 103-105.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 21, 107-109.

de la descendencia está claramente relacionado con la destrucción de los límites o muerte del organismo a reproducirse<sup>76</sup>: en la plétora, la destrucción del progenitor es el nacimiento de dos seres nuevos y discontinuos, con lo que se puede ver, en el momento justo, una continuidad relativa entre los descendientes. Con su crecimiento y reproducción, los organismos asexuados (y también los sexuados) revelan una continuidad relativa a la especie que trasciende la discontinuidad de cada individuo. Aunque este ejemplo enfatiza en la plétora sexual del progenitor como el momento crítico en que su descendencia es continua entre sí, es propiamente en la muerte, en la destrucción de la limitación particular, que se accede a la continuidad, ya no relativa, sino como el no-lugar en el que se desperdigan los fragmentos de los límites que definían al ser aniquilado: una indiferencia abismal e inefable. Esta continuidad resulta ciertamente irreductible a ningún ente particular, a ningún ser discontinuo ni colectividad de seres (como la especie), pues cualquiera de estos involucra una definición por medio de límites y, por ello, discontinuidad.

Con menos claridad que con los organismos unicelulares, los organismos multicelulares sexuados también evidencian la continuidad en el momento de la reproducción: las células reproductoras o gametos se fusionan, mostrando el surgimiento de un ser discontinuo (el descendiente) a partir de cierta continuidad entre dos seres discontinuos (los gametos provenientes de los progenitores)<sup>77</sup>. Bataille explica que para los organismos sexuados la revelación de la continuidad de fondo no se da sólo en lo relativo a su muerte y al surgimiento de cada ser (la fusión de los gametos): a diferencia del organismo asexuado, el sexuado no culmina ni desaparece con la plétora de la reproducción, ésta sólo es un momento en que sus límites se trastocan y su discontinuidad entra en crisis, pero no se destruye, con lo que se da un breve quiebre de la discontinuidad.

En los momentos de plétora en que los animales son presa de la fiebre sexual, entra en crisis su aislamiento. En esos momentos se supera el temor a la muerte y al dolor. En esos momentos adquiere bruscamente un nuevo vigor el sentimiento de continuidad relativa entre los animales de una misma especie.<sup>78</sup>

Así, en el acto sexual, los organismos más complejos entran en una continuidad relativa entre los partícipes del mismo, de manera análoga a la continuidad relativa que los organismos de una

---

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 18, 99-100.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 18-24, 101-103.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 104.



especie tienen a través del crecimiento y la reproducción, continuidad relativa distinta de la continuidad absoluta propia de la muerte. En lo personal, me parece más fácil entrever la continuidad en la que se fundan los seres discontinuos si alejamos el foco y nos fijamos, no sólo en la reproducción, sino en la generalidad de sus movimientos orgánicos: la alimentación y la excreción, la respiración y demás, incluyendo, claro está, la reproducción. En todos estos casos podemos ver flujos que atraviesan a la totalidad de los seres discontinuos indiscriminadamente, un constante tránsito entre su aparente ser aislado y el resto de la naturaleza, con el que se ve una continuidad en el movimiento de la misma que no topa límites entre seres aparentemente diferentes: una fuerza excesiva con la más radical ausencia de límites que mueve la naturaleza y que, en cierto modo, es ella misma. La continuidad y la discontinuidad serían entonces dos aspectos de la naturaleza según se la vea bajo el aspecto de los seres que produce y destruye constantemente en su movimiento o como el fondo indiferente, el movimiento mismo que atraviesa eternamente la totalidad de los seres discontinuos.

Ninguno de los conceptos con que tratemos de comprender la continuidad nos dará una pista de ella (ni fuerza, ni universo, ni naturaleza, ni vida, ni movimiento, etc.), ésta sólo es accesible por medio de la experiencia interior, más ligada a la intuición que al entendimiento, y en el lenguaje sólo podemos dar cuenta de ella por vía negativa<sup>79</sup>. Bataille la caracteriza precisamente como lo buscado mediante las diferentes formas del éxtasis, más clara y fuertemente alcanzado con el éxtasis místico, aunque aislando esta experiencia de toda interpretación religiosa: solamente el objeto o, más propiamente, la carencia de objeto del éxtasis, “una presencia que ya no se distingue en nada de una ausencia”<sup>80</sup>. La continuidad puede verse entonces como lo radicalmente Otro para la discontinuidad, lo ilimitado e indiferente del abismo; la fuerza que la constituye recuerda claramente el aspecto de la prepotencia de lo sagrado descrito por Otto, del mismo modo que su inefabilidad recuerda la irracionalidad del misterio.

Ahora podemos entender con mayor claridad la relación entre la muerte y la reproducción que defiende Bataille, si nos fijamos en este movimiento de la naturaleza. Desbocada e incontenible, la vida requiere también de la muerte de sus creaciones para la continuación

---

<sup>79</sup> Cfr. Georges Bataille, *La experiencia interior*, pp. 25-27, 62-63.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 25-26.

infatigable de su movimiento<sup>81</sup>: la reproducción del organismo asexuado se confunde con su muerte y, aunque para los organismos sexuados la muerte no llega con la reproducción, estos sólo le dan una prórroga<sup>82</sup>, pero al final la muerte llega y arrasa con todo ser discontinuo, poniendo en juego las sustancias que lo componían para continuar con ellas su derroche creativo. La reproducción y la muerte revelan, con la crisis que involucran, el paso de la continuidad a la discontinuidad y viceversa, se muestran como codependientes en el movimiento de la vida, de su fuerza excesiva, indiferente y continua. Aquí se puede ver otra relación de la continuidad con los aspectos de lo sagrado de los que nos hablaba Otto: lo tremendo y lo fascinante, que aterroriza y provoca, correspondería a la capacidad de la naturaleza para destruir y crear, crear destruyendo, destruir creando. Sin embargo, para poder ver bien la relación entre esta continuidad y lo sagrado arcaico, es menester ver la peculiaridad de la vida humana en medio de la dinámica entre continuidad y discontinuidad de la naturaleza.

### **Prohibición y transgresión**

Como se había señalado, la discontinuidad de los seres está definida por ciertos límites que les son dados por la naturaleza. Diferentes para cada individuo y similares entre miembros de una misma especie, estos límites dan la forma a la sensación de sí constitutiva de la existencia discontinua. En el caso del ser humano, estos límites que forman su discontinuidad no son sólo los que le son dados por la naturaleza, sino que el hombre se autoimpone otra forma de límites, las prohibiciones, y en esta operación sienta las bases que dan forma a la humanidad como la entendemos, inicia la escisión que separa al hombre del resto de los animales: con la imposición de las prohibiciones el aislamiento de la discontinuidad se intensifica y toma una forma diferente. Como se pudo ver con Eliade y Caillois la prohibición religiosa separa lo sagrado del mundo profano, lo que para Bataille sólo es posible gracias a la previa oposición entre el mundo del trabajo y el mundo de la violencia, como se explicará a continuación.

Para explicar el origen de las prohibiciones religiosas, Bataille nos remonta a los albores de la humanidad: los primeros interdictos de los que tenemos evidencia están vinculados al tratamiento que los primeros hombres daban a los cadáveres. Con el surgimiento de los sepulcros

---

<sup>81</sup> Cfr. G. Bataille, *El erotismo*, pp. 59-61.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107.

se ve que el hombre pone un límite a la libre acción animal, pues por lo menos hay ciertos objetos frente a los que su comportamiento difiere notablemente: el cadáver de sus semejantes. Esta reacción de nuestros antepasados, señala Bataille, está íntimamente ligada al surgimiento del trabajo y a la creación de las primeras herramientas<sup>83</sup>:

Es trabajando la piedra que el hombre se separa de modo absoluto del animal. Se separa de éste en la medida en que el *pensamiento humano* le fue dado por el trabajo. El trabajo sitúa en el porvenir, de modo adelantado, ese objeto que aún no es, que es fabricado, y por medio del cual el trabajo mismo se realiza. Desde ese entonces existen, en el espíritu del hombre, dos tipos de objetos: los presentes, y los por venir.<sup>84</sup>

Con el trabajo surge el ámbito del porvenir que permite al hombre escapar de su presente (al que estarían anclados la mayoría de los animales, condición que no era extraña para estos primeros hombres) y ver las potencialidades de lo que se encuentra frente a él, lo cual es requisito para la fabricación de herramientas. La capacidad de comprender un orden temporal da al hombre la posibilidad de captar la durabilidad de las cosas en el paso del tiempo y las relaciones que se establecen entre ellas. Este ordenamiento a su vez sentaría las bases que permitieran el desarrollo del lenguaje<sup>85</sup>, con el que se disecciona y ordena la naturaleza en partes o cosas. Para Bataille, con este paso complejo el ser humano posibilita el surgimiento del “mundo de las cosas”. Así, el mundo de las cosas se opone al previo mundo informe (en el sentido de que carece de la organización que provee el lenguaje articulado a los fenómenos) y regido por el impulso del instinto: el mundo de la violencia en que vive el animal<sup>86</sup>. La violencia, aunque difícil de caracterizar, es evidente en los movimientos de la naturaleza, en la constante sucesión de vida y muerte con la que la dinámica entre continuidad y discontinuidad tiene lugar: la violencia atiende al impulso que mueve a la naturaleza, a los seres que engendra y la constante destrucción de los mismos.

El mundo del ser humano se separa en principio del mundo del animal por el trabajo, lo cual es paralelo al surgimiento del lenguaje y de la organización del mundo de las cosas que éste permite: todo esto posibilitado por el apego a la vida que lleva a renunciar a la satisfacción inmediata del deseo para obtener un beneficio mayor a futuro. Con esta introducción de la

---

<sup>83</sup> De las que se tiene evidencia que existían en tiempos del *homo faber* (paleolítico medio), tiempos en los que también se dan las primeras sepulturas, según la evidencia arqueológica.

<sup>84</sup> Georges Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, pp. 40-41.

<sup>85</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>86</sup> *Cfr. Bataille, El erotismo*, pp. 44-45.

temporalidad y de la duración de las cosas en la misma, el hombre se percató de la durabilidad de los objetos en general, encontrando la resistencia y conservación de algunos, como las herramientas y construcciones, frente al necesario decaimiento y destrucción de otros, como él mismo. Bataille plantea que la comprensión de la muerte de los semejantes, como signo del inevitable destino propio, angustia particularmente a estos primeros hombres, pues reconocen en los cadáveres la violencia de la naturaleza, del movimiento donde muerte y reproducción se copertenecen y que revela su propia finitud<sup>87</sup>. Así, la violencia de la naturaleza causa un vértigo repulsivo al ser discontinuo que lo obliga a modificar su comportamiento para rechazarla<sup>88</sup>. El dar sepultura atiende a este rechazo de la violencia que, por un lado, busca evitar que el fallecido siga siendo presa de la misma (por ejemplo, impidiendo que sea devorado por animales), pero, por otro lado, y con mayor fuerza, señala el francés, los enlutados buscan alejar de sí y de sus comunidades el cuerpo del fallecido, en el que la corrupción de las carnes muestra de golpe la violencia que los someterá a todos<sup>89</sup>.

Aunque desde la fabricación de las primeras herramientas se puede ver el principio de la auto-restricción que son los interdictos<sup>90</sup>, con la modificación del comportamiento provocada por la náusea ante la violencia, el hombre entra en el ámbito de las prohibiciones religiosas, una clase especial de restricciones. La prohibición religiosa es una reacción del hombre motivada por la angustia que le provoca el movimiento vertiginoso y violento de la naturaleza con el que ve amenazada su discontinuidad: dice *no* a la violencia y entonces la muerte y la reproducción, en tanto aspectos de la misma, quedan tras el límite de la prohibición<sup>91</sup>. El autor explica a profundidad cómo se dan las prohibiciones religiosas en torno a la muerte (el no matar y el trato especial de los cadáveres), al igual que la prohibición de la libertad sexual, tarea que en la presente investigación es imposible por razones de extensión. Bástenos con entender que, en el pánico ante la inminente destrucción de su discontinuidad, el hombre le da la espalda a la realidad de la violencia buscando la conservación de su discontinuidad y acomodándose en el ordenamiento del mundo del trabajo

---

<sup>87</sup> Cfr. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, p. 41.

<sup>88</sup> Cfr. G. Bataille, *El erotismo*, pp. 49-51, 59-63.

<sup>89</sup> Cfr. *Ibid*, p. 47-49.

<sup>90</sup> Pues sólo conteniendo el impulso que busca la satisfacción inmediata de los deseos es posible el trabajo con el que se producen las herramientas: dejando de lado un bien inmediato para conseguir otro bien preferible a futuro.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 65-66.

y de las cosas, que le pertenece y no lo excede, que lo tranquiliza y apacigua <sup>92</sup>. Aunque como Bataille admite<sup>93</sup>, es imposible precisar el orden de estos acontecimientos, resultan una explicación bastante plausible de los primeros pasos que llevaron a la humanidad a tomar la forma que hoy tiene.

Podemos entonces ver con Bataille que las prohibiciones, en tanto restricciones autoimpuestas, surgen como consecuencia del apego a la vida, el cual lleva a los primeros hombres a la fabricación de herramientas que les facilitaban su subsistencia pero que involucraban la represión del libre movimiento del impulso instintivo, siendo paralelo al ordenamiento temporal de la realidad que a su vez da lugar al mundo del trabajo y de las cosas. En segunda instancia, las prohibiciones religiosas (en torno a la sexualidad y la muerte) surgen como consecuencia de la angustia que provoca la certeza de la muerte, posibilitada por la temporalidad del mundo del trabajo y las cosas. El mismo movimiento que lleva a las primeras restricciones, lleva a las segundas, pues en él se busca la preservación de la discontinuidad propia, huyendo de la violencia.

Con las prohibiciones, la discontinuidad del hombre cambia de forma: su aislamiento se hace más profundo, pues se impone nuevos límites ya que la consciencia de su mortalidad hace que le dé la espalda a la violencia vertiginosa de la naturaleza y quiera conservarse en su discontinuidad. Sin embargo, queda en él un anhelo por la continuidad perdida, una sed de infinito. En todo caso, las prohibiciones (tanto las autorrestricciones del trabajo como las religiosas) tienen como objeto la violencia<sup>94</sup> y pretenden reprimirla oponiéndole un orden, pero esta oposición nunca es absoluta y la violencia natural, que reside también en el ser humano, aunque pretenda negarlo, se resiste a ser enjaulada<sup>95</sup>: la fuerza de la violencia sigue siendo lo que sustenta la vida, querámoslo o no, por lo que nos es necesario buscar la salida del aislamiento para participar de ella. No hay manera de sostener eternamente la prohibición de dar muerte (como es evidente con la caza o la guerra), tampoco de suprimir por completo la sexualidad y, con ello, la reproducción del género humano. Los límites que se autoimpone el ser humano, los interdictos, suponen su

---

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 46-49.

<sup>93</sup> Cfr. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, pp. 45-46.

<sup>94</sup> Cfr. G. Bataille, *El erotismo*, pp. 45-46.

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 63-65.

propia violación y la oposición con la que hacen frente a la violencia sólo la encamina y limita a ser liberada en ciertos momentos y bajo ciertas condiciones especiales, mas no la elimina<sup>96</sup>.

El momento más claro en que este tipo de prohibiciones se levantan es la fiesta religiosa, donde el sacrificio (que revela el misterio de la muerte) y el libertinaje (asociado al misterio de la reproducción) dan paso a la violencia que era contenida durante el tiempo en que regía la prohibición. Caillois explica con claridad esta dinámica. Aquí se ve la solución entre la violencia del movimiento de la naturaleza y lo sagrado. Sin embargo, la violencia que se desencadena en los momentos de transgresión religiosa, el tiempo sagrado, no es una violencia animal, no es la anulación definitiva de la prohibición sino la forma que toma la violencia a través del ser humano, forma determinada a su vez por el mundo del trabajo y sus prohibiciones que delimitan el espacio profano: una violencia ordenada<sup>97</sup>. Así, la dialéctica entre tiempo profano y tiempo sagrado, el movimiento paradójico entre el acatamiento a la prohibición y su violación, es explicado por Bataille como parte del movimiento excesivo de la naturaleza que se impone límites sólo para superarlos (como con la muerte y reproducción de los seres discontinuos que produce) y que, a través del hombre (y del ordenamiento que éste hace en el mundo de las cosas), se vuelve en violencia organizada: la transgresión de la prohibición.

Podemos ver entonces cómo la explicación de la experiencia religiosa que nos da Bataille, partiendo de la oposición y copertenencia entre continuidad y discontinuidad que conlleva la violencia, engloba tanto lo tremendo como lo fascinante de lo numinoso, así como también los otros aspectos de los que nos habla Otto: la prepotencia, la energía y el misterio. Sin duda la experiencia interior de la continuidad está relacionada con el sentimiento religioso estudiado por Otto: ambos nos remiten al misterio inefable. Además, la dependencia de lo sagrado manifiesta en el sentimiento de criatura provocado por lo numinoso, que lleva a la búsqueda de su cercanía, a su vez es explicada por Bataille al plantear la imposibilidad de rechazar por completo la violencia, por ser ésta intrínseca al movimiento de la vida. La dialéctica entre la prohibición y la transgresión surge a partir de esta búsqueda de lo sagrado que se da desde el mundo del trabajo, el mundo profano. Así, este movimiento que define la experiencia religiosa del ser humano arcaico, su

---

<sup>96</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 67-69.

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 69-74, 113-114.

tránsito constante entre el tiempo sagrado y el tiempo profano es, para Bataille, parte de la constante superación de los límites que hace la violencia, matizada a través de la discontinuidad peculiar del ser humano. Finalmente, el aislamiento del que es presa el hombre moderno (señalado por Eliade en contraposición a la existencia abierta del *homo religiosus*) encuentra también una explicación en los planteamientos del autor francés, pues sería consecuencia de la absolutización del mundo de las cosas: la profanación de la naturaleza o pérdida de lo sagrado en la que vive el hombre moderno lo arroja a vivir únicamente en el mundo de las cosas en el que se entiende a sí mismo sólo como uno más entre los entes, limitando su posibilidad de apertura.

## **I.5 El panorama de lo sagrado arcaico**

Ahora nos es posible, siguiendo los planteamientos de los autores revisados, plantear una imagen general de la forma en que el hombre arcaico encuentra lo sagrado en su vida. Sin duda hay opiniones divergentes con respecto a este tema, la tradición que lo ha estudiado es muy grande y abarca diversos ámbitos del conocimiento (antropología, etnología, sociología, etc.), pero la línea de pensadores escogida nos plantea una imagen amplia y coherente del papel de lo sagrado en la religiosidad arcaica: dando cuenta, desde de la forma en que lo sagrado se presenta en la cotidianeidad como un elemento central, hasta de las implicaciones ontológicas y sociales de esta presencia, por lo demás ausente en la vida del hombre moderno.

### **La presencia de lo sagrado**

En primer lugar, es de destacar el papel de cierta intuición que es la base de la religiosidad arcaica. El estudio de la vida religiosa que se limita al análisis conceptual de la misma se queda corto en su comprensión, pues la juzga como un compendio de creencias y prácticas, sin partir de la peculiar intuición que tiene el *homo religiosus*, según la cual lo sagrado no es algo en lo que se cree o no, sino una fuerza que se vive y que da forma a la relación del hombre con el mundo formando un *ethos*. Cuando se deja de lado el estudio de la parte racional de la religión para atender a la irracional intuición que la acompaña, se abre la posibilidad de dar cierta unidad a la pluralidad de los mitos y ritos al entenderlos como la parte externa<sup>98</sup> de la vida religiosa, cuyo núcleo se halla

---

<sup>98</sup> En tanto que tienen que ver con el lenguaje y las prácticas humanas, de las que puede haber registros que son estudiados, por ejemplo, por la mitología comparada.

más bien en la intuición de lo inefable, de lo radicalmente Otro. Este elemento central en la religiosidad arcaica es exaltado en las místicas, como señalaba Otto y, aunque se le da menos importancia en las religiones oficiales o institucionales (por priorizar éstas la racionalización de tal sentimiento: el mito, los ritos, las escrituras, etc.), no por ello lo radicalmente Otro deja de estar presente (por decirlo de alguna forma) en la vida del hombre religioso.

Este sentimiento religioso involucra la intuición de una fuerza absoluta (el misterio tremendo y fascinante) y, aunque los mitos terminan dando cuenta de ésta al asociarla a los movimientos de la naturaleza que muestran el favor o la ira de la divinidad, la comprensión teórica de los mismos no implica necesariamente la intuición de la fuerza de lo sagrado. La caracterización fenomenológica que hace Otto de este sentimiento señala sus aspectos principales, los cuales son racionalizados o interpretados en los mitos, resultando en la pluralidad de sus formas pero también en ciertos elementos cruciales compartidos: la polaridad de las potencialidades positivas y negativas de la fuerza sagrada (encontradas en las fuerzas constructivas y destructivas que se atribuyen a la divinidad), así como su energía (la posibilidad de la divinidad de ser activa, injiriendo en el mundo y la vida humana) y su prepotencia (manifiesta en la fuerza infinita de la divinidad por ser el sustento ontológico del mundo, lo que se evidencia particularmente en los mitos cosmogónicos).

Ahora bien, el sentimiento de lo sagrado no está presente en todo momento de la vida del hombre arcaico, se opone a su vida en el mundo profano y sólo se da en ciertos tiempos y espacios, los cuales resultan céntricos en la organización de la comunidad. Al ser lo radicalmente Otro lo que se opone al mundo profano, al cotidiano mundo de las cosas, el ser humano arcaico sólo se puede acercar a ello mediante lo que lo arranca de su habitualidad: lo que le abre las puertas de lo sagrado es también lo que rompe con el orden, la tranquilidad y la comodidad de lo habitual. Esto se puede ver desde en los más fuertes trances místicos hasta en la transgresión de la fiesta: como se pudo ver con Caillois y Bataille, es la superación de los límites que definen lo habitual lo que da la posibilidad del encuentro con las fuerzas sagradas, las que a su vez permiten la constante renovación del orden profano. Lo anterior nos muestra una diferencia existencial enorme entre el ser humano arcaico y la humanidad moderna, por lo menos en cuanto a la naturaleza de los



fenómenos a los que se enfrentan. Sin embargo, el papel de lo sagrado en la humanidad arcaica no se limita a esto.

### **El papel del mito y del rito**

Si bien lo sagrado se presenta como lo radicalmente Otro que se opone profundamente al mundo cotidiano, esto no impide que a su vez sea su fundamento, como lo atestigua el sentimiento de criatura que provoca. Esta suerte de dependencia hacia lo sagrado es racionalizada en el mito y familiarizada en el discurso bajo la forma de la cosmogonía, con la cual también se termina dando forma al mundo mismo a partir del orden establecido en el origen por la divinidad. Hay que tener en cuenta que el mito ofrece una visión general del mundo, compilando, por decirlo de alguna forma, las hierofanías de una tradición y, con ello, racionaliza lo numinoso en un orden lógico discursivo que termina siendo el orden del mundo para el *homo religiosus*, articulando así los dos momentos de la religión que planteaba Otto (el racional y el irracional).

Siguiendo a Bataille, el mito surgiría como parte del impulso de ordenamiento con el que el hombre se separa de la naturaleza, se encuentra dentro de los elementos con los que el hombre profundiza su aislamiento. Esto se debe a que el mito explica un orden en medio del caos violento, diseñando un cosmos en el cual se puede vivir tranquilo y darle la espalda a la violencia, aunque no hay un rechazo absoluto de la misma, como en los mismos mitos se puede reflejar. Eliade señala que el mito da forma al mundo, explica su creación, sus partes y su funcionamiento: el orden divino contra el que es pecado atentar. Este orden se da tanto con respecto a la explicación y articulación de los fenómenos naturales a los que se enfrenta el hombre arcaico, como con respecto a su propio comportamiento y la organización social que lo rige y, con ello, determina lo que le es y no le es permitido hacer. Así, cada orden posible atiende a las necesidades propias del pueblo en el que se gesta, teniendo como protagonistas a aquellos fenómenos a los que tal pueblo se enfrenta y en los que ve con más fuerza la violencia de la naturaleza. Con el mito se da cuenta del orden del mundo y se hace patente la energía de lo sagrado mediante la facticidad de este orden, cuya creación se atribuye a dicha fuerza. Así, el mito tiene una singular importancia ontológica, por su papel en la constitución del mundo apelando a la fuerza de lo sagrado. Sin embargo, la creación, mantenimiento y renovación del orden del mundo no son llevadas a cabo por la fuerza de lo

sagrado mientras el hombre arcaico es un espectador pasivo, sino que requieren de su participación activa por medio del rito.

Lo sagrado no sólo se queda como un elemento externo que crea el orden del mundo: si bien se halla ausente, o por lo menos lejano, en la cotidianidad del mundo profano, es necesaria su intervención para asegurar que tal mundo se mantenga. Es en la fiesta religiosa que el hombre arcaico vive con mayor intensidad la fuerza de lo sagrado y con ella acaba con el desgaste inherente al mundo profano renovándolo. En la fiesta se ve la caída del orden, la actualización del caos primordial que permite la refundación del mundo. Pero el contacto con dicha fuerza no se da libremente sino mediado por el rito, el cual abre la posibilidad de aprovechar la fuerza majestuosa sin arriesgarse a lidiar con el lado nefasto y tremendo de la misma: permite la transgresión. Siguiendo estrictas reglas y procedimientos para llevar a cabo los ritos, generalmente recreando el acto cosmogónico relatado en los mitos, el hombre arcaico se encuentra inmerso en un complejo movimiento cíclico, en el cual el mito y el rito articulan la dinámica mediante la que se posibilita el salto constante de lo profano a lo sagrado y viceversa. Así, podemos decir que la humanidad arcaica tiene compromisos ontológicos con la constitución de su mundo que sin duda rebasan los del hombre moderno, para el cual el mundo siempre es algo dado y que no requiere de su participación para mantenerse.

### **La transgresión**

Durante las fiestas religiosas, el tiempo sagrado en que el hombre se hace contemporáneo de los dioses, las prohibiciones y el orden que normalmente rigen su vida caen, evidenciando la imposibilidad de reprimir por completo aquello a lo que se oponen: el exceso y violencia del movimiento de la naturaleza, el mismo en el que se hace evidente lo fascinante y tremendo de la fuerza inagotable de lo sagrado. Esa misma violencia ante la que el hombre, lleno de vértigo, retrocede abrigándose en el refugio del mundo del trabajo, de las cosas y las prohibiciones, esa violencia está en última instancia también dentro de él, pues no topa límite y atraviesa al hombre en su movimiento continuo (como puede verse en los movimientos vitales orgánicos del cuerpo). Aunque el ser humano en su vértigo la rechace y pretenda construir un mundo en el que el orden se impone ante ella, no puede desprenderse por completo de sus movimientos y en algún momento

les da rienda suelta, suprimiendo momentáneamente la prohibición que las restringía, con lo que se quita límites de encima y tiene cierta apertura.

Así pues, la violencia de la naturaleza se confunde con lo sagrado en la continuidad fascinante, tremenda e inefable de su movimiento, lo cual tiene sentido al pensar en el tiempo sagrado: pues el levantamiento del orden que le es propio, su actualización del caos primordial, además de los excesos y el desenfrenado éxtasis que propicia son todos índices de una fuerte relación entre lo sagrado y la violencia. La transgresión de las prohibiciones es un elemento fundamental en la vida religiosa pues es con ella que lo sagrado se abre paso en la vida del hombre arcaico: como un derramamiento exuberante de violencia organizada que permite difuminar los límites del aislamiento humano y que pone en contacto con la fuerza de lo sagrado, lo que le permite volver revitalizado al aislamiento del mundo profano. Es entonces la misma violencia que subyace y a la que se oponen las prohibiciones la que mantiene vigentes a estas últimas gracias a las periódicas efervescencias de la fiesta en las que se desata y que ponen al hombre de cara a su fuerza, haciéndolo vivir el horror y la fascinación que provoca para finalmente regresar a la cotidianeidad exhausto de la violencia y anhelante del espacio familiar y seguro del mundo profano.

Podemos ver entonces que la vida religiosa arcaica se debate en un complejo ciclo en el que lo sagrado se muestra tanto como la fuente del orden y lo que establece las prohibiciones, como aquello que queda restringido por las prohibiciones mismas. La religión se establece como administradora de lo sagrado (como diría Bataille) por medio del mito y el rito, regulando los tránsitos en los que se pasa de lo profano a lo sagrado y viceversa. Con este ciclo se logra la periódica revitalización del cosmos mediante el acceso al eterno tiempo sagrado y la actualización del caos primordial. Todo esto da un matiz a la existencia del hombre arcaico que la diferencia en gran medida de la del moderno.

Bataille menciona la gran variedad de métodos en lo relativo a la superación de los límites, así ciertos actos resultarían en una experiencia de lo sagrado más fuerte que otros: la intuición de lo radicalmente Otro de la que habla Otto, más asociada a éxtasis místicos como el de Santa Teresa de Jesús, es claramente diferente de la forma en que se vive la violencia en el tiempo sagrado de la fiesta. Pero sin duda todas estas posibilidades de experimentar lo sagrado se vinculan al anhelo

de la continuidad, a lo insoportable que resulta la limitación de la discontinuidad y que lleva a la ruptura de tales límites: la transgresión. A la vez, la transgresión misma es explicada por Bataille y Caillois como atendiendo al movimiento violento de la naturaleza que también reside en el ser humano y siempre encuentra la manera de superar sus limitaciones.

Finalmente, cabría mencionar que hay que reivindicar la imagen que en la cultura occidental se suele tener del hombre arcaico religioso como un ser irracional, hay que distinguir el pensamiento mítico del pensamiento racional, como nos señala Bataille: el hombre arcaico tiene un pensamiento mítico, pero no irracional, pues el trabajo involucra ya el uso de razón<sup>99</sup>. Mientras que el hombre moderno se jacta de ser más racional por preferir explicaciones científicas del mundo frente a las míticas, en el fondo sus explicaciones no son más que otra suerte de mito carente de lo sagrado, un intento de ordenar el caos de la naturaleza. Al comparar el pensamiento arcaico con el moderno podemos ver que el hombre moderno carece de algo posibilitado por el pensamiento mítico, su mundo se muestra por completo profano y lo sagrado está ausente. Esta huida de los dioses se tratará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

---

<sup>99</sup> Cfr. G. Bataille, *EL erotismo*, pp. 48-49.



## II. LA HUIDA DE LOS DIOSES

Para poder dar cuenta de si algún elemento de la experiencia arcaica de lo sagrado se puede recuperar o revivir en el mundo contemporáneo, es menester primero dar un repaso por el caso particular de Europa y el tipo de pensamiento que se forjó en la amplia gama de culturas que caen bajo la denominación de Occidente. Esto con el fin de evidenciar en qué sentidos tuvo que cambiar el ser humano para que algo que antes le fue tan propio, como la intuición de lo sagrado en la naturaleza a la que se enfrentaba, le resultase ahora extraño. Si bien podría resultar tremendamente difícil hablar unánimemente de los pueblos y tradiciones que conforman lo que llamamos Occidente, al igual que hablar de la pluralidad multiforme de las culturas denominadas arcaicas, los primeros poseen el rasgo peculiar y distintivo del pensamiento secularizado y mercantil que, si bien con sus matices y variaciones, ha desembocado en el fenómeno, hoy en día mundial, del capitalismo.

Resulta ridículo pretender dar una explicación exhaustiva de las formas en que la cultura occidental difiere de las de los pueblos arcaicos, incluso si lo limitamos con respecto a lo puramente religioso y relativo al encuentro con lo sagrado. Por ello, para realizar el análisis del presente capítulo se retomarán los conceptos trabajados en el capítulo anterior en torno a las características fenomenológicas, ontológicas y sociológicas de lo sagrado arcaico, al mismo tiempo que su relación con la naturaleza y, a la luz de éstas, se limitará la investigación y se pondrán en evidencia los cambios más decisivos que han tenido lugar para que hoy podamos hablar de un mundo sin dioses. Esto, viendo en particular el influjo que tuvo en ello el racionalismo moderno, que con el desarrollo del método científico y de la visión técnica del mundo, aunque haya posibilitado formas de producción de un margen utilitario insospechado para el ser humano arcaico, se vincula también al profundo desapego y desarraigo respecto a la naturaleza que termina por permear en cada aspecto de la vida humana, y al debilitamiento del *ethos*, propio de los seres humanos contemporáneos (por lo menos a comparación del fuerte compromiso ontológico y social que conllevaba la religiosidad arcaica, como ya se explicó anteriormente).

Asimismo, se explorará en este capítulo la limitación filosófica que el proyecto crítico kantiano dio a las ansias de dominio ilimitado sobre la naturaleza que se impulsaron con la

perspectiva del racionalismo moderno. Limitación que, por un lado, pone de manifiesto la incongruencia de las aspiraciones a alcanzar un conocimiento absoluto de la naturaleza (conocimiento que tanto añoraba el dogmatismo racionalista), pero que además, y principalmente, señala la vigencia y radical importancia de las experiencias más allá del ámbito del conocimiento teórico al que pareciera estar tan entusiastamente confinado gran parte del pensamiento moderno. Estas experiencias (como la de lo bello o la de lo sublime), que exploran ámbitos irracionales de la vida, terminarían por revelarse mucho más esenciales a la existencia humana que cualquier conocimiento alcanzado con el avance de las teorías. De esto último tomaría nota en particular el Romanticismo alemán cuyos poetas, como se mostrará al final del capítulo, serían los primeros en percatarse de la huida de los dioses.

## **II.1 El caso de Occidente: cristianismo y secularización**

Habiendo aclarado un panorama general con aspectos cruciales de la religiosidad arcaica (a nivel fenomenológico, ontológico y social)<sup>1</sup> es conveniente ahora acercar el foco y fijarnos en las diferencias concernientes a la forma como se vive en nuestra sociedad occidental. Sin duda la vida arcaica presenta elementos que nos parecen lejanos y en cierto sentido irrecuperables, pero también hay puntos en los que tal forma de enfrentarse al mundo puede resultarnos bastante cercana y ayudarnos a entender nuestro propio comportamiento desde otras perspectivas.

En particular, se considerarán a continuación dos ejes principales que han moldeado la experiencia y el comportamiento del ser humano occidental: el cristianismo y la modernidad. Cualquiera de estas dos complejas etapas por las que ha pasado la humanidad es lo suficientemente rica y cuenta con tantas expresiones como para que nos demos cuenta de que un análisis detallado de los cambios que éstas provocaron en el *ethos* del ser humano es una labor titánica, por no decir que imposible. No obstante, es menester destacar ciertos aspectos en los que hay un evidente cambio entre la existencia religiosa arcaica y la existencia del ser humano moderno, esto a la luz de lo expuesto en el capítulo anterior. Así, cabría revisar si la intuición de lo numinoso, del misterio tremendo y fascinante, sigue siendo de alguna manera vigente para el cristianismo y,

---

<sup>1</sup> En cuanto a la caracterización fenomenológica de la experiencia religiosa, Otto esboza los aspectos de lo sagrado: el misterio tremendo y fascinante. El papel ontológico central que juega lo sagrado para la vida religiosa arcaica es evidente a través de las hierofanías y del mito, explorados por Eliade. A nivel social, Caillois muestra lo sagrado como, en un momento, el elemento cohesivo para la comunidad y, en otro, el elemento disociador de todo orden.

posteriormente, para la modernidad. Del mismo modo, hay que analizar el papel del centro del mundo, antaño ocupado por las hierofanías, en dichos momentos del pensamiento y las posibles consecuencias sociológicas y éticas que pudo acarrear un cambio en el mismo (con respecto al centro ontológico de la religiosidad arcaica: lo sagrado).

### **El cristianismo**

Para empezar, podemos señalar que el cristianismo, por el sólo hecho de ser una religión, conserva múltiples aspectos de la religiosidad arcaica. Para el cristianismo sigue habiendo una experiencia de lo sagrado, pues ello es la base de la vida religiosa, razón por la que la caracterización fenomenológica del sentimiento religioso (o experiencia de lo sagrado) realizada por Rudolph Otto es pertinente también para entender la experiencia cristiana de lo sagrado. De hecho, muchas de las categorías con las que Otto describe la experiencia de lo numinoso son pensadas por él más en específico para la experiencia cristiana de lo sagrado (en particular, las del protestantismo y la teología mística cristiana) que para su versión arcaica, como ya se adelantaba en el capítulo anterior. La radical heterogeneidad de lo numinoso, tal como es descrita por Otto, recuerda más fácilmente a la poesía mística de San Juan de la Cruz que al hombre arcaico en éxtasis durante la fiesta sagrada, como se puede apreciar en los siguientes versos:

Entréme donde no supe,  
y quedéme no sabiendo,  
toda *sciencia* trascendiendo.

Yo no supe donde entraba,  
pero, cuando allí me vi,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda *sciencia* trascendiendo.<sup>2</sup>

Aunque, para el ser humano arcaico, el encuentro con lo sagrado también involucra el encuentro con algo que se opone por completo a la cotidianidad (i.e. involucra la ruptura del orden y la pérdida de la seguridad), esto que encuentra el hombre arcaico en su éxtasis es inmanente al mundo, es decir, se encuentra en la fuerza violenta de la naturaleza que lo atraviesa y en la cual

---

<sup>2</sup> San Juan de la Cruz, fragmento de *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*, poema recuperado de *Vida y Obras de San Juan de la Cruz* cuarta edición, pp. 1110-1111.



identifica una fuerza divina. Lo sagrado para el hombre arcaico no trasciende la *physis* como sí lo hace para el cristiano extático. Podemos decir, sin embargo, que en ambos casos el encuentro con lo sagrado conlleva la presencia de lo radicalmente Otro: ya sea en el éxtasis de los místicos cristianos o en la actualización del caos que es la fiesta religiosa arcaica.

Además, hay otros elementos de la vida religiosa arcaica que siguen estando muy presentes en el cristianismo, como la capacidad que tiene la racionalización del sentimiento religioso (i.e. el discurso religioso, la mitología, las escrituras, etc.) para establecer el orden y moldear la sociedad y el comportamiento humano. El mundo del cristiano es el que le es revelado por medio de las escrituras: su cosmovisión (la creencia en el alma, la interpretación de la naturaleza como creación y el papel del ser humano como criatura predilecta en la naturaleza), sus ritos (el bautizo, el culto o la misa, la eucaristía<sup>3</sup>), los comportamientos que debe seguir (las enseñanzas de Cristo y la fe en un único Dios trascendente), en fin, su *ethos* le es dictaminado al cristiano por la versión del discurso oficial de su iglesia. La dinámica de la prohibición como había sido planteada por Caillois sigue siendo vigente en lo relativo al establecimiento de un orden y la determinación de lo diestro y lo siniestro en la sociedad cristiana, lo cual se aprecia claramente en la noción del pecado, según la cual ciertos comportamientos quedan prohibidos y castigados, siendo los ministros de la iglesia los encargados de velar por el cumplimiento de la ley divina en la tierra, apoyados, claro está, muchas veces por la figura del monarca y llevando todo esto a una dinámica del poder entre la iglesia y el Estado que, aunque haya fluctuado históricamente, siguió ateniéndose al movimiento de prohibición y transgresión. Asimismo, los lugares sagrados para el cristianismo, sus templos, siguen fungiendo un papel céntrico en torno al cual se configuran los pueblos creyentes, siendo estos espacios los que permiten una suerte de comunicación por medio de la fe con el mundo de los cielos.

A pesar de lo anterior, el cristianismo también presenta diferencias importantes con respecto a la religiosidad arcaica: en el cristianismo encontramos elementos que se alejan bastante de la experiencia de lo sagrado como a algo inmanente a la naturaleza. Algo que resulta en primer lugar chocante con respecto a la religiosidad primitiva es su propuesta de un monoteísmo. El

---

<sup>3</sup> En la que, por lo demás, se da una cierta circularidad temporal (por ser ella una actualización de la última cena), que, si bien recuerda tiempo cíclico de las religiones arcaicas, se distingue de ella por ser el tiempo cristiano eminentemente lineal e histórico inaugurado en el *Génesis*, asunto que se tratará más abajo.

monoteísmo se manifiesta como una forma religiosa tardía en la humanidad, si lo comparamos con los politeísmos, totemismos o animismos de las religiones arcaicas. Basta con ver que las religiones abrahámicas o el zoroastrismo, principales exponentes del monoteísmo, tienen su origen un par de milenios antes de nuestros días, mientras que las religiones arcaicas se remontan hasta el paleolítico superior o incluso el medio, por lo menos unos 35 milenios atrás<sup>4</sup>. La idea de un único Dios creador del universo resulta mucho más elaborada conceptualmente que la de los múltiples dioses propia de los politeísmos y animismos arcaicos: su intuición no es tan inmediata como la de, por ejemplo, la madre tierra o la de los dioses celestes (solares y lunares). La religiosidad basada en un único dios requiere de una alta capacidad abstractiva y, por ello mismo, la deidad solitaria resulta más lejana de la inmediatez polimorfa de la vida. Con el cristianismo, lo divino ya no se halla inmerso en el mundo, el cual queda desolado, carente de la fuerza de lo sagrado, pues ésta última queda limitada a jugar solamente el papel de creadora<sup>5</sup>: el Dios cristiano trasciende la inmanencia de la naturaleza, quedando el fundamento de la misma en algo externo a ella, por lo que no extraña el hecho de que los primeros cristianos recurrieran al pensamiento platónico para acercar el cristianismo a los pueblos europeos<sup>6</sup>. Esta lejanía de Dios se ve con gran fuerza, por ejemplo, en el protestantismo, donde la única mediación entre él y el ser humano es Cristo. La biblia se adopta como su indiscutible palabra y es la fe en ésta lo único que puede otorgar la salvación<sup>7</sup>: el vínculo entre lo sagrado y el ser humano se vuelve un asunto de fe, de entrega a la palabra de la biblia.

---

<sup>4</sup> Véase el caso de la estatuilla del Hombre León (*Löwenmensch*) que denota un comportamiento religioso por parte de los seres humanos que lo elaboraron y está datado entre 35,000 y 40,000 años atrás.

<sup>5</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 73-78. La lejanía de un dios que se limita a ser creador del universo no es exclusiva del cristianismo (e incluso dentro de las diversas formas del cristianismo presenta sus matices), es un fenómeno común en ciertas religiones africanas y de Malasia, las cuales, sin embargo, no son monoteístas.

<sup>6</sup> Al plantear el *arché* de la *physis* en el *eidos* o lo inteligible, Platón resulta ser un precursor del cristianismo en la medida en que sitúa el fundamento de la *physis* en un ámbito trascendente. Del mismo modo hay muchos otros elementos del pensamiento platónico cuya influencia fue determinante para el cristianismo, como la doctrina sobre el alma o la equiparación del bien, la verdad y lo bello. Prueba de ello son los intentos de los apologetas (particularmente Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes) de hacer una justificación racional de la fe cristiana, viendo en la filosofía griega un propedéutico para los evangelios.

<sup>7</sup> Esto se evidencia en las *Cinco solas*, que plantean las diferencias teológicas que adoptó el protestantismo frente a la iglesia de Roma.

Así, con el cristianismo se da una pérdida del acceso a lo sagrado en la inmanencia de la naturaleza<sup>8</sup>, pero esto no quiere decir que para éste no haya una forma de experimentar lo sagrado, al fin y al cabo, sigue siendo una religión. En el cristianismo, Dios (lo sagrado por excelencia) sigue siendo la fuerza creadora que origina el mundo, del mismo modo que las deidades en las religiones arcaicas, todas éstas siendo racionalizaciones del aspecto de la prepotencia de lo numinoso. Sin embargo, para el cristiano, lo sagrado ya no es un fundamento ontológico inherente a la naturaleza o *physis*, sino que se encuentra fuera de la misma, lo cual moldea la experiencia cristiana de lo sagrado, haciendo que ésta apele a algo fuera de este mundo (tal como se puede leer en los citados versos de San Juan de la Cruz). Con este movimiento se logra una desvalorización ontológica de la creación, del mundo natural y temporal, en favor de un fundamento trascendente: el Dios eterno y su mundo de los cielos.

Esta concepción de la naturaleza y el mundo como creación terrenal también provoca en el cristianismo un importante cambio en su concepción del tiempo, pues éste pasa a ser lineal (frente a la concepción eminentemente cíclica del mismo, propia de las religiones arcaicas), y propicia la consecuente adopción de una existencia plenamente histórica, lo cual se refleja a su vez en una desvalorización ontológica de la existencia mundana: lo realmente importante para el cristiano no es lo que sucede en su día a día sino la eternidad que le espera tras su muerte. Esto pone en evidencia el carácter escatológico del cristianismo. La posibilidad de ganarse la bienaventuranza eterna o bien el castigo perpetuo incide de manera clarísima en el comportamiento del cristiano, incitándolo a resistirse a la tentación o cuando menos a recurrir a ciertas prácticas para limpiar su pecado y aspirar a la bienaventuranza eterna. Formas correspondientes a la adopción cristiana de la dinámica entre prohibición y transgresión que buscan mantener la discontinuidad del creyente intacta.

---

<sup>8</sup> Lo cual además se refleja claramente en las palabras de Tomás de Aquino, indiscutible representante del pensamiento cristiano: “Del mismo principio se puede concluir también que Dios no es materia. Porque la materia esencialmente es potencia. Además, la materia no es principio de acción. De aquí que, según la doctrina del filósofo, la causa eficiente y la material no se identifican en el sujeto. Y como Dios es la primera causa eficiente de los seres, por eso no es materia” léase en el Libro I capítulo XVII de la *Suma contra los gentiles*. Al hacer esta cortante diferenciación entre Dios y el mundo material, la *physis* queda diezmada ontológicamente, por serle despojada su posibilidad de revelar lo sagrado y rebajada a la categoría de materia.

Este matiz que adquiere la naturaleza como creación temporal resulta fundamental para la relación del ser humano con la misma. Se genera un *ethos* diferente, el cual atiende principalmente a una necesidad de salvación. El centro que había sido lo sagrado para las sociedades arcaicas se traslada con el cristianismo a un ámbito trascendente, un *topus uranus*, lo que hace de la naturaleza, el mundo terrenal, sólo un lugar de paso donde además plaga la tentación y el pecado, donde las posibilidades de perdición están a la orden del día. Se da una suerte de cerrazón a la posibilidad de apertura que tenía el hombre arcaico con el éxtasis de la fiesta, pues se le da la espalda a la corporalidad, sus impulsos y movimientos, a la corruptibilidad del cuerpo y a la finitud que marca desde el nacimiento a cada criatura en el derroche creativo de la *physis*. En general, se da un rechazo total al aspecto terrible del misterio, asociado a la violencia batailleana de la naturaleza, mientras que se aspira a la fascinante dicha eterna en los cielos. El cristiano se autoimpone restricciones (las de la conciencia moral) que acaban por separarlo más y más de la *physis*, por intensificar su discontinuidad al ocuparlo con su destino en la eternidad que advendría tras la muerte. Cabe señalar que este desentendimiento del cristiano con respecto a la naturaleza conlleva además la pérdida del compromiso ontológico con el cosmos que mantenía el ser humano arcaico: el mundo ya no requeriría de la actualización de la cosmogonía para regenerarse, ya que su sostenimiento, duración y permanencia, estarían garantizados desde el acto de creación por la omnipotencia divina. Así, la única responsabilidad en la acción de cada persona es consigo misma, lo que lleva a que el aislamiento de las discontinuidades sea más profundo: el peso de las acciones radica en si estas llevan a quien las comete a la salvación o a la perdición, ya no hay un compromiso que vincule con el cosmos, sino al contrario una exaltada preocupación por rechazar su violencia y procurar el sostenimiento de la discontinuidad propia en una bienaventuranza eterna.

Se puede ver entonces que hay una diferencia en la forma en que lo sagrado es vivido por el ser humano arcaico (en la inmediatez, tanto en el orden de lo cotidiano como en la posesión extática de la fiesta) y la forma en la que lo vive el cristiano (principalmente mediante la creencia, en el vínculo formado con Dios a través de la fe). Para este último, hay una exaltación únicamente de la parte positiva de lo numinoso: la pretensión de vivir sólo del lado fascinante y de condenar lo terrible le da la espalda a una parte fundamental del cosmos, a todo lo que en el mundo natural evidencia la violencia de la vida. Al restarle importancia a la *physis* de esta forma, al verla como el temporal mundo de la creación en medio del cual el ser humano sería un ser privilegiado, el

*ethos* cristiano prepara el panorama para la modernidad, que no ve en la naturaleza más que una aparentemente inagotable pila de recursos explotables, rompiendo cierto equilibrio que se mantenía en el trato de la mayoría de las religiones arcaicas con la misma.

Paralelamente, hay en el *ethos* cristiano un rechazo del cuerpo, del sustrato material que dicta nuestra finitud y de sus movimientos pasionales. Al generarse esta preocupación por lo que ha de suceder con la propia alma en la eternidad supraterrrenal, aunado al rechazo de los movimientos violentos propios de la naturaleza, se produce un desentendimiento del propio cuerpo y de su carácter vinculante a la *physis*: un distanciamiento cada vez mayor entre la naturaleza continua y el ser discontinuo. Poniéndolo en términos de la dinámica entre respeto y transgresión de las prohibiciones, el *ethos* cristiano procura mantenerse siempre en el mundo ordenado, en la sana cotidianeidad y no abre camino al éxtasis religioso más que mediante la ascesis. Al no haber espacio para esta transgresión, no hay escape del mundo del trabajo, el mundo de las cosas crece: el infértil desierto se expande y el desgaste se intensifica.

### **La modernidad**

Aunque muchos al ver la modernidad hallan en ella el despertar de la humanidad con respecto a los dogmas religiosos de la Edad Media, ahora corresponde, a la luz de lo expuesto hasta el momento, analizar los elementos de la experiencia de lo sagrado que de alguna manera sigan siendo vigentes para un pensamiento comprendido como racional y que en algunas expresiones llega a tener un fuerte talante laico, científicista y materialista. Para esto, nos será preciso revisar qué tanto del pensamiento moderno se venía gestando ya desde la cosmovisión cristiana y cuáles elementos de esta última siguen siendo parte esencial del primero, así como aclarar el destino que tuvo lo sagrado de la naturaleza para Occidente.

Con su desarrollo y proliferación, el cristianismo se fue haciendo una religión cada vez más conceptual. Además de que desde su llegada a Europa se presentó con una teología racional, la recuperación de textos aristotélicos a partir del siglo XII en la Europa occidental traducidos desde textos conservados por el pueblo musulmán influyó de tal manera a los pensadores cristianos, que el pensamiento de Tomás de Aquino y, en general, de la escolástica es inconcebible sin la influencia del estagirita. Esto por un lado trajo para el cristianismo la oportunidad de dar una

fundamentación lógica mucho más fuerte a su teología<sup>9</sup>, pero también trajo un pensamiento más orientado al análisis empírico a partir de principios lógicos, enfoque propio del pensamiento aristotélico, aunque matizado por la perspectiva cristiana, claro está<sup>10</sup>. Así, desde el mismo cristianismo se fue gestando una visión de corte científicista, por concebir a la naturaleza como un ámbito mecánico regido por leyes cognoscibles a través del uso de la razón. Esta visión, aunque prepara las bases del pensamiento moderno secularizado que sucedería al cristiano, por otra parte, no hace más que profundizar en ciertos matices de la perspectiva cristiana del mundo: la naturaleza que se dispone a estudiar se muestra despojada de lo sagrado, es el mundo del que huyeron los dioses, mundo creado por Dios para uso y derroche del ser humano, poblado únicamente por los útiles del mundo del trabajo, medible y explotable para el beneficio exclusivo del ser humano.

Aunque en principio parezca proponer una postura incompatible con la del cristianismo, el pensamiento moderno no logra librarse de los vacíos que le hereda, de la asunción de una naturaleza yerma y profana, carente del acceso a lo sagrado. Sólo una concepción tal de la naturaleza le permitiría, por ejemplo, a Descartes entenderla como *res extensa*, una sustancia ajena y opuesta al *ego cogitans* y que además sólo sería cognoscible para este último porque presenta ciertas características claras y distintas, i.e. sus propiedades geométricas y matemáticas, y porque la bondad de Dios garantizaría la realidad de aquello conocido clara y distintamente<sup>11</sup>. Con el pensamiento cartesiano se puede ver con particular claridad la influencia de la teología cristiana en la metafísica moderna: Dios termina siendo el fundamento metafísico último y hay una separación tajante entre una sustancia individuada, finita e inteligente (entiéndase alma en el cristianismo y el yo pensante en el caso cartesiano) y otra sustancia en la que la primera se desenvuelve y concretiza sus acciones (la creación para el cristianismo y la *res extensa* para Descartes).

---

<sup>9</sup> Como puede verse con claridad en el argumento de las “cinco vías” de Tomás de Aquino en favor de la existencia de Dios, siguiendo modelos argumentativos aristotélicos: analizando los datos empíricos y, al partir de principios de causalidad y recusar los procesos infinitos, buscando probar la existencia de Dios como causa primera.

<sup>10</sup> Muestra clara de ello son las posturas de los franciscanos Roger Bacon y Guillermo de Ockham, que abogan por el análisis de la evidencia empírica para la obtención de conocimiento sobre la naturaleza, pero sin haber dejado nunca de lado sus preocupaciones teológicas.

<sup>11</sup> Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 5ª y 6ª meditación.

Pese a la presencia de estos ecos del cristianismo en la modernidad, no podemos decir que el pensamiento moderno se derive por completo del cristiano, es evidente que en muchos sentidos se opone a la tradición religiosa y trata de dejar atrás mucho de lo que ésta implicaba. Prueba de ello es el que durante la modernidad se impusiera el esquema sujeto-objeto como la relación metafísica privilegiada, partiendo del carácter cognoscente del sujeto y la naturaleza cognoscible del objeto. Esto llevó a los pensadores de la época a enfocar sus meditaciones en explicar la forma en que la relación entre estas dos sustancias se daba, dando así nacimiento a cierta forma de teoría del conocimiento inmersa en la perspectiva de la dupla sujeto-objeto: la epistemología moderna. Aunque para Descartes era Dios quien garantizaba el vínculo entre ambos polos de la relación, la respuesta de otros pensadores modernos fue prescindiendo cada vez más de recursos teológicos en sus propuestas. Incluso en otros pensadores que involucraban a Dios en sus justificaciones metafísicas (como Leibniz o Spinoza) no deja de estar presente una representación mecanicista de la naturaleza: la forma en que se plantea la relación del ser humano con ésta viene siempre dada en términos de una cierta apropiación o dominación mediante el uso de la razón. Así, el pensamiento dejó de tener como marco de referencia la figura de un Dios trascendental para centrarse en el sujeto que tendría en sí la capacidad de conocer el universo para dominarlo; a la vez, la secularización que conlleva esta perspectiva fue haciéndose cada vez más popular y apreciada por lo útil que resultaba, en general, para la propuesta humanista moderna.

El drástico cambio de centro que introdujo el pensamiento moderno es correlato de un cambio en el comportamiento del ser humano que, si bien se venía preparando desde el *ethos* cristiano, también se distingue por estar mucho más centrado en la libertad del individuo y carecer, al menos de forma consciente, de las prohibiciones de índole religiosa. Hacer una caracterización completa de este *ethos* sería una tarea que ocuparía tomos en su acabamiento debido a todos los matices y variedades que presentan las propuestas éticas surgidas desde la modernidad. Sin embargo, para los propósitos de esta investigación basta con señalar que el *ethos* moderno por lo general entraña un modo de relacionarse con la naturaleza mucho más devastador que el cristiano pues, además de privarla de la posibilidad de revelar la experiencia de lo sagrado, se busca dominarla mediante las redes conceptuales de la razón, hacerla familiar y controlable a través de la técnica: hay un sentimiento de superioridad frente a ella acompañado de un voraz apetito por poder controlarla.

Por otra parte, este *ethos* suscita el surgimiento de personalidades fuertemente individualizadas: el contrapeso de la promesa de libertad y de emancipación del individuo que trae la modernidad está en una delimitación del *yo* cada vez más marcada, en una pérdida del sentimiento de unidad y pertenencia a la comunidad y a la naturaleza, por lo menos, claro está, a comparación del compromiso ético con la *physis* y el orden social que involucraba la vida religiosa arcaica. Testimonio de ello es el giro en la filosofía política vivido en Inglaterra, el cual fue suscitado por el creciente poder de la burguesía frente al debilitamiento de la monarquía: el pensamiento de autores como Thomas Hobbes<sup>12</sup> orienta su concepción del origen del poder hacia el acuerdo o contrato de los individuos, la sociedad civil, y no apela ya al derecho divino, aunque de todas formas termine por justificar un sistema absolutista y adjudicar todo el poder sobre la vida de los individuos a la figura del soberano (defendiendo así las estructuras del poder totalitarias propias del cristianismo). Por su parte, John Locke<sup>13</sup> retoma varios aspectos del pensamiento hobbesiano, como el contractualismo, pero revira en torno a su postura frente al absolutismo al tomar una posición liberal, defendiendo los derechos e intereses del individuo frente a los del Estado y pasando, de justificar el poder absoluto de éste, a plantear que su poder debe ser representativo. Así, se va viendo la transición de organizaciones políticas sustentadas en el discurso religioso cristiano (que, por su parte, en lo que predicaba ya se alejaba bastante del *ethos* de las religiones arcaicas, en las que los dioses y los héroes, en lugar de proveer una moral, expresan simbólicamente las posibilidades estéticas y las potencialidades de un pueblo) hacia políticas civiles basadas principalmente en la racionalidad y libertad de los individuos.

En la modernidad, la estructura existencial propia de la vida religiosa se pierde para dar cabida a existencias históricas, secularizadas e individualistas y, aunque en primera instancia esto no suene tan reprochable, si nos fijamos en ciertas problemáticas de la sociedad occidental que siguen siendo bastante vigentes hoy en día, como la acumulación de la mayor parte de los bienes

---

<sup>12</sup> Véase, Thomas Hobbes, *El leviatán*, capítulo XVII, p. 267. Aquí podemos leer “Este pacto o contrato se produce como consecuencia del acuerdo de cada hombre, como si cada uno dijera a cada uno de los otros: *autorizo y renuncio a mi derecho a gobernarme a mí mismo en favor de este hombre o de esta asamblea de hombres, con la condición de que tú, al mismo tiempo, cedas tu derecho y lo autorices a actuar de la misma manera*. Una vez hecho esto, la multitud, unida en una persona, se llama *Estado*, *Civitas* en latín. Y así es cómo surge el gran Leviatán o, hablando con más reverencia, el «dios mortal» a quien debemos, por debajo del «Dios inmortal», nuestra paz y defensa”.

<sup>13</sup> Véase, John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*.



por parte de una minoría de la población podemos ver que el *ethos* moderno posibilita o al menos propicia fuertemente este individualismo tan criticado al capitalismo desde sus albores. Además, otras problemáticas de igual o mayor urgencia, como lo es el impacto medioambiental del desaforado actuar humano, también se deben en gran medida a la visión moderna del mundo, pues con ella se deja de ver la inagotable fuerza con la que se autoproduce la naturaleza (generando y destruyendo todos los entes a su paso) y que *es* ella misma, se deja de respetar el equilibrio que involucra este sutil y vital movimiento que nos atraviesa y del cual dependemos, para ver en la naturaleza sólo una materialidad aprovechable, reservas de recursos que están disponibles para su extracción desmedida. El universo se ve como material inerte, homogéneo, matemático y en él, gracias al discurso cientifizante a través del cual se le entiende con cada vez más frecuencia, a duras penas quedan huellas de los dioses huidos. El ser humano mismo pasa en muchas ocasiones a considerarse fundamento ontológico de su propia existencia al definirse como una sustancia diferente e independiente (en tanto *ego cogitans* o sujeto) de la naturaleza (que queda entendida como *res extensa* u objetividad). Como consecuencia, deja de reconocer su unidad ontológica con la *physis* y su unidad sociopolítica con los demás, encontrando en ellos sólo una otredad, externa a él y que, aunque puede reconocerla como un par (ver a los demás como individuos igualmente racionales en el mejor de los casos) y llegar a acuerdos, muy difícilmente se llega a tener una comunión tan profunda como la vivida, por ejemplo, en la fiesta sagrada.

## **II.2 Kant y el giro**

Aunque hoy en día podemos atestiguar la influencia de este camino seguido por la tradición occidental a lo largo y ancho del globo, es posible rastrear gran parte de su desarrollo en el pensamiento europeo, en su mentalidad predominantemente racionalista y humanista durante los siglos XVII y XVIII. Habiendo quedado enmarcado el debate filosófico en el ámbito de la representación, de la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, y dando con ello por sentado que hay una estructura u orden en la naturaleza de carácter racional y cognoscible por los seres humanos, dicho debate se enfocó entonces en subsanar los múltiples problemas teóricos que esta dualidad conllevaba, buscando salvar las ventajas que prometía para el proyecto de progreso

moderno. Al no llegar a cuestionarse realmente esta visión dualista<sup>14</sup>, durante la modernidad se cayó en un exceso de confianza, pues la fe en la razón y en la capacidad humana de obtener un conocimiento claro y certero de la naturaleza hicieron que los esfuerzos de los pensadores estuviesen destinados principalmente a buscar construir aparatos metafísicos que validasen y diesen cuenta del cada vez más establecido conocimiento científico. Esto aunado a un afán por garantizar una finalidad, un sentido o un fundamento sólido a la existencia (puesto que el sentido brindado por el Dios cristiano ya perdía vigencia y popularidad), llevó a la construcción de numerosos y paralelos “castillos en el aire” con los que se pretendía alcanzar la verdad necesaria y racional del objeto conocido, dar con una teoría que ilustrase la clara forma de la naturaleza y que brindara seguridad y confianza al hombre moderno en su empresa de conquista de la misma. Los conceptos de progreso, racionalidad, conocimiento, individuo, libertad e historia, entre otros tan en boga durante esta época, reflejan los nuevos nichos en los que se fue afianzando el pensamiento europeo y, con ellos, la imagen que el ser humano empezó a tener de sí mismo dentro de esta tradición.

No fue sino hasta el proyecto crítico kantiano que hubo un giro dramático en la forma en que se concebía la subjetividad y, junto a ella, también el proceso de conocimiento por parte del ser humano: de entenderlo como la búsqueda de algo fincado en la naturaleza, desconocido por nosotros aunque alcanzable a través del uso de razón, se pasa a una concepción según la cual el objeto no es algo dado, ajeno al sujeto y que éste busca conocer, sino que es algo que él mismo posibilita mediante una síntesis que involucra la labor creativa, casi demiúrgica, de sus facultades, que permite la experiencia del mundo con toda su riqueza de entes, propiedades y relaciones que lo explican y le otorgan una coherencia interna, tal y como la vivimos en el día a día. Este cambio en la concepción del conocimiento, algo tan fundamental para la modernidad racionalista, reivindicaría la posibilidad de relacionarse con el mundo y los otros de manera no dominante y no cognoscitiva, trayendo así la posibilidad de cambios profundos para la relación del ser humano

---

<sup>14</sup> Si bien Spinoza propone un monismo en el que se conserva una unidad entre el ser humano y la naturaleza (comprendidos ambos bajo la única sustancia o Dios), no deja de tener una visión mecanicista según la cual la constante búsqueda y acumulación de conocimientos es la única vía para alcanzar cierto grado de libertad humana frente a la naturaleza regida por leyes universales y necesarias. El optimismo por el conocimiento científico y su fe en los métodos deductivos de la razón (como el método axiomático que él mismo usa en su sistema) le hace asumir que la *physis* puede limitarse y definirse en los confines de un discurso y que la superioridad del ser humano le permite conocer esta verdad y manipularla para su propio beneficio, permitiéndole así sentirse amo y señor de la naturaleza (por lo menos hasta donde alcanzarían a serlo nuestras acciones finitas en medio de una naturaleza infinita).

con la naturaleza que serían explorados por la filosofía y el arte posterior, particularmente en el Romanticismo y, como se verá en el último capítulo de la investigación, en el pensamiento del siglo XX.

### **Subjetividad trascendental**

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant analiza al ser humano en tanto subjetividad trascendental, una estructura de facultades que permite el conocimiento teórico o conceptual del objeto, pero también (y aún más importante) que posibilita la experiencia de cada individuo. Así, el ser humano mismo, su estructura facultativa, sería lo que permitiría la llegada a la luz de los objetos, en el sentido de que estos sólo pueden ser percibidos y entendidos como objetos en tanto que la subjetividad (con las facultades de la sensibilidad y el entendimiento)<sup>15</sup> aporta lo necesario para que se dé la síntesis que los produce y los pone “en frente”. La línea que separaba drásticamente sujeto y objeto se empezó a difuminar: para el alemán, es en la estructura trascendental del sujeto donde se hallan las condiciones de posibilidad del mundo objetivo, de su creación y sostenimiento, de su perseverancia como algo constante en la experiencia. Interdependencia entre sujeto y objeto que ciertamente queda injustificada al asumirlos como dos sustancias diferentes y opuestas, como en el paradigmático caso cartesiano. Esto es posibilitado para Kant por el movimiento de representación que lleva a cabo la subjetividad y que da lugar al ordenamiento conceptual del mundo objetivo<sup>16</sup> y, con ello, al conocimiento de las cosas, el uso teórico de la razón, cuyo funcionamiento se describirá a continuación.

En este proceso, que da lugar al conocimiento para Kant, en primer lugar, todo contenido sensible o intuición sería representado por el sujeto bajo la forma espacio-temporal. Esto gracias a la naturaleza aprehensiva de la facultad de la sensibilidad, que es la primera facultad que actúa en el uso teórico de la razón y por medio de ella, es decir, por medio de los sentidos<sup>17</sup>, se recibiría todo objeto posible de la experiencia y, al ser recibido, dicha forma le sería impresa<sup>18</sup>. Todo lo

---

<sup>15</sup> Facultades que permiten el proceso del conocimiento, como se explicará más adelante

<sup>16</sup> El cual, por lo demás, se encuentra bastante relacionado con lo que se describió en el primer capítulo como el mundo profano, el lugar del orden que apacigua y que se opone al elemento irracional de lo sagrado del cual depende.

<sup>17</sup> Instrumentos de la sensibilidad que, además de los cinco sentidos externos tradicionales (vista, oído, olfato, gusto y tacto), incluye un sentido interno relacionado a la auto-afección y a la percepción del transcurso del tiempo.

<sup>18</sup> Lo que Kant desarrolla a detalle en su *Estética trascendental*. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A20-22 y 30-32; B35-36 y 46-48.

sensible estaría entonces tamizado para el de Königsberg por la forma pura de la sensibilidad: la forma espacio-temporal. Posteriormente, ocurriría un segundo movimiento representacional sobre estas intuiciones de la sensibilidad: el entendimiento, segunda facultad involucrada en el uso teórico de la razón, aporta la síntesis que reúne, analiza, clasifica, conceptualiza y, en general, conoce lo intuitivo<sup>19</sup>, trayendo así la unidad del concepto a las siempre diferentes intuiciones de la sensibilidad y permitiendo reconocer mismidades que se repiten en medio de lo múltiple y diverso de lo sensible. Esta síntesis representacional tendría lugar según los distintos conceptos puros del entendimiento, reglas mediante las cuales el entendimiento operaría con representaciones (i.e. conceptos o intuiciones)<sup>20</sup> para formar conceptos empíricos, esto al emitir los juicios determinantes con los que conoce lo intuitivo.

La necesidad que guiaría al entendimiento en su labor, que lo haría llevar a cabo esta síntesis sobre las intuiciones y también sobre otros conceptos ya sintetizados, está dada para Kant por lo que denomina la “unidad sintética de apercepción”<sup>21</sup>, la cual busca reducir siempre lo múltiple y diferente a unidades conceptuales, la unidad propia del sujeto individual. Las reglas (o conceptos puros) del entendimiento determinarían *a priori* la forma de todos los contenidos del mismo (los conceptos empíricos), por ser las reglas de la forma lógica<sup>22</sup> en que operaría la unidad sintética de apercepción y, por ende, también las reglas de la forma en que se crean los conceptos empíricos y en la que operan los juicios teóricos o determinantes; del mismo modo que el espacio y el tiempo son, para el de Königsberg, las formas puras de la sensibilidad y dan forma a todos los contenidos de ésta (intuiciones). Estas formas puras, en tanto que aplicarían para todo objeto posible de la experiencia por ser la forma en que ésta se estructura en conceptos, harían posible para el autor que, basándose en ellas, se pueda obtener un conocimiento *a priori* “fundamentado” de los objetos.

---

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, A50, 68; B74, 93. Temática abordada por Kant a lo largo de toda su *Lógica Trascendental*, más específicamente en la *Analítica Trascendental*.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, A68-69, B93-94. En todo juicio debe haber al menos un concepto que reúna, o bien diversas intuiciones, o bien varios conceptos, abarcando en una unidad lo múltiple. Por ello, no es necesario que en él haya sólo conceptos, una intuición también puede hacer parte de un juicio siempre que se vincule con un concepto.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, B135-138.

<sup>22</sup> Forma lógica que Kant deduce a partir de los conocimientos de la lógica del momento, que a su vez partía del análisis de los juicios y sus formas.

Con su concepción realmente innovadora de la subjetividad, Kant también busca aclarar el panorama para la nueva ciencia, que para entonces ya había dado grandes frutos como la mecánica clásica newtoniana. Al fin y al cabo, él también se hallaba inmerso en el debate moderno<sup>23</sup> y buscaba por ello la manera de fundamentar la posibilidad del conocimiento universal propuesto por la ciencia (expresado en juicios sintéticos *a priori*)<sup>24</sup>. Así, el pensador prusiano apela a la universalidad de la forma espaciotemporal de la intuición humana para garantizar la validez del conocimiento generado por la ciencia<sup>25</sup>. Al asumir que toda impresión posible de los sentidos debía tener propiedades aritméticas, por estar sujeta a la sucesión lineal propia del transcurso del tiempo, y euclidianas, por presentarse en el espacio tridimensional analizable según la geometría euclidiana<sup>26</sup>, Kant argumenta en favor de una universalidad atribuible a la mecánica newtoniana, por estar ésta basada en las mismas leyes de la aritmética y de este tipo de geometría: siendo aplicable así para todo fenómeno posible de la experiencia y alcanzando de esta manera la validez pretendida por sus enunciados en tanto juicios sintéticos *a priori*.

Para Kant, la universalidad del conocimiento científico radicaría en que éste se basa, no en experiencias particulares comparadas, ni mucho menos en especulaciones metafísicas que se deslindan de la experiencia, sino en la forma misma de la experiencia posible, la estructura espaciotemporal del sujeto. El tiempo se encargaría de mostrar que la comprensión de la espacialidad a partir de otro tipo de geometrías (no euclidianas) era posible, socavando así la fundamentación *a priori* planteada por el alemán en lo relativo a la ciencia moderna. Sin embargo, no son estos desarrollos posteriores los que nos señalan que el sistema kantiano no debe tomarse como un soporte metafísico del pensamiento científico: hay que tener en cuenta que el propio Kant

---

<sup>23</sup> Al cual da una suerte de cierre armonizando elementos de las posturas enfrentadas en dicha discusión: racionalismo y empirismo, los cuales dan más peso al sujeto o al objeto, respectivamente, como lo determinante en el proceso de la generación de conocimiento.

<sup>24</sup> Siendo juicios sintéticos aquellos en los que el significado del predicado no está contenido ya en el significado del sujeto del juicio; i.e. aquellos en los que el predicado dice algo del sujeto que le aporta algo que, con la pura comprensión de éste, no se sabría ya. Por ello los juicios sintéticos son los que generan conocimiento, estableciendo relaciones entre cosas que van más allá de las meras definiciones de las mismas. Por otro lado, los juicios *a priori* son aquellos que son producto del uso de la razón pura, no remiten a los contenidos de la experiencia sino a sus condiciones de posibilidad y, por ello, escapan de la limitación impuesta por la contingencia de la misma. Al aspirar a ser conocimiento, los juicios de la ciencia pretenden hacer predicados que valgan de manera universal y que además no sean tautológicos, sino que digan algo de aquello sobre lo que predicaban que no se supiera de antemano.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, A156-160, B195-199.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, A25, B40-41.

plantea un rechazo total a la posibilidad de un fundamento metafísico<sup>27</sup> y aunque propone la subjetividad trascendental con su estructura espacio-temporal y la unidad sintética de apercepción como supuestos que articulan y sustentan su interpretación del ser humano y que a su vez argumentan en favor de la ya acomodada perspectiva científica, esto no significa que tome dicha estructura de la subjetividad como un paradigma irrefutable y mucho menos como una verdad metafísica.

### **El puente sintético: la imaginación trascendental**

Pronto surge una gran dificultad para Kant al plantear que la forma de la experiencia se determina *a priori* por la labor conjunta de dos facultades de la subjetividad, y es que ¿cómo se establece el puente entre estas dos facultades que en apariencia trabajan en ámbitos de naturalezas tan distintas (la sensibilidad con las impresiones sensoriales y el entendimiento con categorías conceptuales)? La unidad en su labor es crucial para ofrecer una explicación plausible de la experiencia. Para el autor, es la imaginación trascendental, una subfacultad del entendimiento, la que hace de puente y permite la determinación o conceptualización de lo sensible (del sentido interno, el tiempo, para ser más precisos)<sup>28</sup> por parte del entendimiento y según sus categorías<sup>29</sup>. Esto es posible gracias a que esta imaginación recibe del entendimiento la espontaneidad de su síntesis, a la vez que recibe, de la diversidad de lo aprehendido por la sensibilidad, los contenidos sobre los cuales lleva a cabo dicha síntesis, con la que conforma y distingue los fenómenos en la experiencia.

Esta imaginación trascendental o productiva difiere del otro tipo de imaginación, la imaginación reproductiva, en tanto que su labor no es el simple juego de asociación y disociación que lleva a cabo el intelecto con las representaciones para generar nuevas representaciones (labor de la imaginación reproductiva al, por ejemplo, inventar cuentos o crear quimeras), sino que la síntesis que lleva a cabo sobre la sensibilidad es una labor activa que, aunque pasando normalmente desapercibida para el individuo, sería condición de posibilidad de su experiencia, pues permite la formación esquemática de los fenómenos a los que éste se enfrenta en cada momento, su

---

<sup>27</sup> Pues estos escapan del ámbito estético temporal, único en el cual sería posible el conocimiento.

<sup>28</sup> *Cfr. Ibid.*, A142, B182. Kant toma al tiempo como forma última y pura de la sensibilidad, por estar todas las impresiones (tanto las del sentido externo, como las del sentido interno) bajo la forma temporal, no ocurriendo lo mismo con la forma espacial (pues a ella sólo se someten las impresiones del sentido externo).

<sup>29</sup> *Cfr. Ibid.*, B151-152, 164.

representación en conceptos. Es por esto que, en un primer momento, para el autor toda la naturaleza (el conjunto de los fenómenos) está determinada por leyes internas al sujeto: las categorías del entendimiento que, por medio de la imaginación trascendental, dan forma al mundo y a la naturaleza para cada individuo. El esquema, producto de la imaginación trascendental y término medio entre el concepto y la intuición<sup>30</sup>, permite y regula la síntesis de las intuiciones en la experiencia guiado por “un arte oculto en lo profundo del alma humana”<sup>31</sup>, unificándolas en conceptos según las categorías del entendimiento y ocurriendo así la determinación trascendental del tiempo: el ordenamiento de las intuiciones según conceptos que se da en (y sólo en) la síntesis trascendental de los objetos en la experiencia.

Kant fundamenta así la posibilidad de la experiencia en esta síntesis, que vincula el tiempo (forma pura de la sensibilidad) con la unidad sintética de apercepción (núcleo que obliga espontáneamente a llevar a cabo la síntesis conceptual de los contenidos sensibles por parte del entendimiento)<sup>32</sup>, al mismo tiempo que define, en el espacio en que tiene lugar esta síntesis (i.e. la experiencia)<sup>33</sup>, el campo único y exclusivo en que sería legítima la formación de conceptos y, con ello, la construcción de juicios determinantes y de aparatos teóricos que pretendan aspirar al título de conocimiento. Pero además, señala el papel crucial jugado por la imaginación en todo este proceso, pues de ella y de su operación esquemática regida por un “arte oculto en lo profundo del alma” depende en última instancia la ordenación conceptual de lo percibido en el día a día.

Los conceptos legítimos sólo serían entonces aquellos que hagan referencia necesaria a intuiciones, dejando infundado todo concepto que pretenda abarcar algo más allá de los límites estéticos temporales de la experiencia: conceptos como el del Dios trascendente de las religiones abrahámicas, la inmortalidad del alma o los conceptos de la metafísica dogmática. “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos”<sup>34</sup>. Con esto queda delimitado para Kant el ámbito del conocimiento exclusivamente a la experiencia, por ser ésta el espacio (o más bien, el tiempo)

---

<sup>30</sup> Los productos del entendimiento y la sensibilidad respectivamente.

<sup>31</sup> *Cfr. Ibid.*, A141, B181.

<sup>32</sup> *Cfr. Ibid.*, A 120-125 y 237, B 136-139 y 296.

<sup>33</sup> Véase, Rebeca Maldonado, *Kant. La razón estremecida*, p.58 y siguientes. Kant plantea la necesidad de la experiencia misma como fundamento para el conocimiento, en lugar de los constructos metafísicos.

<sup>34</sup> *Cfr. Ibid.*, B75/A51.

en que la subjetividad trascendental se despliega y en el que la imaginación trascendental ejerce la síntesis que da lugar al conocimiento. Cabe agregar que, el hecho de que Kant señale la imposibilidad de obtener un conocimiento fundado acerca de lo atemporal no implica que éste ámbito no sea relevante en la vida humana: sólo señala que no está dentro de la jurisdicción del conocimiento teórico y conceptual guiado por el entendimiento, con lo que el autor también apunta a una enorme parte de la vida humana que escapa de los límites de este tipo de conocimiento, lo cual resulta a su vez de gran importancia para la presente investigación y se profundizará en ello más adelante.

### **Deseos de absoluto y dialéctica trascendental**

Además de señalarnos los límites para el uso legítimo del entendimiento, Kant se ocupa también de nuestro inevitable, permanente y casi constitutivo deseo de superar estos límites, de alcanzar la seguridad de un conocimiento absoluto. Cuando se hace uso de los principios del entendimiento para realizar la síntesis de conceptos, pero esto se hace fuera del ámbito sensible de la experiencia guiándose por la razón pura, tercera facultad de la subjetividad que interviene en el uso teórico de la razón, (i.e. cuando se intenta conocer cosas que no llegan a la intuición, que no son fenómenos), entonces se da un uso ilegítimo de sus principios que produce las *ideas de la razón*: alma, mundo y Dios; unidades conceptuales sin objeto alguno en la experiencia al cual hacer referencia.

Estos conceptos, propios de la metafísica, resultan ser una ilusión para la razón, pues ella cree encontrar en ellos principios objetivos que le permitirían ampliar su conocimiento del yo, de la naturaleza y de la totalidad de ambos como sistema<sup>35</sup>. Sin embargo, como Kant aclara en la *Analítica trascendental*, el conocimiento teórico sólo tiene lugar dentro de y haciendo referencia a la experiencia, por lo que cuando se intenta tener algún acercamiento teórico a las ideas del alma, del mundo o de Dios, la razón trata de tomar por fenómeno (objeto sintetizado de manera conjunta por la sensibilidad y el entendimiento) a un noúmeno (algo que jamás llega a ser intuido por la sensibilidad pero que, sin embargo, puede ser pensado por la razón)<sup>36</sup>. En el capítulo de la *Crítica de la Razón Pura* titulado *Dialéctica trascendental*, Kant plantea que, así como el entendimiento produce sus conceptos a partir de la diversidad de la intuición y logra darle cierta uniformidad a la

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, A298.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, A249, A287, B343.



misma, asimismo la razón<sup>37</sup>, produce sus ideas buscando dar una unidad coherente a los conceptos producidos por el entendimiento<sup>38</sup>. Sin embargo, en este intento de buscar una unidad cada vez más general, fácilmente se pueden llegar a sobrepasar los límites de la experiencia llegando a conceptos sin objeto, infundados e ilegítimos para quien busca ampliar su conocimiento.

Para Kant, la razón se engaña al creer encontrar un territorio firme en lo suprasensible. Así, en el primer caso, el de la idea del alma, argumenta que el *yo* es asumido como sustancia por la razón pese a que realmente nunca tenemos una intuición de éste como una unidad absoluta, sino que siempre se presenta únicamente como condición lógica para el proceso del conocimiento, no como un objeto cognoscible entre los demás<sup>39</sup>. Así, este *yo* que acompaña a cada fenómeno como condición de su apercepción quedaría fuera de la serie determinada de los fenómenos, fuera del ámbito condicionado de la experiencia y por ello sería imposible cualquier tipo de conocimiento sobre el mismo: no podemos conocer ni su sustancialidad, ni su simplicidad, ni su unidad a través del tiempo, supuestos de los que se derivan los que Kant denomina *paralogismos de la razón*, la doctrina pretendidamente racional del alma que señala que ésta es inmaterial, incorruptible y que tiene personalidad<sup>40</sup>.

En segundo lugar, Kant habla de la idea de mundo, la cual sería asumida como objeto de conocimiento de manera injustificada, dando lugar a las *antinomias de la razón*. Cuando no se entiende al espacio-tiempo como condición de posibilidad de los fenómenos (o sea, como la forma pura de la sensibilidad), sino que se le intenta tomar como un fenómeno en sí mismo y conocer, surgen las antinomias de la razón, que son confusiones al teorizar o especular sobre cuatro problemáticas de orden cosmológico: 1) si el mundo tiene algún límite (punto donde inicie o termine) en el tiempo o en el espacio, o si bien se extiende de manera ilimitada, 2) si el mundo es divisible hasta alguna partícula simple y fundamental (división completa y absoluta de la materia) o si su división se puede prolongar indefinidamente, 3) si hay lugar para la acción libre y voluntaria en medio de un mundo gobernado por leyes mecánicas, o si por el contrario hasta las acciones humanas están determinadas por leyes universales de la naturaleza, y 4) si hay un ser necesario

---

<sup>37</sup> También denominada por el autor como facultad de desear, como se explicará más adelante.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, A337, B395.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, A353-354.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, A349-366.

que fundamente la existencia de todos los demás seres contingentes o si no hay más que contingencia entre estos.<sup>41</sup>

Todas estas duplas de posiciones con respecto a problemas clásicos de la filosofía natural encarnan respectivamente dos perspectivas posibles y opuestas que ignoran ambas la limitación de la razón para dar respuesta a estos problemas: la primera opción de cada dupla presenta la posición que Kant denomina la “tesis”, la cual da una respuesta cerrada reuniendo la serie de las condiciones de posibilidad de los fenómenos bajo un principio y, de esta manera, es positiva para la construcción del conocimiento humano aunque también propicia el dogmatismo, mientras que las segundas opciones, que señalan la “antítesis”, dejan abierta la serie de condiciones de manera indefinida, asumiendo una postura más empírica y escéptica. Para el pensador prusiano, la razón, en su búsqueda de principios cada vez más generales, se topa inevitablemente con la dialéctica que la lleva a optar o bien por el camino de la tesis o bien por el de la antítesis, según sea la conveniencia práctica del momento<sup>42</sup>, aunque lo que una postura saludablemente crítica haría sería limitarse a hablar de lo que realmente cae en la esfera de los fenómenos, lo que puede presentarse en la experiencia, sin tratar de dar una respuesta absoluta a estos problemas. Así, el observador crítico sería aquel que no pretende tener un conocimiento de las cosas en sí mismas, sino siempre de ellas en cuanto fenómenos: representaciones sensibles e intelectuales y, en esta medida, ve el origen de las problemáticas cosmológicas y se aparta de ellas. Sin embargo, este tipo de ideas seguirían cumpliendo un papel crucial para el ser humano de acuerdo con el autor, pues, aun cuando se vea en ellas su carencia de fundamento, su uso como principios reguladores seguiría dando una guía a la razón para continuar con su síntesis regresiva, buscando explicaciones cada vez más generales y unitarias de los fenómenos, aunque esto sólo resultaría provechoso si se tiene presente la imposibilidad de llegar a un conocimiento absoluto, si se mantienen a raya las pretensiones de la razón en su uso teórico<sup>43</sup>.

Finalmente, la tercera idea de la razón, la idea de Dios, es considerada por Kant como el ideal de la razón pura, pues en la tarea de hallar principios cada vez más generales para dar unidad a los productos del entendimiento, labor que también la va alejando cada vez más de la realidad

---

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, A427-460, B455-488.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, A475, B503.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, A509, B537.

inmediata de la experiencia, la razón forma una cadena ascendente o regresiva que culmina sólo al hallar un fundamento único que tenga en sí reunidas todas las perfecciones y carezca de contradicción alguna: el ideal de la razón. Este ideal sería, según el razonamiento que lleva a su deducción, el fundamento de la posibilidad real de todas las cosas, pues brindaría a todos los predicados posibles el sustrato o materia mediante el cual llegarían a la existencia, conformando las cosas mediante una gradación o limitación de las perfecciones ya prefiguradas en este ideal<sup>44</sup>. Las cosas sólo llegarían a la realidad de la experiencia mediante la referencia necesaria al ideal de la razón, se fundamentarían en él, por lo que éste también es denominado por el autor como el *ens originarium* y encarna la idea de la totalidad de lo real como una cosa en sí y determinada en su totalidad<sup>45</sup>, idea representada claramente por el Dios de las teologías monoteístas<sup>46</sup>, principalmente las de las religiones abrahámicas. Esto a su vez da cuenta del carácter altamente abstracto del Dios cristiano, lo que ya se adelantaba en la sección anterior, según el cual su carácter sagrado se apartaría de la inmediatez de la naturaleza. Aunque este ideal presuponga un orden y determinación racional para la totalidad de lo real al ser el fundamento de su posibilidad y tenerla así dada *a priori* (lo cual resultaba bastante deseable para el proyecto epistemológico moderno, al menos en su vertiente dogmática e idealista), este ideal de la razón no deja de ser tan infundado teóricamente como las ideas del alma y del mundo. Esta unidad de todo lo real que fundamentaría la posibilidad de todos los entes es producto de una especulación sobre algo que jamás llega a la experiencia como fenómeno, i.e. algo sobre lo cual no podemos elaborar una teoría ni construir un conocimiento claro y distinto:

Sin embargo, este uso de la idea trascendental sobrepasaría los límites de su determinación y validez, ya que la razón, al basar en ella la completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como *concepto* de toda la realidad, sin exigir que toda esta realidad estuviese dada objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa. Esto último es una mera ficción mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea. No estamos autorizados a hacer esto, ni siquiera a asumir la posibilidad de tal hipótesis. Del mismo modo, tampoco afectan todas las consecuencias que derivan de ese ideal a la completa

---

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.*, A571-576, B599-604.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, A578, B606.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, A580, B608.

determinación de las cosas en general -único objetivo para el que se necesitaba la idea- ni poseen en ella influencia ninguna.<sup>47</sup>

Como se puede apreciar en las anteriores líneas, hay una fuerte crítica por parte de Kant a las posiciones que aseguran la posibilidad de conocer un fundamento para la totalidad de lo real, ni siquiera sería lícito asumir la posibilidad de tal fundamento. Cuando se parte de puros conceptos, como enfatiza el autor en la cita, no podemos llegar a afirmar ni a negar la existencia de objeto alguno. Sin embargo, resulta inevitable para la razón dirigirse a esta idea en su pensamiento y pretender abarcarla con redes conceptuales, conocerla. Aquí, como ya se señalaba con Otto en el primer capítulo de la investigación, se evidencia la incapacidad de los conceptos para dar cuenta de lo ilimitado de lo sagrado (en este caso, Dios, como el ideal de la razón) como fundamento último de lo real, la imposibilidad de tener un conocimiento al respecto, lo cual es pensado aquí en un contexto de clara influencia cristiana. Lo que esta particular y fundamental tendencia de la razón señalada por Kant nos revela es nuestra condición natural: el estar rodeados de contingencia impulsa a la razón a suponer un fundamento del cual agarrarse para escapar del abismo. Aunque el paso que llevaría a la razón desde los objetos condicionados a un objeto incondicionado (fuera de la experiencia, pero fundamento de sus objetos) nunca le es lícito, esto no es impedimento para que ella de cualquier manera se aventure a darlo. Para Kant, sólo en un sentido puede ser provechosa esta tendencia de la razón: mediante el uso regulativo de sus ideas. Esta forma de usar las ideas involucra un cambio fundamental en la tarea de la filosofía, pues sus indagaciones principales en el periodo post-cartesiano, en torno al fundamento del alma (*ego cogitans*), del mundo (*res extensa*) y de su posible unidad como sistema, se ve declarada infértil. La investigación filosófica tendría que proceder entonces para el de Königsberg “como si” pudiese alcanzar la generalidad de estos ideales, siempre buscando una sistematicidad en sus conocimientos, pero también teniendo siempre claro su horizonte y límite; así, el filósofo tendría que llevar a cabo su tarea “como si” hubiese un principio fundamental que diese cuenta de la totalidad de la naturaleza, mas no debe esperar llegar a dar alguna vez con él<sup>48</sup>.

Al limitar las ideas de la razón a su uso regulativo y abogar en contra de su uso constitutivo (i.e. cuando se asume la realidad de las ideas en cuanto objetos cognoscibles pero que exceden los

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, A580, B608. Las cursivas son de Kant.

<sup>48</sup> *Cfr. Ibid.*, A616, 643-646, B644, 671-674.

límites estéticos, dando pie a las posturas de la metafísica tradicional), Kant implica que el principio que nos impulsa a hallar una unidad sistemática y absoluta en la explicación de lo real es un principio subjetivo. Así, el fundamento que parece encontrar la razón es siempre susceptible a ser remplazado, su carácter provisional hace de él un fundamento sustraible y que da lugar a un ámbito de ignorancia permanente para la razón teórica<sup>49</sup>. Subestimar este límite sólo puede llevar, para el autor, a perderse, a alejarse del campo de la experiencia, o peor aún, a darse por satisfecho con algún resultado al que se haya llegado y concluir así la indagación de la razón. Para el de Königsberg, esta limitación en nuestras posibilidades de conocimiento, asumida en el uso regulativo de las ideas de la razón pura, se ve compensada por el uso de estas mismas ideas por parte de la razón práctica. Para esta última, será fundamental el carácter de unidad absoluta de las ideas, ya que éste es esencial para los fines, que dan el punto de comparación a partir del cual el ser humano puede medir su cercanía o lejanía con respecto al ideal que tiene de su propio comportamiento, pudiendo así actuar libremente dirigiendo su voluntad. Sin embargo, esto último excede los alcances de la presente investigación, por lo que no será tratado a profundidad. Bástese con señalar la escisión provocada por la postura kantiana en torno a nuestra relación con las ideas de alma, mundo y Dios, demarcada por la exigencia de su uso regulativo.

En todos estos casos lo que sucede es que se trata de alcanzar el conocimiento de una unidad absoluta e incondicionada pero que realmente nunca llegamos a experimentar, sino que sólo pensamos y asumimos: ya sea en cuanto a las condiciones del pensar (unidad absoluta del alma), a la cadena regresiva de condiciones de los fenómenos (unidad absoluta del mundo) o la sistematicidad de la totalidad de lo real (unidad absoluta de Dios)<sup>50</sup>. Kant deja todos estos temas en el ámbito de la necesaria ignorancia: al nouméno, algo que se opone radicalmente al fenómeno, que es pensable pero no cognoscible y a lo cual es imposible determinarle atributos positivos por escapar a los sentidos. Sin embargo, la razón se ve incommoviblemente impulsada a explorar estos territorios, dando lugar así a la metafísica cuando cree haberlos conocido. Las ideas de la razón, en cuanto conocimiento, quedan sin embargo infundadas para Kant, quien al plantear la

---

<sup>49</sup> Véase, Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* De aquí la necesidad de una renovación constante en el quehacer filosófico, el cual, al pensar una realidad siempre cambiante, debe realizar un análisis del presente siempre con vistas al carácter subjetivo y contextual del mismo.

<sup>50</sup> Cfr. R. Maldonado, *Ibid.*, pp. 87-91.

imposibilidad de su conocimiento deja también devastado el ámbito del debate filosófico moderno: la división entre sujeto (alma) y objeto (mundo), además de la suposición de Dios como su puente y fundamento último de unidad. Kant plantea que, allí donde el pensamiento humano hallaba confort y tranquilidad, realmente no hay más que abismo (*Abgrund*)<sup>51</sup>, que los conceptos cruciales de los cuales nos sosteníamos creyendo estar en territorio seguro, en realidad, carecen de sentido<sup>52</sup>.

### **El ámbito de la reflexión**

Kant delimita el campo del conocimiento teórico y, con ello, nos muestra a un ser humano problemático, mucho más complejo que el ser racional entronado y simplificado por la tradición antropocéntrica occidental (la modernidad) y sus predecesores (el renacimiento y el cristianismo). La subjetividad trascendental plantea un ser humano cuyas posibilidades, aunque incluyen un muy útil y nunca satisfecho deseo de conocer, no se limitan a él, sino que además le dejan las puertas abiertas a ámbitos que escapan de las redes conceptuales con las que se cree aprehender todo lo que hay. Tan solo en la siguiente obra de su proyecto crítico, la *Crítica de la Razón Práctica*, el de Königsberg aborda decididamente el ámbito de la libertad humana, la toma como evidente e irrefutable condición de posibilidad de la ley moral<sup>53</sup>. Pese a haberla declarado fuera del alcance del conocimiento en el análisis de la tercera antinomia de la razón pura, es la libertad la que abre el campo sobre el cual legisla la razón en su uso práctico<sup>54</sup>. La libertad es fundamento de la autodeterminación de los fines por parte del ser humano para Kant, parte esencial de su pensamiento y de su proyecto crítico, pero, al partir de esta suposición, su pensamiento queda escindido: alega la imposibilidad de encontrar un fundamento sólido que nos permita cerciorarnos de nuestra libertad, pero a su vez parte de ella para dar cuenta de lo que podemos y debemos hacer. Las esferas del uso teórico o especulativo de la razón y de su uso práctico parecieran no hallar un

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid*, A613, B641.

<sup>52</sup> Siendo el sentido algo restringido a los conceptos que refieren a objetos en la experiencia, referencia en la que el sentido se hace ostensible. Puesto que los conceptos de la metafísica no hacen referencia a objetos, el sentido les queda vedado.

<sup>53</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, A3-8.

<sup>54</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del Discernimiento*, p. 203. Allí se lee: “Nuestra capacidad global de conocimiento posee dos dominios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad, pues por medio de ambos dicha facultad es legisladora a priori (...) La legislación mediante conceptos de la naturaleza tiene lugar merced al entendimiento y es teórica. La legislación a través del concepto de libertad la lleva a cabo la razón y es meramente práctica”.

punto de conexión en su propuesta y la solución que plantea al debate moderno entre dogmatismo y empirismo parece entrañar nuevos problemas.

Es en este contexto en donde el papel de su tercera obra crítica se hace crucial, pues, en ella, el autor teje un puente entre sus dos proyectos previos, al mismo tiempo que pone de relieve la vital importancia de ciertas experiencias que exceden el uso teórico de la razón, como lo son las experiencias estéticas de lo bello y lo sublime. En la *Crítica del Juicio*, Kant reafirma lo sugerido en la primera de estas obras, i.e. que la tendencia de la razón a dar una unidad cada vez más general a los conceptos y reglas (productos del entendimiento) no descansa realmente sobre un fundamento seguro, sino que se sostiene en una suposición de la razón. Esto desemboca, en la primera crítica, en la prudente dirección y guía que debe dar la razón al entendimiento a través del uso regulativo de las ideas. Pero aquí, en la tercera crítica, adquiere una nueva profundidad: nuestro pensador prusiano plantea que, desde la simple formación de conceptos empíricos<sup>55</sup>, se da la suposición de un principio según el cual la naturaleza pareciera tener una forma acorde a las facultades de la subjetividad. Gracias a este principio que el juicio se da a sí mismo se posibilitarían, tanto la conceptualización y ordenamiento racional de los fenómenos por parte de la razón en su uso teórico, como la concreción de los fines autoimpuestos por la misma en su uso práctico. Tal es el *principio de finalidad de la naturaleza*, el cual será expuesto a continuación, así como su relación con los juicios sobre lo bello y lo sublime, para con ello dar cuenta de la influencia que esta aportación del pensamiento kantiano tuvo sobre las posteriores concepciones de la naturaleza y lo sagrado en el Romanticismo alemán y cierta filosofía posterior.

Junto a la facultad superior del conocimiento<sup>56</sup> que permite el uso teórico de la razón, Kant plantea la existencia de otras dos facultades del espíritu: la facultad de desear o apetitiva<sup>57</sup> y el sentimiento de placer o displacer<sup>58</sup>. En su primera crítica, el autor identifica los principios que

---

<sup>55</sup> Los cuales ya habían sido mostrados como legítimos o fundamentados en la primera crítica, por estar bien enmarcados dentro del ámbito espacio-temporal de la experiencia.

<sup>56</sup> Tratada en la primera crítica y que involucra a la sensibilidad y al entendimiento como facultades encargadas de llevar a cabo la representación de los fenómenos y abrir el campo del conocimiento fundamentado, como ya se explicó anteriormente.

<sup>57</sup> Que es la misma *razón* que, en el proceso del conocimiento, busca principios cada vez más generales y lleva al surgimiento de la metafísica y las ideas problemáticas, además de que, en su uso práctico, es la que permite la autodeterminación para la acción, justamente por ser la facultad de desear: permitiendo ver un fin y determinar las acciones (reglas prácticas) que lo pueden traer a la realidad.

<sup>58</sup> Cfr. I. Kant, *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"*, p. 37.

rigen *a priori* el uso teórico de la razón (i.e. determina las condiciones de su posibilidad analizando la forma pura espacio-temporal de las intuiciones y los conceptos puros que halla en el entendimiento) y limita así su jurisdicción a la determinación de los fenómenos en el campo de la experiencia, el campo de acción del entendimiento<sup>59</sup>. A su vez, en la segunda crítica lleva a cabo la misma tarea, pero en torno al uso práctico de la razón, encontrando sus principios *a priori* en la razón misma (o facultad de desear)<sup>60</sup> por ser ésta la encargada de dictaminar la ley práctica que determina a actuar a la voluntad sin miras a ningún fin en particular (i.e. de forma pura, sin inclinaciones empíricas contingentes): provee la ley moral bajo la forma del imperativo categórico. Por su parte, en su tercera crítica, Kant se enfoca en la facultad de juzgar (juicio o discernimiento), facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, encargada de hacer juicios, i.e. “pensar lo particular como contenido bajo lo universal”<sup>61</sup>, y busca asimismo determinar algún principio que rija *a priori* esta capacidad.

En esta última obra, el de Königsberg plantea que el juicio tiene dos posibilidades de uso: el juicio *determinante* y el *reflexionante*. La primera forma del juicio tiene lugar cuando el universal bajo el que se piensa el particular está dado ya por el entendimiento o por la razón, lo cual es esencial para el carácter determinante de los usos teórico (analizado en la sección anterior) y práctico de la razón, pues con ellos se delimita y da forma, se prescribe una regla: ya sea a un fenómeno particular subsumiéndolo bajo algún concepto universal, ya sea a la voluntad, haciéndola actuar en situaciones particulares acorde a principios prácticos<sup>62</sup>. Sin embargo, el juicio también tiene otra posibilidad además de su función determinante: cuando el universal bajo el cual se ha de subsumir el particular no está dado, entonces el juicio se hace reflexionante y debe hallar por sí mismo un universal para representar el particular. Ahora bien, dado que el universal a obtener no es sacado de ninguna otra parte más que de la misma facultad de juzgar (o discernimiento), ésta ha de tener en sí misma el principio a partir del cual le es posible obtener tal universal; i.e. en el momento en que una experiencia nos deja perplejos por no tener nosotros previamente un concepto que nos sirva para entenderla, el juicio se ve impulsado a generar por sí

---

<sup>59</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 189-191.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 211.

<sup>62</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, A35-38.



mismo el concepto que la ha de representar, hallar lo universal a partir de lo particular. Al hacer esto, el juicio se basa en un principio propio:

(..) dicho principio debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más elevados y, por tanto, debe fundamentar la posibilidad de su correlativa subordinación sistemática. (...) Como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (aunque sólo conforme al concepto universal de ella en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares, en atención a aquello que las leyes universales han dejado en ellas indeterminado, han de considerarse según una unidad semejante, como si un entendimiento (si bien no el nuestro) las hubiese dado a nuestras capacidades cognoscitivas, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. (...) Como el concepto de un objeto, en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto, se llama *fin*, y como la concordancia de una cosa con aquella índole de las cosas que sólo es posible según fines se llama la *finalidad* de su forma, por ello el principio del discernimiento con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad.<sup>63</sup>

Lo que Kant plantea aquí es que, para la formación y organización de principios o conceptos empíricos (en contraposición a los puros), se requiere de la asunción de que la naturaleza se ordena de manera racional y cognoscible, según cierta “finalidad” o finalidad para la representación conceptual. Aunque tal propiedad de la naturaleza resulta fuera del alcance de nuestra comprensión, es un supuesto sin el cual sería imposible unir la infinidad de percepciones diversas en conceptos generales, mucho menos vincular los conceptos empíricos posibles en aras de explicaciones más generales de los fenómenos. Además, como el principio de finalidad de la naturaleza encuentra su campo de aplicación únicamente en la reflexión, posee un carácter eminentemente subjetivo, pues, mediante él, el juicio no prescribe su ley a la naturaleza sino a sí mismo<sup>64</sup>. La asunción de este principio no amplía en ninguna medida nuestro conocimiento, sino que es un presupuesto para la coherencia y sistematicidad del mismo<sup>65</sup>. Al no ser la finalidad de la naturaleza más que una suposición subjetiva, pero ser la suposición de algo suprasensible en la

---

<sup>63</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 212-213.

<sup>64</sup> Al respecto nos señala Rebeca Maldonado *Ibid.*, p. 225: “Sin embargo, el fundamento así obtenido es condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza. La investigación se realiza sobre la base de un supuesto infundado. La finalidad de la naturaleza es necesaria para nosotros pero imposible de prescribir a la naturaleza. Es válida para el juicio pero contingente en sí”.

<sup>65</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, pp.222-223

que se basa todo ulterior desarrollo del conocimiento humano<sup>66</sup>, Kant muestra un nuevo tipo de relación entre lo sensible y lo suprasensible, relación con la que busca fundamentar todo conocimiento en un principio indemostrable, un fundamento que nunca se muestra pero que, sin embargo, orientaría toda construcción conceptual hacia aparatos sistemáticos, arquitectónicos y racionales. Esto último es debido a la entrañable relación que tal principio mantiene con la tercera facultad superior tratada por el autor: el sentimiento de placer y displacer.

Para Kant el sentimiento del placer se vincula a un logro en cualquier tipo de propósito<sup>67</sup>, una concordancia entre lo buscado y lo encontrado que puede darse de múltiples maneras: ya sea en la satisfacción de alguna inclinación provocada a los sentidos por algo agradable, sin necesitar la intervención de las facultades cognoscitivas, tal como sucede en los movimientos instintivos que compartimos con los animales<sup>68</sup>; ya sea en la satisfacción de un interés ligado a un concepto, provocado por algún objeto conocido como cuando, en su uso práctico, la razón logra su cometido y alcanza lo que considera bueno mediante el cumplimiento de algún fin autoimpuesto a la voluntad<sup>69</sup> o cuando, en el uso teórico de la razón, se logra la confluencia de dos conceptos empíricos bajo algún principio más general que los integra y explica<sup>70</sup>; o bien, en el cumplimiento de un propósito que no es específico y no se vincula a algún concepto o interés determinado, lo cual sucede mediante el uso reflexionante del juicio: cuando la concordancia entre la forma estética de los productos de la naturaleza y nuestra facultad de conocimiento se hace patente a través del principio de finalidad de la naturaleza. Esto último tiene lugar a su vez cuando en la reflexión sobre algo percibido, previo a toda determinación o conocimiento y, sin propósito ni interés alguno, la forma de aquello percibido dada por la imaginación trascendental, pareciera estar predestinada para su interpretación por parte del entendimiento<sup>71</sup>. Esta concordancia sin intención entre imaginación y entendimiento despierta un sentimiento que, al no deberse a la satisfacción de algún propósito específico, sino sólo mostrar una suerte de predisposición en la forma de los productos naturales gracias a la cual estos parecen prestos a ser representados por una subjetividad racional, revela para el de Königsberg una forma de placer que sería universal, por lo menos para todo sujeto

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 220-221.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 253.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 255-256.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 229. Véase también, I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, pp. 59-60.

racional capaz de representar y, por ello, capaz de regocijarse al ver en la naturaleza una predisposición para ser representada. Tal placer es para Kant lo bello y la capacidad de la subjetividad para juzgar respecto a su sentimiento de lo bello sería el gusto<sup>72</sup>.

Así, el juicio de gusto resultaría ser la expresión acerca de un sentimiento subjetivo y desinteresado, acerca de una forma de placer que es universal por estar basada en el libre juego entre imaginación y entendimiento, partes estructurales de la subjetividad misma, y que se hace patente en la contemplación reflexiva. Sentimiento mediante el que, a su vez, se lograría atisbar una aconceptual e incognoscible armonía entre el espíritu humano y la naturaleza. Tal armonía, al revelar una condición común entre el ser humano y los productos de la naturaleza (a saber, “la adaptabilidad, en su gran diversidad, a un sistema lógico de conceptos empíricos”<sup>73</sup>), aportaría el puente entre la determinación conceptual de la naturaleza según su finalidad (sus posibles leyes particulares o conceptos empíricos) y la determinación de la voluntad, que se fundamenta en la libertad y mediante la cual terminan siendo afectados los demás entes empíricos, en tanto que necesariamente es un ser humano quien la lleva a cabo como fin natural él mismo: fenómeno y causante de otros fenómenos en el mundo sensible determinado teóricamente<sup>74</sup>. Dicho en otras palabras, el principio de finalidad de la naturaleza, esta armonía entre imaginación y entendimiento que produce el placer de lo bello y que el juicio se autopropones como principio trascendental para poder así proceder con cualquier labor cognoscitiva, esclarece la conexión entre el uso teórico de la razón y su uso práctico, por mostrarlos a ambos como posibles dentro de una naturaleza que opera en torno a fines, que se autodetermina sus leyes de manera análoga a aquella en la que el entendimiento determina sus conceptos<sup>75</sup> y a la manera en que la razón dirige la acción de la voluntad libremente. Sin embargo, aquí también se nos revela que dicho principio de la naturaleza, pese a ser necesario para la labor del juicio, es contingente en sí mismo por sólo ser patente en el ámbito reflexivo del sujeto. Esto muestra que el fundamento último del conocimiento, para Kant, es infundado y remite únicamente a un sustrato suprasensible indeterminado sobre el que contingentemente flotan la determinación teórica y la práctica:

---

<sup>72</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 227-229.

<sup>73</sup> Cfr. I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, pp. 53-55.

<sup>74</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 239-240. & I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, A154-159.

<sup>75</sup> Cfr. I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, pp. 59-61.

Mediante la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, el entendimiento prueba que nosotros sólo la conocemos como fenómeno, con lo cual brinda al mismo tiempo un indicio sobre un sustrato suprasensible suyo, si bien dejándolo totalmente *indeterminado*. Mediante su principio a priori de enjuiciamiento de la naturaleza según posibles leyes particulares, el discernimiento le procura a su sustrato suprasensible (tanto dentro como fuera de nosotros) *determinabilidad mediante la capacidad intelectual*. Pero la razón confiere a ese mismo sustrato la *determinación* gracias a su ley práctica, y así posibilita el discernimiento el tránsito desde el dominio del concepto de naturaleza hacia el dominio del concepto de libertad.<sup>76</sup>

Desde la perspectiva de tal sustrato suprasensible, cualquier posible organización conceptual con la que el ser humano pretendiese dar cuenta de un orden en la naturaleza resulta en absoluto contingente. Por debajo del orden posibilitado por el principio de finalidad de la naturaleza, orden siempre subjetivo, sólo queda indeterminación. Esto indeterminado sobre lo que se reflexiona en la experiencia estética halla su expresión de múltiples maneras en el juicio estético, tanto cuando place y es bello, como cuando aterra y es sublime. Como ya se explicó, para el juicio de gusto, la forma de una percepción parece estar predispuesta para la representación conceptual cuando se la contempla sin intención alguna. Esto sucede porque tal forma es remitida por el esquematismo de la imaginación a un concepto indeterminado del entendimiento, ninguno en particular: la forma es apta para ser comprendida en algún concepto y pareciera invitar a hacerlo, pero, sin llegar nunca a tal comprensión, es esta pura posibilidad lo que place al reflexionar sobre algo bello. Por otro lado y como ya se adelantaba unas líneas atrás, cuando el libre juego de la imaginación, que tiene lugar con la reflexión, no compara lo percibido con un concepto indeterminado del entendimiento, sino que lo compara con una idea de la razón, igualmente indeterminada, el juicio estético termina expresando una satisfacción diferente al placer de lo bello.

Kant plantea esta otra posibilidad para el juicio reflexionante, cuando éste no se enfrenta a la forma de algo percibido sino, por el contrario, a su carencia de forma<sup>77</sup>. En este caso, la asociación llevada a cabo por el libre juego de la imaginación productiva no remite lo percibido a una representación conceptual posible e indeterminada del entendimiento (como en el caso del sentimiento de lo bello) sino que, al exceder toda forma y resistir todo intento de limitación, la imaginación remite más bien a lo ilimitado de los conceptos de la razón (patente en las ideas de la

---

<sup>76</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 239. Las cursivas son de Kant.

<sup>77</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 316-317.

razón expuestas anteriormente). Por su naturaleza violenta e incontenible, el sentimiento de lo sublime no es provocado para Kant por los objetos de la naturaleza, sino que estos sólo pueden llegar a despertar y vivificar algo ya presente en la razón humana. El autor lo señala claramente:

¿Cómo puede llamarse con una expresión de aprobación a lo que es aprehendido en sí como contrario a fines? Sólo podemos decir que el objeto es adecuado para exhibir una sublimidad que puede encontrarse en el ánimo, pues lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón, las cuales, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente.<sup>78</sup>

Así, la satisfacción que provoca lo sublime no se vincularía a la armonía entre imaginación y entendimiento, sino al movimiento de ampliación que tendría lugar en la imaginación: al tratar ésta de remitir el objeto contemplado a lo ilimitado de las ideas de la razón, se queda corta y queda así en evidencia la incapacidad de la naturaleza sensiblemente determinada para ser esquema de tales ideas. En esta frustración de la imaginación, se hace patente para Kant una grandiosa capacidad de la razón, pues el carácter ilimitado de sus ideas no hallaría punto de comparación ni siquiera con los fenómenos naturales más imponentes e implacables. Las ideas no se ajustarían a forma alguna por exceder abismalmente toda instanciación posible en formas sensibles, desencadenando así el sentimiento de lo absolutamente grande en el ánimo de quien contempla. Entonces, lo sublime propiamente dicho estaría en el espíritu humano para Kant, mientras que llamaríamos impropriamente sublimes a los objetos naturales que provocan este sentimiento, lo cual puede suceder a su vez de dos maneras posibles: con lo sublime matemático y lo sublime dinámico.

En el caso de lo matemáticamente sublime, el sentimiento es provocado por la intuición de lo infinitamente grande de la naturaleza<sup>79</sup>. En la contemplación de estos fenómenos, el libre juego

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>79</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 331. Léase allí: “Me limitaré a señalar que si el juicio estético debe darse puro (...) y que si, en esta medida, debe darse un ejemplo que se adapte totalmente a una crítica del discernimiento *estético*, lo sublime no debe mostrarse entonces ni en productos del arte (...), en los que un fin humano determina tanto la forma como la magnitud, ni en cosas naturales *cuyo concepto ya lleva consigo un fin determinado*, sino en la naturaleza en bruto sólo en tanto que ella contenga magnitud”; y pp. 336-337: “el auténtico e inmutable patrón de medida de la naturaleza es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella como fenómeno es infinitud comprendida. Pero como este patrón de medida fundamental es en sí mismo un concepto contradictorio (por la imposibilidad de la totalidad absoluta de un progreso sin fin), entonces aquella magnitud de un objeto natural en la que la imaginación emplea infructuosamente toda su capacidad de comprensión tiene que conducir al concepto de naturaleza a un substrato suprasensible (como fundamento para ella y al mismo tiempo para nuestra capacidad de pensar), que es grande por encima de todo patrón

de la imaginación trata de remitir la carencia de límites captada a la magnitud ilimitada de las ideas de la razón, es entonces cuando la inadecuabilidad de la grandeza del espíritu para hallar expresión sensible se hace patente, revelando un substrato suprasensible en el propio ánimo que infunde el respeto normalmente asociado a lo sublime<sup>80</sup>. Por otro lado, lo dinámicamente sublime es provocado por situaciones en las que el inmenso y amenazante poder de la naturaleza se hace ver, pero con la condición de que quien lo contemple se encuentre investido de una seguridad que le garantice no ser afectado por semejante fuerza, pues de lo contrario el temor y el pánico se podrían apoderar de su ánimo y le sería imposible captar lo sublime en el escenario. De mantenerse impávido, se revela para quien contempla una superioridad de sí mismo frente a la naturaleza, tanto más grande cuanto más amedrentante sea el fenómeno ante el que conserva la calma contemplativa propia del juicio reflexionante, y estas ínfulas señalan en su ánimo una grandeza sublime frente a la que el inmenso y aterrador poder de la naturaleza se quedaría corto.

Como se puede ver, pareciera ser que, para Kant lo sublime siempre se halla relacionado a un cierto temple del ánimo con el que se puede llegar a intuir (aunque nunca sensiblemente) la grandeza de la propia razón humana. Sin embargo, en su consideración de lo sublime dinámico, señala que, ante los fenómenos naturales catastróficos, que normalmente se representan como causados por la ira de Dios (el aspecto terrible de lo sagrado), se debe mantener también una actitud calmada y serena para poder llegar a contemplar su sublimidad. Tal talante del ánimo iría acorde, para el de Königsberg, “a la voluntad de este Ser [Dios] y, gracias a ello, se eleva [el ser humano] sobre el temor ante tales efectos de la naturaleza, que no considera entonces erupciones de su ira”<sup>81</sup>. La sublimidad del ser supremo, de lo sagrado, y el gran respeto que produce sólo sería accesible entonces, según Kant, gracias a nuestra propia capacidad de sobreponernos al temor que causa su poder, evidente en los fenómenos naturales más abrumadores, capacidad que estaría posibilitada para el ser humano por un cierto desarrollo del espíritu<sup>82</sup> y que sería ella misma reflejo y continuación de la sublimidad del poder sagrado que también se puede contemplar en la naturaleza. Esta capacidad contemplativa infundiría al espíritu humano con una superioridad frente a cualquier

---

de medida de los sentidos y que, por tanto, permite enjuiciar como *sublime* no tanto al objeto cuanto más bien a la disposición del ánimo en la estimación del mismo”.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 325-328, 335-337.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 351.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 350-353.

fenómeno natural, imperturbabilidad que se haría patente en el sentimiento de lo sublime, por señalar éste directamente una potencia del espíritu humano. Esta postura del pensamiento kantiano nos acerca sin embargo a un pensamiento en el que el puro poder ilimitado patente en lo sublime diluye las fronteras entre dicha capacidad suprasensible del espíritu humano y el potencial ilimitado del que somos testigos al contemplar la naturaleza en sus fenómenos más extraordinarios, reuniendo así a ambos en un ámbito indeterminado e ilimitado de puro poder y grandeza.

Kant ahonda aún más en el vínculo que a través de la contemplación reflexionante se establece entre el espíritu humano y la naturaleza. No sólo en la belleza se hace patente la armonía entre estos dos opuestos, ni en la sublimidad se puede ver una continuidad entre la potencia inagotable de la naturaleza y la de la razón: Kant plantea la posibilidad de acceder al fundamento suprasensible de la naturaleza, el noúmeno, a través de su contemplación reflexiva, ya no mediante el juicio estético (de lo bello o lo sublime) sino a través del juicio teleológico, otra forma del juicio reflexionante. Claro está que tal acceso no sería nunca de carácter cognoscitivo, pues seguiría siendo una forma de juicio no-determinante. Lo bello y lo sublime refieren a fundamentos subjetivos, no objetivos: el primero al fundamento de la sensibilidad por mostrar sus contenidos (los productos de la naturaleza) como conformes a fines y permitir su representación conceptual por parte del entendimiento gracias al libre juego de la imaginación; el segundo referiría al fundamento de la acción moral por mostrar la superioridad de la razón, de su libertad, frente a cualquier fenómeno determinado de la naturaleza, carácter incondicionado de la razón según el cual sus ideas no pueden hallar representación alguna<sup>83</sup>. Esto deja al ser humano mismo y, por extensión, a la naturaleza también (por ser los humanos uno más entre sus fines), como exhibición de un fundamento suprasensible en el que radicaría la libertad que guía el proceso creativo conforme a fines, tanto en la naturaleza como en el pensamiento y en la acción humanas, mostrando un tipo de causalidad no mecánica y suprasensible en la naturaleza, en lo que el pensador prusiano denominaría el enjuiciamiento teleológico de la misma.

Esta finalidad como fundamento de la naturaleza permanece incognoscible para la razón y sólo se deja sentir en la imaginación, tanto en su libre e inintencionada armonía con el entendimiento, como en la violencia que actúa sobre la misma, al tratar la imaginación de

---

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 358-359.

esquematizar las ideas de la razón y sólo conseguir frustrarse ante su grandeza<sup>84</sup>, o también como la grandeza incondicionada que permite la libre acción conforme a fines del sujeto en el ámbito práctico. Kant la señala como “la conformidad a leyes del discernimiento en su *libertad*”<sup>85</sup>, pero el carácter de dicha libre finalidad sería algo inescrutable para nuestra facultad de conocer. Sólo se conocen de la libertad las leyes que dictamina, mas su fundamento queda vedado: “pues *el carácter insondable de la idea de libertad* cierra totalmente el camino a toda exhibición positiva”<sup>86</sup>. Así, la explicación teleológica de la naturaleza no cabe en ningún discurso explicativo de la misma, no puede hacer parte de la doctrina de ninguna ciencia, aunque todas la supongan de manera necesaria. Aquella teoría que pretenda dar cuenta de esta libertad actuante en la naturaleza y en nosotros a través de principios sólo da con quimeras metafísicas que nublan el juicio e impiden a la razón actuar críticamente.

Nuestro autor prusiano plantea que la analogía con una causalidad conforme a fines (*técnica*), como es el arte, permite hasta cierto grado interpretar el carácter técnico de la naturaleza, pero esta analogía no nos autoriza a atribuir este tipo de causalidad a la misma<sup>87</sup>. El principio de finalidad es un principio de la razón y no debe ser tomado dogmáticamente sino críticamente: no como un principio constitutivo de nuestro entendimiento sino como un principio regulativo o hilo conductor de nuestra facultad de juzgar. No accedemos a su realidad objetiva, por lo cual no tiene sentido preguntar si la naturaleza produce sus fines intencionada o inintencionadamente, si estos requieren para su producción algún tipo de causalidad especial o se reducen a la mecánica, ni siquiera podemos conocer tales fines sino sólo suponer la finalidad<sup>88</sup>.

Así como lo teleológico de la naturaleza no puede hacer parte de ningún discurso, tampoco puede haber contradicción entre la consideración teórica y la teleológica de la naturaleza, cada una pertenece a su ámbito y no puede excluir a la otra: “habríamos de enjuiciar entonces a la naturaleza según dos tipos de principios, sin que el tipo de explicación mecánico quede suprimido por el teleológico, como si se contradijeran mutuamente.”<sup>89</sup> Así, para Kant la explicación teórica de la

---

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 360-361.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 562.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 571-572, 579.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 594.



naturaleza siempre se quedará corta al tratar de dar cuenta de la producción de los fines naturales y por ello sería necesario asumir una causalidad no-mecánica e incognoscible actuando detrás de ella en este respecto<sup>90</sup>. Además, dado que ambos tipos de explicación coexisten en una naturaleza que se ordenaría sistemáticamente según fines, ambos tendrían que estar reunidos por un único principio que tendría que estar en lo suprasensible: “el principio común de la deducción mecánica, por un lado, y de la deducción teleológica, por el otro, es lo *suprasensible*, que hemos de colocar bajo la naturaleza en cuanto fenómeno”<sup>91</sup>. Tal sería el acceso al principio suprasensible e incognoscible, al *noumeno*, que permitiría el juicio teleológico.

Por otro lado, esta caracterización de la naturaleza como productora libre y sistemática de fines, también lleva a Kant a pensar en el ser humano, en tanto que es el único fin natural que además se autoimpone sus fines (cuando actúa según el imperativo categórico), como el fin final de la naturaleza, pues continúa y culmina su movimiento de creación de fines<sup>92</sup>. Al actuar de acuerdo con el imperativo categórico, libremente e imponiéndose sus propios fines, cada ser humano estaría dirigiendo a la humanidad hacia su mayoría de edad, hacia el uso crítico y apropiado de la razón, lo cual se vincula con otra gran parte del pensamiento kantiano que excede los límites de la presente investigación: su filosofía de la historia. Basta con señalar que esta posibilidad intrínseca al ser humano, de actuar libre y desinteresadamente, sería lo que posibilitaría la génesis de la cultura y daría cuenta de la tendencia hacia la eticidad que se encuentra presente a lo largo de la historia de la humanidad, lo cual iría de la mano del desarrollo del gusto y la proclividad hacia lo bello<sup>93</sup>: la actitud desinteresada se necesita tanto para la acción moral como para la contemplación de lo bello y las múltiples cosmovisiones y mitologías de los pueblos darían cuenta de ello.

### **Los nuevos campos para la exploración filosófica**

A grandes rasgos, se puede ver cómo en su *Crítica del Juicio*, Kant plantea una alternativa para cerrar la brecha entre la necesidad que rige a la naturaleza (patente para el autor en el uso teórico de la razón y el ámbito del conocimiento determinado que éste abre) y la libertad del ser humano

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 600.

<sup>92</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 630-532, 638.

<sup>93</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 675-677.

(evidente a su vez en el uso práctico de la razón) al plantear el fundamento infundado del principio de finalidad de la naturaleza. Ya en su primera crítica, Kant había dado un vuelco radical a la concepción moderna del ser humano basada en la división sujeto-objeto, pues sus planteamientos en torno a la subjetividad trascendental muestran que la complejidad de la relación entre sujeto y objeto no puede sobresimplificarse al considerarlos como dos sustancias ajenas y opuestas. El autor explica su relación de otra novedosa manera: al sujeto como aportando las condiciones de posibilidad del objeto, siendo así éste ontológicamente dependiente del primero, pues sólo tendría lugar como fenómeno en la experiencia de aquel; mientras que explica al objeto como siendo la exhibición empírica de la capacidad cognoscitiva y, principalmente, imaginativo-creativa del sujeto trascendental, lo cual sería evidente en la diversidad de los entes, así como sus relaciones y clasificaciones posibles.

Kant abre las puertas a una nueva concepción del ser humano según la cual ya no habría una verdad subyacente y absoluta a la que éste tratara de acceder mediante el conocimiento. Yendo en contra del dogmatismo racionalista moderno y siendo notablemente influenciado por el empirismo de David Hume (como él mismo lo señala), plantea que en lugar de verdades universales sólo habría principios de exposición de los fenómenos que son, para él, inherentes a la estructura de la subjetividad<sup>94</sup>. Estos principios, siempre haciendo referencia a la experiencia, serían guiados por los ideales regulativos, postulados heurísticos a partir de los cuales es posible una comprensión estructurada e interpretativa pero nunca exhaustiva del mundo: la experiencia sería posibilitada por la libertad creativa e interpretativa del sujeto, no por una estructura fija e inmutable del mismo o de la naturaleza.

El autor parte del paradigma del hombre europeo ilustrado y racional en su investigación, lo cual es evidente en las preocupaciones epistemológicas de su primera crítica, pero no se queda satisfecho con dicho paradigma, pese a que una buena parte de la tradición filosófica posterior pareciera contentarse con sólo esta parte del pensamiento kantiano. En la *Deducción trascendental*, la unidad sintética de apercepción expresa la necesidad de organizar y reducir la pluralidad de la

---

<sup>94</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A247, B303.

sensibilidad a unidades, la unidad propia del sujeto, a través de conceptos<sup>95</sup>, lo cual es una radiografía del hombre racional moderno en su búsqueda del conocimiento que le permita organizar y manipular a la naturaleza a voluntad. Sin embargo, la labor de organización conceptual llevada a cabo por la unidad sintética de apercepción estaría a su vez posibilitada por el principio de finalidad de la naturaleza, pues para la generación de conceptos que representen sintéticamente las intuiciones se requiere de la asunción de que la naturaleza es conceptualmente organizable. Esta posibilidad, dada por la inexplicable concordancia entre las formas percibidas y las categorías del entendimiento y que cuando se contempla con aire desinteresado produce el placer de lo bello, señala a su vez el potencial creativo del ser humano en lo relativo a la articulación de su propia experiencia.

Por otro lado, al plantear la experiencia de lo sublime, Kant es enfático al localizar la fuente de este sentimiento en el espíritu, lo cual pareciera ser una consecuencia de los ideales antropocéntricos de la modernidad y la ilustración. Sin embargo, al plantear la sublimidad del comportamiento moral como la más completa expresión de lo sublime que puede tener lugar con el ser humano, lo que el autor nos está señalando es cómo tenemos la posibilidad de continuar y completar un movimiento de producción de fines que viene desde la naturaleza y que conlleva el actuar libre: dándonos a nosotros mismos nuestros propios fines, sin ser guiados por alguna inclinación particular sino por la pura razón. Así, con el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza se revela (mas no se puede llegar a entender) una tensión entre ésta y la razón humana, según la cuál, el ser humano estaría entre los fines naturales y tendría la posibilidad de continuar su movimiento al actuar libremente, más no por ello tiene una posición céntrica en el universo sino que es uno más entre sus fines.

Este pensamiento, en particular la profunda relación entre la naturaleza concebida teleológicamente y la intuición de lo sublime, calaría profundo en el posterior Romanticismo alemán, para el que esta grandeza ilimitada llevaría más bien al punto neutro de comunión entre el ser humano y la naturaleza, un abismo de creatividad y creación puras, de *poiesis*, que atravesaría

---

<sup>95</sup> Véase, *Ibid.*, A127: “La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella puede abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia”.

al ser humano lo mismo que a la *physis* en un eterno despliegue de originalidad creativa. Esta influencia en el Romanticismo se analizará en la siguiente sección.

Los aspectos modernos y antropocéntricos del pensamiento kantiano no dejan de ser un horizonte hermenéutico dado por el contexto al que se enfrentó el autor. Una vez que nos tomamos en serio lo que conlleva su filosofía crítica nos damos cuenta de que no es posible asumir a la subjetividad trascendental (y, con ello, tampoco la unidad sintética de apercepción, que permite el ámbito del conocimiento determinado) como una verdad necesaria del ser humano, ni como un fundamento metafísico: ésta no deja de ser un postulado anclado en cierta tradición y contexto muy europeos, del cual Kant parte para desarrollar su pensamiento. La imposibilidad de acceder a verdades atemporales, a dogmas metafísicos, es un hito que marcará nuevos horizontes a la filosofía posterior que, al menos con ciertos pensadores, ya no se conformará con la alegre búsqueda del sistema metafísico correcto, sino que tendrá mucho más presentes las limitaciones de la razón, así como sus posibilidades.

Por lo pronto, cabe señalar que el de Königsberg da respuesta al debate filosófico de su época, el cual tenía la fuerte preocupación por justificar el papel del ser humano como ser superior frente al resto de la naturaleza y, por ello, encomendado a la tarea de conocerla para entenderla y poder dominarla. Lo particularmente importante para la presente investigación se halla en que, al plantear su respuesta, Kant abre las puertas a nuevos ámbitos para el quehacer filosófico, nuevos por lo menos para las prioridades de la filosofía moderna. Esto se puede ver con claridad al analizar el fundamental papel que tiene el desinterés en la filosofía kantiana, pues gracias a la actitud contemplativa posibilitada por él es que se accede a terrenos de la reflexión que, de no ser considerados, llevarían a una comprensión bastante sesgada del pensamiento kantiano: se dejarían de ver, tanto las posibilidades de articular libre y bellamente la propia experiencia con base en el principio de finalidad de la naturaleza, como la magnitud y potencial ilimitados que constituirían al ser humano y a la naturaleza por debajo del mundo delimitado conceptualmente. Así, la tendencia fuertemente epistemológica del pensamiento moderno halla aquí un punto de quiebre, aunque muchas interpretaciones de la obra kantiana tienden a contentarse justamente con los aspectos epistemológicos de la misma, pues son los que resultan más provechosos para las posturas de carácter utilitario e incluso positivista. Sin embargo, los desarrollos que lleva a cabo sobre lo

bello y lo sublime ponen de relieve nuevamente la vital importancia de no limitar la reflexión filosófica a los intereses utilitarios de una época o pueblo, pues justo en la renuncia a estas exigencias del interés y la utilidad se da la apertura a nuevas formas de pensar y, con ello, de vivir.

Con Kant se puede ver la labor del filósofo como hermeneuta e intérprete de su presente, permitiendo nuevas comprensiones del mundo y siempre haciendo referencia a la realidad a la que se enfrenta con los conceptos que genera. Michel Foucault lo plantea claramente en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*: “Kant no intenta comprender el presente con base en una totalidad o realización futura. Él busca una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy en relación con el ayer?”<sup>96</sup>. Así como Kant ve en la Ilustración la salida de una minoría de edad en la que el ser humano se encuentra en un estado pasivo, bajo la influencia de ciertas autoridades que dictaminan el pensar y actuar de la mayoría, salida que involucra llegar al uso de razón en los términos expuestos de aplicación legítima de los conceptos del entendimiento únicamente a contenidos empíricos, aunado al uso de razón a nivel práctico moral; asimismo, el pensador ilustrado contemporáneo tendría que enfrentarse a su presente y buscar generar los conceptos para responder a las problemáticas que allí encuentre. Así, tras los innovadores planteamientos de la filosofía kantiana, sus sucesores románticos contarían con las herramientas conceptuales para enfrentarse a una realidad avasallante que parecía haber pasado desapercibida para el hombre moderno embelesado en los progresos de su técnica (y que en gran medida sigue vigente hoy en día): la huida de los dioses y, con ella, la pérdida de la intuición de lo sagrado en la naturaleza.

### **II.3 El Romanticismo y la experiencia de lo sagrado**

Tras el esfuerzo kantiano por delimitar el uso inadecuado de la razón (sus aspiraciones metafísicas) y su intento por dirigir el interés filosófico hacia otros campos de la experiencia humana, más allá de la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, el pensamiento posterior empezó a tener un interés cada vez más marcado por la expresión artística y la experiencia religiosa. Del mismo modo, artistas y poetas del movimiento romántico se vieron en libertad (e incluso en la necesidad) de abordar temáticas de carácter filosófico en sus obras. Esto puede verse con especial claridad en la poesía de Novalis y en la de Friedrich Hölderlin, autores que serán tratados a continuación a partir

---

<sup>96</sup> M. Foucault, *Op. Cit*, p. 3.

de la experiencia que posibilitan mediante sus versos, en la que se apelará a una parte de la existencia hasta entonces vedada a la concepción moderna de la naturaleza. Para ello será necesario hablar antes del pensamiento de un autor que, junto a Kant, resulta de suma importancia para la concepción romántica de la naturaleza y del papel del ser humano en la misma.

### **Herder como preámbulo**

Si bien el pensamiento kantiano en torno a lo bello y lo sublime es fundamental para el surgimiento del Romanticismo alemán, hay otros autores cuya influencia es igualmente notable en el mismo y cuyo pensamiento se contrapone drásticamente al racionalismo kantiano. Dentro de ellos podemos destacar principalmente a Johann Gottfried von Herder, quien, entre muchos otros aportes, figura especialmente como precursor de una nueva forma de ver a la naturaleza por completo opuesta a la del pensamiento racionalista utilitario. Como miembro del movimiento *Sturm und Drang*, precursor del Romanticismo alemán, el enfoque de este pensador no se inclinó hacia la búsqueda de un sistema que diese cuenta del mundo de manera más o menos exhaustiva y según las capacidades de la razón, como fue la tendencia en la Ilustración francesa y la *Aufklärung* alemana. Al contrario, su prioridad fue el sentimiento y las posibilidades que éste abría para el ser humano a nivel ético, en su relación con los demás e incluso con la naturaleza misma.

Siendo un clérigo protestante alemán, no es de extrañar que la visión de Herder de la naturaleza esté empapada del pensamiento cristiano, sin embargo, su visión de Dios (influenciada por el pensamiento de Spinoza) diferiría bastante de aquellas posturas tradicionalmente cristianas que ven a Dios como un principio externo al mundo y a sus criaturas. Leemos en el prólogo de sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*:

Por todas partes, la gran analogía de la naturaleza me conducía a las verdades de la religión, que sólo con esfuerzos tuve que reprimir, porque yo no quería arrebatármelas de antemano y paso a paso sólo quería permanecer fiel a la luz que por doquier irradiaba para mí la escondida presencia del Creador en sus obras. Tanto mayor será el placer para mis lectores y para mí mismo, si, al seguir nuestro camino terminamos viendo surgir como llama y sol esta luz que resplandece en la oscuridad.

Nadie se equivoque porque a veces utilizo personificado el nombre de la naturaleza. La naturaleza no es un ser independiente, sino que *Dios lo es todo en sus obras*. (...) Si el nombre “naturaleza” ha llegado a ser absurdo

e inferior debido a ciertos escritos de nuestra época, piénsese en su lugar *esa omnipotente fuerza, bondad y sabiduría*, y llámeselo en su alma el ser invisible que ningún lenguaje sobre la Tierra podría nombrar.<sup>97</sup>

Si bien Herder pretende alejarse de las posturas metafísicas alegando basarse en la pura experiencia para llegar a sus conclusiones (pero a su vez esperando confirmar con ellas las verdades de la religión), sus planteamientos realmente buscan dar una explicación *a priori* de la naturaleza, al entenderla como una fuerza buena y sabia que encamina sus productos de antemano, aunque no de manera lineal sino a través del enfrentamiento de sus fuerzas, hacia cierto culmen o cúspide que reúne las mejores de sus perfecciones: el ser humano<sup>98</sup>. Esta idea de la acción guiada de la naturaleza se refuerza con su defensa de la existencia de fuerzas ascendentes en la misma (movidas por el bien supremo) y de leyes que rigen este movimiento, según las cuales el enfrentamiento de fuerzas en la naturaleza termina por favorecer a las fuerzas creativas frente a las destructivas<sup>99</sup>. Aunque ciertamente este enfrentamiento de las fuerzas es primordial para Herder, la resolución de estos encuentros no es un camino linealmente ascendente, sino que el ascenso sólo es perceptible desde la perspectiva más amplia que considera la generalidad de los entes y lo que cada uno de ellos contribuye con la peculiaridad de su fuerza a la mejora general, pues sólo desde este punto de vista es evidente, según el autor, que las fuerzas creativas son abrumadoramente más que las destructivas.

Esta visión de la historia natural tiene para Herder su continuación y extensión en la historia humana, pues según él (y oponiéndose a la versión francesa de la *histoire* encaminada por la razón hacia un progreso lineal), en la historia también se da un enfrentamiento de las fuerzas humanas en el que cada individuo tiene importancia y algo por contribuir. Su trabajo recopilando las canciones y poemas de distintas tradiciones (titulado *Voces de los Pueblos*) da cuenta de cómo Herder encuentra aportes significativos en cada cultura. El autor considera que la expresión estética de cada pueblo e individuo es vital para el progreso general hacia mejor de la naturaleza, esta vez a través de la cultura y el mejoramiento del ser humano mediante su libertad de acción y la consecución de las perfecciones individuales de cada uno. Así, habría una distinción clave en cómo concibe Herder a la razón, pues en vez de entenderla como algo dado por ideas fijas e innatas,

---

<sup>97</sup> Johann Gottfried von Herder, *Antropología e Historia*, p. 49.

<sup>98</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 61, 129.

<sup>99</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 153-155, 168-173.

la entiende como una fuerza que se desarrolla y se expande hacia diferentes horizontes en distintos individuos y tradiciones. Tal progreso para el ser humano sería posibilitado según este autor por la simpatía<sup>100</sup>, capacidad que nos permite ponernos en el lugar del otro (no sin antes sentir en nosotros mismos su contexto, sus preocupaciones y motivaciones) y aprender de su situación lo que podría aplicar para nuestra propia existencia. Esta misma capacidad simpática es para Herder, lo que nos llevaría a las nociones de *verdad* y *justicia*, pues sólo por medio de la comprensión del otro y de lo otro en uno mismo se permitiría un auténtico acercamiento a lo desconocido<sup>101</sup>: sólo sintiendo afinidad es posible establecer la confianza y justicia que requiere la vida en sociedad, sólo sintiendo a la naturaleza en nosotros mismos podemos llegar a su verdad.

Esta empática conexión con la *physis* desembocaría en el particular sentimiento religioso del que nos habla Herder, matizado de monismo y panteísmo místico, mediante el cual hallaría expresión el grado sumo de perfección al que llega el ser humano. A través de la constante búsqueda de conexiones causales se irían estableciendo símbolos religiosos, mitológicos, que dan cuenta de los fenómenos a los que se enfrenta cada pueblo y que van configurando su mundo de manera única. Este proceso de creación de discursos, prácticas y, en general, formas de vida religiosa (característica de todos los pueblos primigenios) exhiben para Herder las siempre múltiples posibilidades creativas de las que seríamos capaces en un universo pluriforme e irreductible a una única perspectiva:

¡No, tú no dejaste de manifestarte a tus criaturas, tú, eterna fuente de toda la vida, de todos los seres y formas! El animal agachado siente oscuramente tu poder y bondad al ejercer fuerzas e inclinaciones acordes a su organización: el hombre es para él la divinidad visible de la Tierra. Pero al hombre lo elevaste para que él mismo, sin saberlo ni quererlo, escrutara las causas de las cosas, adivinara sus conexiones y, por tanto, te hallara *a ti*, ¡oh, gran conexión de todas las cosas, ser de los seres! El hombre no descubre el interior de tu naturaleza porque no ve por dentro la fuerza de la cosa, una y única; más aún, cuando quiso configurarte, se equivocó y tenía que equivocarse, pues tú eres sin forma a pesar de ser la primera causa única de todas las formas. Sin embargo, todo falso resplandor que emana de ti es también luz, y todo altar engañoso que se te haya erigido no sólo es un monumento inequívoco de tu existencia, sino también del poder del hombre para conocerte y adorarte. Por

---

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 111-115.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 117.



consiguiente, la religión, considerada incluso como ejercicio del entendimiento, es la humanidad superior, la flor más sublime del alma humana.<sup>102</sup>

Es evidente que Herder propone una clara reivindicación del papel de la religión frente a la fiebre racionalista que invadía a Europa desde el pensamiento cartesiano. El sentimiento, tal como lo intuía Kant, cumple un papel fundamental para llegar a los campos que la razón no alcanza a escrutar y abre las puertas a comprensiones más holísticas de la experiencia humana que, antes que someterse a una perspectiva científica o metafísica dada, buscan explotar el potencial individual tanto a nivel de creación estética como de autonomía ética. El reconocimiento de la incomprendibilidad que subyace a la naturaleza, del misterio que atraviesa todas sus manifestaciones, es de notar en la forma en que Herder se expresa únicamente de manera negativa al hacerle referencia. En ello, se ve la posibilidad de una apertura que da lugar a la intuición del misterio tremendo y fascinante en la naturaleza circundante, intuición que con el cristianismo rara vez se llegó a dar (quizá sólo en el caso de ciertas de sus vertientes místicas) y que con la cosmovisión de la modernidad parecía perdida por completo.

Otros autores que, perteneciendo junto a Herder al movimiento del *Sturm und Drang*, contribuyen a sentar las bases del romanticismo con sus posturas acerca de la religión y la contemplación de la naturaleza son J. G. Hamann y F. H. Jacobi, quienes abiertamente se van contra los excesos de la abstracción y buscan un conocimiento arraigado en la tierra a través del sentimiento, lo que los lleva a defender posturas de corte igualmente panteísta (en el caso de Hamann, más no de Jacobi quien contribuye más bien al pensamiento nihilista) y en contra del racionalismo desmesurado, aunque defendiendo una forma de racionalidad basada justamente en la creencia o fe provocada por la contemplación de la naturaleza (*Glaubenphilosophie*). Sin embargo, por motivos de extensión es imposible abarcar el pensamiento de estos autores, es suficiente con señalar su relevancia para el pensamiento romántico en torno a lo religioso. Así, para el *Sturm und Drang* el carácter divino de la naturaleza, la importancia de cada una de sus partes (de todos los pueblos y acontecimientos) y el valor de la expresión artística (que refleja el sentimiento de cada individuo-pueblo) son elementos fundamentales que serían heredados por el Romanticismo.

---

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 121.

## El misterio de la noche

Con el Romanticismo alemán, se vio un nuevo encausamiento del pensamiento filosófico, el cual empezó a explorar más de cerca sus linderos con la expresión artística, más específicamente con la literatura y la lírica, pues se empezó a retomar un interés particular por la educación estética del ser humano, por la transmisión de ideas a través de imágenes bellas. La figura del pensador romántico se caracterizó por la amalgama entre el pensamiento filosófico y la expresión estética, que ya había sido esbozada por Herder pero que se describe con mayor fidelidad con el modelo del genio kantiano. Un caso emblemático de este nuevo tipo de personaje surgido en la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX es el de Friedrich von Hardenberg, mejor conocido por su pseudónimo Novalis, con el que firmaría sus obras. Pese a su pronta muerte, Novalis llegó a ser una figura de suma importancia para el Romanticismo temprano, muy prometedor y estimado entre el círculo de autores que contribuyó a la revista *Athenaeum*. En su obra se ve una alusión directa a la experiencia de lo sagrado a través de un éxtasis místico, desde el que el autor atestigua cómo todo el orden racional del mundo y su comprensibilidad se sostiene sobre un abismo nocturno en el que es imposible penetrar alumbrando el camino. Así, Novalis plantearía que la pérdida de uno mismo en la oscuridad embriagante de la *noche* sería el camino para la comunión con el fondo inescrutable de la naturaleza, lo que, a su vez, por asociar lo nocturno y lo sagrado a ésta, parece renovar la intuición arcaica del misterio tremendo y fascinante patente en las hierofanías de la naturaleza, intuición que con la actitud moderna hacia la misma parecía perdida.

A continuación, se presentará un análisis de la principal obra lírica de Novalis, *Los Himnos a la Noche*, con tal de evidenciar en su prosa poética la posición recién descrita. Esto con el fin de mostrar el giro que da el pensamiento que ya no se contenta con ajustarse a una idea de racionalidad, ni a ciertos criterios de utilidad, sino que se preocupa por explorar otros límites de la experiencia humana y en ello halla la desgarradora falta de fundamento que es a su vez fuente y abrigo de la más auténtica creatividad. Este poemario se origina a partir de una experiencia reveladora que tiene Novalis en una de sus visitas al sepulcro de su amada, fallecida en plena flor de su juventud a causa de la tuberculosis. Tal experiencia se ve reflejada en el tercer himno del poemario, en el que el sufrimiento del que es víctima el autor le abre la puerta a un desprendimiento del mundo en una entrega a la oscuridad de la *noche*. El primero de los himnos empieza, sin embargo, con una alabanza de la luz y de las posibilidades que ésta alumbraba para la vida, de cómo

permite ésta la distinción entre los diferentes seres, el ver órdenes dando pie a una interpretación organizada del mundo. Las siguientes líneas lo señalan con gran claridad:

Como un rey de la naturaleza terrestre, la luz llama a todas las fuerzas a transformaciones innumerables, anuda y suelta lazos infinitos, ciñe su imagen celeste a cada criatura en la tierra. –Su presencia sola abre el prodigio del mundo.

Yo me vuelvo hacia la noche secreta, inefable y santa. (...) Qué pobre y simple me parece ahora la luz. (...) Alabada sea la reina del mundo, la alta mensajera de los mundos sagrados, la cuidadora del amor bienaventurado -te envía a mí- suave amada -querido sol de la noche- estoy en vela -pues yo soy tuyo y mío- me anunciaste la noche para la vida.<sup>103</sup>

Aquí la luz representa la capacidad racional humana con la que, alumbrando nuestro camino, nos abrimos paso en el mundo y que permite construir las diversas cosmovisiones que cada cultura elabora según sus experiencias particulares. Lo mismo en la racionalización de lo numinoso que se lleva a cabo en el mito (que refleja los inefables aspectos de lo sagrado en monstruos, dioses, héroes y toda suerte de criaturas y hazañas mitológicas), que en la interpretación moderna del mundo basada en el mito de la razón, la luz sería lo que permite la comprensión. Esta luz, sin embargo, pronto se queda corta frente a la profundidad de la oscuridad sobre la que se alza. Novalis, pese a señalar las virtudes que trae consigo lo luminoso, fija su atención en la oscuridad de la noche que ve como necesaria para que la primera alumbre y en la que siente el presagio del encuentro con su difunta amada. Así, lo luminoso pasa a ocupar un segundo plano mientras que la impenetrable oscuridad da lugar a una perspectiva más auténtica y profunda, en la que la conexión con lo otro se asemeja más al sentimiento de los amantes que a un afán de dominación. La obra continúa en el segundo himno donde se hace más énfasis todavía en la relevancia de la noche frente al día:

Medido fue el tiempo a la luz, pero el dominio de la noche no tiene espacio ni tiempo. -Eterna es la duración del reposo, santo reposo- siempre agrada al consagrado de la noche en este día de trabajo terreno. Solamente los torpes te desconocen y no saben de ningún sueño como el de las sombras, el que en aquel crepúsculo de la noche verdadera compasivamente nos envías.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Novalis, *Himnos a la Noche*, Himno 1, pp. 10-12.

<sup>104</sup> *Ibid.*, Himno 2, pp. 13-14.

Novalis parece tomar como equivalentes lo habitual de la experiencia cotidiana, su orden espaciotemporal medible y familiar, y el espacio alumbrado por la luz, el cual recuerda por su parte al ámbito del conocimiento teórico delimitado por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Este ámbito de la luminosa y cognoscible experiencia cotidiana lo contrapone a su vez al “dominio de la noche”, que se asociaría más a la temporalidad eterna de lo sagrado y escaparía de toda representación definida y comprensible, siendo aquello que “no tiene espacio ni tiempo”. Éste sería otro aspecto en el que podemos asemejar la experiencia de la noche según Novalis a la experiencia arcaica de lo sagrado, pues ésta representaría una ruptura con respecto a todo orden, lo que hace referencia a su carácter misterioso, así como a su papel de ser aquello sobre lo cual se fundaría cualquier orden. Esto, nos recuerda el sentimiento de absoluta dependencia con respecto a lo sagrado descrito por Otto al hablar de la prepotencia: la noche, al igual que lo numinoso, sería lo auténticamente real y provocaría una devoción y búsqueda de su cercanía, inclinación cuyas características se seguirán desarrollando en los siguientes himnos.

Además, como se puede ver, el autor tilda de torpes a quienes son incapaces de intuir la noche, de entrar en su “sueño”, pues aun cuando tiene muy presente su inefabilidad e incomprensibilidad, halla en la devoción consagrada a ella una felicidad inequívoca. El carácter fundacional de lo nocturno con respecto a lo luminoso posibilitaría encontrar una dicha más satisfactoria en dedicar el propio empeño a buscar la noche, que en dedicarlo a cualquier otro asunto mundano. Lo mismo que las hierofanías mostraban el terrible poder de lo sagrado a los pueblos arcaicos y con ello causaban tanto pavor como atracción, la *noche*, aunque se muestre como algo completamente incognoscible e impenetrable por su oscuridad para el autor, se presenta también como fascinante y como brindadora de un bienestar único e irrepetible en el mundo profano del orden cotidiano. Así, la perspectiva que se abre con la noche (i.e. el “sueño como el de las sombras”) se asemejaría más a la del mundo onírico o a la de la embriaguez extática que irrumpe y trastoca el habitual orden del día a día, ya que trae consigo una plácida entrega a fuerzas que atraviesan, aunque sin llegar a definirse en ninguna de ellas, pues su carácter se mantiene del lado del misterio. La irracionalidad de este ámbito nocturno e indeterminado del que nos habla Novalis es clara cuando nos señala que su acercamiento y entrega a la noche fue posibilitado por un extremo sentimiento de congoja y desasosiego que tuvo lugar en la mencionada visita al sepulcro de su amada, la cual nos relata en su tercer himno:

Un día en que se derramaban amargas mis lágrimas pues en dolor desatada se disolvía mi esperanza, (...) - Buscaba ayuda a mi alrededor, y no podía ni avanzar ni retroceder, y pendía de la vida fugaz que se apagaba con anhelo infinito:- entonces cayó de la lejanía azul -desde la altura de mi antigua bienaventuranza una tormenta crepuscular- y de una vez rompió el lazo del parto -la cadena de la luz. Volando se dispó la magnificencia terrena y mi pena con ella- fluyó la melancolía a un nuevo mundo insondable -tú, entusiasmo nocturno, sueño celeste, viniste a mí- la comarca se elevó lentamente; sobre la comarca flotaba suelto mi espíritu recién nacido. La tumba en la colina se hizo una nube de polvo -a través de la nube miré los rasgos transfigurados de la amada. (...) Lloraba yo en su cuello arrebatadas lágrimas por la nueva vida. -Era el primero y único sueño- sentí desde entonces fe inalterable y eterna en el cielo de la noche y en su luz, la amada.<sup>105</sup>

Aquí, Novalis nos señala la potencialidad del estado de ánimo, en este caso la infinita tristeza que le provocó la pérdida de su amada, para catapultarlo a la apertura extática de la noche en la que siente de nuevo el profundo amor de aquella. Se trata de un instante disruptivo, en el cual todo sentido ordinario de la vida se pierde y con ello también toda noción de uno mismo. Se rompe el “lazo del parto”, la separación ante la naturaleza que constituye y permite la experiencia individual y discontinua del mundo de la luz, tras lo cual, lo que queda es lo insondable, inexplicable e inefable, un espacio sin extensión y un tiempo sin duración. El “entusiasmo nocturno” nos recuerda al momento de ruptura que conllevaba para las sociedades arcaicas la experiencia de lo sagrado, un momento de actualización del tiempo sagrado con el que se lograba la revitalización de las fuerzas y la refundación del mundo. Sin embargo, el mundo nuevo al que accede el autor al romper “la cadena de la luz” no es el mismo orden que, previo a su revelación, se encontraba en decadencia en medio de su tristeza. Aquí es donde el papel creativo del genio muestra su esplendor, porque gracias a esta capacidad creativa, Novalis se encuentra en la posibilidad de crear el nuevo mundo desde su particular individualidad, un mundo renovado por la conexión que logró con su amada a través de la noche, lo cual significó para él un renacer místico que vino con la inspiración para plasmar en su poemario. El mundo de la noche es símbolo de lo sagrado, una racionalización de sus aspectos inefables plasmada en los versos entusiasmados.

La experiencia descrita por Novalis resulta bastante similar a los éxtasis mediante los que los hierofantes y chamanes de las comunidades primitivas recibían la inspiración divina que después se racionalizaría en el mito. Lo numinoso, la indecible fuerza del misterio, se deja entrever

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, Himno 3, pp. 15-16.

en los versos del poeta alemán tal como la fuerza de lo sagrado brilla en la palabra del chamán. Mas, en un mundo fuertemente individualizado, la fundación de mundo para Novalis no se da con un rito colectivo que actualice un mito compartido repitiéndolo, sino que debe apelar más bien a la destrucción del mundo propio e individual para dar lugar a la renovación: un éxtasis mucho más parecido al de los místicos cristianos, que, con la intuición de lo numinoso, borra el peso del desgastado mundo cotidiano y, recargando a quien consume con la energía y prepotencia de lo sagrado, le permite regresar renovado y trayendo una visión diferente. El autor continúa en su cuarto himno señalando aún más el importante cambio de perspectiva que le representó la contemplación del reino nocturno:

Las ondas de cristal, imperceptibles a los sentidos, brotan del seno oscuro del túmulo, a cuyos pies se quiebra el oleaje terrestre, quien las probó, quien estaba sobre la montaña de los límites del mundo y miró hacia la nueva tierra, en la residencia de la noche- en verdad no retornó al sacudimiento del mundo, al territorio en que mora la luz con eterna intranquilidad.

(...) Tú despiertas luz vívida, a los fatigados al trabajo, viertes vida feliz en mí. (...) Pero mi corazón secreto permanece fiel a la noche y a su hijo, el amor productivo.

(...) Yo era en verdad antes de que tú fueras -la madre me mandó con mis hermanos a habitar en el mundo, a curarlo con amor y que fuera un eterno símbolo visible- a plantarlo con flores inmarcesibles. Aún no maduraban esos pensamientos divinos -aún son pocas las huellas de nuestra revelación-.<sup>106</sup>

Este himno expresa por un lado la profunda e inevitable dependencia hacia la luz, de la cual se sigue necesitando para mantener la vida, por más que se haya tenido la revelación nocturna y hallado en la noche un sentido más profundo del que se hubiera podido encontrar en cualquier rincón iluminado por la luz. La inevitabilidad del mundo diurno resulta familiar cuando lo comparamos con la necesidad de regresar al mundo profano del trabajo tras la fiesta sagrada en las religiones arcaicas: se hace necesario buscar cierta tranquilidad tras vivir el desenfreno y la intensidad del momento en que acontece lo sagrado, pues, como ya se vio con Caillois en el capítulo anterior, la fuerza del tiempo sagrado se hace insoportable a largo plazo, consume a quien la intuye con su desenfreno. Se depende en última instancia, para no quedar fulminado en éxtasis, del regreso a la paz y el orden del mundo profano del trabajo.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, Himno 4, pp. 17-20.

Por otro lado, se ve que esta dependencia es paralela a una suma devoción que infunde la noche en quien la encuentra. Así, para el autor, su corazón permanece fiel a ella en secreto, la cual le ha encomendado, como madre (a él y a todos quienes se han disuelto en su intuición), la tarea de “curar el mundo” con “amor productivo”; lo que se puede interpretar como santificarlo con las imágenes que pueda crear<sup>107</sup> y hacerlo revelar en ellas el esplendor, oculto tras el orden diurno y profano: “plantar flores inmarcesibles”, imágenes a través de las que se pueda atisbar lo sagrado en un mundo sin dioses, símbolos que propicien su intuición.

La labor del genio-artista romántico va tomando un rumbo más específico con Novalis, pues se ve que quien ha recibido la inspiración nocturna intentaría entonces hacer relucir en su obra el misterio del que ha sido testigo, pese a la imposibilidad de expresarlo por completo. Esto describe muy bien el papel que cumple el poema de Novalis con respecto a su propio instante revelador en la tumba de su amada: el instante disruptivo en la colina del sepulcro, que trata de captar con la imagen del mundo de la *noche* y de su “amor productivo”, sería la fuente inagotable de creatividad de la que se nutre el artista, y que, atravesado por ella, plasma en sus himnos con la ayuda de los símbolos de lo diurno y lo nocturno<sup>108</sup>. Sin embargo, se puede ver en la última línea citada, que el mismo Novalis reconoce la dificultad para transmitir su intuición a través de imágenes poéticas, señalando la falta de madurez de sus pensamientos entusiasmados. En el siguiente de sus himnos intentará establecer la figura del mesías como un mediador entre los reinos de la luz y la noche, el símbolo que permitiese la coligación con lo numinoso.

---

<sup>107</sup> Pues aparecen respectivamente en el poema original como “(..) sie [die Welt] zu heiligen” y “schaffenden Liebe”, que podrían traducirse de forma más literal como “santificar el mundo” y “amor creador”, respectivamente.

<sup>108</sup> En palabras de Martin Heidegger, en la obra de arte debe acontecer la verdad como *desocultamiento*. Esto, tratado a detalle en su trabajo *El origen de la obra de arte*, remite a que en la obra debe hacerse patente la lucha primordial de los entes por llegar al *claro* (punto de copertenencia entre el Ser y el Dasein), a la luz que ilumina todo ente al desocultarlo, *desocultamiento* que se da siempre basado en un ocultamiento a dos niveles: primero, en cuanto al disimulo de los entes, ocultándose unos y alumbrándose otros en el devenir de la experiencia que da lugar al error y al equivoco, pero también, en un segundo sentido, se da el ocultamiento como negación, aspecto primigenio del ente, que se retrae sobre sí mismo, y por el cual sólo podemos decir que éste *es* y, con ello, empieza su alumbramiento. Así, Heidegger señala el combate entre la Tierra (como lo que siempre se está cerrando sobre sí mismo, impenetrable, pero a la vez refugio y sostén de todo lo alumbrado) y el Mundo (como lo que se va abriendo y alumbrando con cada decisión en el *claro*), como la forma en que se acomoda la *desocultación* en la obra de arte, forma en que acontece la verdad en la obra: alumbrando en su unidad al Ser que se auto-oculta y su carácter histórico inscrito en el mundo único que se abre con cada obra particular. En el presente caso de Novalis, podemos ver que el combate se escenifica con la dupla de la *Luz* y la *Noche*, en cuya relación se ve una toma de consciencia por parte del autor acerca de la privación de la sacralidad en el mundo moderno, misma que, para él, sólo podría revelarse a través de una ruptura de lo cotidiano por medio de la expresión artística.

En su quinto himno, el más prolongado de todos, Novalis empieza relatando una suerte de mito en el que explica la huida de los dioses fuera del mundo primigenio en el que antaño habría habitado el ser humano. La luz de aquel mundo perdido habría estado habitada por los dioses, el orden mundano hacía relucir la fuerza de lo sagrado, pero estos luego se habrían replegado a la oscuridad de la noche, como se puede ver en las siguientes líneas:

Una fiesta perdurable y colorida embriagaba la vida de los niños celestes y de los habitantes terrenales como una primavera a través de los siglos-. Todas las especies honraban con sencillez la llama suave y múltiple como lo más elevado del mundo. Sólo había un pensamiento, una pavorosa imagen soñada,

que horrible entró a las mesas alegres  
y cubrió el ánimo de espanto salvaje.  
Los mismos dioses no sabían palabra alguna  
que consolara el pecho angustiado,  
era secreto el sendero de esa hostilidad,  
ni súplica ni ofrenda sosegaban ese furor;  
era la muerte que interrumpía el placer y la orgía  
con miedo y con dolor y con lágrimas.

(...)

En el fin se inclinó el mundo viejo. Se marchitó el jardín de delicias de la estirpe joven -hacia el espacio desierto y frío avanzaban hombres precoces y crecientes. Los dioses desaparecieron con su cortejo- La naturaleza quedó solitaria y sin vida. Con una cadena de hierro se ciñó el número árido y la medida estricta. La inconmesurable flor de la vida se desbarató en oscuras palabras como en polvo y aire. La creencia jurada había huido, y también la de múltiples transformaciones, la fraternal, celeste compañera, la Fantasía. (...) La luz ya no era la residencia de los dioses ni símbolo del cielo- se cubrieron con el velo de la noche. La noche fue el seno poderoso de la revelación -a él volvían los dioses, dormían para brotar en nuevas formas magníficas sobre el mundo cambiado.<sup>109</sup>

La imagen de un mundo “desierto y frío” hacia el que se habría dirigido la humanidad tras haber vivido lo sagrado en el día a día (tal como en las sociedades arcaicas lo sagrado siempre juega un papel central en el orden cotidiano) es correlato de la secularización vivida en Occidente, a partir de la cual se hace posible el sometimiento de la naturaleza mediante el “número árido” y la “medida estricta”. Novalis es muy consciente de que algo hace falta a las interpretaciones

---

<sup>109</sup> Novalis, *Op. Cit.*, Himno 5, pp. 24-27.



mecanicistas y científicistas del mundo natural. Aunque éstas parecen representar diversas perspectivas que entran en debate para encontrar una visión cada vez más acertada del mundo natural, en realidad pierden de vista que su unanimidad metódica, los mismos preceptos de los que parten<sup>110</sup> y las necesidades a las que atienden<sup>111</sup>, sólo logran constituir una visión totalizante y alienada de la *physis* en la que la fantasía creativa, que escancia los pluriformes mundos de la divinidad entre los hombres, se opaca hasta casi desaparecer. Los dioses huyen a la noche, para el joven autor alemán, y es allí donde él va a su encuentro, pero tras haber huido aquellos de la luz que da forma y comprensibilidad, su misma forma tuvo que haber cambiado en el recinto nocturno. Novalis entonces pasa a introducir la figura del mesías como aquel que ha de traer de nuevo la vida a la naturaleza, lo sagrado transformado por la noche:

Pronto se reunieron los espíritus infantiles del amor interior maravillosamente enternecidos a su alrededor. A su lado germinaba la nueva vida en forma de flores. Las palabras inagotables y felices del mensajero cayeron como chispas de un espíritu divino, desde sus labios amistosos. Desde costas remotas, nacido bajo el cielo claro de la Hélade, llegó un cantor a Palestina y ofrendó su corazón al niño maravilloso:

Tú eres el zagal que desde hace mucho tiempo  
está sobre nuestras tumbas con pensamientos hondos;  
señal de consuelo en la oscuridad-  
Consuelo feliz de la humanidad elevada.  
Lo que nos hundió en profunda tristeza  
ahora con suave anhelo nos aleja de aquí.  
La vida eterna se conoció en la muerte,  
eres la muerte y nos das la salud.

(...) Murió en los años mozos, arrancado del mundo que amaba, de la madre en llanto y de los amigos temblorosos. (...) entonces llegó la mano liberadora del amor eterno -y él durmió. La boca dulce bebió el cáliz oscuro de las penas inefables. Durante pocos días cubrió un velo profundo al mar que bramaba y a la tierra trémula- incontables lágrimas lloraban los amantes -Descubierto estaba el secreto- espíritus celestiales levantaron la antiquísima piedra de la tumba oscura. Los ángeles se sentaron alrededor del dormido -de sus sueños construidos levemente- despierto en la nueva magnificencia divina, escaló la altura del mundo recién

---

<sup>110</sup> Como el asumir que la naturaleza es una sustancia susceptible de ser medida y comprendida en conceptos definidos.

<sup>111</sup> El dominio indiscutible sobre la naturaleza que supuestamente facilitaría y hasta garantizaría la supervivencia humana.

nacido -sepultó con sus propias manos el viejo cadáver en la cueva abandonada y encima colocó, con manos todopoderosas, la piedra que ninguna fuerza levanta.<sup>112</sup>

La influencia cristiana en Novalis es notoria, desde muy joven recibió en su hogar, al igual que muchos otros autores románticos alemanes, una formación de corte protestante<sup>113</sup>. Sin embargo, aunque recurra a las figuras tradicionales de la iglesia (a saber, la imagen de Cristo y de su madre), el uso que hace de ellas denota una interpretación bastante particular del cristianismo, una versión personal que resalta el papel del mesías como redentor de la oscuridad y de la muerte, como quien posibilitaría a la humanidad superar el temor a la defunción que la había atormentado desde sus albores. Siendo Cristo quien se hallara “sobre nuestras tumbas con pensamientos hondos”, su muerte sería la entrega a la “mano liberadora del amor eterno” con la que “bebió del cáliz oscuro”, la noche, y descubrió su secreto a partir del cual sería posible fundar un mundo nuevo, en el que la divinidad de los dioses huidos vuelva transfigurada por el mundo nocturno en el que se habrían refugiado. Novalis usa entonces la muerte del mesías y su resurrección como símbolos a través de los cuales se revela la “vida eterna” alcanzada en la muerte del ego, el éxtasis de la noche sagrada. Con su resignificación de la resurrección cristiana, el autor señala la posibilidad de un mundo renovado en el que la aflicción provocada por la certeza de la muerte perdería validez, pues la revelación de lo sagrado fuera del espacio luminoso abre el horizonte del mundo ordenado y deja ver que la seguridad de la finitud individual, patente en este mundo del orden, se sostiene sobre un eterno y nocturno flujo de vida, semejante a la continuidad en sentido batailliano. Así Cristo sería el símbolo que permitiría el tránsito de lo luminoso profano a la sacra noche y revitalizaría con esta apertura al universo despojado de la fuerza sagrada.

Si bien es notable el intento de von Hardenberg por señalar que el espacio luminoso era lo único venerado en su época (el cual para entonces ya se hallaba desolado de toda presencia divina por ser equivalente más bien al campo de aplicación del uso teórico de la razón), el que atribuya a la humanidad primitiva una práctica religiosa enfocada únicamente en lo luminoso y la parte racional de la religión da cuenta de bastantes sesgos en su interpretación de la religiosidad del hombre arcaico, la cual, como ya se mostró en el capítulo anterior, tiene igual de presente la necesidad de entrar en contacto con la parte irracional y oscura de la vida, siendo el misterio de la

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, Himno 5, pp. 28-31.

<sup>113</sup> *Cfr.* Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 113.

muerte uno de los principales ejes en torno a los que giran las celebraciones religiosas. Sin embargo, por el carácter del texto es evidente que Novalis no pretende hacer una caracterización histórica precisa de la humanidad, sino ilustrar la situación actual del mundo que vivió (racionalista y secularizado) y tratar de plantear experiencias alternativas por medio de su obra. Es una enorme contribución el que haya denunciado la luminofilia imperante en su época y, aunque lo haya hecho reciclando símbolos ya bien conocidos para entonces, logra con ello abrir la posibilidad de otro tipo de experiencia, muy cercana a la experiencia mística en el sepulcro de su amada, a través de un enfoque interpretativo diferente del ya popular cristianismo en el cual no dejaba de tener devota fe, al menos desde su propia y creativa interpretación. El Cristo de su quinto himno replica lo que para él representó su amada en la colina del sepulcro: la imagen a través de la cual se atisba lo maravilloso de la oscuridad nocturna.

Este carácter renovado que adquiere el mito cristiano bajo la pluma de Novalis es todavía más patente al final del quinto himno. En estas líneas, el autor cuenta las maravillas que esperan a la humanidad en esta nueva época tras el fin del régimen de la luz secularizada, un renacer en el que la entrega a Cristo y a María posibilitarían la sanación de la humanidad:

Alzada está la piedra-  
la humanidad ha resucitado-  
nosotros somos tuyos  
sin ataduras.  
La aflicción más amarga huye  
de tu copa de oro  
cuando la tierra y la vida se retiran  
en la última cena.  
(...)  
Hacia ti, María, se eleva  
un millar de corazones.  
En esta vida de sombras  
te requieren sólo a ti.  
Con ansiedad esperan  
convalecer.  
Acógelos, santa criatura,

en tu pecho fiel.

(...)

No llora con dolor a ninguna tumba

quien ama con fe.

A nadie le robarán

la dulce tenencia de amor-

para mitigarle la ansiedad

la noche lo extasía-

(...)

Se dio el amor libremente

y no hay ya separación.

Fluctúa la vida entera

como mar infinito.

Sólo una noche de placer-

un poema eterno-

el sol nuestro

es el rostro de Dios.<sup>114</sup>

El tono extático de la devoción descrita por Novalis contrasta en gran medida con el recato y la sumisión que tradicionalmente han ido de la mano con el carácter cristiano. La modestia de una vida que busca alejarse de la tentación y apegarse a una moralidad con vistas a una bienaventurada eternidad más allá de la vida desentona con la cristiandad propuesta por Novalis. En ésta última, la bienaventuranza no se encuentra tras la muerte física sino en una muerte extática, muerte del ego que permitiría al ser humano acceder al trasfondo de la vida, al “poema eterno” que refiere a la infinita capacidad *poiética* de lo sagrado. Con esta perspectiva abierta por la noche y su éxtasis, en este quinto himno ya más asociada a Cristo y a la madre acogedora, el temor a la muerte física quedaría superado según relata el autor: “no llora con dolor a ninguna tumba quien ama con fe”, pues en la continuidad nocturna se da el reencuentro con los fallecidos, no como un encuentro cara a cara, sino como una mutua pertenencia al “mar infinito” de la noche imperecedera. Ahora bien, lo más relevante de la experiencia de lo sagrado expresada por Novalis para la presente investigación radica en que, aunque la noche se sitúe fuera de lo iluminado, del mundo claro y

---

<sup>114</sup> Novalis, *Op. Cit.*, Himno 5, pp. 32-34.

ordenado, ella remite a una incognoscible unidad de fondo en la naturaleza, al principio creador de la *physis* que, pese a ser irreductible a conceptos y por ello inefable e imposible de iluminar, es accesible mediante una intuición extática y da lugar a una empatía con la totalidad de la naturaleza y sus seres, por mostrarlos a todos reunidos en una continuidad indeterminada. En las primeras líneas del sexto y último himno se puede ver cómo Novalis asocia también la noche a lo profundo de la tierra, entendiéndose esto como el fondo de la naturaleza:

Anhelo de la Muerte.

Descender al seno de la tierra  
lejos del reino de la luz,  
el golpe salvaje y el furor doloroso  
son señal de un viaje feliz.  
Pronto llegaremos en la barca estrecha  
a la ribera del cielo.

(...)

El pasado tiempo en que Dios mismo  
se daba a conocer en juventud llameante  
y a la muerte temprana con ansia amorosa

consagró su dulce vida.

Y miedo y dolor no evitó  
para sernos más querido.

Con recelo y añoranza lo vemos  
oculto en la noche oscura,  
en esta temporalidad no se calma la sed.

Debemos ir al hogar  
y ver ese santo tiempo.

(...)

Descender hasta la dulce novia,  
a Jesús, el amado-  
confiado el crepúsculo que ilumina  
al amante afligido.

Un sueño rompe nuestras ataduras  
y nos hunde en el regazo del padre.

Novalis nos plantea ahora que la noche, que se hallaba más allá de los confines del “reino de la luz”, es el mismo “seno de la tierra” y, por lo tanto, que el descenso a este núcleo terrestre se da en el éxtasis (con el que la noche nos desprendía de las cadenas de la luz), que con un “golpe salvaje” y “furor doloroso”, abriría la posibilidad al “amante afligido” de sentar pie en lo eterno, la “ribera del cielo”. Este mismo descenso extático sería el que llevó a Novalis al encuentro con su amada en la apertura de la noche: la muerte y renacer místico en la colina de su sepulcro. Así, el autor asocia a Jesús a la “dulce novia” pues él al igual que ella, por medio de su muerte y resurrección, le permite ver lo fascinante en lo terrible y perder el miedo a la muerte y a la oscura noche. El nuevo mundo que es iluminado por la luz crepuscular para el amante afligido, o soñado levemente (como lo describe al inicio del 5º himno) durante la muerte de Jesús, es un mundo revitalizado por el misterio y consagrado a la noche.

El uso de los símbolos cristianos por parte de Novalis le permite dar más amplitud a su mensaje y hacer que llegue a más oídos que si se hubiese dado por satisfecho con las imágenes de lo luminoso, de la noche y del amor creativo. Pero son justo estas últimas figuras, y el juego en el que entran durante los primeros cuatro himnos, las que nos dan la pauta para interpretar el sentido en el que von Hardenberg nos habla de Cristo, de la madre y del padre. La peculiar versión del cristianismo que nos presenta el autor no se centra en el apego a las sagradas escrituras, no pretende una nueva interpretación de las mismas, ni se afilia a alguna tradición cristiana oficial. En ella es más bien su propia creatividad artística, la originalidad del genio romántico, la que da lugar a una experiencia religiosa por medio de la obra, con la que se abre una posibilidad diferente para el cristianismo, posibilidad plasmada por el autor en el mundo nuevo que espera que tenga lugar tras el mundo mecanizado y sin dioses. No se trata de una experiencia de lo sagrado a través de un rito que actualice un mito, como se suele dar esta experiencia a nivel colectivo en las sociedades arcaicas durante la fiesta sagrada, sino que se asemeja más al irracional trance del hierofante que recibe la inspiración divina y la racionaliza para su audiencia mediante elementos de su vida cotidiana, trayendo así lo divino al mundo que se habita. A diferencia de la experiencia arcaica de lo sagrado, en el caso de Novalis, la experiencia a la que nos lleva su obra ve encaminada a despertar una intuición olvidada por el Occidente secularizado y a fundar un mundo nuevo entre individuos que compartan esta intuición, mas no a refundar un mundo cíclico para un pueblo que ya previamente trae consigo la idea del mundo que se ha de renovar.

Alrededor de la experiencia de la noche, como del misterio tremendo y fascinante, se instauran los símbolos racionalizados en la producción estética de Novalis: la noche, como lo numinoso mismo, lo sagrado irracional y radicalmente opuesto a la vida ordinaria; la luz, como lo que nos permite ver el orden mundano, pero que es sostenido y abrigado por la noche; la amada, como la que inspira y despierta el profundo sentimiento que lleva a hundirse en la noche; el amor creativo, como la inspirada capacidad y responsabilidad de llevar a la luz lo que el entusiasmo nocturno revela a sus posesos. Del mismo modo, los símbolos cristianos se adentran en la dinámica de lo racional e irracional ya puesta en juego con los primeros símbolos: Cristo se muestra como una ventana a la prepotencia de lo sagrado, pues a través de su resurrección se vislumbra la eterna noche sagrada y nos libera del terror a la muerte; la madre señala el amor y compasión con que la noche acoge a quienes se pierden en ella después de, muriendo en éxtasis, superar el terror a la muerte y atestiguar lo fascinante; finalmente, el padre señala por su parte la unidad del “poema eterno”, el rostro con el que se ilumina el nuevo mundo y alrededor del cual puede tener lugar un cristianismo renovado.

Novalis nos presenta por un lado una denuncia del mundo despoblado de dioses y, por otro, un intento por traer de vuelta la experiencia de lo sagrado al Occidente secularizado. La expresión lírica de este romántico se mezcla indisolublemente con problemáticas filosófico-religiosas: la búsqueda de principios para el mundo natural se encuentra con la resignación ante el misterio inefable, con la cual el poeta sólo puede dejarse atravesar por la expresión creativa, la poesía misma que el momento inspirado de entrega a la noche supone. Hay otro autor romántico en cuya literatura podemos ver todavía con mayor claridad la denuncia de que a la concepción moderna de la naturaleza le faltaba algo vital: Friederich Hölderlin.

### **La nostalgia del poeta**

La intuición de Novalis de que algo faltaba en el acercamiento moderno a la naturaleza sin duda no fue exclusivamente suya: por todas partes en la Alemania de inicios del siglo XIX se expandían con el Romanticismo posturas en contra de la visión de una naturaleza determinada mecánicamente, o cuando menos conscientes de las limitaciones que tal visión del mundo natural conlleva. El anhelo por el misterio de la *physis* no llevó solamente al surgimiento de formas de cristianismo místico, como en el caso de Novalis, sino que también tomó la forma de una

nostalgia por una experiencia más original del mundo natural, propia de las culturas ajenas a la perspectiva alienada de Occidente. Tanto los pueblos alejados en el espacio, como los del lejano oriente o los del nuevo mundo, como también los alejados en el tiempo, como la cultura griega clásica, causaron extremo interés a los pensadores de la época, llegando a ser la mitología un foco de atención renovado para la vida intelectual alemana. Esto se puede ver con las traducciones de los *Upanishad* con las que Friedrich Schlegel familiarizó a los círculos culturales alemanes con la tradición hindú, así como con su *Discurso sobre mitología* y con *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios*. De igual manera, Joseph Görres (con *Historia de los mitos del mundo asiático*) y Friedrich Creuzer (con *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos, especialmente de los griegos*) fueron autores de suma importancia para este acercamiento cultural<sup>115</sup>. Particularmente con Friedrich Hölderlin se verá esta nostálgica búsqueda de una forma de ver a la naturaleza ausente en la cultura occidental en la que vivía.

Además de los numerosos estudios sobre mitología que se empezaron a producir en el contexto romántico, ya desde 1797 se fue forjando entre estudiantes de teología del seminario de Tubinga la necesidad de que el pensamiento filosófico racional recurriera a una mitología que popularizase las ideas que mediante él se hubiesen podido concebir: una necesidad de hacer estéticos los productos racionales y con ello permitir que el filósofo y el pueblo fuesen de la mano. Tal impulso quedó plasmado en el breve texto que hoy nos llega bajo el título de *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, cuya autoría se atribuye de manera conjunta a Hegel, Schelling y Hölderlin, durante la época en que asistían al mencionado seminario protestante, y en el cual se manifiesta el proyecto, ya no de investigar las antiguas mitologías, sino de crear una nueva: una mitología racional<sup>116</sup>. En este texto, partiendo de la absoluta libertad del individuo, que le permite crearse para sí su mundo y adoptar una existencia moral, se plantea el objetivo de hacer estéticas las ideas prácticas alcanzadas por la filosofía y, con ello, producir una mitología capaz de dirigir la acción colectiva de manera racional, incluso llegando a sugerir la abolición del Estado por coartar éste la libertad de los individuos al entenderlos mecánicamente. Por ello, se vuelve fundamental para los amigos del seminario de Tubinga el que el filósofo tenga también un “sentido

---

<sup>115</sup> Véase, R. Safranski, *Op. Cit.*, pp. 141-143.

<sup>116</sup> Cfr. Hegel, G. W.F.; Hölderlin, J. C. F. & Schelling, F. W. J., *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, p. 119.



estético” desarrollado, una predisposición y habilidad para la creación de imágenes simbólicas al igual que el poeta, pues sólo a través del desarrollo de esta capacidad es posible el surgimiento de una mitología como la que buscaban. Se intenta reivindicar el papel de la poesía frente a la razón moderna que no la entendía como algo más que creación fantasiosa, pues se plantea que el “acto supremo de la razón” es un “acto estético”<sup>117</sup>, que el verdadero potencial de la razón sólo sería alcanzado por el filósofo al producir obras bellas gracias a su sentido estético, obras en las que también la bondad y la verdad quedarían reunidas, regresando así la poesía a su antiguo papel de “maestra de la humanidad”. Sin embargo, para esta posición la poesía sería accesoria a la razón y sólo un medio por el cuál esta última podría conseguir popularidad masiva.

Aunque en tal texto se parta de la absoluta libertad de los individuos y se pretenda defender la importancia de la creatividad poética y del sentido estético, la idea de que tal mitología sea racional puede traer consecuencias catastróficas por introducir un juicio de valor con respecto a ciertas conductas privilegiadas: las consideradas racionales. La intención de unificar al pueblo bajo una religión racional puede terminar por excluir la diferencia, condenando así a quienes no se ajusten a la idea de racionalidad propuesta y, con ello, volverse totalizante, lo cual iría directamente contra el principio de libertad de los individuos del que parte. Aunque posteriormente Hegel haya proseguido por este camino de elaborar un aparato discursivo apologeta del imperio de la razón, no fue el caso con Schelling y Hölderlin, quienes se alejarían de esta posición, según la cual, en la nueva mitología cierto núcleo de ideas racionales tendrían que revestirse con bellas imágenes y símbolos que les permitirían hacerse de popularidad<sup>118</sup>. En el caso de Hölderlin, la poesía y el sentido estético van a tener un papel fundamental, pues no se limitan a hacer las veces de maquilladoras de la razón, sino que atienden a un impulso mucho más profundo, arraigado en la naturaleza tras el velo de su mecanicidad racional.

En su obra *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hölderlin plantea con gran claridad la nostalgia que siente por Grecia en su época clásica, mas no se queda en una simple añoranza de la época pasada, sino que en la historia se busca también la fundación de una comunidad en la que se renueve el vínculo con la naturaleza perdido con el desarrollo de la cultura, las ciencias y la

---

<sup>117</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 118.

<sup>118</sup> Cfr. R. Safransky, *Op. Cit.*, pp. 139-140; Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 46-53.

educación, según nos relata el personaje principal de la novela epistolar<sup>119</sup>. Hiperión le cuenta a su amigo Belarmino sobre el carácter divino de la unión con la naturaleza, que él encuentra reflejado fuertemente en ciertas personas que irradian este entusiasmo a sus allegados, y le cuenta también sobre sus viajes en busca de aquellos que anhelasen, al igual que él, una sociedad fundada en este sentimiento religioso y en la que sus miembros pudiesen reconocerse mutuamente como pertenecientes al fervor creativo divino de la naturaleza. Aunque con ello Hiperión busca conseguir un sentimiento de unidad en comunidad que iría más allá y sería más profundo que el vínculo provisto por el Estado, al encontrar a quienes comparten este punto de vista, pronto se ve decepcionado y se aleja de ellos por sospechar de la legitimidad de sus intenciones, pues en un momento le parece que no buscan más que llegar al control del Estado y tomar represalias contra quienes ostentaban el poder<sup>120</sup>.

Lo que buscaba Hiperión tenía un carácter más inocente y la posibilidad de fundar este nuevo mundo basado en un sentimiento de unión profunda la encuentra más bien con su amada<sup>121</sup>. La belleza máxima, encarnada para Hiperión en Diotima, no dura, pues la pronta muerte de su amada le hace sólo añorar, desde la radical lejanía entre la vida y la muerte, el esplendor de su difunta amada: su carácter celeste y divino resulta tan evanescente como la experiencia de lo sagrado misma y, como en el caso de Novalis, este sentimiento evoca la frustración de no poder alcanzar nunca lo deseado al mismo tiempo que un anhelo irrefrenable por seguir buscándolo. Mientras seguía con vida, con ella eran constantes los momentos en que la sacralidad de la naturaleza se revelaba para Hiperión por la forma en que ella la percibía y la manera sencilla en que lograba expresar este sentimiento. Nos cuenta el protagonista: “aquel alma era mi Leteo, mi sagrado Leteo, donde bebía el olvido de la existencia; cuando estaba ante ella, como un inmortal, me desvanecía alegremente, y como tras una pesadilla tenía que reírme de todas las cadenas que me habían oprimido”<sup>122</sup>. Del mismo modo que las hierofanías, al revelar lo numinoso, causan el sentimiento de criatura mediante el cual el ser humano siente su absoluta dependencia hacia lo sagrado, lo absolutamente real, y desvaloriza la ilusoria pseudo-realidad del mundo cotidiano;

---

<sup>119</sup> Cfr. Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, pp. 7-8.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 20-22.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32.

asimismo, Diotima trae a Hiperión la revelación de algo cuyo esplendor trae hacia sí todo el peso ontológico en la existencia del protagonista y lo deja absorto.

La referencia al mítico río no fue ni de cerca el único vínculo entre Diotima y la Grecia clásica para Hiperión. En particular, ella le inspira a intuir la forma en que aquella cultura experimentaba lo sagrado en la naturaleza y plasmarlo en un interesante discurso: durante un viaje a Atenas que llevan a cabo juntos, Diotima inspira a Hiperión a hablar sobre la causa del prodigio ateniense<sup>123</sup>, pueblo que por su religión, arte, filosofía y formas estatales brilló frente a todos los pueblos que le rodeaban, lo que el protagonista atribuye a la muy buena infancia vivida por Atenas, al no ser sometida ni consentida por la naturaleza, ni por pueblo o religión extranjera alguna. Para Hölderlin, en voz de Hiperión, los griegos antiguos vivieron un dichoso y moderado aislamiento que les permitió tener una infancia completa para luego alcanzar una gran madurez: en sus dioses habrían quedado las huellas de esta humanidad madura por completo y de sus mayores virtudes. El arte, asevera Hiperión en este discurso, sería el primer gran resultado de esta plenitud de la humanidad, y vendría seguido de la religión y del pensamiento filosófico pues ambos serían posibilitados por el amor a la belleza divina propio del arte:

El primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina, es el arte. En él se rejuvenece y se perpetúa a sí mismo el hombre divino. Quiere sentirse a sí mismo, por eso coloca su belleza frente a sí. Así se dio el hombre a sí mismo sus dioses. Pues al principio el hombre y sus dioses eran una sola cosa, y en ella, desconocida de sí misma, estaba la belleza eterna (...) <<¡Bueno!>>, me interrumpió alguien, <<eso lo entiendo, pero ¿cómo ese pueblo poético y religioso pudo ser a la vez también un pueblo filosófico? Eso es lo que no veo>> (...) <<La poesía>>, dije seguro de lo que decía, <<es el principio y el fin de esa ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y confluye así al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía>>.<sup>124</sup>

Aquí, Hiperión plantea la unidad entre el griego y sus dioses, ambos conformarían un solo ser cuya divinidad estaría cristalizada en su panteón, que habría sido reflejo y modelo de lo que el griego era y de lo que podía aspirar a ser. Además, defiende que el pensamiento filosófico en realidad sólo sería una de entre las múltiples posibilidades que la poesía (como capacidad *poiética* o creativa) abre al ser humano. La capacidad creativa que da lugar a la religión, vinculada para

---

<sup>123</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 43.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

Hölderlin al arte y a la contemplación de la belleza, sería también la responsable de las creaciones racionales de la filosofía, localizando así la fuente de las creaciones abstractas y discursivas del pensamiento filosófico en el mismo misterioso origen de la poesía.

A este respecto señala Martin Heidegger, en su obra *Hölderlin y la esencia de la poesía*, la importancia de retomar la seriedad de la poesía, pues tras su aparente carácter inofensivo se oculta un peligro terrible para el ser humano: de ella depende el que el ser se haga visible o quede oculto tras los entes. Esto se debe a que para Heidegger la poesía es aquello por lo cual los entes llegan por primera vez a la luz<sup>125</sup> (semejante al espacio luminoso mencionado por Novalis), al claro de la existencia donde los entes brillan por lo que son. Para el pensador de la Selva Negra, el poeta funda el ser con la palabra. Tras su llegada a la luz en boca del poeta, los entes se harían cotidianos, comunes y posibilitarían así el diálogo como el acontecer en el que se enraízan el habla y el lenguaje<sup>126</sup>. Sin embargo, al hacerse cotidianos, surge el riesgo de que el Ser quede oculto tras la inmensidad de los entes que van saturando la experiencia cotidiana humana. El afán de satisfacer las condiciones que supuestamente garantizarían una protección material a nuestra existencia puede llevar y, de hecho, ha llevado a la humanidad a un modo de producción técnico y masivo de entes (o cosas) que los “trae a la luz” de un modo muy distinto al poetizar (como el nombrar primordial que hace brillar a los entes por lo que son). A través de este tipo de producción los entes se muestran como desechables y prestos a su remplazo. Así, la poesía posibilitaría y expandiría el lenguaje con su nombrar y, con ello, daría lugar a los entes, iluminándolos al nombrarlos, y al mundo que se configura a partir de ellos, desocultándolos al traerlos a la presencia e incluyendo así también la posibilidad de hacer brillar en ellos la fuerza de lo sagrado, aunque esto último conlleva a su vez el riesgo de que dicho brillo se pierda.

Además, en su texto *¿Y para qué poetas?*, Heidegger plantea la esencia de la técnica (que por ahora podemos indicar que para él ha desembocado en el materialismo y cientificismo moderno, pero de la cual se hablará a mayor detalle en el siguiente capítulo de la investigación), como un modo de desocultación de los entes en el mismo sentido que la poesía, pero guiado por el cálculo y el afán productivo del mundo del trabajo, lo cual lleva al ser humano a no ver en los

---

<sup>125</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Arte y poesía*, pp. 115-116.

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 117-118.

entes que le rodean más que materias primas que tiene dispuestas para su explotación. Así, los seres humanos nos autoimpondríamos una visión del mundo que terminaría por engullirnos a nosotros mismos también, llegando a entendernos (y a nuestros congéneres) como un objeto más, susceptible de ser manipulado y explotado con vistas al sostenimiento de esta forma de producción que busca el dominio incondicionado de los entes<sup>127</sup>. Esta segmentación y desvalorización de la existencia, implicada para Heidegger en esencia por la técnica moderna, reduce todo a la categoría de producto sustituible<sup>128</sup> y se introduce en las relaciones del ser humano con todos los entes a los que se enfrenta en su día a día, e incluso con los demás y consigo mismo. La disección del mundo natural sería a su vez correlato de la pérdida de lo sagrado en el mundo moderno capitalista: “el mundo se torna sin salvación”<sup>129</sup>, la naturaleza ya no alberga el misterio tremendo y fascinante y el mundo de la luz pareciera alumbrarla por completo. Lo que salva para Heidegger, lo único que puede dar una seguridad más allá de la separación y limitación autoimpuesta frente a lo abierto y sin límites de la naturaleza (separación provocada por el desocultamiento según la técnica moderna), sería la reintegración de los entes, de las cosas cotidianas, a esta plenitud inmanente e ilimitada de la naturaleza donde “pueden descansar sin límites unas en otras”<sup>130</sup>. Esto se haría por medio de una inversión que vuelque los entes representados calculadoramente por el *ego cogitans* (guiado por el querer autoimpuesto de la producción técnica) al espacio interno y sin límites del corazón, dejando atrás la apariencia de precederos y remplazables con la que los reviste la representación moderna<sup>131</sup> y permitiendo así que reposen en sí mismos en la seguridad de lo abierto que hallamos en la profundidad de nuestro propio corazón.

El poeta sería pues para Heidegger<sup>132</sup> quien realiza aquel vuelco, esa interiorización rememorante por medio de la cual nos reuniríamos con los entes en la esencia de la naturaleza abierta por el corazón, en el “más amplio círculo”, como lo denominaría Reiner María Rilke, poeta de cuya obra también se sirve el autor para explicar para qué poetas en tiempos de penuria:

---

<sup>127</sup> Cfr. M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de Bosque*, pp. 214-215.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 227-229.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>131</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 227-230.

<sup>132</sup> Quien a su vez piensa de Hölderlin como “el poeta del poeta”, quien poetiza la esencia de la poesía, i. e. la hace brillar en su ser por medio de su obra.

Los más arriesgados son los poetas, pero aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto. Tales poetas cantan porque invierten la separación frente a lo abierto, rememorando su falta de salvación en el todo salvo y lo salvo en lo no salvador<sup>133</sup>.

Este vuelco con el que se podría superar la autoimposición del producir técnico moderno sólo es posible en y por medio del lenguaje, la casa del ser y jurisdicción del poeta, quien con su canto sería capaz de desbancar a la objetivación técnica como modo privilegiado de desocultación de los entes en la modernidad, sacralizando la existencia al revelar lo abierto e ilimitado en sus versos desde la profundidad del corazón.

Así, Heidegger plantea que, para Hölderlin, la poesía sería el decir primordial con el que se abre, por un lado, la temporalidad en la que la permanencia de los entes nombrados es posible y en la que, tras el decir inicial que alumbra los entes, se da el diálogo como ámbito de la decisión del ser humano donde se enmarca su historicidad y se configura su mundo. Todo nombrar sería en principio poético y el poeta estaría atendiendo a una apelación divina al llevarlo a cabo, con lo que traería nuevos entes a la luz, haciéndolos brillar en su ser al otorgárselos por primera vez. Sólo posteriormente los nombres caerían en su uso cotidiano perdiendo este brillo y opacándose en la cotidianeidad. Por otro lado, este decir primordial también abre la posibilidad de revelar u ocultar lo sagrado en el mundo circundante por ser una forma de desocultación de los entes, con lo que también puede cambiar el tipo de relación que mantenemos con los entes con los que nos las vemos y salvar lo yermo del mundo sin dioses: los lugares importantes, los periodos de tiempo especiales, los objetos de los que disponemos cotidianamente y también los comportamientos humanos más significativos (nacimiento, defunción, alimentación, construcción de viviendas, templos y navíos, etc.).

Heidegger denomina a esta capacidad de la poesía (de donar el ser y la esencia de las cosas a la existencia) su instaurar<sup>134</sup> y los poetas serían capaces a su vez de instaurar la divinidad de vuelta en la vida humana secularizada por ser quienes siguen los rastros de lo sagrado, dando entrada en nuestra existencia a formas de relacionarse con los entes a partir de las cuales brille el carácter sagrado de la vida y la naturaleza. Este análisis de la creación poética se ajusta en gran medida a

---

<sup>133</sup> Cfr. Heidegger, M, *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de Bosque*, p. 237.

<sup>134</sup> Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Arte y poesía*, p. 116.

la fundación del mundo a partir del mito para las religiosidades arcaicas, pues el mito es para éstas el nombrar que expone, explica y funda el mundo, su orden natural y social, a la vez que lo infunde con la fuerza de lo sagrado. Claro está que en las sociedades arcaicas el mito no siempre se da en boca de un solo poeta, sino que suele hacer parte de un proceso creativo comunitario y, en cierto sentido, hereditario, por medio del cual una comunidad se define a sí misma, sus posibilidades y limitaciones. Este nombrar mítico tiene una relación marcada con la poesía, el ritmo y la expresión lírica. En la actualización del mito durante la fiesta, durante la repetición ritual de los actos fundacionales, no es extraño escuchar el acompañamiento musical que recibe la narración de los mitos comúnmente expresados de forma lírica. De igual manera, la expresión poética es una de las formas predilectas de plasmar las experiencias religiosas profundas, de lo que da cuenta todo el género de la poesía mística, así como el formato en verso de muchos mitos importantes a lo largo y ancho del planeta.

El profundo vínculo entre el nombrar mítico y el poético, como es caracterizado por Heidegger, se encuentra en su carácter ontológico. Al poner en juego a los entes, al darles su ser con su nombrar, el poeta funda su permanencia temporal y así adquiere su obra peso ontológico, más patentemente cuando ésta se hace palabra cotidiana. Dado que el poeta pone en juego y arriesga en el lenguaje, tiene la posibilidad de alterar el mundo: gracias a su nombrar y a lo que con él hace brillar, alumbrando nuevas posibilidades a la existencia. En particular, al estar atento a las huellas que permitan la revelación de lo sagrado y plasmarlas en su obra, propiciaría la dislocación hacia la naturaleza abierta de quien atestigüe lo señalado en sus versos, una experiencia particularmente novedosa y extraña para la perspectiva secularizada de Occidente. Del mismo modo, la palabra del mito tiene la capacidad de fundar el mundo y, con su actualización ritual, el ser humano arcaico es testigo de la eficacia del poder creativo de lo sagrado para el sostenimiento del orden cósmico a través de la palabra. En ambos casos se da la creación poética de la existencia que se opone radicalmente a la producción técnica del capitalismo mundial, lo cual da cuenta de las posibilidades existenciales que quedan al margen en un mundo sumido en la experiencia moderna.

Regresando al *Eremita en Grecia*, Diotima tiene la capacidad de inspirar a Hiperión y llevarlo a hablar sobre la esencia de la poesía como aquel traer a la presencia desocultante que

permite la organización y constitución del mundo, tanto mediante la mitología (lo que se ve con claridad en el pueblo griego antiguo), como por sí misma a través de la poetización de la propia existencia, lo que se encarna en el mundo nuevo que Hiperión y su amada buscan fundar. Heidegger hace notar que Hölderlin es el poeta del poeta porque poetiza la esencia misma de la poesía y la hace brillar por lo que es: nombrar primordial y decir desocultante que permite el brillo de lo sagrado. Esto se puede ver recurrentemente, además de en el *Hiperión*, en la poesía del autor romántico, como se aprecia, por ejemplo, en *Archipiélago*:

No obstante, un día,  
despertada de su ansioso sueño, el alma humana  
brotará joven y gozosa, y el hálito bendito del amor,  
al igual que entre los bienaventurados hijos de la Hélade,  
soplará sobre frentes más libres en esta nueva época,  
y el espíritu de la Naturaleza, volviendo a nosotros  
desde la lejanía donde se demora, aparecerá  
como un dios planeando en medio de sus nubes de oro.<sup>135</sup>

En este poema, Hölderlin describe con vehemencia el mundo griego y la manera en que la divinidad alboreaba por doquier para quienes vivían en el archipiélago durante su época dorada. En la parte del poema precedente al fragmento citado, el autor describe con bellas y conmovedoras imágenes cómo los dioses se hacían patentes en todo el paisaje de las islas, desde el fondo de los mares, hasta el altísimo sol en su recorrido por el firmamento, pasando por los bosques y las riberas con “espléndidos templos y ciudades”, en todas partes se veía reflejada la magnanimidad del pueblo griego y esto lleva al autor a lamentarse, unos versos después, de la pérdida de este mundo maravilloso que desembocó en un mundo individualista y entregado al trabajo. En este momento es cuando vienen a colación los versos citados, en los que se ve que el poeta conserva la esperanza de que la humanidad despierte de esta noche de los dioses, guiada por el “hálito bendito del amor” y el “espíritu de la Naturaleza”. De nuevo acá, Hölderlin canta por una vida santificada: aun cuando lo que hace es notar la huida de los dioses, no pierde la esperanza de recuperar lo perdido y hace uso de las imágenes de la Grecia clásica para traer a la presencia un mundo sacralizado y mostrar la posibilidad de otras formas de relacionarse con la naturaleza circundante por fuera de las limitadas opciones que ofrece la modernidad con su frenesí técnico y productivo. Así, el autor

---

<sup>135</sup> Friedrich Hölderlin, *Poesía completa. Edición bilingüe*, p. 289.



señala con sus palabras senderos por los que la humanidad podría recorrer nuevos caminos que la lleven a una comunión restaurada con la naturaleza.

Finalmente, podemos ver en un último y corto poema de Hölderlin, titulado *A los jóvenes poetas*, cómo para el autor es de fundamental importancia, para la vocación poética, lo que se podría interpretar como una actitud contemplativa y devota de la naturaleza:

Hermanos, quizá nuestro arte madure pronto  
luego de su larga fermentación juvenil,  
y alcanzará la serena belleza  
si, como los griegos, seguís siendo devotos.  
Amad a los dioses y pensad dulcemente en los mortales.  
Detestad el arrebató y la frialdad.  
Guardaos de aleccionar y de describir.  
Y si el maestro os atemoriza  
pedirle consejos a la suprema Naturaleza.<sup>136</sup>

Aquí, la “serena belleza” alcanzada por la poesía madura requiere de una devoción a la divinidad, del estar atento a las huellas de lo sagrado y recibir la inspiración divina para, con dulce amor, transmitirla poéticamente a los demás. Evitando caer, tanto en el querer autoimpositivo de la técnica moderna, que con la frialdad de su cálculo sólo reproduce lo que es puesto de antemano, así como en el arrebató o embriaguez<sup>137</sup>, que puede llevar al ensimismamiento y alejar de la lucidez que se requiere para captar la naturaleza en su sacralidad. Para el autor, la poesía lejos de transmitir un discurso aleccionante o descripciones que sólo rozan el exterior de los entes (su carácter cognoscible y representado por un sujeto que busca su dominación en cuanto objetos), sólo ha de recurrir a la “suprema Naturaleza” para hallar guía y abrirse camino, nunca al querer propio y egoísta.

Estos versos ilustran la visión hölderliniana de la naturaleza y su relación con lo sagrado, del mismo modo que había sido planteada prosaicamente en el *Hiperión*: para el poeta el mayor problema del ser humano occidental se halla a nivel estético, pues se encuentra privado de la experiencia de lo sagrado y ello afecta cada aspecto de su trato a la naturaleza y a los demás seres.

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>137</sup> En el poema original en alemán se lee *Rausch*, término que, si bien se puede traducir por arrebató, refiere también a la embriaguez, significado que viene más al caso al estar hablando de las posibles interferencias de la inspiración poética.

La preocupación filosófica que atañe a este poeta es clara y, del mismo modo como al ámbito artístico se inmiscuyen estas problemáticas, en el campo filosófico tiene lugar una apertura al pensamiento no teórico y a la expresión de sentimientos e intuiciones, ámbito que hasta bien entrada la modernidad parecía haber sido relegado a la poesía de manera un tanto despectiva y menospreciante.

## **II.4 Siguiendo las huellas de lo sagrado**

Las páginas precedentes tratan de poner en evidencia el multifacético fenómeno de la secularización a partir de un recorrido por los cambios de perspectiva más fundamentales que han tenido lugar en Occidente con respecto a los aspectos de la vida del ser humano arcaico explorados en el primer capítulo de la presente investigación. La intuición extática de lo radicalmente Otro, del misterio tremendo y fascinante, para un ser humano que se esfuerza constantemente en mantener su discontinuidad intacta y que se entiende como una entidad diferenciada claramente de la naturaleza a la que se enfrenta, termina atenuándose fuertemente, prácticamente hasta desaparecer. Tal fue el destino de la experiencia de lo sagrado en el mundo europeo. Sin embargo, con el tiempo han salido a relucir las reminiscencias de estos antiguos mundos poblados por dioses y fuerzas indecibles e incluso desde el desierto más yermo se avistan todavía sus huellas, o cuando menos, se nota su ausencia.

Por un lado, aunque con la llegada del cristianismo sigue habiendo una experiencia de lo sagrado, ésta ya no es un elemento vinculante entre el ser humano y el mundo natural que lo rodea (por lo menos no en las versiones oficiales y más populares de esta religión), sino que muestra a lo sagrado como algo que trasciende este mundo, el plano estético, y que por ende ha de ser hallado tras la muerte. Esta particular interpretación de lo sagrado como algo ajeno a este mundo conlleva una radical desvalorización de la *physis*, la cual sigue rodeando, arrastrando y atravesando en su movimiento al cristiano preocupado por defender su individualidad y discontinuidad ante aquella, queriendo prolongar su existencia eternamente tras su muerte. La idea de la inmortalidad del alma implica para el cristiano que con su defunción por fin se libraría del sufrimiento y el riesgo que conlleva la vida terrenal y que, de haber seguido los lineamientos morales de su religión en vida, podría ganarse la bienaventuranza sin fin o, de lo contrario, la perdición eterna. El que el cristianismo haya traído consigo una visión del mundo que robustece la separación del ser humano

frente a la *physis* va de la mano de una modificación profunda de su *ethos*, pues en la práctica ya no se busca mantener una relación dinámica y vinculante de respeto y admiración frente a aquello que en el mundo se revela como sagrado, sino que todo actuar se orienta a partir de ideas morales que suponen que el mundo sólo es un lugar de paso donde podríamos ganar la perdición. El pecado, como elemento siniestro y a evitar por conllevar este riesgo de condena eterna, toma el lugar que tenía el interdicto religioso para las religiones arcaicas y, por tanto, en torno a él se da la alternancia entre prohibición y transgresión, muy relacionada también en el cristianismo a los movimientos naturales e instintivos. Siendo interpretado oficialmente sólo como algo que trae la mancha y que aleja de las puertas del cielo, el pecado no tiene el carácter revitalizante y de refundación que tiene la transgresión de la fiesta sagrada y, aunque siga habiendo elementos como carnavales y orgías asociados a festividades religiosas, estos serían constantemente perseguidos y condenados por la religión oficial.

Por otro lado, durante la modernidad, que siguió al auge del cristianismo en Europa, sólo se profundizó en la experiencia de la naturaleza ya forjada durante la época en que éste último rigió. Con la visión cristiana del mundo se asestó un duro golpe que degradó fuertemente la concepción que se tenía de la naturaleza y dificultó que ésta siguiera mostrando en su violento movimiento la prepotencia y la energía de lo sagrado, la relación del ser humano con ésta tomó el carácter del antagonismo. Esto trajo la idea de una naturaleza degradada, inferior al ser humano y dispuesta para ser aprovechada por éste. En ninguna época se vería con más claridad esta voluntad de dominio como en la modernidad, donde la idea de un mundo racional y determinado, cognoscible por el ser humano tanto a partir del calculador método científico como de las cavilaciones teóricas de la metafísica dogmática, era la última novedad y fue completamente de la mano del desarrollo de una técnica productiva basada en la explotación indiscriminada y descarada de los “recursos naturales”. La comprensión del ser humano como sujeto, opuesto al objeto que sería la naturaleza y activo frente a la pasividad mecánica de ésta, al igual que anteriormente lo había hecho la visión religiosa cristiana, impregnó todo el debate filosófico de la época y enmarcó el pensamiento moderno en la oposición ontológica entre sujeto y objeto. De este modo, el Dios del cristianismo fue dejando de tener la importancia que tuvo a inicios de la modernidad para dar paso a que esta dualidad ocupase el lugar de fundamento ontológico de la experiencia, antaño ocupado por lo sagrado. Con este cambio, la posibilidad del sujeto de acceder cognitivamente al

objeto se vuelve la principal relación entre estos: sin jugar ya lo sagrado ningún papel mediador y favoreciendo fuertemente a la perspectiva científica, el debate filosófico se concentra en aclarar cómo es posible esta relación de acceso al objeto por parte del sujeto, según la cual sería posible la representación, comprensión y dominio del mundo natural. Es así como la epistemología, cuyos avances parten de y suponen esta relación, llegaría a ser una de las mayores preocupaciones filosóficas de la época.

Por su parte, la extensa sección dedicada a Kant en este capítulo se debe al crucial papel que su pensamiento jugó frente a los progresos de esta visión moderna de la naturaleza. Esto lo logró al delimitar y restringir las ambiciones del pensamiento dogmático, el cual no veía fin a las posibilidades de la razón y pretendía agotar la totalidad de lo real en los confines de un sistema acabado, lo que llevó a la construcción de aparatos teóricos que, aunque conservasen cierta coherencia lógica interna, no conseguirían la legitimidad que pretendían, pues en muchas ocasiones su afán por cerrar el sistema los llevaba a hablar de objetos que se hallarían más allá de los límites de la experiencia, metafísicos. Esta tendencia exacerbó el ego ya crecido del ser humano al permitirle considerarse un ser privilegiado frente a todos los demás gracias a su carácter racional y a sus posibilidades cognitivas. Sin embargo, cuando Kant limitó el campo de surgimiento, aplicación y legitimidad de los conceptos al plantear que la síntesis trascendental (con la que la subjetividad traería la unidad conceptual a la siempre múltiple sensibilidad) sólo tiene lugar a partir de lo aportado por los sentidos, el de Königsberg señaló una gran dificultad que atañería a cualquier discurso que pretendiera venderse como verdadero y racional pero que no se fundamentara en la experiencia, que no refiriera a intuiciones; i.e. que hablase de cosas cuya realidad no fuese accesible estéticamente. Esto fue directamente en contra de las pretensiones de conocimiento absoluto tan vivas en la metafísica de la época pues la experiencia nunca podría llegar a verificar un juicio puesto en estos términos, al menos no desde el uso teórico de la razón. Esto sin duda fue un impulso fuertísimo a explorar vías alternas al pensamiento racional y totalizante, algo determinante para el pensamiento y la filosofía venidera.

Aunque Kant haya argumentado en favor del conocimiento científico, de su universalidad y validez, por medio del carácter *a priori* de la estructura subjetiva (pues cualquier conocimiento basado en la forma de ésta sería aplicable de manera unánime a toda experiencia posible), el hecho

de que plantee que es el sujeto quien lleva a cabo la representación y que es a partir de su estructura racional que es posibilitada la experiencia, representa un giro radical para la concepción moderna del ser humano y de la naturaleza. Ahora sería la subjetividad, la estructura facultativa del mismo ser humano, la que recibiría todo el peso ontológico respecto a la creación y sostenimiento del mundo. Por más que esta capacidad creativa no tuviese lugar de manera consciente en el proceso de conocimiento (donde la síntesis trascendental tendría lugar a cada instante y de antemano, sin requerir de la participación activa del sujeto empírico), esta postura argumenta en favor del potencial creativo del sujeto, que tendría en sí mismo la capacidad de configurar su mundo. Habría otros ámbitos de la vida humana en donde esta capacidad de soportar y dar forma a la experiencia sería central, como saldría a relucir posteriormente en el Romanticismo alemán.

Al proponer que los objetos no son una realidad independiente con la que el sujeto llega a encontrarse y a crear el conocimiento a partir de este encuentro, sino más bien señalar la profunda y compleja relación que existe entre estos dos polos de la representación, el de Königsberg pone el peso ontológico en la subjetividad, cuya estructura facultativa sería la que de antemano posibilitaría la existencia como compendio temporal de los fenómenos. Ahora bien, el que sea en la estructura de la subjetividad donde radique la posibilidad de los objetos de llegar a la experiencia, y que esto ocurra sólo por medio de la determinación de lo sensible que tiene lugar en la síntesis trascendental, implica la necesidad de una constante renovación de los conceptos para ajustarse a las experiencias estéticas disponibles a cada época o pueblo particular. Esto conlleva que la tarea de la filosofía sea replanteada y, como ya se mencionó, que su apetito de absoluto quede extinto. Con el uso regulativo de las ideas de la razón, Kant espera orientar el pensamiento ya no hacia la búsqueda del sistema correcto, sino hacia la creación de conceptos organizados de manera sistemática en torno a las experiencias particulares de cada pensador y su contexto, sin poder con ello exigir estos últimos la aplicabilidad de sus conceptos o sistemas a cualesquiera otras circunstancias ajenas a las suyas. La radical falta de un fundamento absoluto abriría para la filosofía posterior la posibilidad de pensar el abismo como fundamento y de ver en la pluralidad de sus formas una inagotable fuente de meditaciones por medio de la que siempre sería posible la creación de nuevos conceptos, valores y formas de vida. Sin embargo, fueron los artistas quienes llevaron la batuta en este empeño.

Pese a que los aportes de otros pensadores como Herder, que, junto a Kant, contribuyeron a posibilitar una experiencia diferente en la apreciación de la naturaleza, no deben dejarse de lado, con Kant queda claro hacia dónde deberían orientarse los nuevos horizontes de reflexión de la filosofía, más allá de las especulaciones metafísicas y epistemológicas. La indeterminación esencial de la naturaleza, patente a través de su contemplación desinteresada, tendría cada vez más relevancia en el pensamiento filosófico, el cual se alejaría entonces del pensamiento determinante orientado a la construcción y acumulación de conocimiento. Esto acercaría más la filosofía a los linderos del arte y de la poesía, no sin que también se hicieran más patentes las problemáticas filosóficas en la literatura y la poesía, como se vio con los poetas del Romanticismo alemán trabajados.

La mayor preocupación tanto para Hölderlin como para Novalis está en su urgencia por compartir la intuición que tienen: la de la huida de los dioses y pérdida de lo sagrado en la naturaleza. Los poetas vuelven a percibir algo en el mundo natural que los interpela y los obliga a buscar llevar tal intuición a su obra, señalando al mismo tiempo la empobrecida condición de la experiencia moderna. Este sentimiento extático de pertenencia y, en cierto sentido, identificación con la naturaleza y su fuerza creadora impone el reto de hallar los símbolos adecuados que faciliten el brillo de esta copertenencia en la obra, el traer de vuelta lo sagrado a la vida moderna. La resignificación de los símbolos cristianos con Novalis da cuenta de ello, mientras que para Hölderlin será el pueblo griego el que aporte el sustento estético que permite señalar al autor la mayor carencia de Occidente. Sin embargo, en ambos casos, es la profundidad insondable de un sentimiento de ligazón profunda con la *physis* la que guiará la búsqueda de símbolos para la apertura de otras posibilidades estéticas y experienciales que acaben por posibilitar el forjamiento de un *ethos* diferente, más consciente de sus orígenes y repercusiones, para el ser humano moderno. Tal como el mito, la poesía tiene la capacidad de configurar la experiencia humana a partir del enriquecimiento estético de los individuos, si bien ya no con la fuerza colectiva que involucraba el mito, sí a partir de individuos unidos por la intuición del misterio inefable de la naturaleza. La llegada de un pensamiento que aborde la huida de los dioses y las posibilidades de recuperar lo sagrado desde un enfoque filosófico sería inminente, lo cual se tratará en el siguiente capítulo.



### **III. EL ÚLTIMO DIOS: LO SAGRADO DESDE LA FILOSOFÍA.**

En el capítulo anterior ya se vio como, para Heidegger, el poeta tiene la capacidad de realizar un vuelco frente a la visión moderna de la naturaleza. La posibilidad de un desocultamiento diferente al de la técnica moderna recaería hasta cierto grado entonces en la labor del artista. Sin embargo, este autor también señala dicha posibilidad para el filósofo. Al plantear la posibilidad de un acercamiento a lo sagrado desde la filosofía, el alemán propicia un pensamiento bastante alejado de la tradición filosófica moderna, la cual, como se vio en el capítulo anterior, habría tratado de distanciarse del pensamiento religioso, en particular del cristiano, en pro de una perspectiva más materialista y de corte científico, pero sin lograr realmente deshacerse de sus bases metafísicas. Sin embargo, queda por ver cómo sería posible este acercamiento filosófico a lo sagrado y en qué medida podría o no compararse con lo sagrado arcaico ya expuesto anteriormente.

#### **III.1 El replanteamiento de la pregunta por el ser y el ser-ahí como punto de partida**

Una de las mayores preocupaciones del pensador de la Selva Negra desde el comienzo de su vida filosófica es el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Una pregunta que, aunque central para la tradición metafísica y habiendo pretendido ser resuelta por ésta, para Heidegger está todavía muy lejos de siquiera ser planteada de manera apropiada y, por ello, busca reavivar este cuestionamiento fundamental. Tal pregunta por el ser sería una constante a lo largo de su vida y, aún con los giros y vuelcos que da su pensamiento, no dejó de ser un eje central en el mismo, pues incluso su propuesta acerca de lo sagrado, que desarrolló a profundidad en su madurez, se halla en íntima conexión con el problema del ser. En su primera gran obra, *Ser y tiempo*, expone la necesidad de replantearnos esta pregunta puesto que, pese a haber sido la pregunta rectora de la filosofía antigua, la cuestión principal que atañía al pensamiento de los filósofos de la *physis* e incluso también al pensamiento platónico y al aristotélico, con el tiempo habría caído en el olvido incluso para quienes pretendían abordarla. Este olvido, suscitado por la tradición metafísica del cristianismo medieval y de la modernidad, implicó que se diera por sentado el sentido del ser, el cual quedó comprendido como el concepto más universal, indefinible y evidente por sí mismo. Por



ello, tan solo plantear alguna inquietud acerca del mismo resultaba fuera de lugar por ser considerado una obviedad en el ámbito académico al que se había trasladado el quehacer filosófico en la modernidad<sup>1</sup>. Así, Heidegger emprende un replanteamiento de la pregunta por su sentido, pues, pese a la pretendida evidencia e indefinibilidad que le era atribuida por las posturas metafísicas, el ser entraña una oscuridad e importancia de la que da cuenta su papel central en la filosofía antigua, algo que un espíritu filosófico saludable no podría ignorar.

### **El olvido de la diferencia ontológica**

La metafísica tradicional de la que habla Heidegger tendría sus inicios con la interpretación helénico-cristiana de las obras de Platón y Aristóteles y se extendería hasta el debate moderno ya señalado en la sección dedicada a Kant. Tal metafísica, ya acusada por el filósofo prusiano de ignorar sus propios límites y propiciar la construcción de castillos en el aire, se caracterizaría para Heidegger por el olvido de la pregunta por el ser, olvido que el autor atribuye a su vez al olvido de la diferencia ontológica: la diferencia entre ser y ente. Ahora bien, ¿qué es el ser? ¿Qué es aquello de lo que se habría olvidado una tradición filosófica milenaria? Una pista bastante ilustrativa acerca de cómo aborda este problema el pensamiento metafísico la podemos encontrar en la frase de Tomás de Aquino citada por el autor alemán al inicio de *Ser y tiempo*: “*Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in ómnibus, quaecumque quis apprehendit*”<sup>2</sup>, interpretada por el mismo Heidegger como: “una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”<sup>3</sup>, pero que también podríamos volcar más directamente al español como: el ser es aquello que primero cae bajo la aprehensión, lo que el intelecto incluye en todas las cosas, sean las que sean, que aprehende. En esta medida, el ser sería, para la tradición metafísica, una suerte de propiedad universal de todo aquello que es aprehendido por el ser humano. Esto puede sonar bastante abstracto, pero remite a una cuestión bastante familiar para todos: el ser se halla en todo, todo lo que *es*, y por ello su comprensión nos es lo más inmediato. Todos entendemos qué es “ser”, éste sería el concepto más claro y de uso común de entre los conceptos, a partir de esta primera caracterización. Así, todos, según el uso esperado de nuestras facultades, entenderíamos las oraciones del tipo “el carro *es* azul”, “soy humano” o “esos *son* cinco

---

<sup>1</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, §1, p.25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> *Idem.*

árboles”. Sin embargo, Heidegger señala que al mismo tiempo el ser es el concepto más oscuro: siempre damos por supuesto su significado y nunca nos hacemos explícita la pregunta por su sentido. Incluso al momento de preguntarnos “¿Qué es el ser?” presuponemos una comprensión del ser (al preguntar por qué *es* éste), lo que imposibilita cualquier progreso ulterior en la investigación por este camino. Sin embargo, esta oscuridad, lejos de cerrar el problema del sentido del ser, es una invitación a replantearnos la pregunta fundamental por el mismo.

El ente, por su parte, se articula siempre según su género y especie, mientras que el ser, en contraposición, no puede definirse como género, mucho menos como especie, pues su universalidad haría imposible que se le defina<sup>4</sup>. El ente, según la raíz etimológica de la palabra<sup>5</sup>, sería “aquello que *es*”. El ser, pues, sería aquello que permite al ente llegar a ser, por lo cual él mismo (el ser) no podría ser un ente. Esta relación entre ser y ente es lo que, posteriormente lleva a Heidegger a caracterizar a la metafísica como una onto-teología<sup>6</sup>: entender al ser como fundamento y al ente como lo fundamentado ha llevado a la filosofía a pensar al ser como un ente más, el ente supremo. Así, el problema de la filosofía tradicional yacería en tomar al ser como un ente, confusión a partir de la cual se busca una caracterización de tal ente supremo, que sería el ser, y de la que ni siquiera un pensador que se tomó tan en serio el problema de esclarecer los alcances y límites del conocimiento metafísico como lo fue Kant se lograría escapar, a juicio de Heidegger. Como se mencionó en el capítulo anterior de esta investigación, el autor prusiano caracteriza el ideal de la razón pura, aquella idea de la razón que, mediante su uso regulativo, permitiría dar unidad sistemática a todos los principios de la naturaleza (plasmada en la idea de Dios) como el *ens originarium*. Ni siquiera esta idea absoluta e imposible de ser conocida en términos teóricos escaparía de ser categorizada como ente para Kant, si bien hay un reconocimiento por su parte de que tal ente no podría ser alcanzado nunca por el uso determinante de la razón.

El olvido de la diferencia entre ser y ente, esto es, el olvido de la diferencia ontológica, lleva a que se trate de aprehender el ser como un ente: como un fundamento común a todos los entes, encontrado en un ente supremo (el ser hecho ente). Así, la tendencia de la metafísica

---

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Proveniente del latín *ens*, participio presente del verbo *esse*: ser.

<sup>6</sup> *Cfr.* Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pp. 151-153.

tradicional hacia la búsqueda de un fundamento para la totalidad de lo ente sería una búsqueda que lleva a pretender un conocimiento sobre entes donde no los hay, más allá del terreno de la experiencia donde se presentan los fenómenos, lo que, como ya se vio con Kant, sólo termina en la creación de quimeras del espíritu sin legitimidad como conocimiento. El fundamento total de lo ente que busca la metafísica ha pretendido ser encontrado por diferentes autores y de maneras diversas según sus circunstancias históricas, la herencia y contexto cultural de cada uno, pero todo esto dentro de un solo movimiento posibilitado por el olvido de la diferencia ontológica: la metafísica tradicional.

### **Analítica fenomenológica del ser-ahí**

Para poder entonces replantear la pregunta por el sentido del ser, el autor parte de que éste se distingue en primera instancia de aquello que *es*, pues a lo que *es* (i.e. al ente) el ser le da su ser, lo posibilita, por lo que el ente y el ser serían fundamentalmente distintos, aunque profundamente relacionados. Así, para aclarar cualquier asunto sobre el ser, sería necesario el uso de categorías y de una gramática naturalmente distintas de aquellas usadas para hablar acerca de los entes. Lo cual recuerda claramente al uso especial del lenguaje que, tanto insiste Rudolf Otto, se debe hacer al hablar de lo sagrado. Esta problemática desemboca en el lenguaje un tanto oscuro, ajeno a lo cotidiano y de difícil traducción empleado por Heidegger a lo largo de su obra. Los conceptos con los que la tradición habría intentado dar respuesta a la pregunta por el ser no tendrían en cuenta la diferencia fundamental entre ser y ente, lo cual habría llevado al pensamiento cristiano medieval y al moderno a hablar del ser en términos entitativos, como al equiparlo con Dios, con la idea, con el espíritu o con la subjetividad. Como Heidegger busca a toda costa evitar caer en este mismo error, a saber, tomar por ente al ser, se ve en la necesidad de hacer transparente el ser de una forma que no termine por llegar al ente en su indagación.

Sin embargo, sería de todas maneras al ente mismo, a algún ente, a quien se tendría que interrogar en la aclaración de la pregunta por el ser, dada la relación tan estrecha entre estos. Esto lleva a Heidegger a iniciar el curso de su análisis a partir del ente mismo que plantea la pregunta por el ser: el ser-ahí (*Dasein*)<sup>7</sup>, ente que muestra una relación privilegiada con dicha pregunta pues,

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §2, pp. 27-28.

además de que tiene entre sus posibilidades el formularla, posee ya siempre una precomprensión del ser (incluso, como ya se mencionó, al formular la pregunta misma por cuál *es* el sentido del ser). El uso del término *Dasein* por parte del autor se da puesto que mediante los dos vocablos que componen la palabra alemana, *Da-* (ahí) y *-sein* (ser), logra apuntar a aquello que quiere tener en consideración de este ente que se hace la pregunta por el sentido del ser: la inmediatez del *ahí*, la facticidad de la existencia en la que está circunscrito en cada ocasión<sup>8</sup> y, sobre la cual, el autor pone la mira de su hermenéutica fenomenológica para mostrarla en su ser. Además, con la introducción del *ser-ahí* busca desembarazarse también de los contenidos e implicaturas que conllevan categorías como humano (*Mensch*), sujeto (*Subjekt*) o existencia (*Existenz*), que predeterminarían el curso de la investigación hacia los asideros conceptuales de la metafísica tradicional<sup>9</sup>. Heidegger trata de evitar así el esquema sujeto-objeto, preponderante en la modernidad, buscando quitarse cualquier prejuicio con respecto al ser-ahí al momento de llevar a cabo su análisis, problemática que sería constante a lo largo de toda su obra<sup>10</sup>. Si bien en *Ser y tiempo* se refiere al ser-ahí como el ente que se hace la pregunta por el sentido del ser, posteriormente el ser-ahí sería considerado desde otra perspectiva que deja de abordarlo como un ente y rescata en su lugar su carácter de *ahí*, como se verá más adelante.

Pronto el autor se da cuenta de que la caracterización del ser a la que busca llegar sólo es captable entonces desde la perspectiva del tiempo<sup>11</sup>, por ser temporaria<sup>12</sup> la perspectiva del ser-ahí: su existencia es en cada caso en el tiempo, relación en la que posteriormente ahondaría en su obra y a partir de la cual señala el carácter fundamental del tiempo para la pregunta por el sentido del ser, por lo que no es gratuito el lugar del *tiempo* en el título del libro. Sin embargo, es necesario desentrañar esta relación compleja entre ser y tiempo para captar su necesidad. Además, así como

---

<sup>8</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 25-26.

<sup>9</sup> Dentro de la que se encontraría también el existencialismo, postura de la que Heidegger también se desentiende y por ello no recurre al término alemán *Existenz*.

<sup>10</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 154 y 162-165. En su ensayo *Ciencia y meditación*, el autor aborda el problema de la dupla sujeto-objeto a mayor profundidad, señalando que la ciencia moderna, para cuya operación es esencial esta dupla, pese a definirse como “teoría de lo real”, nunca llega a captar la esencia de su objeto pues siempre lo considera dentro de un dominio determinado de interpretación, el de la técnica, orientado hacia el cálculo y el aseguramiento de un campo de acción para la manipulación de lo que se presenta. Por partir de esta perspectiva, que termina por abarcar la totalidad de lo real en la modernidad, la ciencia sería ciega ante sus propios límites y no podría escapar de la perspectiva de sujeto-objeto.

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §5, p. 40.

<sup>12</sup> Término utilizado para evitar equívocos con respecto a la temporalidad gramatical óptica.

el ente que se hace la pregunta por el sentido del ser tiene un carácter eminentemente temporario, la pregunta misma también tendría este carácter temporario y, consecuentemente, histórico; lo que quiere decir que estaría sujeta a ciertos dominios de comprensión particulares que pueden regir en diferentes épocas o lugares y que atraviesan a cada ser-ahí, en tanto que estos se encuentran siempre ya localizados en un tiempo y espacio concretos, vinculados a una interpretación específica de sí mismos y de la vida. Así, la época en la que el ser-ahí se encuentra en cada caso ya inmerso lo atraviesa con cierta precomprensión dominante y por ello se terminan posibilitando problemáticas como el ocultamiento del ser en la metafísica: las capas y capas de desarrollos teóricos superpuestas terminan por ocultar la cuestión inicial planteada en la pregunta por el sentido del ser. Esto lleva a Heidegger a la necesidad de emprender simultáneamente una lucha contra la historia de la metafísica, lucha que no busca sepultarla en el olvido sino entenderla críticamente dentro de sus propias posibilidades y límites<sup>13</sup>, pues gracias a sus desarrollos se habría encubierto el sentido del ser puesto en cuestión por los primeros filósofos<sup>14</sup>. En *Ser y tiempo*, el autor no pretende llevar a cabo de manera exhaustiva semejante “destrucción de la historia de la metafísica”, sino que sólo menciona las etapas más decisivas de la misma, señalando los pensadores cuyas interpretaciones del ser se acercaron en mayor o menor medida a la problemática de la temporalidad y sugiere que, de la tradición filosófica, quien más se acercó a vincular la interpretación del ser con una dimensión explícitamente temporal fue Kant, al plantear el problema de la oscuridad con que actúa el esquematismo de la imaginación. La tarea de la destrucción de la historia de la metafísica quedó relegada por el autor a una segunda parte del proyecto de *Ser y tiempo* en la que, tras haber aclarado el ser del ente que elabora la pregunta por el sentido del ser y su relación con la temporeidad, podría atender la pregunta por el sentido del ser en general. Sin embargo, la culminación de semejante proyecto conllevaría diversas dificultades y la necesidad de dar un giro que abriera otros caminos para atender dicha pregunta, lo que se abordará en la siguiente sección del presente capítulo.

Por otro lado, en la exposición de la existencia del ser-ahí, donde Heidegger busca sacar a la luz el ser de aquel ente, el autor busca también distinguir su análisis, que sería de tipo ontológico,

---

<sup>13</sup> Siguiendo en gran medida lo desarrollado por la crítica kantiana en torno a la metafísica y sus posibilidades como conocimiento fundamentado.

<sup>14</sup> *Cfr. Ibid.*, §6 pp. 42-43.

de aquel propio de la investigación óptica de las ciencias positivas o de la metafísica, y por ello requiere de un método particular para su ejecución, método que permitiría al de Messkirch captar al ser del ser-ahí en su existencia cotidiana, inmerso en lo que le incumbe en el día a día. Es aquí donde se ve notablemente la influencia husserliana en el autor, pues es a partir del método fenomenológico que busca llevar a cabo dicho análisis existencial. Este método que busca usar en *Ser y tiempo* no significa para él la afiliación a una corriente filosófica, sino que de su maestro E. Husserl lo que retoma se ve claramente condensado en la famosa máxima de “ir a las cosas mismas”<sup>15</sup>, lo cual Heidegger entiende, a la luz de la etimología griega de ambos componentes del término fenomenología (fenómeno y logos), como “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”<sup>16</sup>. Este “hacer ver desde sí mismo” es para el autor el sacar a la luz, iluminar el ser del ser-ahí a partir del entramado complejo de su existencia, pero no buscando unas reglas fijas o relaciones necesarias que determinen *a priori* la forma de los fenómenos mismos, como lo habría buscado la fenomenología trascendental husserliana al hacer una clasificación formal de los objetos posibles con miras a encontrar las leyes ideales esenciales que los determinan. Tal clasificación exige de Husserl la *epojé*, esto es, el poner entre paréntesis el mundo y su acontecer para fijarse en la relación formal entre la consciencia y los fenómenos a los que se enfrenta, relación que denomina intencional<sup>17</sup> dado el carácter direccional de la consciencia, que ora se fija en tal fenómeno ora en tal otro<sup>18</sup>.

Para el maestro de Heidegger, con clara influencia kantiana, a través de esta *epojé* se puede dar con ciertas relaciones y leyes, de naturaleza eidética, que regulan el modo de presentación de los fenómenos para la consciencia. Sin embargo, el discípulo habría de traicionar al maestro en lo respectivo a esta parte de su método, pues para Heidegger no es posible poner en pausa la vida misma: él busca ir a lo más concreto y esto implica captar el complejo movimiento y ajeteo de la existencia de forma unitaria, sin separarla en elementos eidéticos (que sería de nuevo caer en una entificación y disección del ser). Los existencialistas que busca hallar no son reglas trascendentales

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid*, §7, pp. 47-48.

<sup>16</sup> *Ibid*, §7 C, p. 54.

<sup>17</sup> Del latín *intendere*, tender hacia, usado aquí para denotar el carácter referencial de la consciencia, gracias al cual esta se pone en relación con algo en lo que se fija.

<sup>18</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Investigación primera de Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento en Investigaciones lógicas*, I, § 2-10, pp. 234-246.

que apliquen para todos los fenómenos posibles, sino indicadores formales de la estructura del ser del ser-ahí que atraviesan su existencia, que no nos hablan de contenidos o partes de la misma, sino que sólo se pueden entender en su unidad compleja. Mientras que el pensamiento husserliano no tiene un elemento que dé concreción en su teoría, ya que la subjetividad trascendental que plantea como núcleo eidético necesita de los sujetos empíricos, pues estos aportan el vínculo entre los principios eidéticos y la experiencia, Heidegger no plantea elementos eidéticos aislados en su teoría, sino que ésta busca atravesar la totalidad del ser-ahí y hacer fenómeno lo oculto tras lo que se muestra, sacar a la luz su ser.

Con el propósito de aclarar a aquel ente privilegiado en su ser, el autor realiza entonces un análisis fenomenológico de la existencia del ser-ahí, término que refiere al “ente que somos en cada caso nosotros mismos”, el ente que realiza la pregunta por el ser y que en primera instancia se plantea como pura apertura y posibilidad. Esto lo hace puesto que, al requerir de un modo de acceso especial al ente que va a analizar para poder captarlo en su ser, es en el análisis fenomenológico del ser-ahí, del *cómo* de su existencia fáctica, de su mundo y su vida, donde cree encontrar el camino para iluminar el ser de ese ente que somos, aquel que cada quien es. Sólo tras esto, Heidegger tendría la posibilidad de aclarar el sentido del ser en general, ya no de un ente particular (a saber, el ser-ahí). De este método resultan dos caracterizaciones del ser del ser-ahí: la impropia y la propia. La primera caracterización, la impropia, al partir completamente de la cotidianidad del ser-ahí, conlleva de manera implícita la precomprensión que éste tenga de su ser. Es decir, no llega a ilustrar con total autenticidad su ser por mostrarlo todavía desde la comprensión óptica dada en su cotidianidad, es una caracterización de su ser-en-el-mundo. Tal es el punto de partida necesario para una investigación fenomenológica como la que busca llevar a cabo el autor. Así, señala tres cuestiones que nos dirigen hacia los *existenciaríos* o indicadores formales que sólo se pueden comprender en unidad y que señalan la estructura de la existencia como *ser-en-el-mundo*: 1) ¿dónde está el ente que es-en-el-mundo?, 2) ¿quién es este ente? y, finalmente, 3) ¿cómo es? Momento en el que señalaría la estructura de su ser a través de otros tres existenciaríos: a) la disposición afectiva, b) el comprender y c) el habla.

La primera pregunta nos dirige inmediatamente al mundo, el cual es entendido por Heidegger en un sentido muy particular, pues, lejos de identificarlo con una extensión material o

con una dimensión espacial, señala que en el mundo nos encontramos en primer lugar con los útiles o entes a la mano, de los cuales el ser-ahí dispone en su uso, con lo que a su vez siempre se ve remitido a otros útiles, aunque tal referencia no sea consciente<sup>19</sup>. El plexo de referencias que se formaría gracias a las diversas relaciones de remisión que se entretajan entre los útiles al ser usados sería el mundo para el autor y nos señala el dónde del *ser-en-el-mundo*, su primer existencial o indicador formal de su estructura unitaria. Esto deja en un papel central al ser-ahí: es siempre a partir del hacer y ocuparse con los entes que se teje y despliega dicho plexo de referencias, que se estructura la *mundaneidad* del mundo<sup>20</sup>. Así, el mundo no se sostendría por sí mismo en una sustancialidad independiente por fuera del ser-ahí, como lo objetivo respecto a lo subjetivo: si bien el mundo para Heidegger involucra un tejido que ya está dado y hacia donde se arroja la existencia de cada uno, en cuyas relaciones ésta entra, el mundo está esencialmente ligado al *para-qué* de su actuar y puede cambiar conforme a la decisión del momento, lo que deja en claro el rechazo por parte de Heidegger frente a la tradicional dupla sujeto-objeto. Sin embargo, el ser-ahí no sólo se encuentra con útiles en su cotidianeidad, sino que también se topa con los otros: el ámbito de la convivencia, denominado por Heidegger como el *ser-con*, nos dirige ahora a la pregunta por quién es el ser-ahí.

Dado que la existencia se encuentra arrojada, el ser-ahí se encuentra ya siempre entre útiles y otros seres-ahí: su comprensión, de sí mismo y de las referencias que articulan a los útiles, le es dada principalmente de su relación con los demás, de lo que escucha y aprende de ellos. El autor nos señala que el problema de la intersubjetividad no es sólo un problema ético, sino que hunde sus raíces en un problema ontológico: no hay una subjetividad constituida que posteriormente entre en contacto con otros, sino que siempre estamos ya con los otros y a partir de estos encuentros nos constituimos individualmente<sup>21</sup>, con ello nos señala el existencial de ser-con. Para Heidegger la soledad primordial sería imposible, pues desde que estamos en el mundo, estamos ya en un ámbito compartido a partir del cual se articula nuestra comprensión. El ser humano que se constituye en el mundo compartido, a partir de las relaciones con los otros y con los entes, es el “uno de tantos”, el protagonista de la cotidianeidad, el cual es una manera de relacionarse con los otros que está

---

<sup>19</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §15, pp. 89-96.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, §18, pp. 108-109.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, §25, 26, pp. 136-137, 140-141 y 148-149.



siempre abierta, pero que no abrimos nosotros, sino que está ya dada por las relaciones en las que entramos al ser arrojados a la existencia. Así, el “uno de tantos” sería nuestro modo cotidiano de ser en la ocupación con los entes y en la atención<sup>22</sup> a los otros.

Finalmente, después de señalar que el “mundo” responde a dónde habita el ser-ahí y el “uno de tantos” a quién es éste en su cotidianeidad, el tercer momento de esta primera caracterización de la existencia se dedica a desglosar cómo habita este “uno” en el “mundo”, esto es, Heidegger ahora pasa a explicar el *ser-en* como existenciario del ser-ahí. Así, en esta caracterización estructural del ser-en del ser-ahí, Heidegger señala tres caracteres cooriginarios que se deben entender siempre en unidad: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*)<sup>23</sup>. El primero, también traducido como el “encontrarse”<sup>24</sup>, nos señala la condición de apertura en la que siempre está ya el ser-ahí, nos muestra cómo le va: templado por sus disposiciones afectivas, éstas abren las posibilidades de la experiencia como algo indeterminado, sin un de donde ni un para donde. Ésta sólo abre las posibilidades de lo que somos con una tonalidad anímica: “la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado”<sup>25</sup>.

En segundo lugar, el comprender, se encuentra completamente vinculado a lo que Heidegger denomina “la interpretación” (*Auslegung*) y juntos posibilitan el poder-ser del ser-ahí. Esto es, posibilitan el que, al movernos en el mundo, demos por sentado el funcionamiento de los útiles, y de las referencias lingüísticas que usamos y, con ello, dispongamos de antemano de las posibilidades que se nos ofrecen en cada escenario en el que nos encontramos. Tal “dar por sentado” no tiene nunca un carácter consciente ni mucho menos teórico<sup>26</sup>, sino que este comprender se da como la simple aprehensión de que mi ser (el de cada quien) es posible en cada situación, de que éste es una gama de posibilidades concretas en función de lo que se encuentra “a la mano”. En esta comprensión, como proyección de posibilidades, se juega el ser del ser-ahí pues su existencia es posibilidad y el comprender ofrece de antemano tales posibilidades. A su vez, la

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*. Cabe señalar que, al hablar del encuentro con los otros, Heidegger habla en términos de la “solicitud” para destacar el carácter de este comportamiento del ser-ahí, que a su vez se rige por el respeto o por la indulgencia. Sin embargo, he decidido hablar de la “atención” a los otros para no complicar de más una explicación de por sí ya bastante resumida y con suficientes términos de la jerga heideggeriana.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid*, §28, pp. 150-153.

<sup>24</sup> Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, pp. 151-157.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, §29, p. 155.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid*, §31, p. 164.

interpretación lleva los posibles para-qué aprehendidos en la comprensión a un para-esto: i.e. es la concreción fáctica del comprender de cada ser-ahí que lleva a cabo mediante su circunspección en el ocuparse<sup>27</sup>.

El tercer elemento, el discurso o habla (*Rede*), sería entonces la articulación comunicativa de lo que se ha comprendido y tendría lugar en el encuentro con los otros<sup>28</sup>. El habla es la verbalización de aquello comprendido, en ella se expresan las posibilidades ofrecidas por la comprensión, articuladas según ciertas determinaciones de la lengua, y, al comunicarlo, posibilita el tejido histórico de la comprensión (la precomprensión dominante de un pueblo o época)<sup>29</sup>. El habla señala algo más originario que el lenguaje (*Sprache*), pues este último sería posterior y tendría un carácter más teórico del que tendría el habla como lo ontológicamente originario. El lenguaje sería pues un modo posterior de expresar la articulación fáctica que es el habla, siendo el lenguaje el fenómeno que se muestra y el habla el acontecer originario que le da lugar.

Ahora bien, Heidegger nos muestra diferentes perfiles de un mismo entramado que es la existencia del ser-ahí. Sólo se entienden estos existenciaros al articularlos en la unidad de una trama en la que la antigua distinción sujeto-objeto pierde validez, pues sólo es posible entender al “uno de tantos” siendo en el “mundo” (como plexo de referencias) con los otros, gracias a que su “encontrarse” lo arroja a la existencia y lo deja en cada momento ya abierto de manera afectiva y proyectando una comprensión que le indica sus posibilidades, comprensión que le es transmitida en el trato con los útiles y con los otros, trato en el que a su vez articula y actualiza el plexo de referencias con la interpretación que se da en el habla y la decisión. Así es como esta caracterización impropia del ser del ser-ahí, realizada a partir de su cotidianeidad, expuesta de manera un tanto sucinta y quizás apresurada en estas páginas para no ahondar en detalles, nos muestra una estructura unitaria de la experiencia cotidiana del ser-ahí que el autor va a denominar “la caída”<sup>30</sup>. Tal caída no nos señala la cotidianeidad del ser-ahí de modo despectivo, sino que busca sacar a la luz en un solo fenómeno nuestra persistente inmersión en medio de los entes, con la que cada ser-ahí se las ve en su día a día, determinando su ser en cada caso, con cada decisión,

---

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid*, §32, pp. 167-168.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid*, §33, pp. 173-174.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid*, §34, pp. 170-181.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid*, §38, pp. 193-195.

ocupándose y dando así la espalda a lo que originalmente es: pura apertura y posibilidad indeterminada.

### **El ser propio o auténtico del ser-ahí**

La caída se da entonces como una huida ante nada, ante la nulidad plena de la pura posibilidad que originalmente somos y hacia el mundo. Este ensamblaje de las estructuras existenciales descritas en el fenómeno de la caída no se puede expresar a manera de cierre de un sistema teórico que nos describa un plano arquitectónico del ser del ser-ahí, sino que requiere de un modo de mostración distinto, como ya se adelantaba. Así, Heidegger nos dirige hacia un modo de apertura diferente al de la cotidianidad, buscando una disposición afectiva que pueda abrir al ser-ahí para sí mismo de forma simple y originaria<sup>31</sup>. La angustia sería la disposición afectiva elegida en *Ser y tiempo* para otorgarnos esta mirada, partiendo del fenómeno de la caída. La angustia, a diferencia del miedo, no se da ante algún ente amenazante o amedrentante, sino que no hay algo particular que la cause. Que no se halle un ente al que se relacione quiere decir para Heidegger que la angustia se vincula a la aperturidad, al ser-en-el-mundo en su posibilidad<sup>32</sup>.

En la huida que se da con la caída se puede apreciar que la desazón, producida por la falta de significatividad originaria del ser del ser-ahí, nos altera y arroja hacia el mundo, lo significativo por excelencia (por ser el plexo de referencias en el que nos ocupamos y movemos en el día a día). Este sentimiento repulsivo con el que se abre mundo y nos hundimos entre los entes huyendo de nuestra desazonante apertura original es lo que se hace patente en la angustia cuando ella adviene: ésta nos pone de frente, haciéndolo fenómeno ya no de manera impropia sino propiamente, a nuestro inquietante origen, aquello previo a toda interpretación acerca de lo que somos, el ser del ser-ahí. La angustia sería pues un encontrarse con lo que se es, un poner a la apertura frente a sí misma mediante el que ésta se ve como lo inhóspito de la pura posibilidad indeterminada que huye al mundo y al hacerlo se constituye como ser-en-el-mundo fácticamente existente<sup>33</sup>. La angustia se diferencia claramente del miedo para el autor, pues se da ante la ausencia de entes en la apertura de la existencia y más bien nos dirige hacia los entes, hacia el mundo y hacia el “uno de tantos”

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid*, §39, pp. 199-201.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid*, §40, p. 205.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid*, §41 p. 209.

que tranquiliza y apacigua el malestar inherente a aquella. Así, ésta sería un temple de ánimo fundamental por ponernos de cara a la apertura que originalmente somos y por mostrarnos, en la repulsión que provoca su falta de significatividad, la huida y caída como la forma en que cotidianamente escapamos de eso original. En un solo fenómeno, Heidegger termina por denominar el ser propio del ser-ahí como “cuidado” (*Sorge*): estructura ontológica fundamental del ser-ahí que posee al hombre en su vida y que muestra su esfuerzo angustioso por hundirse entre los entes y moverse entreteniéndose constantemente con las distintas ocupaciones (*Besorgen*) de la cotidianidad<sup>34</sup> y en la solicitud (*Fürsorge*) o atención a los otros.

Mediante la analítica del ser-ahí realizada en *Ser y tiempo* Heidegger plantea entonces la posibilidad de un acercamiento a su ser a partir de un temple anímico fundamental (que en el caso de esta obra resulta ser la angustia pero que bien podría ser otro como el asombro, el aburrimiento o el espanto, según lo plantea en obras posteriores como *Los conceptos fundamentales de la metafísica*<sup>35</sup>). Esto quiere decir que la angustia muestra el origen del ser-ahí, pero este origen deja de ser trascendente (como lo pretendía la tradición metafísica al decir hallar tal origen en un ente supremo), para en su lugar mostrarse como un origen inmanente al ser-ahí: una nada plena, saturada de posibilidades indeterminadas que muestran a la existencia precediendo a toda esencia posible con la que se pretenda definir al ser-ahí<sup>36</sup>, con lo que a su vez se muestra la finitud como rasgo radical del ser del ser-ahí. La muerte, como única posibilidad inminente e inevitable en la apertura, la posibilidad de no haber más posibilidades, estaría completamente vinculada a la comprensión propia o auténtica de nuestro ser<sup>37</sup>. En este sentido, sólo desde el reconocimiento y la asunción de nuestra propia finitud es posible un acercamiento a lo que somos. El ser-ahí siempre es lo que es: apertura arrojada, posibilidades proyectadas, finitud. Su ser está desfondado y sólo gracias a esto es posible el “uno”, la “caída”, el ser arrojado a la existencia. El ser desfondado del ser-ahí (lo inhóspito) provoca como respuesta una segunda negación que niega lo inhóspito y establece la familiaridad del “uno”. Con esto, es necesaria la negación del “uno” para llegar a un

---

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid*, §41 p. 211-212.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 230-233.

<sup>36</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 28-33. El autor hace bastante énfasis en que, al poner a la existencia por encima de la esencia, no se busca favorecer al realismo sobre al idealismo, ni se entiende existencia como el simple “estar-ahí”, sino que la existencia siempre debe ser tomada en su compleja unidad, como lo plantea en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §50 pp. 266-268.

modo propio de ser: vivirse como radical finitud, movimiento con el que el ser-ahí saldría del “uno” para volver a lo que siempre ha sido: ser-ahí. Esto, de nueva cuenta pone de relieve la relevancia del tiempo para la comprensión auténtica del ser del ser-ahí. Este apropiamiento de la existencia va de la mano del hacerse cargo, de un cuidado de sí y de los otros, de la responsabilización o culpabilidad del ser-ahí con respecto a la concretización de sus posibilidades.

Con lo anterior se puede empezar a ver un vínculo entre la estructura del “cuidado” y la forma en que las sociedades arcaicas establecen el orden de lo cotidiano fundando un mundo que se sobrepone al caos original. Esto en tanto que en el “cuidado” se ve la búsqueda de la apaciguante cotidianeidad que huye de lo inhóspito de la posibilidad pura original de la existencia. En ambos casos se da cuenta de la necesidad humana de establecer un orden donde habitar en medio de un trasfondo indeterminado. Sin embargo, para Heidegger es justamente el ver a la existencia con propiedad, como “cuidado”, lo que se ha perdido en Occidente con el olvido del ser: los pueblos de Occidente estarían predominantemente atrapados en la caída, por completo inmersos en el mundo de la determinación y con el convencimiento de que la única forma de enriquecer su experiencia es con la expansión del mundo determinado y el crecimiento del inventario de entes que en él se encuentra y del que se dispone como útiles. Así, les quedaría vedada la comprensión auténtica de sí mismos, que requiere de la existencia el ponerse frente a sí misma y asumirse por lo que es: reconociendo su finitud y su carencia de fundamento, su ser desfondado y abismal, como lo que le es más propio. Esto está en completa resonancia con la huida de los dioses y con el cierre, que ha tenido lugar en Occidente, de la posibilidad de escape radical de la cotidianeidad que antaño se abría con la experiencia religiosa arcaica ya que, habiendo huido los dioses y habiéndose cerrado la posibilidad de vivir lo sagrado en la vida moderna, no nos quedaría más que el sumirnos en la vida profana y cotidiana que se contrapone radicalmente a lo sagrado. Además, el ser tendría una tendencia a esconderse y requeriría de un lenguaje especial para evocarlo, de manera particularmente similar a como lo sagrado requiere de categorías especiales para tratar de ser abordado teóricamente sin llegar a ser comprendido por completo en ninguna de ellas. Sin embargo, en esta obra temprana, Heidegger todavía no hace referencias explícitas al vínculo del problema del ser y el problema de lo sagrado, vínculo que no dejaría de explorar en obras posteriores sobre la base de la crítica a la metafísica del sujeto elaborada en esta obra.

El proyecto de *Ser y tiempo*, aunque va decididamente contra las intenciones de la metafísica moderna, no deja de tener cierto carácter sistemático propio de las ontoteologías metafísicas que critica, como el mismo Heidegger lo reconocería más adelante. Al tratar de llegar al ser a partir de la aclaración de los existenciarios que constituyen la estructura del ser del ser-ahí y pretender así hacer una destrucción de la historia de la metafísica para llegar a un suelo firme donde asentar su ontología, pareciera que Heidegger nos muestra un método concreto para llegar al ser, en lo que se ve claramente su influencia aristotélica, kantiana y husserliana. Sin embargo, el plan trazado en esta primera gran obra del autor tuvo que ser abandonado por él, debido justamente a todas las deudas que tenía con la tradición metafísica, como por ejemplo el sesgo antropocéntrico que se ve en la primacía que se le da al ser-ahí para la investigación<sup>38</sup>. Sin embargo, esto no significó que abandonara su preocupación por encaminar el pensamiento hacia el ser, sino que lo obligó a posteriormente hallar nuevas sendas para este propósito y la certera crítica que asesta a la metafísica del sujeto al proponer el ser-ahí en su lugar, marca un hito decisivo para su pensamiento posterior.

### **III.2 La *Kehre* y el problema de la técnica**

Un texto en el que se ve claramente el giro que tomaría el pensamiento heideggeriano después del abandono del proyecto inicial de *Ser y tiempo*, al menos del descrito en el índice propuesto al comienzo de la obra, sería *Die Kehre* (el giro, la vuelta, el viraje o la torna<sup>39</sup>). En esta obra el autor esclarece la vía para llegar al pensamiento del ser que intentó tomar en los años posteriores a *Ser y Tiempo*, vía bastante distinta a la intentada en aquella primera gran obra, pero sin alejarse de las preocupaciones que la motivaron. Este giro termina por llevar a Heidegger a considerar lo sagrado como una parte central de su propuesta<sup>40</sup>, pues lo sagrado estaría completamente ligado al pensamiento del ser como aquel fundamento inefable e irreductible a concepto alguno, imposible de alcanzar desde la perspectiva óntico-teórica de la metafísica y cuyo rememoramiento sería

---

<sup>38</sup> Cfr. Jorge Juanes, *Historia errática y hundimiento del mundo*, p.57 y ss. Aquí se aborda a mayor profundidad ese sesgo de *Ser y Tiempo* que obligaría a Heidegger a buscar nuevos caminos para continuar con su proyecto.

<sup>39</sup> Esta última traducción propuesta por Félix Duque Pajuelo en su glosario anexo a *El camino del pensar de Martin Heidegger*, obra de Otto Pöggeler.

<sup>40</sup> Leemos hacia el final de *Die Kehre*: “Que el Dios viva o que siga muerto, no se decide ni por la religiosidad de los hombres ni, aún menos, mediante las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios es Dios se acontece-apropia desde la constelación del Ser y dentro de ella” (p. 194). Este acontecimiento apropiador o *Ereignis* quedará más aclarado en los siguientes párrafos.

posible, además de desde la poesía como ya se exploró en el capítulo anterior de la presente investigación, a partir del pensamiento filosófico, como se verá a continuación.

### **El giro**

En aquel texto, el autor plantea la posibilidad de “echar un vistazo en lo que es” a partir del restablecimiento de la esencia de la técnica en su verdad<sup>41</sup>, lo que quiere decir, la posibilidad de la superación del olvido del ser al mostrar la esencia de la técnica oculta tras la comprensión habitual que se tiene de ella como instrumento de la humanidad, reubicándola en el lugar que realmente ocuparía en la existencia. Gracias a este establecimiento de una relación esencial entre la esencia de la técnica y la esencia del ser humano (su existencia), tendría lugar el “relámpago” en el que resplandecería la verdad del ser, el *acontecimiento apropiador* con el que el ser brillaría de nuevo en la existencia de donde ha sido desterrado por el pensamiento moderno, por su metafísica y su olvido de la diferencia ontológica. La comprensión habitual de la técnica estaría entonces esencialmente vinculada a este olvido y nos velaría la visión del ser, por lo que el autor se toma como tarea disipar esta niebla que nos impide su encuentro. Así, la técnica se vuelve un problema central para el pensamiento heideggeriano y no pocos de sus escritos posteriores a *Ser y tiempo* están dedicados a aclarar este problema.

Para llevar a cabo esta aclaración, Heidegger plantea como prerequisite estar familiarizados con la esencia del ser humano, lo cual en sus términos está completamente ligado a lo ya adelantado en el apartado anterior con respecto al ser-ahí: la apertura, posibilidad y finitud, el auténtico ser del hombre al habitar el mundo como cuidado. En *Ser y tiempo* se busca pensar el ser a partir del ser-ahí, mientras que en las obras posteriores se busca pensar el ser a partir del ser mismo, lo “digno de ser pensado”<sup>42</sup>, un salto que sería totalmente congruente con la crítica a la metafísica del sujeto ya elaborada en la analítica existencial y el paso siguiente necesario en el camino del autor para pensar el ser. Por ello, Heidegger parte en *Die Kehre* de que el hombre, en su espacio esencial, es el guardián del ser: el ser lo requiere para guardar su esencia en su verdad<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Kehre en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 185.

<sup>42</sup> Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 15-16 y 25-26.

<sup>43</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Kehre en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 186.

¿Guardar la esencia del ser en su verdad? ¿Restablecer la esencia de la técnica en su verdad? Cabe señalar que, ya desde el final de la primera sección de *Ser y tiempo*, el autor plantea una interpretación del concepto de “verdad” que va decididamente en contra de aquella que entiende la verdad como la correspondencia entre el enunciado y la cosa, interpretación epistemológica que ve a la verdad como una propiedad de los enunciados. Allí, plantea que la verdad va insoslayablemente unida al ser<sup>44</sup>, como lo habría sostenido en gran medida la tradición filosófica empezando por Parménides. Por esto y tratando de reavivar la problemática de la verdad frente a las posturas de corte epistemológico tan en boga en su momento, recupera el concepto griego de *aletheia*, señalando que la concordancia entre el enunciado y la cosa sólo es posible sobre la base del estar-en-el-mundo que descubre al ente mismo<sup>45</sup>. El ser-descubridor que pone al descubierto al ente es una forma de ser del ser-ahí, por lo que para el autor la verdad haya su esencia entonces en este descubrir circunspectivo<sup>46</sup> y en lo que lo posibilita: la aperturidad del ser-ahí. Sin embargo, tenemos que aclarar cómo se da esta relación entre la verdad y lo descubierto (o desoculto) en la apertura del ser-ahí para entender cómo entra la técnica a ser un problema en esta cuestión y ver finalmente cómo el tratamiento de esta problemática nos lleva a la posibilidad del acceso a lo sagrado desde la filosofía.

### **La verdad y la técnica: apertura y peligro**

La verdad no sería pues para Heidegger una relación entre los enunciados y las cosas a las que se refieren, al menos no en modo esencial, sino el ámbito de desocultamiento de los entes que tiene lugar en y por la aperturidad del ser-ahí: nos señala el espacio abierto en el que los entes se hacen presentes saliendo del ocultamiento y entrando al claro de la existencia, el ahí del ser-ahí<sup>47</sup>. Gracias a este desocultamiento llegarían los entes a lo abierto de la presencia, vinculándose a los demás entes en el plexo de referencias que es el mundo para el autor y sólo posteriormente, sólo una vez

---

<sup>44</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §44 pp. 229-231.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid*, §44 p. 134-135. Véase también: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 405-407.

<sup>46</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §44, pp. 236-237. Léase allí: “La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Estos llegan a ser lo descubierto. Son «verdaderos» en un segundo sentido. Primariamente «verdadero», es decir, descubridor, es el Dasein”.

<sup>47</sup> Se lee en *Sobre la esencia de la verdad* en *Hitos*, p. 161: “La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal. (...) la ex-sistencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. (...) la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura”.



desocultados los entes como “sujetos” y “objetos”, sería posible la verdad como relación de correspondencia entre los objetos y los enunciados del sujeto. En este movimiento que desoculta a los entes estos llegan a ser, lo que revela una conexión fundamental para el autor entre el ser y la verdad como desocultamiento en la apertura: lo que es, sólo puede ser en lo abierto de la existencia. Por esto para Heidegger el problema de la esencia de la verdad termina siendo el problema de la verdad de la esencia, es decir, de la verdad del ser. Podemos leer en otro texto del autor dedicado explícitamente al problema de la verdad:

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. (...) La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro dentro de la historia del ser. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es *aletheia*.<sup>48</sup>

En la llegada de los entes a la presencia, el desocultamiento (*aletheia*) queda oculto tras el ente presente, el cuál gana toda la atención del cadente ser-ahí que en su ocupación queda absorto con él y se entretiene, sin llegar a fijarse en el desocultamiento mismo que está teniendo lugar en cada instante y por mor del cual el ente con el que se ocupa está presente. El “decir de un giro dentro de la historia del ser” al que hace alusión Heidegger en la cita nos señala la necesidad de fijarnos en aquel desocultamiento que queda oculto tras el ente aclarado, desocultamiento que, para el autor, desde la Grecia antigua ha dejado de ser central en la filosofía y en el cual ahora se hace menester volvernos a fijar. *Aletheia*, el nombre que recibe aquel encubrir que aclara para Heidegger, sería uno de los múltiples juegos del lenguaje con los que el autor nos trata de acercar a la esencia siempre oculta del ser. Que el ser requiera del ser-ahí para guardar su esencia en su verdad significaría entonces que el ser, en tanto *aletheia*, requiere del ser-ahí para mantenerse en el claro de la presencia y no pasar desapercibido, para no caer en el olvido como ha sucedido a lo largo de la historia de la metafísica. Esto conllevaría un giro radical con respecto a su concepción tradicional, que lo entiende como ente supremo, como ya se adelantaba, y con ello lo oculta por completo. Lo que busca el autor es que el ser no se pierda tras lo gigantesco de los inventarios de entes que pueblan el mundo moderno y parecieran no acabar. Esto conlleva para el pensador de la

---

<sup>48</sup> *Sobre la esencia de la verdad* en *Hitos*, pp. 169-170.

Selva Negra una tarea muy particular destinada a quien pretenda hacer filosofía: “preparar [construir] a la esencia del Ser en medio de lo ente aquel paraje, en el que él y su esencia se trae a lenguaje”<sup>49</sup>. Traer el ser a la presencia con el lenguaje, abrirle lugar en el mundo. El lenguaje es lo que en primer lugar desoculta los entes en su acontecimiento original del habla, donde se articula lo que se ofrece en la comprensión, y con ello, desocultando, oculta el desocultamiento mismo. Para Heidegger se hace necesario entonces jugar con el lenguaje a fin de hacerlo mostrar ya no los entes con los que nos las vemos en el día a día, sino al ser, la *aletheia*, como el desocultamiento infundado mismo que tiene lugar con la apertura. El ser-ahí pasa a ser el ahí del ser, del ser que se da, que se dona en el desocultamiento<sup>50</sup>, reafirmando la copertenencia entre ser-ahí y ser que se venía sugiriendo desde *Ser y tiempo*.

El pensador, aquel que hace filosofía, tendría que buscar entonces traer a la presencia este espacio esencial de copertenencia a través de la palabra y así mantenerlo salvo, guardarlo. Con esto Heidegger nos señala lo “digno de ser pensado”, aquello que es olvidado y no pensado en las consideraciones metafísicas que derivan en la técnica moderna, a saber, la esencia del ser: la copertenencia esencial entre el ser-ahí y el mundo en el que habita, reunidos en el claro, ámbito de la desocultación, el ser como *aletheia*. Al pensar esto, lo digno de ser pensado, tiene lugar para Heidegger el acontecimiento-apropiador, relámpago con el que, de atender a su llamado, se reubicaría la esencia del ser humano y la de la técnica a donde pertenecen: el ser humano se reconocería como ser-ahí y la técnica saldría a la luz como el modo privilegiado en que tiene lugar la desocultación de los entes en el mundo moderno.

La técnica se muestra para Heidegger, no como una herramienta a disposición del ser humano, sino como un modo del desocultamiento, una forma particular en la que los entes llegan al claro de la presencia<sup>51</sup>. Esto iría más allá de cualquier propósito o intención humanos, sería algo que atraviesa la existencia como un *destino*, instaurado con la precomprensión dominante de la época (en este caso, la modernidad occidental) y ante lo cual cada individuo quedaría sometido sin siquiera percatarse de ello, tan ineludiblemente como ante cualquier otro modo del

---

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Die Kehre en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 186. Los corchetes son del texto original.

<sup>50</sup> Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 44.

<sup>51</sup> Cfr. Martin. Heidegger, *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 121. Léase aquí: “La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”.

desocultamiento imperante, a los que simplemente somos arrojados en cuanto seres-ahí. Además de ser inevitable, el autor plantea que la esencia de la técnica se da como lo *Gestell* (según distintas traducciones, el dispositivo, lo dis-puesto o la estructura de emplazamiento)<sup>52</sup>: esto es, como un modo de desocultación provocante, maquinal y calculador, una forma de traer los entes al claro de la presencia que lo que busca es asegurarlos como “constantes”, determinados completamente por su potencial para ser usados<sup>53</sup>. Un modo del desocultamiento que estaría orientado completamente hacia los intereses de expansión, acumulación y dominio propios del antropocentrismo moderno. Aquí se puede ver ya el papel de suma importancia que cumple la técnica para su pensamiento posterior: al mostrarla, no como un simple medio para conseguir los propósitos del empeño humano ni como algo neutro con respecto a las decisiones y a la forma de habitar del hombre, sino como un “destino del ser”, un modo en que tiene lugar el desocultamiento y que, por lo demás, impide otros modos distintos del mismo. Heidegger nos pone entonces frente a la aberración de este modo de traer a la presencia los entes, modo que se encuentra completamente desligado de la esencia del ser humano, olvidando lo constitutivo de la existencia como apertura al desocultamiento y planteándola como un simple paraje en el que llegan a alojarse los entes, cual bodega lista para ser llenada de un inventario de constantes, de las cuales podríamos disponer y en el que el mismo ser humano no puede sino acabar concibiéndose a sí mismo como una constante más.

Por ello, Heidegger no tarda en señalar a lo *Gestell* como peligro: en este modo del desocultamiento, imperante en nuestros días, se encuentra la posibilidad de no dar nunca con lo que somos en el fondo y de pasar la vida interpretando todo lo que se nos cruza y, peor todavía, interpretándonos a nosotros mismos como un eslabón en una cadena de producción destinada a la explotación ilimitada de la naturaleza. Sin embargo, sería en la meditación acerca de esta situación donde se encuentre la salida para el de Messkirch: “donde hay peligro crece también lo salvador”<sup>54</sup>. Así, pensando al ser humano como pastor del ser, quien guarda su verdad, se muestra la esencia de la técnica como un modo de la desocultación en el que se olvida su esencia y en el que el mundo, desocultado como inventario de constantes, de existencias como recursos, impide la salida de este

---

<sup>52</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Kehre en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 187.

<sup>53</sup> Cfr. M. Heidegger, *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica*, pp. 126-129.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 139.

olvido. Al considerar a la técnica y a su esencia, lo *Gestell*, en cuanto olvido y peligro, se asoma allí también lo olvidado: “en la esencia del peligro esencia y habita una gracia, a saber, la gracia de la vuelta del olvido del ser hacia la verdad del ser”<sup>55</sup>. Esta vuelta se acontece-apropia a partir del pensamiento, de la meditación sobre el peligro, que restablece la esencia de la técnica en la esencia del ser como un modo del desocultamiento y en un relámpago nos adentra en el espacio del desocultamiento mismo y su destino como olvido o como recordamiento. Tal relámpago es propiamente el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), el vistazo que no sale del hombre hacia algún objeto que se encuentre bajo el lente de su visión, sino que es vistazo del ser en el hombre, vistazo que lo atraviesa y disloca a su propio espacio e, interpeándolo, lo hace renunciar a su “obstinación humana”<sup>56</sup>. En esta interpeación se da la posibilidad para Heidegger de habitar con propiedad en el claro: al corresponder a ella se logra habitar en el juego de espejos de la cuaternidad, entre cielo y tierra, como mortales frente a los divinos, dinámica que será explicada en el siguiente apartado.

Como se deja entrever también, esta interpeación no dependería del esfuerzo humano, sino que es un cambio que tendría lugar desde el ser, desde el ámbito auténtico de la decisión sobre el destino, donde ningún querer ni ninguna voluntad personal tendrían injerencia por estar ya arrojados a un destino. El hombre a lo mucho puede estar silencioso, a la espera de las señas con las que “acontezca-apropie relámpago”, siendo los poetas y los pensadores los encargados de recibir las señas, acogerlas y darles lugar en el lenguaje, señalando así la huida de los dioses, el olvido del ser y la pérdida de lo sagrado en el mundo moderno<sup>57</sup>. Hay entonces un replanteamiento de la tarea de la filosofía ante los problemas que conllevaba la metafísica tradicional. El acercamiento al ser requiere para Heidegger un vuelco radical en lo referente a su interpretación del pensamiento y su tarea: “el pensar, dicho sin más, es el pensar del ser”<sup>58</sup>. Pensar del ser en tanto que, en un primer momento, pertenece al ser: ya que el pensamiento acontece desde este ámbito de apertura y tiene lugar con el desocultamiento que lo constituye, perteneciendo en igual medida al ser-ahí y al ser, los que a su vez se copertenecen. Por otro lado, también es pensamiento del ser en tanto que está a la escucha de éste: atento a sus señas, busca traerlo al claro de lo que se

---

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Die Kehre en Filosofía, ciencia y técnica*, p. 189.

<sup>56</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 192-193.

<sup>57</sup> Véase: Martin Heidegger, *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, p. 201 y ss.

<sup>58</sup> *Cfr. M. Heidegger, Carta sobre el humanismo*, p. 15.

presenta, señalarlo sin pretender encerrarlo en alguna interpretación fija, algún concepto o categoría que se presente como definición del ser para la cotidianidad del “uno” y que sólo prolongaría los mismos errores de la metafísica occidental moderna.

El autor nos señala lo necesario para poder pensar el ser alejándose de las vías de la metafísica: “pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres”<sup>59</sup>. En lugar de buscar caracterizar y definir al ser, acercamiento propio de la metafísica tradicional, Heidegger hace un llamado a dejarse interpelar por el acontecimiento apropiador de ser, por aprender a existir, a habitar, de otra manera, una en la que la relación dominante de establecer nombres, órdenes y jerarquías ópticas pierda vigencia. El acercamiento al ser para Heidegger requiere en su lugar de la escucha y del desistimiento, actitudes que permiten acudir al encuentro en que ser-ahí y ser hallan su copertenencia, propiamente en el claro de la existencia<sup>60</sup>, el *aquí* en el que tiene lugar el desocultamiento.

La escucha del pensador, al igual que la del poeta, deriva en formas nuevas y diversas de señalar al ser. La lucha constante de Heidegger contra los conceptos de la metafísica tradicional lo lleva a la incursión en un pensamiento de carácter poético, el cual tomaría forma en su propuesta de la cuaternidad. Después de negarse a usar la denominación “ser”, pasa a usar el arcaísmo *Seyn* para luego terminar tachando la palabra misma con una cruz por la imposibilidad de su referencia, tachadura que secciona en cuatro esta región y que sirve de plano para la nueva orientación propuesta por el autor al momento de enfrentarse al acaecimiento del mundo<sup>61</sup>. La siguiente y última sección del presente capítulo se dedicará a aclarar el concepto heideggeriano de la cuaternidad, su relación con lo sagrado y, así, sentar las bases de su posible vínculo con lo sagrado arcaico.

---

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>60</sup> *Cfr. Ibid*, pp. 27, 30.

<sup>61</sup> *Cfr. Martin Heidegger, En torno a la cuestión del ser en Hitos*, pp. 332-333. Léase allí: “Esta [la dedicación a encontrar una definición del ser] se torna ahora eso que debe ser cuestionado, y es bajo esa forma como a partir de ahora debe ser pensado el ser, que regresa de nuevo a su esencia y se sume en ella. Por consiguiente, la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito sólo puede escribir ya «ser» del siguiente modo: ~~ser~~. (...) el signo de aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por contra, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa.”

### III.3 La cuaternidad y lo sagrado como centro

Para nadie es un secreto que desde su juventud Heidegger tuvo una preocupación religiosa. Desde su ingreso en la “Compañía de Jesús” para su formación en el sacerdocio se podía ver esta simpatía por parte del pensador de la Selva Negra hacia la religión. Aunque durante los años de *Ser y Tiempo* esta inquietud quedó más bien de lado, en los años treinta volvería a abordar esta temática de una manera bastante diferente. Esta posición con respecto a dios iría completamente de la mano de la constelación de la cuaternidad, la que Heidegger plantearía más tardíamente como la región del acontecimiento de la verdad del ser.

Dentro de las obras en las que empieza a abordar el problema de dios y lo sagrado destacan algunas cuya producción ha llegado a ser considerada<sup>62</sup> como de las más importantes después de *Ser y Tiempo*. Estas son *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*<sup>63</sup> y *El origen de la obra de arte*<sup>64</sup>, en donde el de Messkirch, además de empezar a aludir al acontecimiento-apropiador del ser, del que hablaría con más claridad en *Die Kehre* unos quince años más tarde y que marcaría su desligue con respecto a la metafísica al abandonar la dupla ser-ente, señala a lo sagrado como algo que va de la mano con dicho acontecimiento. En particular en *Aportes* se ven con toda fuerza y vigor las torceduras del lenguaje que emplea el autor con tal de no hablar en términos entitativos acerca del ser, de no caer en el mismo juego de la metafísica en el cual su primera obra no había podido evitar caer y, ahí mismo, es donde se empezarán a esbozar las cuatro partes copertenecientes del evento, además de que entre sus páginas se encuentran incontables referencias al *último dios*. En torno a dichas partes copertenecientes giraría el pensamiento del ser en sus obras posteriores, con algunos cambios que serán detallados más adelante, claro está, pero que en la intimidad de su unidad cuatripartita es en donde se haría posible el “brillar del dios”. Además, en estas obras se hace referencia al problema del pensamiento representativo sistemático y calculador y a la maquinación

---

<sup>62</sup> Cfr. J. Juanes, p. 102.

<sup>63</sup> En alemán *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, mismo *Ereignis* que anteriormente traducimos como acontecimiento-apropiador, pero que, en el caso del título de la traducción de Dina V. Picotti, es vertido como “evento”. Se trata de un manuscrito escrito entre 1936 y 1940 de carácter personal y que resulta de gran claridad para entender el pensamiento posterior de Heidegger, aunque en sí mismo el texto no sea muy claro. Fue publicado póstumamente dentro de sus obras completas (*Gesamtausgabe*) en 1989.

<sup>64</sup> Conferencia dictada inicialmente en Friburgo el 13 de noviembre de 1935 bajo el título *Vom Ursprung des Kunstwerkes* pero editada y pronunciada nuevamente como *Der Ursprung des Kunstwerkes* en tres conferencias dictadas en Fráncfort del Meno entre el 17 de noviembre y el 4 de diciembre de 1936.

que domina en Occidente<sup>65</sup> y que oculta la verdad como *aletheia*, lo que posteriormente Heidegger trataría como el problema de la técnica. Ante este yugo que tiene sometido al pensamiento occidental, el autor deja en claro la necesidad de un nuevo comienzo: frente al comienzo de la metafísica que toma la verdad como verdad del ente, es menester traer al claro la verdad del ser y tener así un nuevo comienzo donde el dios acaezca<sup>66</sup>.

#### **Primer esbozo de la cuaternidad: contienda mundo-tierra**

La obra de arte sería una de las formas en que la verdad acontece, en que es traída a la presencia, como ya se adelantaba en el capítulo anterior de esta investigación al hablar del rol del artista, y en particular del poeta, como aquel que lleva a cabo la “interiorización rememorante” mediante la que da con la esencia de la naturaleza oculta tras el modo de desocultación según la técnica moderna y, así, está en posición de instaurar el ser en su obra, haciendo relucir en ella lo sagrado de la naturaleza<sup>67</sup>. En *El origen de la obra de arte*, Heidegger plantea que lo que se pone en obra o se instala en la obra de arte es la lucha primordial entre la tierra y el mundo, lucha con la que tiene lugar el movimiento del desocultamiento que se oculta. Esta misma lucha es constantemente referida en *Aportes* como un abrigo de la verdad del ser<sup>68</sup>, donde ésta se conserva y se hace presente. En ambos textos, el autor nos indica que lo sagrado acontece propiamente allí donde se hace patente esta lucha, donde se hace patente la verdad como desocultamiento. Así, en estas dos obras, producidas en la década de los treinta, el autor nos plantea un primer esbozo de uno de los ejes de oposición en la cuaternidad, la contienda entre mundo y tierra, como el ámbito en constante movimiento donde tiene lugar la verdad como *aletheia*, el desocultamiento<sup>69</sup>, siendo lo sagrado algo que, sin un vínculo directo, acompaña a dicha contienda como brillando en ella.

¿Cómo se da esta contienda en que acontece la verdad del ser? ¿Cómo son el mundo y la tierra antes de la consideración que los toma como entes? ¿Dónde se encuentra lo sagrado tras la contienda? La tierra, que todo soporta y a la vez rehúye a toda mostración y demostración, que se

---

<sup>65</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, pp. 117-122.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 22, 152-153.

<sup>67</sup> Véase aquí: pp. 113-114.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 40, 72 y 152. Léase en esta última página: “Aquí ha de recordarse que abrigo es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que éstos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad”.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 224-227.

conserva en su misterio pese a los intentos constantes de sacarla a la luz, de cuyo seno brotan aguas y minerales, plantas y animales por igual e indistintamente y que no se agota en su derramarse pero queda oculta tras este<sup>70</sup>, ella se enfrenta al mundo en la contienda; mundo en el que se decide la historia y la comprensión que abre aclarando los caminos y posibilidades en que se determinan las relaciones, las alegrías y las penas, los triunfos y los fracasos<sup>71</sup>, mundo que distingue la pluralidad que brota, construyendo cosmovisiones y perspectivas cada vez distintas y con ello oculta a la tierra que lo sostiene. Ambos se pertenecen mutuamente y en esta contienda acontece la verdad del ser, el desocultamiento que se oculta. Heidegger dilucida la instalación de esta contienda en la obra:

Para aparecer ella misma como tierra en el libre aflujo de su cerrarse a sí misma, la tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo. Por su parte, el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra si es que tiene que fundarse sobre algo decidido como reinante amplitud y vía de todo destino esencial.

Desde el momento en que la obra levanta un mundo y trae aquí la tierra, se convierte en la instigadora de ese combate. Pero esto no sucede para que la obra reduzca y apague de inmediato la lucha por medio de un insípido acuerdo, sino para que la lucha siga siendo lucha. Al levantar un mundo y traer aquí la tierra, la obra enciende esa lucha. El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre mundo y tierra. Es precisamente porque la lucha llega a su punto culminante en la simplicidad de la intimidad por lo que la unidad de la obra ocurre en la disputa del combate.<sup>72</sup>

La verdad que acontece en la obra de arte sería pues la verdad como desocultamiento, esta lucha primordial entre iluminación y ocultación que se da en cada ocasión, en cada apertura de caminos, y que se decide en cada encrucijada, en la que las posibilidades se abren y se cierran. La tierra sólo puede surgir a través del mundo como aquello que siempre se rehúsa a su empeño de fundar claridad y el mundo sólo puede fundarse y sacar a la luz sus posibilidades sobre la infundada tierra. En este constante movimiento del combate resplandece lo que llega a la presencia, lo que aparece<sup>73</sup>. Tal combate no se apacigua en la obra como un retrato inmóvil, sino que está vivo en ella: el desocultamiento se instala en la obra y allí reposa siguiendo el combate.

---

<sup>70</sup> Cfr. Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, p. 33.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 29-30, 32.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>73</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Como cuando en día de fiesta en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 58-60.



Ciertamente la noción de “mundo” que usa aquí el autor recibe una fuerte influencia de la definición que da de este existenciario en *Ser y Tiempo*, el plexo de referencias como aquello a lo que somos arrojados y que a la vez se actualiza sobre la marcha, lo que permite la decisión en la interpretación y se decide en cada encuentro y relación. Sin embargo, el “mundo” mentado en la contienda hace más énfasis en su carácter de independencia con respecto a todo querer e intención de un sujeto: el mundo *mundea*, no es un constructo que pertenezca al ser humano, sino que es el ser humano el que pertenece al mundo y a la tierra por igual en la intimidad de la contienda. Sobre esto, nos señala Jean-François Mattei en *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*:

“La unidad reinante de estas relaciones, la llamamos mundo” escribía Heidegger en la primera versión de su conferencia [*El origen de la obra de arte*], llamando a esta unidad una “estructura”, “el ensamble” y “el plexo de referencias”. La segunda versión hablará, para designar la totalidad de la tierra y el cielo, de los dioses y de los hombres, de “la unidad de los caminos y las relaciones”, de una “consonancia de reciprocidad” y del “foco reunido del movimiento del combate” donde se instala el reposo. Esta unidad que ensambla no es un marco agregado a la suma de todos los entes o una escena inmóvil con el telón levantado que espera, de antemano, a los protagonistas del drama: ella es, en sentido pleno del término, un mundo. La primera versión de la conferencia afirmaba sobriamente que “el mundo gobierna”; la segunda versión, más audaz o más original, “se despliega el mundo mundeadando”. Heidegger forja aquí el neologismo “mundear” (*welten*) sobre el modelo del verbo *walten*, “reinar”, para mostrar que “el mundo se mundifica” y se instala como Todo en la articulación cruzada de la tierra y del cielo e igualmente de los dioses y los hombres.<sup>74</sup>

El “mundo”, así como muchos otros términos empleados por Heidegger, cambian sus matices a lo largo de las voluminosas obras que produjo durante toda su vida. Sin embargo, no dejan de dirigirnos a lo que realmente lo ocupó: el pensamiento del ser. Mattei nos señala aquí la evolución del término “mundo” tan sólo en el contexto de *El origen de la obra de arte*. Su uso en la primera

---

<sup>74</sup> Jean-François Mattei, *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*, p. 193. Mi traducción del original en francés: «L’unité régnante de ces rapports, nous l’appelons un monde» {Die Waltende Einheit dieser Bezüge nennen wir eine Welt} écrivait Heidegger dans la première version de sa conférence en nommant cette unité « un ajointement » (ein Gefüge), « la jointure » (die Fuge) et « la jointure signifiante ». La seconde version parlera, pour désigner l’ensemble de la terre et du ciel, des dieux et des hommes, de « l’unité des voies et des rapports » (die Einheit jener Bahnen und Bezüge), d’« un unisson de réciprocity » (einen wechselweisen Einklang) et du « foyer uni de la motion du combat » où s’instaure le repos (der gesammelten Beweignis dieses Bestreitens). Cette unité rassemblante n’est pas un cadre surajouté à la somme de tous les étants ou une scène immobile au rideau levé qui attendrait, à l’avance, les protagonistes du drame : elle est, au sens plénier du terme, un monde. La première version de la conférence affirmait sobriement que « le monde règne » (Welt waltet) ; la seconde version, plus audacieuse, ou plus originelle, « déploie le monde en monde » (Welt weltet). Heidegger forge ici le néologisme *welten* sur le modèle du verbe *walten*, « régner », pour montrer que « le monde se mondifie » et s’installe comme Tout dans l’articulation croisée de la terre et du ciel, mais également des dieux et des hommes.

versión de esta conferencia resulta más cercano al elaborado en la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y se pone en contraposición a la tierra como lo que se oculta y nunca llega a pertenecer al plexo de referencias comprendido en el ser-ahí; mientras que posteriormente el mundo pasaría a señalar el lugar de una encrucijada: cruce entre la tierra y el cielo, los dioses y los hombres (o mortales). Se puede ver que entonces el desocultamiento, encarnado en la contienda entre mundo y tierra presentado en *El origen de la obra de arte y Aportes*, pasa posteriormente a tomar la forma de la cuaternidad como la región en que acontece la verdad del ser, siendo el mundo ya no una de las partes puestas en contienda, sino propiamente el juego de espejos que produce el encuentro de los cuatro, como el autor lo haría explícito en obras posteriores<sup>75</sup>. El encuentro de la cuaternidad sirve a Heidegger para desechar de una vez la dupla ser-ente que tantos problemas acarrea y señalar el acontecimiento de la verdad como desocultamiento prescindiendo de ella e invitando a dar el salto a su ámbito, así lo plantea Jorge Juanes en su texto *Historia errática y hundimiento del mundo*<sup>76</sup>.

Tal acontecimiento, nuevamente, no sería algo susceptible de ser conocido, no se trata de una teoría que describa cómo funcionan las cosas, sino que es algo que requiere de aquel salto, de un cambio de perspectiva, de un modo de preguntar distinto al que interroga por las modalidades del ser o por las categorías que nos permitirían comprenderlo. Se trata del salto al abismo del ser, salto del ser humano al ser-ahí, al ahí del ser, el acontecer-apropiador del ser y la renuncia a la “obstinación humana”. En este desistimiento que es la entrega al acontecimiento-apropiador nos hallamos en el quiebre del ser, ensamble de la cuaternidad donde nos reconocemos como mortales frente a los divinos también en íntima copertenencia:

Las “modalidades” son las del ente (de la entidad) y no dicen todavía completamente nada acerca del quiebre del ser [Seyn] mismo. Este sólo puede convertirse en pregunta, cuando resplandezca la verdad del ser [Seyn] como evento, a saber, como aquello que requiere al dios en tanto el hombre le pertenece.<sup>77</sup>

Del quiebre del ser nada se puede decir, éste sólo puede hacerse pregunta. Preguntando se abre camino Heidegger, así descubre los senderos que puedan llevarnos a la proximidad del ser, donde nada se puede afirmar. Puesta en cuestión que desbarata la firmeza del *ego cogitans*: el

---

<sup>75</sup> Cfr. Martin Heidegger, *La cosa en Conferencias y Artículos*, p. 156.

<sup>76</sup> Cfr. J. Juanes, *op. cit.*, p. 122-125.

<sup>77</sup> Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 228. Los paréntesis y corchetes son de Heidegger.

presentimiento de la abismosidad del ser hace tambalearse el carácter afirmativo y positivo del pensamiento del ente y nos deja ante lo más pleno y, a la vez, carente de fundamento, aquello de lo que no se puede hablar sin, en el intento, tergiversarlo y perderlo. Eso que eternamente se oculta en el ensamble cuatripartito del desocultamiento, en la cercanía del ser, es el último dios en su más lejana lejanía. A lo largo de *Aportes*, el autor nos habla del dios como aquel que se acerca en el acontecimiento-apropiador, sin embargo, no se trata de un dios en particular, mucho menos del Dios de la cristiandad, como nos señala con ahínco el autor: el acercamiento de este dios sólo se da desde su alejamiento<sup>78</sup>.

### **En la cercanía de la más lejana lejanía**

Ciertamente la traducción de los conceptos con los que Heidegger nos habla de lo relativo a los dioses y a lo sagrado es bastante difícil, pues no usa sólo un término para hablar de ello. Por un lado, habla de una pluralidad de dioses sidos, los que antaño habrían estado junto al hombre en su habitar y a los que la poesía hölderliniana nos señala con nostalgia. Por otro, nos habla de lo sagrado como aquello que brilla en la obra de arte, en la verdad del ser que se instaura en ella como combate entre tierra y mundo. También habla de lo sagrado como aquella esencia a la que señalan los divinos, los que se contraponen a los mortales en la cuaternidad y, finalmente, nos habla del dios extremo o último dios, cuya llegada estaría por verse en el mundo moderno caracterizado por la pérdida de los dioses. A continuación, trataremos de vislumbrar el sentido general en que Heidegger habla de lo sagrado, siempre en relación con el acontecimiento de la verdad del ser.

A lo largo de *Aportes*, el autor nos hace constantemente referencia a que, con el salto al acontecimiento-apropiador, se posibilita el paso del hombre al último dios. Aquel se pone a disposición de éste con la entrega y retención, disposiciones fundamentales<sup>79</sup> con las que se propicia el desistimiento: el hombre histórico, empedernido en su obstinación humana, reconoce la huida de los dioses en el mundo moderno y, espantado ante la ausencia de lo más esencial que se ha sustraído a lo ente, da un paso hacia atrás frente al afán moderno por nombrar para en su

---

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid*, p 28.

<sup>79</sup> Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, pp. 31-33, 44 y 317-319. Tal como en *Ser y tiempo* la angustia es la disposición afectiva fundamental que nos permite ponernos de cara a la comprensión auténtica de nosotros mismos como “cuidado”, en *Aportes*, será la “retención” como la predisposición rememorante que se espanta ante la huida de los dioses, ante aquello que la ha provocado y el desarraigo que conlleva y, por ello, da paso al silencio que propicia el nuevo comienzo.

lugar procurar el silencio<sup>80</sup>. Silencio que permite la calma con la que se da paso al último dios. Silencio porque llegar a su cercanía implica necesariamente mantenerlo en la más lejana lejanía<sup>81</sup>, pues este dios, el último, que vendría con el nuevo comienzo, tras el comienzo de la metafísica, es el inalcanzable, que se mantiene siempre oculto en el desocultamiento: se halla oculto “en el evento y como evento”<sup>82</sup>. Es decir, aun trayendo la cuaternidad al claro y dando el salto al espacio del acontecimiento-apropiador, el dios se halla oculto como lo impenetrable que mantiene en movimiento el desocultamiento y que, sin embargo, no lo trasciende, sino que está ahí mismo. La lejanía del último dios no consiste en que se halle tras los confines de la cuaternidad, en un *topus uranus* desde donde controle el despliegue del desocultamiento. Tal idea no entiende en absoluto la naturaleza del evento como lo que sucede al ser humano en el nuevo comienzo. El misterio impenetrable del desocultamiento, el absoluto rehuso, es el *diosar* de aquel último dios al que Heidegger nos intenta dirigir la mirada, para que en su destello relampagueante nos despoje de la “obstinación humana”, eclipsándola y nos entregue a la intimidad de la cuaternidad, el origen del ahí donde se oculta lo sagrado.

Heidegger denomina “los futuros” a los pocos solitarios que pueden captar las señas de lo sagrado y las comparten. Hölderlin fue a su parecer un “poeta venido de lejos y por ello el más futuro”<sup>83</sup>. La lectura de la obra de este poeta fue de vital importancia para el pensamiento heideggeriano, pues su postura frente a la ausencia de lo sagrado en Occidente (tratada en el capítulo anterior de la presente investigación y que se expresa en la idea de la nostalgia por la huida de los dioses), si bien no es del todo original de Hölderlin, éste sí la abordó con bastante profundidad y esto no pasa desapercibido para Heidegger, quien también atestigua la ausencia de lo sagrado en el mundo moderno. Sin embargo, para el de la Selva Negra la posibilidad de recuperar lo sagrado en una sociedad despojada de su posibilidad, además de a través de la poesía, sería posible con el pensamiento, como nos lo plantea en la *Carta sobre el humanismo*: “sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado”<sup>84</sup>. Así, Heidegger aborda esta

---

<sup>80</sup>Cfr. *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>81</sup>Cfr. *Ibid.*, p. 28.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 37. Recordemos que “evento” traduce en la versión de *Aportes* de Helena Cortés y Arturo Leyte, la palabra alemana *Ereignis*, mismo término que hemos venido vertiendo como “acontecimiento-apropiador”.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.* p. 319-321.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p.70.

problemática ya no desde la poesía sino desde la filosofía, aunque claramente influenciado por la primera. El lenguaje poético tendría la capacidad de señalar a lo sagrado, cargado de una fuerte emoción e intuición, sin embargo, no lo llega a pensar. Para Heidegger, es la labor del filósofo el pensar lo sagrado y, más concretamente en el caso de Occidente, pensar su ausencia y lo que la suscita. Por ello, es a través del pensamiento del problema de la técnica y de lo que su modo de desocultamiento conlleva para Occidente, que el pensador de la Selva Negra llega a la necesidad de un desocultamiento diferente que nos lleve a la esencia de las cosas, al acontecimiento de la cuaternidad donde brilla lo sagrado.

La contienda entre *cielo* y *tierra*, aunada al otro eje de oposición, la réplica entre *divinos* y *mortales*, con las que habría de replantear el combate entre *mundo* y *tierra* inicialmente esbozado en la década de los treinta, serían directamente resultado de la influencia hölderliniana en el autor<sup>85</sup>. Heidegger buscaría entonces traer a la presencia el acontecimiento de la verdad como desocultamiento, tal como la poesía lo logra, pero a través de la reunión de los cuatro, ensamble del ser en la cuaternidad cuyo centro se mantiene inamoviblemente oculto. Su noción de lo sagrado se vincula a esa esencia oculta del ser, impenetrable y que, en su derroche creativo, hace brotar todo lo que se ilumina en el claro. Esta esencia oculta y abismal es lo que Heidegger nos trata de acercar, pero manteniéndola siempre en su apropiada distancia y reserva, pues la pretensión de aclarar cada rincón de la naturaleza y de conocer su esencia es precisamente lo que ha hecho que ésta se pierda en Occidente. En el mundo moderno, donde hay una creciente preocupación por la reducción de las distancias (lo que se puede ver claramente en los avances del transporte y la comunicación) y un afán por la inmediatez en la obtención de los recursos para mantener un sistema de producción que no busca más que garantizar su crecimiento inmediato a expensas de su sustentabilidad a futuro, para Heidegger, nos encontramos cada vez más lejos de la esencia de lo que tenemos en frente, de nosotros mismos y de la naturaleza como lo que nos reúne y coliga en la existencia. La cuaternidad nos permitiría acudir a el encuentro de esa copertenencia, nos lleva a la cercanía de eso lejano desde la que sería posible un habitar diferente al propiciado tan fuertemente por nuestra era.

---

<sup>85</sup> Esto se puede ver claramente en sus textos *Como cuando en día de fiesta* y *La tierra y el cielo de Hölderlin*, ambos recogidos en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Véase también: J. Juanes, *Historia errática y hundimiento del mundo*, pp.122-123.

Así como en la obra de arte se instalaría la verdad del ser como desocultamiento, del mismo modo, el pensamiento es capaz de encontrar la verdad del ser en cada cosa a la que nos enfrentamos. De esta manera lo hace ver Heidegger en el análisis de una jarra que lleva a cabo en su conferencia *La cosa* o el de un puente llevado a cabo en *Construir, habitar, pensar*. La verdad del ser como desocultamiento, que esencia para el Heidegger tardío como el juego de espejos de la cuaternidad, no se queda en una bella imagen poética con la que nos podamos imaginar un mundo diferente. La cuaternidad nos dirige a lo más concreto de la existencia y esencia en cada cosa a la que decidamos prestarle atención suficiente, para encontrar en ella el combate entre cielo y tierra y la réplica entre divinos y mortales. Para Heidegger, el esfuerzo del pensamiento se concentra en hallar esta cercanía a la esencia de las cosas, cercanía que ninguna tecnología es capaz de encontrar, pues éstas sólo logran poner las cosas más prontamente a la mano, facilitar su disponibilidad como constantes, como entes utilizables y sustituibles. El pensamiento, en cambio, tiene la posibilidad de despojar a las cosas de su apariencia de constantes, para encontrar la simplicidad en ellas: la reunión íntima de los cuatro, reunión a la que quien acuda tiene que necesariamente dar el paso del ser humano al ser-ahí.

Ahora bien, estos cuatro extremos que se reúnen en el acaecer del acontecimiento-apropiador son caracterizados por Heidegger de manera muy puntual. La tierra es la inescrutable e infundada que soporta y funda todo el derroche creativo de aguas, minerales, vegetales y animales sin agotarse nunca en este su derrochar. El cielo, por su parte, remite a los ciclos que rigen el orden temporal de la tierra, el paso de los astros, la sucesión de los días y las estaciones, la luz y la oscuridad, la “bondad y la inclemencia del tiempo”. Los divinos, serían sólo mensajeros, quienes traen las señas, los abrigos de la verdad, que apuntan a la esencia oculta, lo sagrado, esencia desde donde aparece el último dios en su retirada con la que impide cualquier comparación con algo presente. Finalmente, los mortales son aquellos “capaces de la muerte como muerte”, quienes se reconocen como finitos y asumen esta finitud como algo que les es esencial, son quienes dan el salto al acontecimiento-apropiador.<sup>86</sup>

El autor no se cansa de recordarnos que desde cada uno de los cuatro se piensa ya a los otros tres y que su reunión se da en la simplicidad de su pertenencia mutua. Así, es en el juego de

---

<sup>86</sup> Cfr. M. Heidegger, *Construir, habitar, pensar* y *La cosa* en *Conferencias y artículos*, pp. 131 y 154-155.

espejos que se da en su intimidad donde acaece el mundo propiamente y donde el acontecimiento-apropiador esencia. Al reconocer a la cuaternidad en las cosas en verdad, dejamos de ver en ellas su potencial para ser usadas o explotadas con algún fin y, en su lugar, dejamos que en ellas acontezca el libre darse y donarse sin fundamento ni propósito del ser, su dádiva. Con esto, no podemos más que reconocer en las cosas su sustento en la tierra, en conjunción con el influjo del cielo y a nosotros mismos como mortales frente a los divinos que nos señalan lo eternamente oculto en el desocultamiento que se dona libremente en la cuaternidad. La reunión de los cuatro conlleva el fin definitivo de las oposiciones ser-ente y sujeto-objeto, en su lugar, nos introduce al ámbito desde el que es posible un nuevo comienzo, un habitar propiamente como lo que somos.

En esta manera de habitar, desde la cuaternidad, se lograría aquello a lo que Heidegger nos trata de llevar desde los albores de su pensamiento, el “guardar la esencia del ser en su verdad”, el cuidar y procurar la verdad del ser. Leemos en *Construir, habitar, pensar*: “El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo”<sup>87</sup>. En el acercamiento del pensamiento a la esencia de las cosas, se deja de forzarlas al marco utilitario en el que se las mide por su disponibilidad y usabilidad, se las regresa a su esencia, se las alberga en la cuaternidad con la que libremente se dona el ser. Libre donación a la que acudimos como mortales esperando la seña de los divinos, reconociendo nuestra pertenencia a la tierra y respetando los tiempos del cielo bajo cuyo influjo no dejamos de estar. Es desde este habitar propiamente lo que somos que se decide la llegada de lo sagrado a un Occidente del que ha sido desterrado. Podemos leer en su *Carta sobre el humanismo*:

En esta proximidad es donde se consuma, si lo hace, la decisión sobre si acaso el dios y los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche, si acaso alborea el día de lo sacro, si puede comenzar de nuevo en ese amanecer de lo sacro una manifestación de dios y de los dioses y cómo será. Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 131. Las cursivas son de Heidegger.

su claro y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo.<sup>88</sup>

Para Heidegger el acercamiento a lo sagrado desde la filosofía sólo es posible a partir del pensamiento del ser. Pensar poetizante y rememorante que desoculta la cuaternidad y nos arroja al acontecimiento-apropiador, región de encuentro de ser y ser-ahí. Íntima copertenencia con lo que se dona en el desocultamiento del claro, la cual involucra el habitar propiamente del ser-ahí, el llegar a ser lo que siempre ha sido con la referencia constante a lo eternamente oculto, como nos dice Jorge Juanes: “lo que da u otorga se muestra permaneciendo siempre en reserva”<sup>89</sup>. Sin embargo, su mostrarse como lo oculto, el paso de la “noche de los dioses” al “día de lo sacro” no es decisión humana, como ya planteábamos anteriormente: los tiempos de cielo poseen al hombre, lo arrojan a diferentes destinos, y a lo mucho éste puede estar a la espera, preparando la venida del nuevo comienzo con la retención y el silencio. Así lo señala Heidegger en *Meditación*: “Ni los dioses crean al hombre ni el hombre inventa a los dioses. La verdad del ser [*Seyn*] decide “sobre” ambos, en tanto no gobierna sobre ellos sino acaece entre ellos (...)”<sup>90</sup>. La decisión sobre el destino del ser, sobre su advenimiento, no recae en la voluntad humana, sino que justamente requiere de su desistimiento y entrega.

La labor de la filosofía se debe centrar entonces en el pensamiento rememorante, aquel que logra retener el acontecimiento, soportarlo y cuidarlo, traerlo a la palabra facilitando el tránsito al nuevo comienzo en el que alborea lo sagrado. Ya nos dice el autor en *¿Qué quiere decir pensar?* que, en nuestros tiempos, donde hay avances por montones en la ciencia y conferencias filosóficas por doquier, no se piensa. Lo más digno de ser pensado, lo más meditable, se ha apartado de los hombres<sup>91</sup>. Heidegger nos habla sobre la imposibilidad del pensamiento desde la ciencia porque lo que se revela en el pensamiento es indemostrable (en términos de una derivación conceptual que parte de unas premisas apropiadas). Lo que se revela sólo se muestra ocultándose y el pensar auténtico sólo lo muestra, lo señala, sin llegar a explicarlo. El pensar es un pensar rememorante, que se reúne en lo que hay que meditar, en el origen: “Memoria, como coligada conmemoración

---

<sup>88</sup>M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 51-52.

<sup>89</sup>J. Juanes, *op. cit.*, p. 105.

<sup>90</sup>M. Heidegger, *Meditación*, p. 205.

<sup>91</sup>Cfr. M. Heidegger, *¿Qué quiere decir pensar?* En *Conferencias y Artículos*, p. 118.



de lo que está por pensar, es la fuente del poetizar. Según esto la esencia de la poesía descansa en el pensar”<sup>92</sup>. Si el pensar es pensamiento del ser, y la verdad del ser se ensambla en la intimidad de la cuaternidad, cuyo centro es lo sagrado, entonces el pensamiento del ser para Heidegger es la inconsumable referencia a lo sagrado por parte del acto poético del pensar, el recuerdo de lo que somos que nos reúne en el acontecer del desocultamiento.

Así, pensar es ir a lo no pensado, el pensar abre nuevas sendas como la poesía abre nuevos caminos en el lenguaje: es un pensar poetizante, aunque el decir pensante y el decir poetizante son en esencia diferentes pese a que puedan decir lo mismo. Heidegger señala que lo digno de ser pensado no adviene por voluntad del hombre, nunca depende de él que se dé el pensamiento, a lo mucho puede prepararse en la espera: “Pero, esperar no significa aquí en modo alguno que de momento pospongamos el pensar. Esperar significa aquí estar al acecho -y esto en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado”<sup>93</sup>. Aunado a esto, en *Ciencia y Meditación* Heidegger nos dice: “El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura, sino un regreso al hogar. (...) Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo”<sup>94</sup>. ¿A qué se refiere el autor con que el pensar nos lleva de regreso a nuestro hogar? Cuando Heidegger habla del mundo dominado por la técnica en el que se da el olvido del ser, nos dice que estamos en una situación de desarraigo, que estamos fuera de casa. Esto adquiere sentido si pensamos que el olvido del ser implica el olvido de lo que más propiamente somos, de la copertenencia entre ser y ser-ahí. Así, el pensar auténtico lleva al hombre de vuelta a casa, es un pensar con el que el hombre vuelve a habitar su origen: la *physis* lo atraviesa en la íntima copertenencia de la cuaternidad. Los términos *ser* y *ser-ahí* no logran desembarazarse de la carga de la metafísica, por eso Heidegger, en un pensar poetizante, nos habla del cuadrante entre tierra y mundo, divinos y mortales, cuaternidad que refleja la unidad fundamental, en la que se acoge el despliegue de lo que se presenta y lo convocado con su presencia (la apertura, nuestra existencia temporal) en un solo acontecimiento apropiador que conserva siempre la referencia a la nada indecible que atraviesa la cuaternidad. Un pensar poetizante que atiende al llamado de lo que se

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>94</sup> M. Heidegger, *Ciencia y meditación en Conferencias y artículos*, p. 59.

oculta y no pretende mostrarlo, sino que lo guarda en su misterio indecible, el espacio oculto en el que los cuatro son uno, lo sagrado.



## CONCLUSIONES

Una primera palabra que habría que decir sobre el tema tratado en esta investigación es que lo sagrado es un campo de la vida humana que, si bien puede brillar por su ausencia, siempre dará más por explorar. La potencialmente infinita variedad de manifestaciones con que la humanidad ha interpretado su intuición es imposible de reducir a un esquema claro, sencillo y universal. Por ello, nunca se puede pretender que en una investigación se traten de manera exhaustiva las posibles formas en que el ser humano se relaciona con lo sagrado ni la influencia que estas relaciones han tenido sobre los diferentes pueblos a lo largo de la historia de la humanidad. Como se esbozó en las páginas precedentes, en tanto que lo sagrado es un misterio que permanece siempre oculto al impulso humano de aclarar, conocer y sistematizar, hablar sobre ello no puede más que generar discursos inconclusos, donde lo más a lo que se puede aspirar es a generar en el interlocutor un temblor, un movimiento del suelo, que lo invite a considerar lo que se halla tras los confines de la seguridad de lo cotidiano, pero, de ninguna manera, se logra transmitir la intuición misma de lo sagrado.

El esquema con el que se retrató la religiosidad arcaica en el primer capítulo de la investigación se compuso de una perspectiva fenomenológica, una ontológica y una sociológica, a partir de las cuales se destacó el papel céntrico que ocupa la intuición de lo sagrado para las sociedades primitivas, a saber, animistas, chamanistas y totemistas, pero también llegando a incluir mitologías politeístas. Esto, a su vez, se puso en perspectiva con el pensamiento de Georges Bataille, cuyas ideas de *continuidad* y *discontinuidad* nos permiten entender la dinámica entre el ser humano arcaico y lo sagrado como un movimiento propio de la naturaleza.

Tal intuición de lo sagrado fue caracterizada principalmente como el encuentro con algo irracional: lo *numinoso*, según es nombrado por Rudolf Otto, algo que se opone de manera fundamental al mundo cotidiano y que a la vez resulta el núcleo de la experiencia religiosa. Esto *radicalmente Otro*, al ser algo que el ser humano religioso encuentra en su intuición, tiene para Otto la posibilidad de ser analizado fenomenológicamente. Sin embargo, los aspectos con los que se describe lo numinoso no tienen nunca un sentido literal, cumplen sólo un papel analógico, pues

tratan de hablar de algo irracional: son ideogramas contradictorios que nos pintan una imagen insípida de aquello que sólo en la intuición se podría encontrar. Así, lo que se halla en tal intuición se trataría de lo absolutamente terrible, algo con una fuerza ilimitada ante lo que nadie tendría la menor posibilidad de oponerse, pero al mismo tiempo sería algo absolutamente fascinante y atrayente, además de ser lo más real, y por ello procuraríamos mantenernos en su cercanía una vez tenida su intuición. Esta contradicción encarna el misterio de lo numinoso: realmente no se puede decir nada de ello, ningún concepto lo logra abarcar ni describir, es algo que se mantiene oculto ante todo intento de señalarlo, de asegurarlo en la comodidad de una idea, de lo que en realidad ni siquiera se podría decir que *es algo*.

Sin embargo, aunque resulte tremendamente difícil, si no es que imposible, hablar de este núcleo irracional que es lo numinoso, su presencia tiene un valor y peso incomparables para el ser humano religioso. En torno a su intuición gira su vida religiosa y, gracias a ella, se puede constituir, destruir y renovar todo orden para los pueblos arcaicos. Esta intuición aporta realidad y efectividad al mito: lo sagrado, aunque se opone radicalmente a la cotidianeidad, no deja de ser parte de la realidad del ser humano arcaico, es algo que sale a su encuentro (que intuye) en el mundo natural y social. Lo sagrado concentra su simbolismo en aquello que resulta más significativo para cada pueblo: sus hierofanías particulares serían aquellos espacios, periodos de tiempo, cosas o actos en donde más patentemente encuentran reflejados los aspectos de lo numinoso y que están plasmados en sus mitos y ritos. Son símbolos en los que queda comprendido lo ilimitado e irracional de lo sagrado para quien los vive y es a partir de ellos que se conforma y organiza el mundo del ser humano arcaico, se da la separación entre lo sagrado, como el eje central del mundo y de acceso restringido, y lo profano, como la periferia en la que hay mayor libertad de movimiento.

Las ideas religiosas, aquellas expresadas en la parte racional de la religión y que interpretan el sentimiento irracional de lo numinoso en el mito, no se tratan de configuraciones de ideas hipotéticas que se crean para explicar aquello que no se puede entender (como es el caso con la ciencia moderna), sino que van acompañadas de una intuición que afirma su realidad y que no sólo la confirma como parte del mundo, la muestra como lo absolutamente real, frente a lo cual todo lo demás palidece. Además, tampoco se trataría de producciones teóricas de un sujeto que trata de

comprender el mundo, sino que son una totalidad orgánica en la que está inserta la vida del *homo religiosus*, un complejo entramado que se crea de manera colectiva y hereditaria, al que el ser humano arcaico de alguna manera pertenece: entra en su juego a partir de su nacimiento y hasta su defunción. Tales ideas religiosas pueden manifestar la absoluta realidad de lo sagrado en cualquier parte de la creación cósmica: reflejan el orden instaurado por la divinidad *ab origine* para cada pueblo según su cosmogonía y, por lo tanto, concentran la significación religiosa en cualquier símbolo que resulte particularmente importante para cada sociedad. La naturaleza, en cada uno de sus fenómenos, es capaz de revelar la fuerza de lo sagrado para estos pueblos y es alrededor de estas revelaciones que el orden del mundo profano se estructura.

A nivel ontológico, lo numinoso juega entonces un papel céntrico para las sociedades arcaicas. En particular, el espacio y el tiempo sagrados se ven como los ejes en torno los cuales el mundo profano se construye y representan una ruptura con respecto a éste, ruptura a partir de la cual se da la posibilidad para el ser humano de nutrirse de las fuerzas de lo sagrado. La inauguración de un espacio sagrado permite la fundación de un orden en medio del caos, es necesaria para que el ser humano pueda habitarlo. Del mismo modo, la recurrencia del tiempo sagrado se hace necesaria para mantener y revitalizar el orden profano fundado a partir de la fuerza de lo sacro. El orden del cosmos (de la naturaleza, de la sociedad, de las construcciones, de las artes, etc.) está determinado por las asociaciones que se hacen a los aspectos fascinante y terrible de lo sagrado, procurando conservar lo fascinante en su pureza para así evitar lo terrible que conlleva su mezcla con lo profano sin seguir los ritos adecuados. Los ritos fungen aquí como lo que asegura el paso de lo profano a lo sagrado para el recibimiento de su favor, o bien como aquello que permite librarse de las nefastas consecuencias del derrame de su fuerza.

Aunque en las sociedades religiosas se busque constantemente mantener el orden y, para esto, se dispone de toda una serie de prohibiciones y reglamentaciones que rigen el mundo profano y lo separan de lo sagrado, es inevitable que este orden caiga eventualmente dada la necesidad que tienen estas sociedades de estar en cercanía de lo sacro. Con la llegada del tiempo sagrado, la fiesta religiosa, se da esta caída y se permite la revitalización necesaria por el desgaste que conlleva la vida en el mundo profano, se da la transgresión de las prohibiciones que separan lo profano de lo

sagrado. Toda instauración o renovación de orden para el *homo religiosus* debe apelar a la fuerza de lo sagrado, para lo que se necesita la caída del orden establecido (la salida del mundo profano) y la actualización de la fuerza caótica efervescente de donde surge el orden, lo que se refleja en la desinhibición y desenfreno que se da en el tiempo sagrado de la fiesta. Esta oposición de contención-desenfreno da lugar a la dinámica de la vida religiosa que fluctúa entre el acceso a lo sagrado y la confinación a lo profano.

La dinámica entre transgresión y prohibición con la que se posibilita la instauración y renovación del orden social y natural puede verse en la naturaleza como el impulso que intenta superar todo obstáculo y, al lograrlo, por su esfuerzo se desgasta y queda apaciguado, generando el nuevo límite que habrá de sobrepasar posteriormente. Los conceptos batailleanos de continuidad y discontinuidad nos permiten entender con más claridad cómo se da el juego de establecimiento y ruptura de límites como el movimiento violento de la naturaleza, que al crear a sus criaturas las marca también con el necesario límite de la muerte, por lo que su fascinante acto creativo tiene a su vez la marca terrible de la inminente desaparición. Esta interpretación, que claramente es contemporánea y no pretende ni decirnos cómo se veía el *homo religiosus* a sí mismo ni ser una teoría que explique reglas generales para la religiosidad arcaica, nos aclara sin embargo cómo lo terrible y lo fascinante, lo que queda oculto tras la prohibición religiosa, puede verse como algo inherente a la naturaleza y a nosotros mismos: cómo la fuerza de lo sagrado se escondería en el fascinante y terrible despliegue de la naturaleza, en su derroche creativo del que todos los seres surgen y en el que fenecen. Atendiendo a esta interpretación de lo sagrado como la continuidad de la naturaleza misma nos adelantamos a los cambios en la filosofía que Heidegger ya postulaba como necesarios. El pensamiento de Bataille deja de preocuparse por formar un sistema que explique la religiosidad arcaica (como lo habían intentado a su manera Otto, Eliade y Callois), en su lugar, nos señala el núcleo de su movimiento, su abismal procedencia que, bajo el nombre de *continuidad* nos saca del pensamiento teórico-determinante y nos hace pensar a la naturaleza, a lo sagrado y a nosotros mismos desde otra perspectiva.

El esquema que se planteó acerca de lo sagrado arcaico tiene muchos puntos en común con lo sagrado para el pensamiento heideggeriano. Dentro de estos, podemos destacar principalmente

la referencia a lo inefable e inescrutable de la esencia del mundo, aquello que sustenta la realidad de todo y que, sin embargo, no es accesible desde el mundo cotidiano, queda oculto tras éste. Además, tanto para el *homo religiosus* como para Heidegger es necesario establecer un vínculo con esa esencia para poder habitar con propiedad el mundo y hay una urgente preocupación por no quedar sumido en el mundo profano de la cotidianidad, en el que el desgaste de la vitalidad es inevitable. Este modo de habitar tendría como principal característica el procurar un equilibrio, el reconocimiento de fuerzas, ciclos y movimientos que van más allá de las posibilidades humanas, a los que estamos sujetos desde que existimos y frente a los cuales no habría que entendernos como subyugados, ni mucho menos tomar una actitud ególatra y pretender controlarlos. Al contrario, para este tipo de habitar, es necesaria una escucha reverente, que atiende al auténtico milagro de la donación de la vida, a sus elementos más significativos que nos atraviesan y de los cuales dependemos, y se entiende como parte de su despliegue para cuidarlo y guardarlo: es capaz de señalar la totalidad de tal despliegue, de concentrar y reflejar su fuerza en cosas que, para la experiencia cotidiana, pasan desapercibidas por ser concebidas únicamente según su utilidad o funcionalidad.

Sin embargo, también podemos encontrar diferencias cruciales que nos muestran que lo sagrado pensado por Heidegger, su último dios, no puede nunca concretarse en un panteón o en una deidad específica. Las hierofanías para el *homo religiosus*, como ya se señaló, se suelen cristalizar en los fenómenos más significativos y es con ellos con los que se da entonces la intuición de lo sagrado. Para Heidegger lo sagrado sólo puede mantenerse oculto. El pensamiento y la poesía lo pueden señalar, pero nunca llegar a comprenderlo, a asirlo en el lenguaje. Esta tendencia a ocultarse, no le permitiría quedar asociado a alguna manifestación específica, sino que, dada su relación con el acontecimiento del ser, tendría que poder asociarse a cualquier ente en el que se haga manifiesta su esencia como cuaternidad. La posibilidad del acontecimiento de la cuaternidad va de la mano de la lucha contra el modo de desocultamiento privilegiado en Occidente: la representación calculadora, teórica y determinante de la técnica moderna. Esto quiere decir, que el pensamiento de Heidegger en torno a lo sagrado sólo tiene sentido al considerarlo como respuesta a lo que ha ocurrido en nuestra sociedad: la huida de los dioses y el desarrollo de la técnica.



En el análisis de los cambios más decisivos que han tenido lugar en Occidente con respecto al panorama planteado acerca de lo sagrado arcaico (en sus rasgos fenomenológicos, ontológicos y sociológicos generales), se señalaron al cristianismo y a la modernidad como las dos etapas decisivas en que se da la pérdida de lo sagrado o huida de los dioses para el mundo occidental. Se señaló que en el cristianismo sigue habiendo una experiencia de lo sagrado, aunque, siendo una religión más tardía y conceptual que las arcaicas, la radical heterogeneidad de lo sagrado es interpretada en ella como una fuerza externa al mundo, un principio único y trascendente que actúa desde fuera de la naturaleza, fundándola en un acto creador (génesis) con el que se desliga de ella, dejando la fe como único medio de comunión entre el creyente y lo sagrado (el Dios creador).

Así, con el cristianismo el mundo natural sufre una desvalorización ontológica, al verse privado de la capacidad de mostrar lo sagrado dentro de sí, al pasar a ser considerado sólo como creación con el traslado de lo sacro a un *topus uranus*. Sin la reintegración recurrente de lo numinoso al mundo del cristiano, su temporalidad pierde el carácter cíclico que tenía para el *homo religiosus* y se hace lineal, lo que lleva al creyente a la adopción de una existencia completamente mundana e histórica, incrustada en la secuencia de eventos que han tenido lugar desde la génesis y cuya importancia es nula frente a la eternidad que vendría tras ella. Tal cambio en la concepción de la naturaleza y la temporalidad que tiene lugar con la perspectiva cristiana incide por completo en la configuración del *ethos* del creyente, el cual buscaría desde entonces ganarse la salvación eterna que vendría tras la muerte. Las prohibiciones morales dan la espalda con mayor fuerza que las religiosas a los movimientos violentos de la naturaleza y la negación de todo lo terrible que encontramos en nosotros mismos (nuestra finitud y dependencia frente a fuerzas mayores de la naturaleza) sólo profundiza el aislamiento de la discontinuidad del cristiano, quien sólo busca la conservación eterna de la misma.

El cristianismo prepara el suelo para la modernidad, pone en alto la dignidad humana y la entrona frente a la de todos los demás seres de la naturaleza, asegurando así el rol privilegiado para la conquista y dominio de ésta que pasaría a ocupar el hombre moderno. Su discontinuidad se hunde en la cada vez más profunda separación frente a la naturaleza y con ello dificulta aún más que se conciba como perteneciente al derroche creativo de la misma y como completamente

insignificante con respecto al mismo. La división tajante entre el individuo y la naturaleza asumiría la forma de la oposición sujeto-objeto durante la modernidad, donde dicha división es el punto de partida necesario para cualquier teoría que pretenda dar cuenta del mundo y del papel del ser humano en éste.

El comportamiento humano se empieza a entender a partir de la interacción y acuerdo entre individuos libres, dejando paulatinamente de lado las prescripciones de la religión que antes regían a la mayor parte de las sociedades. La relación del ser humano con la naturaleza que se privilegia durante la modernidad es la del conocimiento, este entendido según los estándares de la nascente ciencia, pues a través del conocimiento científico se posibilita el sometimiento de las fuerzas naturales en favor de los propósitos humanos. Así, el aparato maquínico de la visión técnica del mundo llega poco a poco a ser imperante en Occidente hasta al punto en que cualquier tipo de conocimiento ajeno al científico, que no esté validado por sus estándares y autoridades, es desprestigiado. Las formas en que el ser humano primitivo se relacionaba con el mundo y su sociedad en las primeras religiones parecen una etapa superada por la humanidad, pues ahora sólo se piensa en el progreso por medio de las ciencias y el desarrollo tecnológico que es posible gracias al carácter racional (matemático y geométrico) que se asume esencial a la naturaleza y se proyecta en ella.

La separación tajante entre sujeto y objeto enmarcó al pensamiento moderno, concentrándose éste en subsanar las múltiples problemáticas que esta idea de dualidad conllevaba, entre las que destaca la explicación de cómo tendría lugar el vínculo entre estas dos sustancias que se da a través del conocimiento. La gran mayoría de las propuestas modernas dan por sentada la separación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, pero en el marco de este debate sería Immanuel Kant quien daría un giro a la concepción de la relación sujeto-objeto, plantearía los alcances y límites del conocimiento teórico y científico tan en boga en su momento y, a la vez, señalaría aquello que se encuentra más allá de lo que este conocimiento pudiera captar.

Kant da cuenta de la necesidad humana de generar un orden a partir de lo que se percibe. Explica cómo tal cosa es posible a partir de la estructura trascendental del sujeto, su propuesta en

la que articula las facultades que intervendrían en el proceso del conocimiento (sensibilidad, entendimiento y razón pura), y cuya acción representativa sólo sería legítima como conocimiento cuando se enmarca en los límites de la experiencia y no pretende ir más allá de ésta: i.e. no habla de conceptos que no tengan un fenómeno al cual hacer referencia. Así, el filósofo prusiano marca un hito con respecto al límite del conocimiento humano, que en la modernidad se hallaba desahogado y ansioso por encontrar una teoría absoluta que determinara la totalidad de lo real. Kant aclara la imposibilidad de alcanzar este tipo de conocimiento por parte del ser humano, señalando hasta dónde llega la jurisdicción de las teorías que podamos hacer para explicar el mundo y que tengan la pretensión de ser conocimiento: sólo pueden ser considerados como tal los juicios cuyos contenidos hagan referencia directamente a la experiencia. A los juicios que pretendan hablar de totalidades absolutas (entiéndase, alma, mundo o Dios) no puede considerárseles como conocimiento: podrán decir cosas interesantes y tentar al oído a imaginar posibilidades deseables, pero no pueden tener el rigor que se exige de algo considerado conocimiento teórico. El autor depura así muchos de los constructos conceptuales que hacen metafísica a la ligera y postulan entidades *ad hoc* para explicar problemas sin resolver, pero más que eso, nos muestra lo inalcanzable de un conocimiento absoluto y, con ello, lo arraigada en su contexto que se encuentra toda posible explicación del mundo.

Esto último resuena bastante con lo que se vio en el primer capítulo de la investigación en torno a la configuración de la cosmovisión del ser humano arcaico, en la que los elementos más significativos de su vida, de su contexto, suelen ser los que más fácilmente se tornan hierofanías y cumplen un papel protagónico en los mitos que explican el establecimiento del orden de su mundo por parte de la divinidad: la diversidad en torno a los diferentes mitos y comportamientos humanos entre los diferentes pueblos arcaicos atiende a aquello a lo que estos se enfrentan con más habitualidad. Los animales y plantas con los que conviven, los fenómenos climáticos a los que están sometidos, las características geográficas del lugar que habitan, aquello que escasea y lo que abunda para su pueblo, las tradiciones que son transmitidas de generación en generación, todo ello queda testimoniado en los ritos y mitos que componen la parte racional de la experiencia religiosa, haciendo constante referencia a lo sagrado como aquello que es radicalmente distinto del mundo cotidiano y que a la vez lo fundamenta. De esta manera, se forma un compendio de ideas que, si

bien no puede ser considerado conocimiento en el sentido del término que Kant lo estaba pensando, comprende la forma de vida del *homo religiosus*. Así, las diferentes mitologías que encontramos no pueden en modo alguno ser consideradas “teorías fallidas” acerca de lo real, sino que tienen valor en sí mismas y contienen el conocimiento ancestral de los pueblos a los que pertenecen, son espejo de la realidad vivida por ellos y, particularmente, nos revelan la presencia y realidad de lo sagrado, bajo sus múltiples presentaciones, en sus vidas.

Volviendo a Kant, esta delimitación del ámbito del conocimiento teórico, del espacio en el que se puede conocer clara y distintamente (según los estándares de la ciencia postulados desde el pensamiento cartesiano), hace parte de un proyecto más grande en el cual Kant también nos señala la importancia de aquello que se escapa de este ámbito ordenado conceptualmente. Ámbito que, por lo demás, se puede vincular tanto al espacio y tiempo profanos del *homo religiosus*, como al mundo de las cosas batailleano descrito a finales del primer capítulo de la investigación y al mundo como plexo de referencias que plantea Heidegger en su analítica existencial, hacia el cual se da la caída: es el campo de la experiencia humana cotidiana, ordenado a través de nombres, de conceptos que permiten entender lo que nos rodea y utilizarlo a fin de garantizar, facilitar o prolongar la propia supervivencia de quien lleva a cabo tal organización en el trabajo.

Por fuera de este ámbito del conocimiento teórico, Kant encuentra en primer lugar a la libertad como el principio que permite determinar *a priori* el uso práctico de la razón, decidiendo lo que se debe hacer a través de un imperativo que dictamine la ley moral para toda criatura racional, que le señala aquella acción que es deseable por sí misma y no con miras a algún fin particular. Por otro lado, también por fuera del ámbito del conocimiento teórico, el autor nos habla del juicio y del principio que éste se da a sí mismo para poder operar: la suposición necesaria de que la naturaleza opera según fines y por ello es comprensible por la razón humana. Es en este principio que el juicio se da a sí mismo que se hallaría la fragilidad del mundo comprendido conceptualmente, bajo el enjuiciamiento teórico de la razón, en el que se estructuran las jerarquías de entes y sus relaciones, la comprensión que se tiene de lo que cada quien es y del papel que juega en la sociedad y en la naturaleza, de sus posibilidades y obligaciones, etc. Tales estructuras se hallarían en una fragilidad radical al depender en última instancia de la suposición de que la

naturaleza opera de manera racional. Lo que quedaría por debajo de aquella suposición sería indeterminado y sólo se podría acceder a ello mediante otro tipo de enjuiciamientos no-determinantes: el juicio estético y el teleológico.

El juicio estético sobre lo bello (o juicio de gusto) muestra una afinidad entre el ser humano y la naturaleza, entre los productos de esta última esquematizados por la imaginación trascendental y el entendimiento: la predisposición de la naturaleza para ser ordenada conceptualmente. Esta afinidad patente en el juicio de gusto revela un principio común e incognoscible para el ser humano y para la naturaleza: la conexión entre estos dos elementos que tanto importaba resolver para la epistemología moderna, con Kant queda resuelta en la unidad que les aporta este principio suprasensible e incognoscible que, se asume, actúa de acuerdo a fines, pero que tal asunción no nos aporta realmente conocimiento acerca del mismo. El juicio sobre lo sublime, por su parte, revela una continuidad entre el sustrato indeterminado que se haya tras los fenómenos más imponentes de la naturaleza y la capacidad inagotable de la razón para sobreponerse a los mismos. En la contemplación de lo sublime, Kant sugiere que nos encontramos con una grandeza y potencial inagotables en nuestro propio espíritu que se hayan, de cierta manera, en continuidad con la magnitud y el poder de los fenómenos naturales más increíbles. Tal grandeza del espíritu, patente además en la inconmensurabilidad de sus ideas y en su libertad, nos permite mantenernos impávidos ante aquellos fenómenos y sobreponérselos.

Además, en el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza, se ve al ser humano como uno de los fines de la naturaleza, del fundamento suprasensible que guiaría el proceso creativo de la naturaleza conforme a fines. Tal fundamento suprasensible, el “principio de finalidad de la naturaleza”, no sería algo cognoscible por nosotros por estar por completo fuera del ámbito del conocimiento teórico. Sólo sería accesible a través de la libertad humana, como testimonio de la indeterminabilidad de dicho principio, o a través de la imaginación trascendental, tanto en su concordancia inintencionada con el entendimiento que señala ese principio común al ser humano y al resto de la naturaleza, como en la incapacidad de hallar un esquema para el potencial absoluto de las ideas de la razón (que estarían a su vez subordinadas al principio que opera mediante la libre e ilimitada producción de fines). La explicación teleológica de la naturaleza señala aquello que

siempre escapa a toda doctrina, teorías o cuerpo de creencias que traten de explicar la naturaleza como un sistema cerrado y determinado. Con este señalamiento Kant asesta un golpe más letal para la metafísica que la delimitación de su campo de acción, llevada a cabo en la *Crítica de la Razón Pura*. Este señalamiento de un principio infundado calaría hondo en el pensamiento posterior al autor prusiano, que estaría cada vez más intrigado por aquel indeterminable principio creativo de la naturaleza, que se hace sentir en la libertad y en la imaginación humanas, y que ninguna metafísica sistemática, que intente describir la realidad a partir de jerarquías de entes, puede llegar a integrar.

Justamente la crítica heideggeriana a la metafísica parte de esta imposibilidad de captar lo esencial a la naturaleza, algo que el pensador de la Selva Negra piensa en principio como “el olvido del ser”, aquello no pensado en la metafísica de lo ente. Sin embargo, con el pasar del tiempo Heidegger abandonaría esta forma de abordar el problema, en pro de un pensamiento que se deshace de aquel propósito de abarcar la realidad sistemáticamente, tan presente en la metafísica, buscando más bien un pensamiento poetizante, en el que la absoluta libertad creativa de la naturaleza se vea encarnada en el pensador que trata de traerla a la presencia. Tomando clara inspiración del Romanticismo alemán, en donde por primera vez se hace oír el lamento por los dioses huidos y la naturaleza desacralizada, Heidegger traza con su pensamiento, de la mano de la poesía, los pasos que nos lleven de camino al ser, al encuentro con lo sagrado desde la completa pérdida de arraigo en la que se halla Occidente.

Kant, junto a otros autores como Herder, Hamann y Jacobi, abren las puertas a una nueva interpretación de la religión durante el Romanticismo alemán, para la cual la naturaleza daría pie, a través de su contemplación, a la intuición de lo sagrado. El estudio de las mitologías de los pueblos primigenios se puso en boga durante este periodo, pues en ellas se encontraban formas novedosas para Occidente de enfrentarse a la realidad, en las que era patente aquello que faltaba en el mundo moderno. Esta nostalgia por el mundo en que brillaba la fuerza de lo sagrado, en el que habitaban los dioses y en donde sus potencialidades, positivas y negativas, eran patentes en el despliegue sin límites de la naturaleza, tomó forma en la expresión lírica alemana. Una preocupación religiosa y filosófica pronto abordó a los poetas alemanes que, anonadados frente a

aquello que veían en la naturaleza y de lo que ningún sistema de conocimiento lograba dar cuenta, le dieron lugar en sus obras.

Novalis muestra con gran claridad el vuelco del racionalismo moderno llevado a cabo durante el Romanticismo alemán. Su uso de las figuras cristianas se va en contra de esta religión de carácter eminentemente racional y la tratan de renovar haciendo explícita referencia a aquel ámbito nocturno que nunca podrá iluminar la luz de la razón. La experiencia religiosa de la que nos habla Novalis, suscitada por el intenso dolor causado por la muerte de su amada, conlleva la pérdida del miedo a la muerte como elemento esencial, pues en la noche sagrada a la que lo abre aquel dolor, la finitud humana pierde su sentido por quedar localizada en un flujo eterno o atemporal de creación. El encuentro con su difunta amada en la oscuridad de la noche revela para Novalis una continuidad de entre los seres, y entre pasado y futuro, de la que no se puede dar cuenta en el ordenado mundo diurno. Para esta continuidad, esencia impenetrable de la naturaleza, la finitud y su temporalidad resulta ilusoria e inesencial, siéndole más propio el atemporal despliegue de libertad creativa que no topa límite entre sus creaciones: mezclándolas, separándolas y reciclándolas en su movimiento. Novalis reconoce su pertenencia, así como la de su amada y la de todas las criaturas, a aquel movimiento y por eso es allí donde la reencuentra.

Además, en los versos del joven poeta se hace clara la misión que asumiría: el “plantar flores inmarcesibles”, hacer los guiños que nos señalan a la noche, dejar las huellas de su sacralidad. Cuando en su poemario Novalis nos pinta la noche y la contrapone a la lucidez y sobriedad del día, está abriéndole un lugar, trayéndola poéticamente a la presencia en un mundo del que estaba desterrada. Para Heidegger tal va a ser el papel fundamental del poeta y, aunque para él dicho papel está particularmente encarnado en Hölderlin, podemos ver que Novalis también tenía una idea semejante de la importancia y del papel de la poesía.

Por su parte, Hölderlin es mucho más explícito al declarar el papel de la poesía como capacidad creativa de la que derivarían el pensamiento mítico y el filosófico. La posibilidad del desocultamiento de lo real, tanto del mundo constituido cosmogónicamente por las fuerzas de lo sagrado en la visión religiosa del mundo, como los principios hallados por el pensamiento

filosófico al indagar sobre la *physis*, hallaría su origen para este autor en la capacidad creativa de la poesía. Hölderlin toma la poesía en un sentido bastante amplio, sin limitarla específicamente a la expresión lírica, aunque este tipo de expresión sería la que mejor encarnaría la capacidad creativa o *poiética* a la que hace referencia. El poeta, como aquel que es atravesado por esta fuerza creativa, encausándola hacia el lenguaje, sería quien podría traer a la luz nuevas configuraciones del mundo, nuevos órdenes y posibilidades en los que se dé cuenta de la ilimitada potencialidad de aquella *poiesis*. Así, el poeta se hallaría en la necesidad de hacer patente en su obra aquel principio creativo ilimitado al cual atiende y que, para Hölderlin, sería el mismo principio creativo de la naturaleza que, a través del ser humano, tomaría las múltiples formas de los mundos que creamos, en los que vivimos y que también se van reemplazando mutuamente en el transcurso de su derroche creativo.

Lo que este autor añora de los pueblos antiguos, en particular del griego, sería justo la capacidad de encontrar este principio creativo detrás de cada una de sus expresiones: la posibilidad del encuentro de lo sagrado en la pluralidad multiforme de la naturaleza y del reconocimiento de su principio creativo dentro de uno mismo. La noche de los dioses por la que pasa Occidente sería el testimonio de aquello que vivió Hölderlin y frente a lo cual se vio en la necesidad de rebelarse. El anhelo por el mundo griego, perdido para el mundo en que vivió el poeta (y que sigue igualmente lejano en nuestros días), es su forma de declarar el problema más crítico que encuentra en el pensamiento moderno: la infinita ausencia que siente donde solo la frialdad del cálculo y de la medición son los medios para entrar en contacto con la naturaleza. Aquello que interpela a Hölderlin, lo que intuye como lo sagrado de la naturaleza, sería lo mismo que Heidegger buscaría en su apertura de caminos hacia la verdad del ser. Sólo recurriendo a la poesía, al pensamiento poético, logra el pensador de la Selva Negra superar el olvido del ser para en su lugar plantear a la cuaternidad que gira en torno a lo siempre oculto.

Heidegger no busca la fundación de nuevas religiones de carácter mítico, ni la instauración de nuevos rituales o prácticas que busquen apelar a deidades para tomar el control de una u otra manera sobre el ente. Tal visión de la religión no escapa de la metafísica tradicional y pretende que la deidad sea una causa eficiente de la cual se podría tomar provecho y tener a disposición para llegar a fines particulares. El último dios, lo sagrado para Heidegger, no se trata de una fuerza



aprovechable por el ser humano, sino que se encuentra allí donde éste ya no puede estar: en el salto al acontecimiento-apropiador, en la entrega al evento, no se trata de la institución de una religión. La visión de lo sagrado para Heidegger sólo es posible como respuesta a la adormecida intuición humana que se desarrolla con la modernidad, que se duerme en los laureles del conocimiento racional y cree poder llegar a conocerlo todo, controlarlo todo y someter a la naturaleza. Lo que escapa a este uso teórico de la razón, como se vio que Kant lo señaló a las claras, resultaría mucho más importante para cualquier proyecto a largo plazo que se plantee la humanidad y que pretenda estar fundamentado. La consciencia de la abismal falta de fundamento, su intuición en el fascinante despliegue de la naturaleza, latentes en el pensamiento y la poesía del Romanticismo, sería lo que permitiría la salida del pensamiento técnico que mantiene a la humanidad en su atolladero. Con la postulación de la cuaternidad, Heidegger nos señala la posibilidad de este nuevo comienzo y la vuelta de lo sagrado a un mundo desoladamente profano.

En el abandono de la subjetividad para optar por un habitar auténtico (como mortal frente a los divinos, en la tierra y bajo el cielo) hay una renuncia a la autonomía que prometía la modernidad. En su lugar, la entrega al acaecimiento del ser, el silencio y la retención, ponen en primer plano el vínculo que hay entre los cuatro y la necesidad que arrebató a quien da el salto al acontecimiento-apropiador. En la religiosidad arcaica, justamente este vínculo es lo permitido y propiciado por la religión: la cohesión, el orden social y natural, es debida explícitamente a lo instaurado por la fuerza de lo sagrado *ab origine*, racionalizado en el mito, el cual refleja la forma de vida de cada pueblo, lo permitido y lo prohibido, sus potencialidades y límites. El cosmos se da como una totalidad orgánica ante la que el hombre está sometido y en cuyo orden participa habitando, cuidando su relación con aquello en lo que está inserto, procurando la armonía y el equilibrio, participando de la destrucción y renovación de dicho orden: movimiento con el que se mantiene la estabilidad del mundo gracias a la recurrente reintegración de la fuerza de lo sagrado.

Así, podemos concluir que, a nivel fenomenológico, lo sagrado para Heidegger sí que es una recuperación de lo sagrado arcaico: se trata de la reintegración de la intuición del poder ilimitado de la naturaleza a la vida como algo que nos atraviesa y somete, de la asunción de nuestra finitud como aquel aspecto terrible del que rehúye la existencia inauténtica, así como del procurar

la contemplación y retención del fascinante y atemporal despliegue de la verdad como desocultamiento. Frente al tipo de fenómenos a los que se enfrenta el ser humano moderno atrapado en el dominio de la técnica, Heidegger hace un llamado al desistimiento de aquel desocultamiento provocador, a la ruptura del encierro en un mundo profano al que ha estado confinada la cultura occidental desde hace siglos. Con esto busca hallar una nueva perspectiva, una apertura diferente que asimismo nos presente algo diferente al universo como el homogéneo espacio-tiempo de las ciencias, como la cantera a disposición de la humanidad cuya explotación sin límites llevaría al ser humano a su propia extinción. El de la Selva Negra busca abrirnos a la intuición de lo sagrado como algo inmanente a la existencia, aunque inefable e incognoscible, siempre oculto en el centro de la cuaternidad.

A nivel ontológico, claramente lo sagrado también representa el centro para Heidegger, si bien este centro no es localizable, ni en un espacio específico ni en un evento recurrente donde se pueda tener contacto con lo sagrado. Este centro es lo siempre oculto en el desocultamiento. La relación de lo sagrado con la cuestión del ser, de su verdad como *aletheia* o desocultamiento, nos señala este profundo vínculo en donde es a partir de lo sagrado que las cosas pueden llegar propiamente como cosas a la existencia: haciendo patente en sí su esencia, la cuaternidad que las atraviesa. Ante las serias dificultades que conllevaba el escapar de los problemas de la metafísica tradicional, Heidegger se ve forzado a recurrir al pensamiento poético y es aquí donde puede por fin dar con el mundo concebido propiamente, sin recurrir a la dialéctica entre ser y ente: el mundo que acaece como cuaternidad. Esta concepción del mundo lleva como prerequisite el salto al acontecimiento-apropiador y muestra a lo sagrado como lo siempre oculto en el desocultamiento de lo presente, el desocultamiento que se dona y permite salir a la luz lo que se presenta. Del mismo modo que el carácter ontológico de lo sagrado arcaico se ve en una configuración poética del mundo que está plasmada en el mito, el papel ontológico central de lo sagrado en el pensamiento heideggeriano se da bajo la forma del pensamiento poético de la cuaternidad.

Además, la cuaternidad restaura el compromiso ontológico que se veía en la religiosidad arcaica mediante el que el ser humano se veía interpelado a participar de la fundación, cuidado y destrucción del mundo en su acontecer. La necesidad de habitar la tierra bajo el cielo, como

mortales y a la espera de los divinos conlleva el desistimiento del mundo moderno, su destrucción sacrificial a partir de la cual es posible el atisbo de la continuidad oculta en la copertenencia de los cuatro, lo sagrado que hace señas desde su ocultamiento. Sólo desde esta nueva perspectiva, este nuevo comienzo que se da con el reconocimiento de nuestra pertenencia al despliegue de la cuaternidad, podríamos entonces habitar con propiedad el mundo en su acaecer.

En cuanto a la perspectiva sociológica, es aquí donde se hayan más discrepancias entre la forma en que los pueblos arcaicos viven lo sagrado y la recuperación de lo sagrado en el nuevo comienzo que augura Heidegger. El autor alemán se concentra más en señalarnos lo olvidado por el pensamiento Occidental, en despertar la intuición arrebatadora con que nos podemos abrir al acontecimiento-apropiador, que en señalar una posible estructuración de la sociedad en el nuevo comienzo. Si bien nos indica que sólo a partir del acaecimiento de la verdad del ser es posible un habitar auténtico, un reencuentro con lo que más propiamente somos, tal habitar no viene con prescripciones de lo que es permitido o prohibido en tal comienzo. Al contrario de lo que sucede en las sociedades arcaicas, donde lo sagrado queda vedado tras estrictas reglas que señalan los comportamientos adecuados y los modos correctos de llevar a cabo los comportamientos profanos y cotidianos para evitar las nefastas consecuencias del sacrilegio, Heidegger se enfrenta a una sociedad en la que lo sagrado ya no se halla presente, donde las prohibiciones morales y legales han tomado el lugar de las religiosas y ya no hay una dinámica entre prohibición y transgresión que permita la recurrencia de lo sacro en la sociedad. La posibilidad de vivir lo sagrado en sociedad, tal como se da con la transgresión de los interdictos en la fiesta para la religiosidad arcaica, está cerrada para una sociedad tan fuertemente individualizada como la occidental. Antes de poder pensar en el papel del último dios heideggeriano para la sociedad, habría que primero posibilitar el encuentro auténtico entre individuos, su reconocimiento mutuo en el evento a partir del cual sea posible un habitar juntos.

Sin embargo, el acontecimiento-apropiador sí que conlleva un *ethos* diferente al moderno y que recuerda a aquel del ser humano arcaico. Al abandonar el impulso dominante de la perspectiva técnica, se generan otro tipo de preocupaciones de aquellas que han dirigido el actuar humano en los últimos siglos. Se puede empezar a reconocer el valor intrínseco a cada criatura

perteneciente al despliegue de la naturaleza, así como la necesidad de mantener y procurar su derroche creativo en la mayor cantidad de sus expresiones posibles, asegurando las condiciones que lo posibilitan. El reconocimiento de la finitud, no sólo de cada quien como particular discontinuidad humana, sino de la humanidad en sí como especie y de la vida en general en la tierra hace parte fundamental de este nuevo habitar y tiene que movernos a actuar de una manera diferente.

Un habitar diferente es sin duda una de las mayores urgencias en el mundo contemporáneo y esto es a lo que nos insta Heidegger. El extremo desentendimiento de los delicados y vitales movimientos de la naturaleza que nos atraviesan pone en un riesgo no sólo la vida humana sino también la de incontables seres con los que compartimos esta Tierra que tenemos que aprender a habitar. Todo lo que el empeño humano ha logrado en un parpadeo de último segundo para la Tierra, su historia y el levantamiento de su mundo, todos sus logros y derrotas, regresará eventualmente al abismo de donde provino y en nuestras manos está el precipitar esa caída continuando con una forma de habitar devastadora, o el procurar y cuidar lo que permite el despliegue del que somos testigos y al que pertenecemos. Quizás sea muy tarde para despertar de modo generalizado la intuición de lo sagrado de la naturaleza en un mundo tan desarraigado de la misma. Sin embargo, la necesidad del pensamiento de abrir caminos que nos lleven a habitar auténticamente la encrucijada que somos sigue latente.

## BIBLIOGRAFÍA:

### I. Lo sagrado arcaico:

- BATAILLE, Georges, *La experiencia interior. Suma ateológica I*. Traducción y prólogo de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Ediciones El Cuenco de Plata, 2016. 316 pp.
- , *Lascaux o el nacimiento del arte*. Córdoba, Calción Editora, 2003. 142 pp.
- , *El erotismo*. Traducción de la primera parte por Antoni Vicens (1979), de la segunda parte por Marie Paule Sarazin (1997). México D.F., Tusquets, 2008. (Colección: “Fábula”)
- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*. 3ª edición. Traducción de Juan José Domenchina. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006. 163 pp. (Colección: “Sociología”)
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Jesús Héctor Ruíz Rivas. Edición crítica, introducción, selección y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez Gutiérrez. 527 pp. (Colección: “Sección de obras de sociología”)
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*. 2ª edición. México D. F, Fondo de Cultura Económica, 2010. 239 pp. (Colección: “Ítaca”)
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. 4ª edición. Traducción de Luis Gil. Versión electrónica recuperada el 01 de mayo de 2017 de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/3096>. Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981.130 pp.
- , *Mito y realidad*. Traducción de Luis Gil. Barcelona, Editorial Labor, 1991. 99 pp.
- , *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid, Taurus, 1979.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Traducción y notas de Pedro Ribas. Estudio introductorio por José Luis Villacañas. Madrid, Gredos, 2010. 616 pp. (Colección: “Grandes pensadores”)
- LITTLETON, Scott, *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumèzil*. Berkeley, University of California Press, 1966. 264 pp.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid, Alianza 2001. 218 pp.

## II. La huída de los dioses:

- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas en Descartes II*. Traducción y notas por Jorge Aurelio Díaz. Madrid, Gredos, 2011. Páginas 1-262. (Colección: “Grandes pensadores”)
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. Edición revisada y puesta a tenor con la sexta edición francesa. Traducción al castellano de A. Medina Veitia. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974. 275 pp.
- FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en Revista Actual, N° 28, 1994. Traducción de Jorge Dávila del texto original escrito en 1984 y publicado en el número 309 de la revista *Magazine Littéraire* en 1993. Versión electrónica recuperada el 05 de junio de 2019 de: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15889/davila-que-es-la-ilustracion.pdf;jsessionid=4EBBDE0398389A4EEBD26BBBE1F9CDBE?sequence=1>. 18 pp.
- HABERMAS, Jurgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989. 453 pp.
- HEGEL, G. W.F., Hölderlin, J. C. F. y Schelling, F. W. J. (c. 1795-7), *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, en Revista Hieronymus Complutensis, N° 1. Madrid, enero-junio de 1995. Páginas 117-120.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*. Traducción y prólogo de Samuel Ramos. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006. 124 pp.
- , *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1995. 279 pp.
- HOBBS, Thomas, *El leviatán*. 2ª Edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escohotado. Madrid, Editora Nacional, 1980. 743 pp.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Poesía completa*. 5ª Edición bilingüe. Traducción de Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1995. 453 pp. (Colección de poesía: “Río Nuevo”)
- , *Hiperión o el eremita en Grecia*. 10ª edición. Traducción y prólogo por Jesús Muñárriz. Madrid, Ediciones Hiperión S. L., 1988.

- JUAN DE LA CRUZ (1960), fragmento de *Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*, poema recuperado de *Escritos cortos en Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. 4ª edición. Madrid, La Editorial Católica S. A., 1960. (Colección: “Biblioteca de autores cristianos”)
- KANT, Immanuel, *Primera introducción a la “Crítica del Juicio”*. Traducción y prólogo de José Luis Zalabardo. Madrid, Visor Libros, 1987. 120 pp. (Colección: ‘La balsa de Medusa’)
- , *Crítica de la Razón Pura*. Traducción y notas de Pedro Ribas. Estudio introductorio por José Luis Villacañas. Madrid, Gredos, 2010. 616 pp. (Colección: “Grandes pensadores”)
- , *Crítica de la Razón Práctica en Kant II*. Traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Estudio introductorio por Maximiliano Hernández. Madrid, Gredos, 2010. (Colección: “Grandes pensadores”)
- , *Crítica del Discernimiento*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid, Alianza, 2012. 721 pp.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*. 4ª edición. México D.F., Porrúa, 2005. (Colección: “Sepan cuantos...”)
- MALDONADO, Rebeca, *Kant. La razón estremecida*. México D. F., FFyL UNAM Seminarios, 2009. 291 pp.
- NOVALIS, *Himnos a la Noche*. 2ª edición. Traducción y presentación de Jorge Arturo Ojeda. México, D. F., Fontamara, 2013. 55pp. (Colección: “Cisne”).
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets Editores, 2012. 353 pp. (Colección: “Fábula”).
- DE AQUINO, Tomás, *Suma contra los gentiles*. Versión digital consultada el 18 de junio de 2018 de <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/capitulo-xvii-en-dios-hay-materia/>.
- VON HERDER, Johann Gottfried, *Antropología e Historia*. Presentación, traducción y notas de Virginia López-Domínguez. Madrid, Editorial Complutense, S. A., 2002. 197 pp.

III. El último Dios: lo sagrado desde la filosofía:

- HEIDEGGER, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2005. 233 pp.
- , *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. 2ª edición. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2005. 410 pp. (Colección: El camino hacia el *Otro pensar*)
- , *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1995. 279 pp.
- , *Carta sobre el Humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000. 91 pp. (Colección: “El libro de bolsillo. Filosofía”)
- , *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. 246 pp. (Colección: Odós)
- , *El Ser y el Tiempo*. 2ª edición revisada. Traducción de José Gaos. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1971. 471 pp.
- , *Filosofía, ciencia y técnica*. 3ª Edición de *Ciencia y Técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago, Ed. Universitaria, 1997. 304 pp. (Colección: “El Saber Y La Cultura”)
- , *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000. 392 pp. (Colección: “Filosofía y Pensamiento”)
- , *Identidad y Diferencia*. Ed. bil. de Arturo Leyte. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Anthropos, 1988. 191pp. (Colección: “Textos y Temas. Filosofía”)
- , *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2007. 446 pp.
- , *Meditación*. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006. (Colección: El camino hacia el *Otro pensar*)
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Realizada con la ayuda de Inter Naciones, Bonn. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 1999. 154 pp.
- , *Ser y Tiempo*. 3ª Ed. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2012. 490 pp. (Colección: “Estructuras y Procesos”)



- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas, I*. Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 1999. 382 pp. (Colección: “Filosofía y Pensamiento. Ensayo”).
- JUANES, Jorge, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*. México, D.F., Libros Magenta, 2013.
- PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. 2ª edición con nuevo epílogo y actualización de notas. Traducción y notas de Félix Duque con un nuevo Apéndice sobre “Los últimos años de Heidegger”. Madrid, Alianza, 1993. 552 pp.