

Lo divino y lo sublime. Algunas reflexiones sobre la experiencia estética en Kant

*Nora María Matamoros Franco**

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

El pensamiento de Kant es, en gran medida, un “punto y aparte” en la historia de la filosofía moderna. Pero un punto y aparte que continúa muy estrechamente “el párrafo anterior”.

JOSÉ FERRATER MORA, DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

[...] al caer el viejo dios, cabe también el peligro de que caiga el hombre, hecho a imagen y semejanza de aquél —mero paso de la desdivinización a la teologización—, porque en definitiva, la caída de dios significa el trasvase de la omnipotencia de lo divino a lo humano o, en la forma del psicoanálisis presentada por Frank, el paso de la impotencia narcisista a la omnipotencia narcisista. Esta suerte de liberación recibió en la historia europea el nombre de Ilustración, mayoría de edad, paso de las sombras a la luz.

HELENA CORTÉS Y ARTURO LEYTE, “PRÓLOGO”, *EL DIOS VENIDERO*

Palabras clave: divinidad, secularización, historia, comunidad, racionalización

* noram@servidor.unam.mx

Como bien afirma María Zambrano, “hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino”.¹ Se ha denominado *secularización* al fenómeno (o, mejor dicho, al conjunto de fenómenos) que ha dado lugar a esta nueva visión del mundo. Sin embargo, la reciente presencia de la secularización en la añeja y larga historia humana no parece sorprender, asombrar ni incomodar a nadie. Nadie se preocupa por indagar y, mucho menos, cuestionar lo que, en un momento determinado de la historia de la cultura, permitió que lo divino dejara de formar parte íntima de la vida humana. Así, mientras que la secularización mucho se trae a cuento y sirve, además, para dar fundamento a muy diversos análisis y consideraciones en la filosofía actual, poco se le cuestiona, critica y enfrenta. Pues, a los ojos de la gran mayoría, resultan más que obvias las causas que dieron lugar a *la desacralización de la naturaleza*.

Por ello, soy consciente de que suponer problemático el hecho de que la secularización de la naturaleza no sea considerada inconveniente, para muchos puede traducirse en una observación inocua, insustancial, inocente, inexperta, ilusa y, en todo caso, necia. No obstante, no es en lo obvio ni en lo indiscutible donde la investigación y la ciencia crecen y se fomentan. Antes bien, los problemas son los que ponen en acción nuestra curiosidad y deseo de conocimiento. Efectivamente, los hechos o grupos de hechos para los que no tenemos ninguna explicación aceptable, que parecen desusados o que no se adecuan a nuestras expectativas o preconcepciones² son y han de ser los motores de la evolución y transformación de la cultura.

Mas, como señalé antes, hoy por hoy la desacralización y su defensa son considerados signos inequívocos de *progreso, evolución, sabiduría, sensatez, cordura*. Pues bien, este hecho, a mi juicio, puede ser signo de, al menos, dos ocurrencias. O bien, que de la secularización y sus aberrantes consecuencias exista una justificación y clarificación aceptable, suficiente y conveniente.³ O bien, y esta es la opción por la que me inclino, que aun cuando tal explicación no existe, la secularización, para desventaja de quienes la asumen y aceptan, simplemente

¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 13.

² Cfr. Irving M. Copi y C. Cohen, *Introducción a la lógica*, traducción de Edgar Antonio González Ruiz y Pedro Chávez Calderón, México, Limusa, 1998, p. 537.

³ Este hecho, hay que decirlo, es, por lo demás, inexistente. En efecto, existe muy poca literatura al respecto. La tendencia contraria es la que abunda. Es decir, lo común consiste en tomar como una verdad irrefutable la desacralización de la naturaleza y, a partir de ella, fundar y construir reflexiones y sistemas.

se adecua a expectativas y preconcepciones que en lo absoluto hacen posible objeción o admiración alguna por sus consecuencias. Entre las cuales, hay que decirlo, a causa de la pérdida de sentido en la que tal desacralización se funda, descuella la así llamada *crisis de legitimación de la comunidad* cuyos síntomas inequívocos son, según Manfred Frank:

[...] esa huida masiva fuera de la sociedad que conduce a refugiarse, bien sea en el seno de sectas religiosas en las que, por lo menos en círculos reducidos, los miembros de ellas se sienten solidarios (es decir, se sienten comunidad) ya sea en la droga, que también permite esa experiencia a través del trance y la alucinación, aunque sólo sea ilusoriamente, o ya sea cualquiera de esos otros mundos paralelos de los que, aunque sólo sea mediante los pocos rasgos indicados, fácilmente se puede adivinar lo que tienen en común con los ya citados.⁴

Si entre otros cuestionamientos, hay que considerar la *crisis de legitimación de la comunidad* como una de las más importantes consecuencias de la desacralización de la naturaleza, es imposible dejar de contemplar tal desacralización como un asunto actual —es decir, un asunto que nos atañe aquí y ahora— y problemático —esto es, un asunto que, por sus consecuencias, pone en ejercicio nuestra capacidad de admiración y reflexión.

Se entiende por actual precisamente aquello que nos atañe aquí y ahora, ya sea porque despierta nuestros pensamientos planteándonos problemas o porque provoca nuestra fantasía. Pero difícilmente se podrá encontrar un problema cuya capacidad para invocar nuestra atención lleve la fecha del día presente, sino que por el contrario más bien puede decirse que tomamos conciencia de que algo es un problema cuando determinadas cuestiones, que se remontan bastante atrás, nos obligan precisamente ahora —bajo las presentes y determinadas circunstancias— a tomar inexcusablemente partido. De esta manera, la actualidad nos remite a una historia preliminar, que constituye el material de trabajo de nuestro presente y para cuya plena captación y dominio hay que introducirse en el futuro. Parece claro que las llamadas que la literatura de épocas anteriores dirige a la nuestra propia son de este tipo: en cuanto nos sentimos, como se suele decir, aludidos e invocados por su lectura parece como si se anunciara algo todavía no superado, algo de lo que además tenemos conciencia de que su fundamento se encuentra en las implicaciones

⁴ Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Serbal, 1994, p. 16.

de nuestras propias raíces históricas y que desde entonces no ha cesado de ponernos a nosotros mismos en cuestión.⁵

Así, la desacralización de la naturaleza habrá de considerarse un tema de ineludible reflexión a menos que, en primer lugar, nos invada —fundados en simples creencias previas y no en evidencias— una inadmisibles falta de reflexión sobre la totalidad de lo que nos aparece. Y, en segundo lugar, seamos presos de un olvido o, en todo caso, de un deseo de olvidar la historia y, de este modo, tal vez sin proponérselo, de una necesidad de “extender sin más nuestra vida y nuestra historia a toda vida y toda historia”.⁶ Pero este hecho, que logra romper toda delimitación temporal, no puede sino conducirnos directamente al error.

En efecto, toda vez que es verdad irrefutable que “el tiempo es lo que no nos abandona”,⁷ hacer caso omiso de nuestra finitud, de nuestra temporalidad es, a todas luces, reprochable, inadmisibles. Necedad inaceptable es, por ende, echar al olvido la historia, el tiempo. Pero, error aún más imperdonable es pasar de largo la reflexión de nuestra propia, particular y temporal historia —génesis y evolución, a su vez, de nuestra propia, singular y particular humanidad—. Por consiguiente, ineludible obligación humana es abrimos a la historia, al tiempo. Sólo de este modo podremos saber “qué vivir, qué ver, qué recibir, qué ofrecer”.⁸ Luego, para dar cause a la crisis de la legitimidad de la comunidad, el tema de la secularización aparece como una ineludible obligación que no sólo nuestra condición histórica nos impone trabajar. En efecto, toda vez que:

[...] “justificar algo” o (como gustaban de decir los románticos) “legitimar algo” (*Etwas Beglaubigen*) significa lo mismo que referirlo a un valor indiscutible para los hombres. Y para los hombres (de un mismo pueblo) lo único indiscutible en sentido radical es aquello que pasa por ser sagrado, incontestable, omnipresente, todopoderoso.⁹

En este sentido, la discusión sobre el asunto de la desacralización aparece como punto obligado de reflexión para la superación de la crisis de legitimidad de la comunidad por la cual ahora se atraviesa.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

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

⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 11.

⁸ *Cfr. Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 17.

Sin embargo, por la brevedad del espacio, no habré de exponer el tema arriba mencionado en toda su extensión y profundidad, pues se trataría de un trabajo arduo, metódico y extenso. Por ello, me concretaré tan sólo a señalar uno de los hitos, a mi juicio, fundamentales para la reconstrucción histórica de la secularización. Se trata de la oposición *espíritu–naturaleza* presente en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (“Analítica de lo sublime”) escrita por Immanuel Kant en 1790. Apoyo de esta interpretación serán las ideas de Rudolf Otto presentes en su libro *Lo santo* y las que Carl Gustav Jung vierte en el texto *Respuesta a Job*. Tras la exposición de la explicación y caracterización que Rudolf Otto hace de lo divino, pasaré a la presentación del análisis que Kant, cuando considera lo dinámicamente sublime de la naturaleza (*Crítica de la capacidad de juzgar*, §§ 23 al 29) hace del sentimiento de lo sublime. De esta comparación obtendré algunas conclusiones que, aunque inusuales y, tal vez, poco ortodoxas, habrán de esclarecer las ideas que, de la relación entre el hombre y lo divino, la historia de la cultura ha producido y nos ha legado. Un epílogo acompañará estas reflexiones. Las observaciones ofrecidas por Jung, en el texto antes señalado, serán hitos fundamentales del mismo. Los griegos y su concepción de lo divino no pueden quedar fuera de esta exposición. Pues, a decir verdad, son antecedentes obligados de la postura desarrollada por Kant. Por ello, habré de abocarme a ellos después de la exposición que de Rudolf Otto lleve a cabo.

Ciertamente, la regla *hacia las cosas mismas*, que postula la reducción de todo lo objetivo en sí, es decir, de todo lo que no esté dado directamente en el objeto considerado —con el fin de ver sólo lo que esté dado en el fenómeno y nada más y que, por consiguiente, va en detrimento de toda teoría o hipótesis previamente aprobadas por la tradición—, anima y sustenta esta heterodoxa exposición. La finalidad proseguida, con ello, consiste en propiciar un acercamiento más fustigador y crítico de las ideas y apreciaciones que, hoy por hoy, se consideran fundamento seguro de cualquier meditación acerca del hombre y su razón de existir en la tierra. Sea, pues, la siguiente exposición un esforzado intento por encaminar la reflexión filosófica actual por derroteros imprevistos e inexplorados, capaces, sin embargo, de procurar guías a comprometidos intentos por ofrecer un sentido pleno a la existencia del hombre en la tierra —con el fin de garantizar la permanencia y constitución de una sociedad a partir de un valor supremo que promueva el acuerdo y compatibilidad respecto a las convicciones de valores que tengan como ideal supremo la vida humana y la participación en la comunidad.

1. LOS ASPECTOS DE LO NUMINOSO

Se sabe que Rudolf Otto desecha la idea de que la religión pueda ser considerada una función de instintos y utilidad sociales. Por ello, para encontrar los rasgos propios de la emoción religiosa —la solemnidad de esta emoción singular que sólo se presenta en el terreno religioso—, atiende a lo que en su contenido sentimental hay de privativo y peculiar, y lleva a cabo el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción.¹⁰ La intención es salir al paso de un equívoco que puede conducir a una visión incorrecta y parcial de la esencia de la divinidad, a saber, la idea de que los predicados racionales (entre los cuales se encontraría espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes) apuran y agotan esta esencia, le impulsan a realizar esta actividad. En efecto, Otto se da a la tarea de explorar y tratar de describir el excluido y olvidado aspecto irracional de la esencia de la divinidad porque está convencido de que “aun cuando los predicados racionales están de ordinario en el término más visible, dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son *para* y *en* un algo irracional”.¹¹

No presentaré ni una justificación ni una exposición detallada y puntual de la propuesta desarrollada por Otto. Eso me colocaría muy lejos del tema que busco tratar aquí. Por consiguiente, sólo me limitaré a tomar la clarificación que él hace de lo *santo* como nombre para la esencia de la divinidad. Sobre ella habré de fundar las reflexiones que en este texto desarrollaré.

Para Otto, lo *santo* es, ante todo:

[...] una categoría explicativa y valorativa que como tal representa y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón y que es inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos.¹²

¹⁰ Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 17-18.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 14.

Más adelante, señala que “estamos habituados a emplear la palabra *santo* en sentido translaticio y no en un sentido primigenio. *Santo* suele aplicarse como predicado absoluto moral que significa la moral perfecta, la bondad suma”.¹³

No obstante, aclara Otto, *santo* en sentido primigenio contiene un excedente de significación que no comprende en absoluto ni exclusivamente el sentido moral. Para designar aquél excedente de significado y evitar, así, incorporar lo moral y lo racional en la esencia de la divinidad, Otto crea un neologismo, a saber: *lo numinoso*. Con él, Otto busca alcanzar varios objetivos. En primer término, expresar un reflejo sentimental, primigenio y característico que provoca el ánimo, que puede ser indiferente a la ética.¹⁴ En segundo, explicar y valorar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular que sólo se presenta en el terreno religioso. En tercero, atender a lo que en el contenido sentimental de esta emoción hay de privativo y peculiar. Y, finalmente, llevar a cabo el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción. Por consiguiente, explicar aquello que vive en todas las religiones como su fondo y médula implica, según Otto, dar cuenta de ese reflejo sentimental, primigenio y característico que provoca el ánimo.

Para Otto, son varios los rasgos propios de la emoción religiosa, los sentimientos que expresan íntegramente el sentimiento religioso. Dos de ellos son los que más importan para el análisis que ahora llevo a cabo. Me refiero, en primer término, al *sentimiento de criatura* y, en segundo, al *sentimiento de mysterium tremendum*. Ciertamente, según Otto, el primero es un momento concomitante, un efecto subjetivo, la sombra, por así decirlo, del segundo. No obstante, ambos son importantes para comprender en qué medida el asunto de lo dinámicamente sublime en la naturaleza, expuesto por Kant en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (“Analítica de lo sublime”), es fundamental en la reconstrucción histórica de la secularización de la naturaleza.

Anteriormente señalé que, para Otto, el objeto numinoso es un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón y que es inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos. Mas, a pesar de su irreductibilidad, de alguna manera ha de ser comprendido. En efecto, de no ser así, continúa Otto, no podría, en general, decirse nada de él.

¹³ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 16 y 22.

Pues bien, llegado el tiempo de explicar qué y cómo es eso que él llama numinoso, Otto se avoca a clarificar qué es *aquello que prende el ánimo con tal o cual tonalidad* para, de manera indirecta, lograr acercar lo más posible a la comprensión humana la esencia de la divinidad. Luego, su problema consiste en indicar cuál es esa tonalidad sentimental. Otto ofrece la expresión *mysterium tremendum* para compendiar lo que considera lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza, aquello que, prescindiendo de estos sentimientos conexos, puede agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora.¹⁵ Ahora bien, como el carácter positivo del *mysterium tremendum* se experimenta sólo en sentimientos, Otto pasa a describirlos. El reporte de tal descripción queda asentado, en lo que sigue, con sus propias palabras:

Entre estas cualidades positivas, la primera que echa de ver es la expresada en el adjetivo *tremendo*. *Tremor* no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento natural muy conocido, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que puede ser aludido por él, pero que, en realidad, es muy distinto de atemorizarse. Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente este temor especial, que es algo más que temor. Por ejemplo, en hebreo *hiq'disch* = santificar. “Santificar una cosa en el corazón” significa distinguirla por el sentimiento de pavor peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de lo *numinoso*. El Antiguo Testamento abunda en expresiones equivalentes. Muy notable es *emat Jahveh*, el terror de Dios, el terror que *Jahveh* puede emitir, enviar como un demonio paralizándolo los miembros del hombre y que emparienta, muy de cerca con el *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos.¹⁶

Ahora bien, un momento concomitante, un efecto subjetivo, la sombra, por así decirlo del *mysterium tremendum* es, según Otto, el *sentimiento de criatura*; se trata del “sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas”.¹⁷ ¿Qué pasa con estos sentimientos en la descripción que Kant hace del sentimiento de lo dinámicamente sublime de la naturaleza? A continuación lo expongo.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

2. ANALÍTICA DE LO SUBLIME

Según Kant, hay diferencias notables entre lo bello y lo sublime de la naturaleza. Él señala que, mientras que lo bello “afecta a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, en cambio, puede encontrarse también en un objeto informe, en cuanto se representa en él o mediante él, lo ilimitado, aunque concebido, además, como totalidad”.¹⁸

Así, Kant explica dos cosas. La primera es por qué: “la naturaleza suscita las más veces las ideas de lo sublime cuando es contemplada en su caos y en el desorden e ímpetu destructor más salvajes e irregulares con tal de que se pueda ver grandiosidad y potencia”.¹⁹

La segunda, por qué “denominamos sublime lo absolutamente grande”.²⁰ Mas no es por esta caracterización que el sentimiento de lo sublime es paso ineludible en la reconstrucción histórica de la desacralización de la naturaleza. Antes bien, las razones de ello descansan en lo que, según Kant, produce el agrado en el sentimiento de lo sublime. Se trata, a juicio de Kant, “del sentimiento de impedimento momentáneo de las energías vitales y el consiguiente mas intenso desbordamiento de éstas”.²¹ Que revela “una facultad del espíritu que va más allá de toda medida de los sentidos”,²² y cuya consecuencia es “un movimiento del espíritu”²³ que se traduce en

[...] respeto hacia nuestra propia destinación, que mediante cierta subrepción (confundiendo un respeto hacia un objeto en vez del que corresponde a la idea de la humanidad en nuestro sujeto), demostramos en un objeto de la naturaleza, que nos hace patente, por decirlo así, la *superioridad de la destinación racional* de nuestras facultades de conocimiento comparadas con el punto culminante a que pueda llegar la sensibilidad.²⁴

¹⁸ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 89.

¹⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹ *Ibid.*, p. 90.

²² *Ibid.*, p. 96.

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¿Cómo se lleva a cabo todo esto? Es decir, ¿cómo llega Kant a suponer que lo sublime no debe buscarse en las cosas de la naturaleza sino únicamente en nuestras ideas?²⁵ Considerando a la naturaleza, a través de un juicio estético, como carente de poder sobre nosotros. ¿Cómo puede ocurrir esto? Descubriendo en nosotros una capacidad de resistencia, de índole totalmente distinta a la omnipotencia de la naturaleza, capaz de permitirnos juzgarnos independientes de ella. ¿Cuál es y en qué consiste esa capacidad?

Potencia, dice Kant, “es una capacidad superior a grandes obstáculos”.²⁶ Esta recibe el nombre de poder cuando supera también la resistencia de lo que ya tiene potencia. Mas, para juzgar dinámicamente como sublime la naturaleza, necesita ser representada como inspirando temor. En efecto,

[...] cuando calificamos algo no meramente de grande, sino de absolutamente grande, en todo respecto (por encima de toda comparación), o sea, de sublime, pronto se advierte que no transigimos en que para ello se busque medida alguna apropiada, fuera de ello, antes bien consideramos que sólo en ello debe buscarse tal medida. Es una magnitud que sólo es igual a sí misma.²⁷

Luego, para juzgar dinámicamente como sublime la naturaleza, debe ser representada como algo a lo cual procuramos resistir. Dado que es imposible encontrar placer en aquello que inspira terror, Kant considera que la única manera de que la naturaleza pueda inspirarnos un sentimiento sublime es bajo un terror no tomado en serio.²⁸ Empero, ¿bajo qué circunstancias puede la ingente naturaleza dejar de producir temor y temblor a la endeble criatura humana? Kant explica cómo tiene lugar esta *sui generis* ocurrencia.

Las rocas enhiestas que como una amenaza vemos encima de nosotros, las nubes tempestuosas que se acumulan en el cielo, aproximándose con rayos y truenos, los volcanes con todo su temible poder destructivo, los huracanes con la devastación que dejan tras de sí, el ilimitado océano en cólera, la elevada catarata de un río poderoso, y otros objetos por el estilo, reducen a pequeñez insignificante, comparadas con su potencia,

²⁵ *Ibid.*, p. 95.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁸ *Ibid.*, pp. 108-109.

nuestra capacidad de resistir. Lo cual no impide que su aspecto nos resulte tanto más atractivo cuanto más temibles sean, a condición de que podamos contemplarlos en seguridad, y solemos llamarlos sublimes porque exaltan las fuerzas del alma más allá de su medida media corriente, permitiéndonos descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de índole totalmente distinta, que nos da valor para podernos enfrentar con la aparente omnipotencia de la naturaleza [...] Así, lo que en potencia tiene de irresistible, nos da a nosotros, considerados como seres naturales, el conocimiento, sí, de nuestra impotencia física, pero nos descubre al propio tiempo una capacidad de juzgarnos independientes de la naturaleza y una superioridad sobre esta, así la humanidad de nuestra persona no sufre humillación a pesar de que el hombre deba sucumbir necesariamente a aquél poder.²⁹

Este es el paso por el cual “el espíritu puede hacerse sensible a la propia sublimidad de su destinación, aún por encima de la naturaleza”.³⁰ Y es el paso, además, por el cual queda racionalmente sistematizada la desacralización de la naturaleza. En efecto, ella ha dejado de producir ese pavor peculiarísimo del que, a juicio de Otto, ha salido toda la evolución histórica de la religión. Y, sin lugar a dudas, ella ha dejado de ser, también, la fuente del *sentimiento de criatura*, es decir, el sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada.

Pero la posibilidad de esta desacralización de la naturaleza ya estaba en ciernes desde los orígenes más remotos de nuestra cultura. En efecto, la tradición griega, hasta donde puedo ver, nació de una crisis,³¹ es decir, de una separación.³² En efecto,

²⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁰ *Ibid.*, p. 109.

³¹ De la tradición de la cual se separa o desprende la *tradición griega* no hablaré aquí, pues, como es comprensible, una exposición de este asunto desviaría por completo el carácter de este artículo. Con todo, el hecho de que la *tradición griega* sea ella misma producto de una crisis, es decir, de una separación, de una ruptura, de una desviación, deja ver que la *tradición*, como tal no es, como quería el renacimiento, la *herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior*, sino la sucesión de hegemonías de modos específicos de ver y considerar el mundo. La justificación y desarrollo de esta última idea habrán de ser desarrollados, también, en otro lugar.

³² Cuando Heráclito, afirma William Keith Chambers Guthrie, sentencia “que ‘todo acontece de acuerdo con este Logos’ o habla de ‘el Logos que ordena todas las cosas’ parece que está usando la palabra en un sentido especializado [...] como nadie más lo había hecho” (*cf.* William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía. Tomo 1: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984, p. 395).

[...] en primer lugar, constituye una esfera de pensamiento exterior y extraña a la religión. Los “físicos” de Jonia dan de la génesis del cosmos y de los fenómenos naturales y explicaciones de carácter profano, de espíritu plenamente positivo. Ignoran deliberadamente las Potencias divinas reconocidas por el culto, las prácticas rituales establecidas y las narraciones sagradas de las que los poetas “teólogos” como Hesíodo habían fijado, en su canto, la tradición. En segundo lugar, promueve la idea de un orden cósmico que ya no descansaba, como en las teogonías tradicionales, sobre el poder de un dios soberano, sobre su *monarchia*, su *basilea*, sino sobre una ley inmanente al universo, una regla de reparto (*nomos*) que impone a todos los elementos que constituyen la naturaleza un orden igualitario, de tal manera que ninguno puede ejercer sobre los otros su dominio (*kratos*). Finalmente, ya se trate de geografía, astronomía o cosmología, concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial que ya no se define por sus cualidades religiosas de fasto o nefasto, de celeste o infernal, sino que está hecho de relaciones recíprocas, simétricas, reversibles.³³ Por ello, este pensamiento, que es la tradición griega tiene un carácter profundamente geométrico (laico).³⁴

Mas los griegos, observando el misterio de la naturaleza, teorizaron muy profundamente acerca de lo divino. ¿Dónde está, pues, la premonición de la desacralización de la naturaleza arriba descrita? En la racionalización de lo divino que ellos llevan a cabo. Es decir, en la medida en la que lo divino deviene con ellos algo puramente racional, la historia de la filosofía se perfila, cada vez más asiduamente, a reconocer lo divino sólo en lo racional... Kant, como buen heredero y continuador de una tradición que había reconocido en la razón a Dios, logra dejar fuera de toda reverencia y consideración religiosa a la naturaleza y, así, es pieza cardinal de la, no obstante, extensa y larga historia de la secularización.

3. EPÍLOGO

Los estragos que ha traído consigo la desacralización de la naturaleza, han de ponernos a reflexionar nuevamente. Hay que recordar, con Jung, que *a Dios se le*

³³ Sin poder abordar de manera completa el papel e importancia que cada una de estas ideas tiene en la modernidad, me veo obligada a señalar que las explicaciones profanas de la génesis del cosmos y de los fenómenos naturales que a la modernidad caracterizan tienen fuerte relación con ellas. Parece, pues, que la crisis de la razón no las alcanza.

³⁴ Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de Mario Ayerra, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 10-11.

puede amar, pero se le debe temer. Por ende, con el fin de equilibrar el peso que de la explotación de la naturaleza ha hecho en los últimos tiempos el ser humano, pongamos más atención a la parte *irracional* de lo divino. Recuperar el aspecto divino de la naturaleza, para disfrutar con ella el *sentimiento de criatura*, ha de ser nuestra consigna. Sólo de este modo tendremos una visión más veraz y completa de nosotros mismos. Valgan, pues, estas breves líneas para abrir, al menos, la reflexión en este sentido. En otra ocasión tendré oportunidad de exponer las líneas más básicas de este proyecto de recuperación del aspecto irracional de lo divino que nos permita reconocer en la naturaleza algo *sublime*, es decir, algo “comparado con lo cual resulta pequeño todo lo demás”³⁵ y en función de lo cual podamos determinar más sinceramente en qué consiste la gracia y la dignidad del hombre:

El niño que fui llora en la calle.
Lo dejé allí cuando llegué a ser quien soy,
Pero ahora, viendo que soy nada,
Quiero buscar a quien fui donde quedó

Ah, ¿cómo he de encontrarlo?
¿Quien erró?

La llegada tiene equivocado el regreso.
No sé de dónde vine ni dónde estoy.
Por no saberlo, inmóvil está mi alma

Si al menos alcanzara un alto monte,
De donde pueda al fin
Mirarlo y recordar lo que olvidé,

Al menos en la ausencia sabré de mí
Y al verme como fui a lo lejos, encontrar
En mí un poco al niño que dejé.³⁶

³⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*; *op. cit.*, p. 95.

³⁶ Fernando Pessoa, “El niño que fui llora en la calle”, en *Taller de Lectura. Autores modernos universales*, vol. I, México, Secretaría de Colegio de Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 26.