

que Jähniq considera la posibilidad histórica que yace en la esencia de la técnica actual y, con ello, se ofrece una verdadera alternativa a la destrucción del mundo circundante que se está llevando a cabo [27 (240/41)].

Llegados a este punto ya deja de extrañarnos la identificación con que Jähniq nos ha sorprendido al principio. Historia del arte no es algo que sólo interesa a los especialistas del arte pues el arte es realización, o sea, constitución de la realidad. Pero de la realidad que ya no se basa en el principio de dominio ilimitado (ni científico con su comprensibilidad y verificabilidad total, ni político y económico con su praxis de expansión y explotación) sino de la realidad que ve en la naturaleza aquello que ha de ser desplegado en posibilidades (pero no dominado ya que dominio y destrucción corren paralelamente) y así convertido en realidad humana. La comprensión de una realidad no *ya constituida* sino en *constitución* implica que de ella se comprende en la manera de la concepción racional sólo el pasado mientras el futuro apenas se entrevé como dirección y, sin embargo, se lo comprende como perteneciente a esa realidad. Una tal comprensión es lo que lleva a cabo la historia y si, como en la actualidad, la constitución de la realidad (como futuro) la está llevando a cabo el arte, la comprensión de esa realidad resulta historia del arte.

Pero para que el arte haya vuelto a ser constituyente de la realidad como lo fue en los comienzos de la historia, ha sido necesario volver a esos comienzos para "repetir", para ir a recoger de nuevo esa posibilidad. El arte mismo había hallado el camino hacia allá pero a la historia del arte tocaba explicar esa acción artística mostrando el horizonte total que le había servido de campo de acción. Que historia y realidad resulten renovadas a través de la acción artística muestra el alcance de la renovación que la época presente representa: la rotura con la poderosa tradición que desde Hegel y, en parte, desde mucho más atrás, desde Platón, determinaba nuestro horizonte de comprensión. *Construcción* y *figuración* como las dos maneras como el hombre constituye la realidad a partir de la naturaleza y la comprensión de ese proceso de constitución como *historización* conforman el nuevo concepto de *realidad* a que Jähniq nos confronta. De ahí que hayamos considerado forzoso el llamar aquí la atención sobre esta obra que consideramos pionera en el pensamiento filosófico actual.

ROSA HELENA SANTOS DE IHLAU

Chiclayo (Perú), noviembre de 1976.

ENRICO CASTELLI: *Herméneutique de la Sécularisation*. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes humanistes et par L'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, 3-8 Janvier 1976. Aubier. Editions Montaigne. Paris. 1976.

Esta obra recoge los diferentes estudios presentados por diversos autores de reconocida competencia, en su mayor parte creyentes, durante el coloquio organizado en Roma del 3 al 8 de enero de 1976 bajo la dirección de Enrico Castelli.

Sin duda alguna, como se puede apreciar en la lectura de los numerosos trabajos expuestos en el encuentro, el tema de la secularización, visto y analizado desde diferentes ángulos, toca uno de los problemas más apasionantes y discutidos en la actualidad. En torno a él discurren los filósofos, los sociólogos de la religión, los historiadores y los teólogos.

El tema evoca y recapitula una parte esencial de la historia de Occidente, sin ser exclusivo de ella como lo asegura Jacques Ellul.

Permanentemente surge el problema de las relaciones entre la religión y la razón, lo profano y lo sagrado, la fe y la ciencia, la Iglesia y el Estado y por consiguiente el problema político. Se trata de parejas que para nosotros tienen una resonancia peculiar y familiar ya sea para sugerir una alianza pacífica y serena, un equilibrio inestable y con frecuencia roto, una oposición inconciliable e irreductible, ya sea para evocar la fe en busca de inteligencia según la famosa expresión de Anselmo o la religión en los límites de la sola razón según la filosofía kantiana.

Alrededor de este problema se remueven y agitan inevitablemente las ideas de los grandes pensadores sociológicos que han profetizado la desaparición de lo sagrado, como también las de aquellos que, teniendo en cuenta el proceso de los últimos decenios, consideran no sólo que "Dios no ha muerto del todo", según la frase del marxista V. Gardavski, sino que observan y afirman la persistencia de la religión.

En el curso de la reflexión aparece la figura de Augusto Comte quien aseguró que la religión sería sustituida algún día por la ciencia, según su famosa ley de las tres etapas. Al respecto J. Ellul considera que no existe en historia una ley de esta naturaleza. No hay etapas globales de la humanidad, como tampoco hay movimientos continuos. Los fenómenos de secularización han sido numerosos en el curso de las civilizaciones. Por otra parte, A. Vergote piensa que la idea de secularización ha sido, a menudo, un concepto ideológico en el cual se juntan, bajo una cierta pretensión científica, un naturalismo funcionalista y una creencia militante en el progreso de la sociedad; así es como desde Saint-Simon y Comte el determinismo positivista se alía, de buen grado, con un profetismo intrépido y con un mesianismo intolerante.

Encontramos también referencias a la posición de Carlos Marx quien veía en la religión, ante todo, el producto de la alienación del hombre y consideraba que en la medida en que los hombres se vieran libres de la opresión económica y de las formas de deshumanización que de ella derivan, la visión religiosa cedería el paso a un conocimiento realista de la vida social. Sobre este punto son interesantes y sugestivas las observaciones que hace C. Geffré sobre la función ideológica de la secularización y P. Ricoeur sobre la fe, la ideología y la utopía. Ricoeur, ahondando algunas de las ideas expuestas en el artículo "Ideología y Ciencia"¹, analiza las ambigüedades del concepto de ideología, considera insuficiente el estudio de la ideología en términos de dominación y trata de mostrar que la idea de una "base real de la historia" que no estuviese mediatizada ya por representaciones, es decir por sistemas simbólicos, está desprovista de sentido. Así introduce la problemática de la Hermeneútica. Es imposible hallar un "real" anterior a toda mediación simbólica.

Encontramos, por otra parte, referencias evidentes a los trabajos de Max Weber quien temía que el mundo moderno, dominado por la tecnología y la burocracia, limitara el campo de la experiencia humana creando una jaula de acero en la cual se destruirían las grandes pasiones humanas, la experiencia religiosa, la imaginación poética, y se daría lugar al "desencantamiento del mundo". Desde esta perspectiva algunos de los autores de la obra que se reseña analizan el fenómeno de la secularización.

¹ Una versión española de este artículo fue publicada en *Ideas y Valores*, Nos. 43-45.

Con un nuevo enfoque se plantea, también, el problema de la relación entre lo racional y lo religioso. ¿Cómo se da esta relación desde la crisis de la conciencia religiosa occidental descrita por Hegel y Schleiermacher y la crisis de la racionalidad contemporánea observada por Nietzsche y Heidegger? Sobre este punto son valiosos los trabajos de R. Dottori, R. Bubner, J. Brun, A. de Waelhens.

Veamos cómo entienden algunos de los ponentes el fenómeno de la secularización. En primer lugar ¿qué se entiende por "secularización"?

Este término adquiere diversos sentidos según el enfoque que se dé al problema. A menudo es un concepto ideológico y no un mero "modelo" de la sociología del conocimiento.

Para algunos expresa un movimiento de madurez del hombre, de afirmación de su autonomía frente a toda referencia religiosa. Para otros representa el quebrantamiento de un pensamiento de "totalidad", en el sentido de Levinas, que explique el mundo, el hombre, la historia, la sociedad, el futuro. En este sentido la secularización no sólo afectaría una visión religiosa del mundo sino cualquier visión global de la realidad: la Ilustración, Hegel, Marx. Sería según T. S. Eliot un conjunto de imágenes rotas. Para un buen número de autores se trata de un rompimiento con cualquier tipo de relación con la trascendencia. Según Ricoeur es un proceso de erosión del simbolismo religioso cuyos síntomas son el desencantamiento del mundo y su desdivinización. Para West es el paso, bajo el imperio de la razón (Vernunft), creativa humana, de ciertos pensamientos, concepciones, experiencias que nacidas y adquiridas en el ámbito de la "fe" estaban vinculadas a ella. Aquí percibimos el pensamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* en donde, analizando el divorcio que se ha producido en la época de la Ilustración entre la razón profana y la conciencia creyente, afirma que, por una parte, la razón pierde irremediablemente la fe, para instalarse definitivamente en la secularidad y, por otra, la fe pierde a la razón.

Otros ponentes piensan que el fenómeno se explica a partir del Renacimiento, en el momento en que se reivindica la autonomía de la política frente a la moral o la religión y se pone al hombre frente a sí mismo y ya no frente a un sistema de valores trascendentes, siendo Maquiavelo y luego Hobbes los mejores exponentes de esta nueva orientación. Otros destacan primordialmente la separación entre religión y civilización, el abandono del primado epistemológico de la referencia religiosa y el acceso a la autonomía por parte de las entidades culturales que componen el mundo profano.

En el ámbito de la teología, la secularización es elevada, por algunos, a la categoría de criterio hermeneútico de la teología cristiana y es considerada como modelo sociológico de interpretación de la realidad histórica. A partir de este concepto "ideológico" se busca dar una justificación teórica tanto del devenir secular del hombre y del mundo, como del cambio en el interior del cristianismo y proporcionar a éste una función crítica del "aquí y ahora" de la sociedad establecida. En este mismo sentido, otros interpretan la secularización como una incitación a redescubrir el Antiguo Testamento —que no se expresa en términos metafísicos sobre Dios, el mundo, el hombre y la historia— y a redefinir el cristianismo como una religión no metafísica, sino como un proyecto de libertad y de justicia en el mundo histórico.

J. S. Weiland realiza un inventario muy sugestivo de las interpretaciones y de los sentidos de la palabra "secularización" y, después de mostrar que muchas de las definiciones que de ella se dan parecen ser más bien descripciones de algunos de sus elementos, piensa que el estudio de Heidegger sobre Nietzsche señala el aspecto fundamental de la secularización: es el paso —que abarca varios siglos— de una interpretación metafísica de la realidad a una experiencia y una interpre-

tación de la realidad en la cual el mundo histórico, social, humano y finito constituye el único horizonte de la responsabilidad y del destino humanos. De aquí se deducen todos los demás fenómenos, a saber: la conversión hacia lo terreno, la crisis del cristianismo convencional, el movimiento hacia la autonomía y el desencantamiento del mundo.

Para Geffré el fenómeno de la secularización y el término mismo ha tenido diferentes significaciones. De un sentido jurídico que designaba la transferencia de los bienes de la Iglesia al Estado, ha pasado a significar progresivamente laicización, emancipación de la sociedad de la tutela de la Iglesia, desacralización, ateísmo, racionalidad científica. Estas diferentes significaciones permiten ver los intereses ideológicos de quienes estudian el problema.

Ricoeur, analizando la fe cristiana y su proyección en el mundo contemporáneo, hace unas observaciones muy ricas sobre el concepto de ideología y de utopía y considera que la única forma de no introducir a la fe en el proceso de secularización consiste en no dejar que se inserte en la alternativa: ideología o utopía. La fe tiene algo en común con el concepto positivo de ideología en cuanto rememoración de ciertos acontecimientos históricos, y algo en común con la utopía en cuanto esperanza en un futuro que llega, pero no puede reducirse a una de ellas simplemente.

En segundo lugar ¿cuándo aparece el fenómeno de la "secularización?"

En cuanto a este problema las posiciones son diversas según el punto de vista desde el cual se plantea el fenómeno y según el aspecto que se quiere destacar.

J. Ellul piensa que los fenómenos de secularización y de profanidad han sido numerosas en el curso de las civilizaciones. La historia ofrece distintos momentos de secularización: la reforma de Akhenaton, el siglo V a. C. y el siglo I a. C. pueden servir de ejemplos. Cada uno de estos períodos ha tenido sus propias características. Por tanto, no es exacto decir que la "secularización" sea un fenómeno único en la historia de la humanidad que sólo haya tenido lugar en nuestra época moderna, como si todas las sociedades anteriores hubiesen sido sacrales o religiosas. Tampoco es justo afirmar que en las sociedades tradicionales siempre ha habido una constante separación entre el dominio secular y el dominio sagrado. Ellul prefiere considerar la secularización como un "proceso" que no termina ni es definitivo sino que se produce en determinadas épocas y que puede presentar algunas características identificables. Desde el punto de vista sociológico piensa que pueden apreciarse tres constantes de la secularización: 1-no hay secularización total, absoluta, "en sí", la secularización siempre es relativa a lo sagrado específico de una sociedad concreta, 2-un proceso de secularización no parece darse sino cuando ya existen en el cuerpo social factores de reemplazo. Es decir que nunca se pasa de una sociedad sagrada a una profana. Un modo de sagrado tiende a desaparecer cuando otras formas están ya latentes y son, con frecuencia, evidentes. De este modo parece que habría más bien competencia entre dos pretensiones a lo sagrado, y no entre un sagrado y un profano, 3-la secularización no puede efectuarse sino por la absorción y la reutilización del sagrado anterior. Estas afirmaciones llevan a Ellul a decir que nuestra sociedad occidental no es una sociedad secularizada, laicizada, desacralizada. Hoy día en ella existen los tres fenómenos tradicionales: lo sagrado, el mito, la religión. Moviéndose dentro de un método funcionalista considera que la técnica, la ciencia, el Estado y la política han venido a desempeñar la función de lo sagrado.

Para Gogarten y numerosos teólogos contemporáneos, tanto católicos como protestantes, la secularización es producto del judeo-cristianismo. El pensamiento

judeo-cristiano de la creación ha llevado a concebir el mundo como el dominio exclusivo de la actividad y de la responsabilidad humanas sustrayéndolas a toda consideración sacralizante. El dualismo de lo natural-sobrenatural ha sido desplazado por la noción de creación, el gnosticismo soteriológico por la encarnación, el mito del progreso por el Reino de Dios.

Según Fritz Buri el verdadero origen de la secularización se halla en la escatología cristiana y en su problemática histórica. La secularización del cristianismo coincide con la aparición del cristianismo en la historia. La inminencia del reino se convierte en inmanencia del Reino en la historia y, en consecuencia, el cristianismo asume al mundo y se institucionaliza.

Según Weiland, para Garaudy y Bonhoeffer el siglo XIII constituye el punto de partida de la secularización. Para el primero Cimabue señala un viraje en la historia de Occidente. Antes de él se distinguían dos mundos, el mundo de Dios y el de los hombres, *religio* y *saeculum*, dos mundos inconciliables. El hombre no podía pertenecer simultáneamente a ambos, tenía que escoger. Con la pintura de Cimabue se observa un cambio, "como si la vida terrestre, después de un largo exilio, hubiese sido llamada a rendir homenaje a lo divino". Es en este siglo cuando se manifiesta una "mundanidad" a la vez cristiana y anti-clerical, libre de toda heteronomía. En este momento la secularización se concibe como un movimiento hacia la autonomía y hacia la responsabilidad del hombre en el mundo, un mundo que ya no se divide en *religio* y *saeculum*.

Según D. Dubarle la sociedad secular post-cristiana ha comenzado a concebirse con la querrela del sacerdocio y del imperio. En 1077 Gregorio VII triunfaba en Canosa. Sin embargo, en medio de su humillación, era Enrique IV quien ganaba. Con su actitud nace un movimiento de conciencia libertaria, motivada por el mismo cristianismo, que iría ganando terreno de manera irreversible. Luego vendría la Reforma y el Edicto de Nantes con todas sus consecuencias políticas y religiosas: con él se echan las bases de una sociedad reunida de manera coherente en un Estado de constitución política moderna, sin postular para esta constitución la reunión política y oficial en la unanimidad de una misma confesión religiosa. Se rompe la cristiandad, surge el pluralismo y la religión comienza a ser relegada al ámbito de lo privado.

Para V. Mathieu la raíz histórica se halla, por una parte, en la Reforma y, por otra, en el desarrollo de la religión natural. Ambos movimientos históricos excluyen el hecho de que la revelación haya sido confiada a una institución. Sin dejar de ser religiosa, la comunidad secular se hace política, y lo que caracteriza su secularización es la negación de su necesidad de algo más para ser inmediatamente religiosa.

A. Vergote piensa que la secularización persigue los ideales de la Ilustración. Que si bien es cierto que sus orígenes pueden vislumbrarse con la entrada de Aristóteles en el occidente cristiano y con la teología de Santo Tomás, la época de la Ilustración desencadena un movimiento y una filosofía de la historia que revela un cambio fundamental en los puntos de referencia y en los principios sobre los cuales se apoyaba la sociedad: el hombre se define como el agente de una humanidad en devenir.

Jean Brun menciona a los maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx, Freud como puntos de referencia para hablar del fenómeno de la secularización en cuanto ésta elimina la noción de valores trascendentes. Sin embargo, considera que el hegelianismo constituye el momento esencial que da origen a la secularización.

Además de los autores a los cuales me he referido han contribuido con muy ricos aportes E. Castellí, B. Casper, E. Grassi, G. Calogero, M. Olivetti, E. Levinas,

G. Vahanian, L. Dupré, S. Cotta, M. van Overbeke, Hans-Wenwe Bartsch, E. Bertola, R. Panikkar, C. Bruaire, C. Delkeskamp, E. Severino, X. Tilliet, J. L. Leuba, D. M. Mackinnin, L. Lombardi Vallauri, P. Kemp, J. Greisch, E. Cousins, B. Mandin y Pietro Scapin. Varios de sus aportes han sido tenidos en cuenta. Esta breve reseña sobre las opiniones de algunos de los participantes en el coloquio de Roma nos permiten ver la complejidad, la amplitud y a veces la vaguedad del término. Este adquiere diversos sentidos según sea empleado por sociólogos, teólogos, filósofos e historiadores. En el fondo de todas las visiones se puede descubrir sin embargo un denominador común, a saber, la secularización es un fenómeno histórico de civilización que presenta a nuestra sociedad como una realidad que quiere construirse sin referencia a Dios y que hace un esfuerzo inmenso por descubrir un sentido y un valor exclusivamente immanente al mundo.

De la lectura de los artículos no sólo brota una definición o una descripción del fenómeno de la secularización sino un conjunto de interrogantes con respecto a ciertas afirmaciones consideradas hasta el momento, por muchos, como definitivas. ¿Se puede seguir hablando de que lo sagrado y lo secular, lo religioso y lo profano son polos opuestos de un esquema evolucionista, o más bien es necesario considerarlos, dentro de una perspectiva dialéctica, como dimensiones alternantes de la realidad que se relacionan y se interpretan mutuamente en una complicada periodicidad? ¿Toda profanidad incluye necesariamente una profanación? No es cierto que la experiencia religiosa contemporánea, analizada por los sociólogos de la religión, ha mostrado que es inadecuada y errónea dicha separación, puesto que hoy muchas personas encuentran lo sagrado como un punto de apoyo para la propia historia personal y social, como puede apreciarse en movimientos de fuerte compromiso político en el ámbito de los creyentes? Por otra parte, las categorías de "profano" y "sagrado" ¿son adecuadas para dar razón a la vez de la situación "religiosa" de la humanidad contemporánea y de lo "religioso" específicamente cristiano?

Teniendo en cuenta los estudios antropológicos recientes, ¿puede afirmarse que las culturas primitivas son religiosas y, en cambio, las culturas industrializadas están secularizadas? ¿Qué decir de la aparición de fenómenos cripto-religiosos que se presentan como sistemas de explicación total de la realidad y que exigen una adhesión incondicional? ¿Qué pensar de ciertos fenómenos culturales más recientes, como la aparición de las "religiones de contrabando", de las cuales hace un análisis muy valioso H. Desroche, que sirven quizás para confirmar la tesis de Bastide según la cual lo religioso más bien que morir se desplaza? ¿Qué pensar, además, del contenido pseudo-religioso de lo que Kolakowski llama "la cultura de los analgésicos", en la cual se percibe que para la formación de la identidad personal y social existen equivalentes funcionales del mismo valor que las religiones tradicionales? ¿Podemos afirmar, sin más, que el efecto de la secularidad científica ha sido la disminución de la fe religiosa solamente, o también la secularización de las supersticiones? Es posible que la secularización no sea simplemente la pérdida de la religiosidad sino más bien un fenómeno de trasfencia, de modo que otros símbolos tomen el lugar de los precedentes. ¿La fe cristiana no tiene otra alternativa sino la de insertarse en la ideología o la utopía? Esta pregunta plantea interesantes perspectivas a los esfuerzos de teología de liberación que se realizan particularmente en América Latina. También la afirmación de Castelli ayuda en el mismo sentido a los teólogos: que toda teología con carácter escatológico deba asumir la forma de una teología política, es algo que ha sido sostenido con argumentos que hay que valorar; pero que esta teología sea algo distinto del cesarismo, es difícil demostrar. ¿Por qué el combate por el hombre y por su fe en el mundo no puede conciliarse hoy con Dios y con la fe religiosa? ¿La fe cristiana, al expre-

sarse en las figuras de la cultura humana, no ha revelado y actualizado potencialidades latentes en el hombre? La progresiva disolución de los contenidos de la tradición religiosa "ha demostrado que todas las acciones de ilustración teóricas y prácticas, tanto burguesas como socialistas, que se han realizado hasta el presente, partían en último término precisamente de aquellos presupuestos religiosos y metafísicos que querían superar. A este propósito no hay nada que añadir, todavía hoy, a la frase de Nietzsche: 'También nosotros, conocedores de hoy, nosotros los ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego de las brasas que ha encendido una fe milenaria, la fe cristiana, que era también la fe de Platón, de que Dios es la verdad y de que la verdad es divina'." Esta frase citada por el filósofo alemán Willi Oelmüller se inserta perfectamente dentro de la problemática que plantea el libro sobre la secularización y el diálogo entre la fe cristiana y los esfuerzos del hombre por construir un mundo más justo y más humano.

ALFONSO RINCÓN GONZÁLEZ

FRANCISCO JARAUTA M. *Kierkegaard: Los límites de la dialéctica del individuo*, Universidad del Valle, Cali, 1975 (?)

En Kierkegaard, el tema de la subjetividad no surge a manera de inquietud teórica: expresa más bien la problemática misma de su propia vida, y quizás el valor más auténtico de su obra filosófica radique precisamente en esta referencia constante a una experiencia hondamente sentida.

Desde esta perspectiva, resulta fácil entender la polémica en cuyo interior se debate permanentemente Kierkegaard contra Hegel: para el primero, la existencia es, ante todo, una realidad vivida, concreta e irreductible. Para Hegel, en cambio, la existencia aparece como una de las categorías de la *Lógica*, y representa sólo un momento del desenvolvimiento de la Idea Absoluta.

A la concepción sistemática del hegelianismo, opone el pensador danés su "comunicación indirecta", única aproximación adecuada, en su opinión, a la complejidad del devenir personal. Se trataría, entonces, de la recuperación de lo concreto individual frente a la abstracción del sistema. Kierkegaard inicia así una de las direcciones posibles de la ruptura con el pensamiento especulativo, y busca su antecedente filosófico más en la dialéctica socrática que en la tradición racionalista que inmediatamente le precede. Tal comunicación indirecta, expresada además en forma indudablemente estética, permitiría un acercamiento propiamente subjetivo a la subjetividad, mostrando, en términos vivenciales, las posibilidades radicales de la existencia humana.

El enfoque metodológico anteriormente descrito presenta, por consiguiente, especiales dificultades para quien quiera adentrarse, de manera rigurosa, en el movimiento de la reflexión kierkegaardiana. La tarea que se impone Jarauta en su estudio ofrece, dentro de este contexto, un aporte valioso y necesario.

La primera parte de su libro está dedicada a la aclaración crítica de la noción de existencia, llevada a cabo a través de la dilucidación del proceso de formación del sujeto. Aquí hace particular énfasis Jarauta en el aspecto dialéctico de dicha constitución, basándose en *La Enfermedad Mortal* y en *Posdata final científica a los fragmentos filosóficos*. En este primer momento, el análisis va encaminado a mostrar el sentido de las aserciones kierkegaardianas sobre la concreción e historicidad del sujeto.