

Del otro lado.
Tunja
Camilo Andrés Ruíz

Luis Carlos Medina Rodríguez ■ Bogotano, sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad, es coordinador del Área de Sociología del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Colombia y miembro del grupo Huayra.

Historia de la secularización

Luis Carlos Medina Rodríguez

Historia de la secularización



Si un hijo del mundo contemporáneo se interrogara acerca de la historia, tanto de Occidente como de la Modernidad, quizá sus investigaciones tenderían a afirmar que el desarrollo arborescente de la secularización es una de sus claves fundamentales.

Podemos afirmar, siguiendo a Max Weber, que la historia de Occidente está determinada por el proceso de secularización y que sin esta clave resulta imposible su comprensión; esto no significa que no existan otros aspectos fundamentales, como lo es la historia de su lucha de clases, la historia de su vida privada, o la historia de sus dispositivos de control social.

El objetivo de este ensayo será demostrar los sentidos diversos que definen el proceso de secularización en su *historia*; esto quiere decir que sus desarrollos dependen tanto del ámbito de la vida social que se analice, como del periodo histórico que se busca interpretar. Un ejemplo. Es diferente el proceso de secularización en el Renacimiento que en la época clásica antigua; y es diferente la secularización en el ámbito económico que en el religioso en una época como la del Renacimiento. Este camino, pues, constituye nuestro método: buscar definiciones de la secularización a partir de su genealogía en la historia de Occidente. O, para ser más prudentes, definir la secularización según momentos históricos y según ámbitos de la vida social en Occidente o en el mundo moderno.

La huella de una definición

Originariamente, la palabra **secularización** aparece para definir un acto jurídico durante la Edad Media occidental, que consistía en la reducción o expropiación de los bienes eclesiásticos por parte del poder temporal de los príncipes medievales; la secularización implica, en este contexto, la solución jurídica al conflicto de **las investiduras**, como expropiación a las autoridades eclesiásticas de los dominios temporales a favor de la jurisdicción secular. Como lo señala Jacques Le Goff, las dos potencias o los dos órdenes que ocupan el proscenio de la escena política durante la Edad Media son el imperio y el papado; el clero, como señores del monasterio o la catedral, administran los bienes de salvación, como los sacramentos; y los príncipes, como señores del castillo feudal, administran los bienes temporales, como las tierras cultivadas buenas para el **pan**.

Sin embargo, surge jurídica y políticamente la pregunta: ¿cuál orden debe investir en las ceremonias de coronación de príncipes o emperadores, o en el nombramiento de obispos o papas? ¿cuál debe guardar y jurar fidelidad? ¿quién, de manera legítima, tiene el poder de dominación, y cuál orden es súbdito o vasallo? Los dos poderes, continúa Le Goff, lucharán entre sí durante toda la Edad Media para conseguir el dominio universal de la cristiandad occidental; conflicto que había resuelto la cristiandad oriental con la figura del **basileus**. La historia política medieval

será, entonces, la historia de solidaridades y conflictos entre el orden de los **bellatores** (la clase militar de los señores) y el orden de los **oratores** (la clase eclesiástica), entre la cruz y la espada. Momentos importantes de esta historia son, por ejemplo, las reformas gregorianas implementadas en 1075, que favorecían el poder de la iglesia, o la Reforma protestante de Lutero, que doctrinariamente favoreció el poder temporal de la monarquía en detrimento del poder eclesiástico¹.



Según lo anterior, un primer sentido de secularización sugiere el enfrentamiento entre "el poder temporal" y "el poder espiritual", entre la **auctoritas**, como autoridad sagrada del orden pontificio, y la **potestas**, como poder real de los emperadores y los príncipes feudales. Como lo muestra la propia historia de la modernidad occidental, un efecto que tuvo este enfrentamiento y que nos sugiere un segundo sentido de la secularización, fue el triunfo de la política y el poder secular con sus valores intramundanos.

De manera provisional, definamos la secularización, primero, como **escisión y conflicto** entre lo espiritual y lo temporal; segundo, como **triunfo** de lo temporal y mundano respecto a lo religioso; y tercero, como **transformación** de lo sagrado en secular o laico. A manera de conclusión, podemos definir la secularización como la oposición entre lo espiritual y lo temporal, entre el **cielo** y la **tierra**, y por el triunfo relativo de los valores mundanos, los del **más acá**,

¹ Jacques Le Goff, *La baja Edad Media*. México, Siglo Veintiuno, 1979. Primera parte: La expansión del occidente cristiano, capítulo 3, Consecuencias políticas.

respecto de los valores del *más allá*. Siguiendo las huellas de su genealogía acerca de cómo ha sido interpretado y cómo se ha realizado en la historia, el proceso de secularización puede ser definido, entonces, como la tendencia hacia lo *profano* o lo inmanente en conflicto con lo *eterno* o trascendente en el destino histórico de Occidente². Y subrayemos *tendencia* para evitar interpretaciones deterministas o lineales, que afirman un tipo de teleología histórica acerca de la secularización. Otro objetivo de este ensayo es, pues, matizar nuestras afirmaciones y aproximaciones.

Acerca del mito y lo sagrado: una digresión pertinente

Cuando se afirma que la secularización es una tendencia de la modernidad occidental, es posible que se sucumba a una creencia errática que podemos definir a partir de los siguientes axiomas: "entre más civilización, más secularización de la vida en todos los mundos de la vida; entre más secularización, más vida profana, y, consecuentemente, menos mitos y menos vida sagrada". Según esta creencia que ha sido recurrente en el análisis social, la vida moderna contemporánea estaría definida de manera radical por una experiencia vital desacralizada y desmitificada. Sin lugar a dudas, esta interpretación apunta hacia una situación que resulta innegable: el carácter secularizador de la vida en los mundos contemporáneos. Sin embargo, ese carácter sólo es relativo y parcial.

Por ahora, detengámonos en los fundamentos de esta creencia historicista y positivista sobre el proceso de secularización que, básicamente, afirma que la historia posee una trayectoria lineal de estadios de evolución que van de lo *menos*

a lo *más*. Para esta creencia, la secularización implicaría un salto cualitativo en conocimiento o en humanidad. En conocimiento porque se supone que la historia de Occidente va de la *oscuridad* metafísica y teológica medieval a *los resplandores* y claridades de la civilización gracias, por ejemplo, a su espíritu científico y a la desaparición en su experiencia vital de horizontes de tradición, como los religiosos o los míticos. En ese caso, nuestra evolución civilizadora consistiría en el hecho de que hemos pasado de épocas míticas y religiosas a una época científica, civilizada y, por tanto, *más racional*. Sostener esta posición, en algunas ocasiones, como lo señala Mircea Eliade, a veces asume las formas de una arrogancia y un desprecio ignorante hacia los hechos religiosos y sagrados, ya que los considera como falsedad, error; ilusión o superstición de una etapa de la humanidad que se encontraba bajo las sombras y los poderes de la superchería, la idolatría o la mistificación.

Esta creencia historicista también desarrolla la idea acerca de la evolución humana que va del primitivo y bárbaro, pasa por el creyente y alcanza su plenitud en un hombre civilizado, dueño de sí mismo y del mundo. Liberados de una humanidad salvaje y mítica, como de una humanidad del milagro y la devoción, el hombre civilizado sería la mejor y la última fase de la humanidad. Grado de civilización que, obviamente, sería logrado por los avances y por el acceso al espíritu científico racional.

Michel Foucault ha demostrado en *Vigilar y castigar* cómo el saber y el discurso científico, en especial la ciencia jurídica racional, se han constituido en una herramienta de los dispositivos de control social, donde el ejército de los técnicos y los científicos sirven, ya no para dominar y someter el cuerpo como en los sistemas penales basados en el suplicio,...

² Giacomo Marimón, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.

los sistemas penales basados en el suplicio, sino en la dominación y manipulación del *alma* y la conciencia. Los regímenes legítimos de discurso y verdad, como los de la ciencia, pueden asumir las formas perversas de una tecnología racional que tiene el poder de nombrar; cuya finalidad puede ser tanto el ocultamiento de la realidad como la estructuración, no tanto de formas visibles de dominación, sino invisibles que trabajarían ideológicamente sobre la conciencia. Ya no sería lo religioso lo que sacrificaría el mundo, sino, paradójicamente, el discurso de la 'verdad' de la ciencia que se convierte de esa manera una forma de ideología. Lo que busca demostrar Foucault es que la moderna civilización occidental no es necesariamente una época de evolución humana sino que, en algunos casos, civilización puede significar barbarie o una dominación mucho más sutil, como la que puede ejercerse a través de los discursos legítimos de verdad de la ciencia.

Resumiendo, con respecto a la creencia que afirma la evolución y el progreso de una civilización secularizada como la nuestra, podemos preguntarnos: ¿acaso no sucede todo lo contrario, como lo sugiere Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando dice que los hombres civilizados pueden aplicarse esta frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente"³? ¿Acaso el hombre civilizado no sufre una especie de analfabetismo sobre el sentido de la vida y la muerte, como lo muestra sabiamente Ernesto Sábato en *La resistencia*? ¿Acaso el hombre civilizado a veces no se parece más a la figura desquiciada de la locura, que corre como un animal, lleno de terror y violencia, tras

una lámpara ilusoria, como lo podemos ver en *Dulle Griet de Brueghel el Viejo*?

Como se trata de comprender y aprender, y no tanto de juzgar, entonces continuemos con nuestro trabajo de exploración que exige ciertas aclaraciones. Primera. Como lo ha demostrado la antropología, la psicología profunda o la historia de las religiones, el mito y lo sagrado, contrario a como lo creyeron algunos científicos sociales finiseculares del XIX, no son en manera alguna fábula, invención o ficción; acepciones éstas que sugieren que el mito y lo sagrado no puede existir en la realidad o, caso de existir, serían un cúmulo de creencias inconsistentes y perversas que no permitirían ver lo real o la verdad⁴. En oposición a esta vía de interpretación, consideramos al mito como una historia verdadera de "un inapreciable valor; porque es sagrada, ejemplar y significativa"⁵; en consecuencia, el mito y lo sagrado tienen vitalidad en el sentido de que confieren modelos a la conducta humana, así como significación y valor a la existencia, porque siempre se refieren a *realidades*. Su riqueza vital y existencial resulta, pues, incuestionable.

Segunda aclaración. Además de demostrar la riqueza cultural de la cultura popular y mítica durante la Edad Media y el Renacimiento, Mijail Bajtin demuestra, a propósito de su investigación sobre las festividades como el carnaval, las modificaciones del mito en el transcurso del tiempo, en especial, con la entrada de Occidente en el mundo moderno. Decir que la secularización es un aspecto fundamental de la historia de la modernidad, y que esta época tiende hacia lo profano y lo inmanente, no significa que nuestra época carezca de mitos o rituales. Como lo señala Bajtin en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*,

³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979, pág. 261-62. Ese comentario de Weber nos recuerda el poema *La tierra baldía* de T.S. Eliot o los comentarios mordaces de Nietzsche acerca de la civilización.

⁴ Han sido útiles los comentarios que Ana Luz Rodríguez hace a propósito de la relación entre mito e historia, entre lo sagrado y la época moderna en *El mito y las coordenadas del tiempo histórico*, en *Revista Graña*, Cuadernos de trabajo, t. 0, 2003. Bogotá, Fundación Universitaria Autónoma de Colombia.

⁵ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985, pág. 7. Ampliando la definición, podemos decir con Mircea Eliade que el mito "cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'... Es siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser... En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal y como es hoy día", págs. 12-13.

desaparecen de la vida moderna las grandes celebraciones públicas y populares como el carnaval, que tenían su origen en los mitos paganos y cristianos, pero en su lugar cobran vital importancia otras modalidades ya que, ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico, "son constitutivos de la naturaleza humana". La modernidad, según lo anterior, no sería una época marcada por la desaparición del mito y lo sagrado, sino por su transformación. En las sociedades civilizadas han perdurado los prestigios del "origen" y "los comienzos", como aconteció con la Revolución Francesa o con la limpieza étnica de los alemanes durante la Segunda Guerra, o las estructuras milenaristas y escatológicas de las utopías políticas con su esperanza del fin y del nuevo comienzo de la historia, o ciertas concepciones heroicas y peligrosas que muestran la nostalgia del hombre moderno por convertirse en un ser excepcional y redentor en un espacio social concebido como escenario de confrontación entre el Bien y el Mal.

También han perdurado y se siguen desarrollando en la vida moderna, o de lo contrario sería imposible la vida social, un vasto tejido de ceremonias y rituales en escenarios donde prevalecen comunidades emocionales y donde se desarrolla con plenitud la vida cotidiana, como en las relaciones cara a cara o en las pequeñas ceremonias públicas que se actualizan en la calle o en espacios formalizados como la oficina. Si bien pueden verse como banales e insignificantes, estas ceremonias diarias, y esta es la función de los rituales, permiten la afirmación tanto de experiencias de renovación temporal como de actos de resistencia contra las formas de la muerte.

A manera de conclusión podemos decir que la secularización en la modernidad no es un proceso total de desmitificación, desritualización o desacralización del mundo. Su carácter, como lo señalamos, es una tendencia relativa y parcial.

La secularización en su historia

Cuando un *hijo* de la moderna civilización occidental se dispone a investigar cualquier problema de la historia universal, dice Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es inevitable que se lo plantee a partir del siguiente interrogante: ¿qué serie de circunstancias han provocado que solamente en Occidente se hayan desarrollado plenamente ciertos fenómenos culturales de universal alcance y validez? Sólo en Occidente y, en especial, en una de sus etapas como la Modernidad, alcanzan pleno desarrollo "ciertos fenómenos" que, en otras épocas como en otras culturas, habían conocido "fugaces atisbos".

Vamos a destacar dos fenómenos que van a marcar el destino de la secularización en Occidente: la consolidación del cristianismo occidental a partir del siglo X y la emergencia del espíritu científico en los albores de la época moderna después del siglo XV.

El hombre: un demonio abocado a la perdición

La secularización "como proceso histórico-religioso de desencanto del mundo", como lo señala Max Weber en *Economía y Sociedad*, tendrá otro momento de desarrollo fundamental con la consolidación y expansión del cristianismo occidental como Iglesia

Universal después del siglo X...

Universal después del siglo X. Esta expansión se debió, en gran parte, a la conjugación de diversas culturas y legados lograda en el transcurso de varios siglos, lo que trajo como consecuencia la emergencia de una geografía física e imaginaria que se denominó a sí misma "el Occidente cristiano"⁶.

De esas tradiciones destaquemos la judeo-cristiana que le heredó a Occidente su concepción dualista del mundo, como separación radical de lo sagrado como trascendente y lo profano como humillante. Lo sagrado, insondable e inescrutable, en el punto más alto de la Escala de la Creación, se constituye en un gran misterio que el cristiano de manera permanente debe interpelar, mientras que el mundo se experimenta como una realidad absurda y abisal. El creyente, puesto a prueba en un mundo de miseria, deberá guardar su devoción y fidelidad a sí mismo en la medida en que no traiciona su propia trascendencia; guardar su decoro y dignidad significa, en ese caso, no alejarse de Dios. Como Job, el creyente podrá preguntarse

el **por qué** de las pruebas en el mundo, sin que ello lo arrastre a olvidar su propia condición de trascendencia.

La idea acerca de la imperfección y degradación del mundo debida a la presencia del pecado como mal radical, se complementa con una teodicea que afirma el monoteísmo y una escatología mesiánica fundamentadas en la creencia en otro mundo, en la fe en la Providencia y en las promesas de la retribución. La tradición judía, tejida con la figura de Cristo, inaugura para Occidente una concepción de Historia fundada en una ética religiosa de salvación, anunciada y cumplida por un profeta con un gran carisma personal capaz de fundar una nueva doctrina mediante la cual se revela lo sagrado; doctrina del profeta y maestro que anuncia una nueva Historia asociada a bienes personales de salvación ganados en el mundo y en cada biografía personal, gracias al cumplimiento de unos mandamientos que se deben seguir de manera ejemplar en el camino de toda vida cristiana. Ya no se tratará de ganar bienes de salvación para esta vida y la otra a través de prácticas mágicas o mediante el hierro, como enseñaban las creencias paganas y guerreras, sino gracias a la práctica diaria y cotidiana de los valores cristianos como el amor y la fidelidad a un solo 'dios', el amor al prójimo, la compasión, el perdón o la humildad. Esta ética religiosa, posteriormente, fue administrada y sistematizada por unos "funcionarios profesionales", organizados en una congregación de sacerdotes, que asumieron la función de la cura de almas de los laicos gracias a su influencia directa sobre lo sagrado.

También será significativa la herencia de la filosofía griega que sirvió para configurar un cuerpo de **verdades** que señalaban las



⁶ Para una ampliación acerca del crisol cultural cristiano, ver Gilbert Durand, *La nación de límite en la morfología religiosa y en las teofanías de la cultura europea*, en *Círculo Eranos*, t. I, Barcelona, Anthropos, 1997.

diferencias entre el hombre cristiano que pertenecía a la comunidad de la iglesia (aceptación de las verdades doctrinales como de las verdades ceremoniales y litúrgicas) y los hombres que estaban fuera de ella, como aquéllos que aún estaban aferrados a prácticas paganas o aquéllos que se alejaban de la Iglesia, ya no para ser infieles, sino peor aún, herejes, porque conociendo la verdad se habían alejado de ella de manera voluntaria, como especies de ángeles rebeldes del Mal. Sistematización que tuvo también como objetivo conjugar la tradición cristiana y la tradición del discurso griego, como el de Aristóteles o Platón, para edificar una catedral del pensamiento como lo fue la teología de los Padres de la Iglesia, representados en San Agustín o Santo Tomás.

O también será relevante la herencia del derecho romano que le permitirá fundar a la iglesia medieval un ideal teológico y político como fundamento de la república y la nación universal cristiana. Gracias a la concepción romana de las leyes, la Iglesia legalizará y formalizará un *corpus*, no sólo de verdades doctrinales, sino de verdades ceremoniales, lo que tendrá como objetivo la institucionalización de lo sacro que establece las relaciones legítimas entre el poder temporal y el poder espiritual, entre la autoridad santa de los pontífices y la potestad real de los príncipes o el emperador; entre los administradores de la cura de almas como el clero y los administradores de los bienes temporales como los señores feudales. Será, entonces, la iglesia cristiana la única que poseerá, legítimamente, las llaves de la salvación de "la casa de Dios" que, como lo señala un obispo de la época, "está dividida en tres: unos ruegan, los otros combaten, y por último los demás trabajan"⁷.

Gracias a ese tejido diverso de tradiciones se irá constituyendo la geografía del Occidente cristiano que configurará un ideal cristiano de humanidad. Nuestro objetivo será definir ese ideal de humanidad a partir de aquello que la mentalidad medieval consideraba como 'camino perverso del Mal'. Para esta vía negativa de definición, nos serviremos de *El carro de Heno* y *La nave de los locos de El Bosco*.

A finales de la Edad Media, dice Michel Foucault en *Historia de la locura en la época clásica*, la locura se transformó en la representación privilegiada de la Tentación; será la locura la que guiará "el barco ebrio" del mundo con su carga de malignidad y estulticia. El Arbol de la Vida y el Conocimiento, antaño en el Paraíso, ahora será el mástil de la nave de los locos.

¿Y qué anuncia ese nuevo saber? Predice que las generaciones venideras se entregarán de manera ciega a una especie de Paraíso renovado y delicioso, pero falaz y vano; el fin ya no poseerá el valor de tránsito y promesa, sino que augura la entrada a una noche y más noche que devorará y engañará al mundo con sus apariencias: conocimiento, riqueza, o poder: Como si el hombre fuera guiado por una linterna irrisoria que alumbrá máscaras preciosas; y esa fascinación por la locura liberará la bestia que habita en el hombre, apoderándose de él y revelándole su propia verdad. El hombre ya no se verá en las pústulas del apestado, sino en los rostros de la locura que le muestran su envilecimiento y sordidez.

El bestiario fabuloso de *El Bosco* o Brueghel el Viejo muestran cómo en el hombre puede habitar la fascinación por el desorden, el furor de la venganza, la locura infecunda, la rabia oscura y delirante. *El carro de heno* no sólo profetiza que los siglos venidero ...

⁷ Jacques Le Goff, *La baja Edad Media, México, Siglo Veintiuno, 1979, pág. 19.*

profetiza que los siglos venideros conducirán su vida y el arado de su siembra sobre los huesos de los muertos, sino que se dejarán arrastrar, fascinados, por la linterna de un conocimiento estrecho, excesivo e impío. El hombre, curioso, entrará y hará entrar al mundo en la noche de la locura, hasta convertir la Historia en un teatro de imágenes teratológicas, con toda carga de arbitrariedad y oscura necesidad.

El carro de Heno hace visible este infierno inmanente que ha sido elegido por el hombre: no sólo hace ver los desastres que auguran el paso de los ejércitos, sino también la fascinación humana por la guerra con su carga erótica de sangre y belleza; se hace visible el estupro y el homicidio, la mentira y la traición, pero también se anuncia la huida de la inocencia. El inocente, víctima de la mala entraña, sucumbirá a la muerte o a la reclusión.

El Bosco o Brueghel mostrarán cómo hace irrupción lo demoníaco en la Historia; mostrará la acción malvada del demonio, sus luciferinas resistencias, la despiadada verdad del infierno, que acecha en las entrañas del mundo y en las pesadillas de los hombres en sus noches de aflicción y privación. El mundo aparece como insustancial y convencional, donde lo demoníaco asume las formas de la victoria en las figuras de la Locura. Ya no será el triunfo de la muerte, sino la victoria de la locura en la Historia, como una lacerante confesión acerca de "la ciudad de los muertos" y del hombre de "la ciudad muerta".

En *El carro de Heno* se hace evidente la inversión que está viviendo en este umbral de época la historia de Occidente, al olvidar o abandonar los valores cristianos que serán sustituidos por valores que el hombre medieval

considera frutos estériles de una conciencia agujoneada por las tentaciones de la demencia. La historia venidera, parece decirnos *El Bosco*, será también la historia de esa tentación y fascinación; y parte de esa locura será la de abrir las puertas del infierno, desatar sus furias y estar a merced de los símbolos numéricos sin la capacidad creadora de responder a ellos. Como si el infierno se realizara plenamente en la Historia.

Primera conclusión. Para la tradición de Occidente la emergencia del cristianismo occidental funda una nueva experiencia del tiempo que fue expresada por San Agustín en los siguientes términos: la tradición grecoromana y pagana sostiene la creencia en una temporalidad circular que el cristianismo desplaza y transforma con su creencia en una temporalidad lineal.

En la doctrina sobre la idea de un tiempo circular podemos distinguir dos variantes; la primera, la del eterno retorno, plantea la destrucción cíclica del mundo y, posteriormente, su repetición exacta en toda la serie de acontecimientos, como se encuentra en Platón o en los pitagóricos. Esta doctrina cosmológica y mítica sostendría la siguiente postura: "de nuevo nacerás de un vientre, de nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta página a tus manos iguales, de nuevo cursarás todas las horas hasta la de tu muerte increíble"⁸. La segunda variante es la del estoicismo, como el de Marco Aurelio en *Meditaciones*, que afirma el retorno milenar y el fin cíclico de la historia, pero no afirma la identidad absoluta de un ciclo con el sucesivo. El retorno de lo nuevo y del comienzo de los tiempos, tras el ocaso de un ciclo, no significa, entonces, una plena identidad del retorno. El tiempo envejece y muere al cumplir un ciclo pero renace en cada comienzo,

⁸ Jorge Luis Borges, *La doctrina de los ciclos*, en *Historia de la eternidad de Obras Completas (1923-1972)*, Buenos Aires, Emecé, 1994, pág. 385.

no para repetirse, sino para renovarse en cada retorno. El cristianismo se opondrá de manera vehemente a la primera versión, y conservará la esperanza de los nuevos comienzos que asegura la renovación de los tiempos, como sucede con Semana Santa, el Fin de Año, La Navidad o el Día de la Asunción.

La ruptura entre el cristianismo y el paganismo se produce por la dramaturgia de Cristo que inaugura para Occidente un tiempo concebido a partir de la diferencia entre un 'antes del nacimiento de Cristo' y un 'después del nacimiento de Cristo'. Como dice Bernard Sichére, hablar "de la palabra cristiana como de un acontecimiento" significa restituirle su consistencia declarada: a la vez realización del mensaje bíblico, fragmentación de la historia en dos partes, y promesa fundadora de una nueva historia⁹. Pero no es una historia mundana y profana sino una Historia sagrada, porque se inaugura, como lo va a sostener el cristianismo occidental, una nueva alianza entre el mundo y lo sagrado, entre Dios y sus criaturas, lo que le permite superar al cristiano sus momentos de aflicción y angustia por las promesas de salvación y resurrección. El tiempo, como revelación y encarnación de lo sagrado en el mundo, significa un giro en la historia de la secularización en Occidente. Lo que rechaza el cristianismo, como lo señala San Agustín, es la versión mítica y cosmológica que sostiene la doctrina del eterno retorno, porque la Encarnación, sólo se presentó una vez en la Historia donde cada instante o suceso, único e irreplicable, tiene sentido y significación.

Esta nueva valorización cristiana de la historia supone un rechazo a la idea de la predestinación o a la idea de la transmigración de las almas, como formas de la doctrina del eterno retorno,

porque implican la negación de toda ética individual fundada en el libre albedrío. Al tiempo que se regenera y que, además, se repite, el cristianismo afirma un tiempo que se redime gracias, no a la práctica de una ética mágica que obra sobre lo sagrado mediante el conjuro, sino mediante una ética religiosa que obedece a unos preceptos como los mandamientos para asegurar la buena voluntad de la Dios que, en compensación, ofrece la gracia de la salvación individual el cumplimiento de la parusía, como segundo advenimiento de Cristo al final de los tiempos.

La idea escatológica de la salvación cristiana¹⁰, dice Weber en *Economía y sociedad*, trae consigo consecuencias prácticas para la conducta de una vida que, cada vez más en el cristianismo occidental, alcanza una fuerte orientación positiva hacia el mundo, porque exige un estado de espíritu que cada cristiano se apropia y confirma en el camino de su existencia. Al ascetismo del primer cristianismo de las comunidades monásticas y eremitas que predicaban el desprecio y la huida del mundo, considerado como un ergástulo o un lodazal, tras la expansión del cristianismo después del siglo X se configura un cristianismo ascético intramundano que anuncia la eminencia del Pan, del trabajo o del cuerpo, a través de figuras como San Francisco de Asís que predicaron que el hombre, como su vida cotidiana y simple, eran un icono de Dios. O, para decirlo en otras palabras, este cristianismo predica que el hombre encuentra su gracia como cura de su alma en la medida que hace de su vida una obra que se realiza en el interior del mundo.

Tanto el cristianismo original como el que surge a partir del siglo X significan momentos importantes para la historia de la secularización. El cristianismo significa, entonces, un momento importante de despaganización dada ...

⁹ Bernard Sichére, *Historias del mal*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 77.

¹⁰ El contenido de la idea de salvación significa la esperanza cristiana, dice Weber, de "la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o la liberación de la inevitable perfección personal, si se entiende como 'mancha' crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal". *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1997, pág. 419.

importante de despaganización dada su concepción del tiempo y, paradójicamente, también va a significar después de su expansión del siglo X, una recuperación de los valores del mundo que habían sido despreciados por el cristianismo monástico de los primeros siglos.

Segunda conclusión. La ética del ascetismo intramundano no significa para el hombre de la Baja Edad Media el olvido de la trascendencia, como obediencia libre a los mandatos de Dios. Volver a tener confianza en el mundo no puede significar la seducción y el goce de sus delicias, porque ese furor que se enseñorea y se desata sobre lo profano y mundano, es Locura como vida perversa y vuelta al revés. Carecer de fundamento de la trascendencia es conducir el mundo como un carro de heno abocado a la perdición.

La descristianización de Occidente que se hace visible a finales de Edad Media con la irrupción de la Modernidad, es vista como una entrada del mundo en la noche del infierno. A esta concepción negativa del proceso del descristianización, responde la visión luminosa del espíritu científico del siglo XVI y XVII. Descristianización significa en este contexto tanto pérdida del sentido cristiano que había sido practicado y edificado en la Edad Media, como su radical transformación. Veamos, entonces, este nuevo espíritu cristiano del hombre de ciencia.

El espíritu científico

Los egipcios trabajaron las matemáticas para la construcción de obras monumentales como las pirámides, los babilonios conocieron la astronomía que fue usada por su clase sacerdotal para la adivinación de los astros, o los chinos desarrollaron una actividad que se

convirtió en arte como la tipografía, pero sólo en Occidente las matemáticas, la astronomía o el arte tipográfico asumieron las formas inéditas y los desarrollos que los modernos conocemos y vivimos en toda su complejidad y alcance.

Solamente en Occidente se conoce un tipo de **ciencia** que se debió, en gran parte, al legado de la filosofía clásica y, mucho más tarde, a la matemáticas y la experimentación como fundamentos de la demostración científica racional a partir del Renacimiento.

Pero ¿por qué fue importante la herencia de la filosofía para la constitución de un espíritu científico racional? Como lo ha señalado J. P. Vernant en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, la filosofía clásica aparece como un intento de **desmitificación** de las verdades del mito, al expresarlas en otro lenguaje y al transformarlas en alegorías, fábulas o leyendas, en algunos casos inverosímiles¹¹. Si bien nunca el mito dejó de ser una fuente de valores para los ciudadanos, la traducción de la oralidad mítica a la escritura en prosa de la filosofía significó una transformación radical ya que este nuevo texto narrativo no sólo trajo consigo "un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento"¹². Como se observa a través de los fragmentos de Jenófanes, la separación entre **mythos** y **logos**, entre el filósofo y el poeta que hace mitos, aparece irreconciliable en términos de verdad. Este tipo de escritura en prosa, inaugurado por la filosofía, también inauguró otras estructuras de composición de los discursos y otras formas de transmisión.

La **verdad** abandonó el discurso sagrado del mito para explicar el mundo y fundó el discurso riguroso y lógico que obedece a un método de demostración (como la mayéutica en Platón), un uso especializado del lenguaje (como el

¹¹ Coloquemos un ejemplo. Jenófanes de Colofón (570-525 a.C.), posible maestro de Parménides y posible fundador de la escuela eleata, lo que lo constituye en un fundador de la lógica filosófica, aunque todavía escribía en las formas poéticas que eran las formas de los relatos míticos, critica de manera vehemente a los mitos fundadores que se encuentran en Homero o Hesíodo, principalmente, el antropomorfismo de sus teodiceos que relatan cómo los dioses nacen, poseen figura humana, intervienen de manera directa en la vida de los hombres y, en algunas ocasiones, se les atribuye cualidades y actos humanos: "Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo... Pero los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos". G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981. También sería pertinente, a manera de taller, mostrar cómo se desarrolla un relato mítico, como la Teogonía de Hesíodo, y el poema de Parménides, lo cual nos ayudaría a mostrar las grandes diferencias entre **mythos** y **logos**.

¹² J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1982, pág. 172.

propuesto por Aristóteles en *Metafísica*) y un alto nivel de abstracción (recordemos la nociones de Ser o el Uno en Parménides, o el *to ápeiron* de Anaximandro).

La oposición entre *mythos* y *logos*, tanto en el ámbito de la expresión como en las formas de pensamiento, tendrá como consecuencia la aparición de otra oposición, entre el "teólogo" como autor de mitos referidos a los dioses y a los héroes fundadores como lo fueron Hesíodo y Homero, y "el filósofo", como figura que empezará a considerar las verdades del mito como "sutilezas" que no merecen ser tenidas en cuenta ya que, como lo dice Aristóteles en *Metafísica*, carecen de la *via regia* de la demostración racional. En esa historia de oposición entre *mythos* y *logos* que surge en la Grecia clásica, el mito se transformará en filosofía como en Platón, en historia como en Herodoto o en literatura como en los poetas trágicos. Es decir, perderá su sentido originario en su contacto con la prosa filosófica, ya que este nuevo discurso se afirma en la medida en que niega las verdades del mito.

La filosofía, al inaugurar otras formas de pensamiento, se transformó en un fenómeno que marcó el destino de la secularización en Occidente. En su crítica radical del mito, la filosofía implicó *desmitificación* del mundo con respecto a los mitos de la cultura griega clásica. Esta oposición entre *mythos* y *logos* se mantendrá como una constante de la historia de la filosofía con un periodo de crisis en el siglo XIX con filósofos como Nietzsche o con movimientos de pensamiento como el Romanticismo. Como conclusión, podemos afirmar que otro significado de secularización,

heredado por la filosofía, es el de *desmitificación* del mundo o pérdida de sentido de las verdades del mito.

Una época que recibió y transformó el legado de la filosofía griega fue el Renacimiento, donde se presentó por primera vez en la historia de Occidente una alianza entre la ciencia racional que se hallaba en sus albores y la filosofía clásica. Como lo demostró Galileo Galilei la crítica al mundo medieval tenía que hacerse a partir de la filosofía, porque la Iglesia cristiana no sólo estaba edificada sobre preceptos religiosos, como los del *Génesis* acerca del origen y la naturaleza del mundo físico, sino sobre preceptos filosóficos intrincados de manera férrea con la doctrina eclesiástica, como sucedió con la estructura del cosmos de estirpe aristotélica, que se constituyó en una verdad ortodoxa de la que tenía que participar todo cristiano.



Sin la presencia del legado filosófico, la ciencia moderna es impensable. El científico es fundamentalmente un filósofo como lo señala Galileo en su obra *El diálogo entre los dos sistemas del mundo*: "En efecto, hay que educar al lector; enseñarle a no confiar más en la autoridad, la tradición y el sentido común. Hay que enseñarle a pensar"¹³. Como lo afirma Alexander Koyré el aporte de los científicos del Renacimiento y de los siglos inmediatamente posteriores, como Galileo o Newton, no fue el de fundar un 'método empírico', como de manera errónea se ha creído, sino el de crear un pensamiento filosófico consistente que, sin lugar a dudas, se constituyó en un sistema del mundo que desplazó al antiguo. La tarea del 'pensar' filosófico, como lo indica Galileo, tuvo la misión de confrontar 'la autoridad' de los propios filósofos como Aristóteles o Platón, 'la tradición' sagrada del orden pontificio basada en una lectura literal de los textos sagrados, así como 'el sentido común' de las tendencias mágicas y místicas que en ese momento pululaban en las academias italianas del Renacimiento.

El problema filosófico que busca solucionar la ciencia moderna en sus orígenes es posible formularlo en los siguientes términos: ¿cuál es la estructura lógica de las explicaciones del pensamiento científico si debe explicar lo real y lo empírico a partir de una naturaleza ideal, como las de las matemáticas o la geometría? ¿Qué sucede si la explicación científica realiza una sustitución total de lo real por lo ideal? ¿Acaso no desaparecería la realidad empírica por una explicación científica, reducida a una cáscara vacía? Este planteamiento será el problema central para una figura fundacional de la ciencia moderna como Galileo.

Con este filósofo y científico llegan a su ocaso tradiciones filosóficas, como las aristotélicas que afirmaron la imposibilidad de aplicar las matemáticas al mundo terrestre, o como las neoplatónicas de estirpe mística que afirmaron la naturaleza degradante de un conocimiento que se aplique al mundo y no a las cosas del alma.

El objetivo de *El diálogo sobre los dos sistemas del mundo* será refutar una estructura del mundo teológica y filosófica de herencia cristiana y aristotélica, que afirmaba la división del cosmos en dos regiones diferenciadas: la terrestre y la celeste; la última, se consideraba incorruptible, ingenerada y divina, sometida al movimiento perfecto de lo circular; la terrestre, en oposición a la primera, se concebía como una región sometida al cambio, a la generación y a la corrupción, que no merecía convertirse en objeto de la filosofía. La degradación ontológica de la esfera terrestre tenía como consecuencia su devaluación epistemológica.

En la tradición aristotélica que critica Galileo, la tierra no posee movimientos orbital y rotacional, porque esto supondría graves trastornos en el aspecto del cielo. Frente a esta concepción que afirma la naturaleza degradante de la esfera terrestre y la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo, se pregunta Galileo en *El Diálogo*: ¿por qué la vida y la movilidad del mundo sublunar no pueden ser, por el contrario, de una mayor perfección que la gélida inmovilidad de los cielos? Con Galileo, como sucede con otros fundadores de la ciencia moderna como Giordano Bruno, se desarrolla un pensamiento científico que, para refutar la creencia enraizada en la vida cotidiana sobre la naturaleza degradante de la Tierra, demuestra que el cambio y el movimiento son signos de perfección y no de precariedad.

¹³ Alexander Koyré, *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1981, pág. 201.

Pero la crítica de Galileo no sólo se definió por sus aspectos negativos, sino también como descubrimiento y continuidad de postulados filosóficos. Del aristotelismo desarrolló el postulado que afirma que el conocimiento no se debe centrar en el 'alma', como lo consideró el neoplatonismo místico y cristiano medieval, sino en las cosas del mundo a través de ciencias como la física, las ciencias naturales, la astronomía o la meteorología. También cobró vida el rechazo aristotélico a la idea platónica que define el mundo como una sombra irrisoria e inconsistente, al afirmar que el mundo *es*, es decir, que posee los atributos de esencia y verdad que pueden ser conocidos por el dominio de lo sensible como eslabón del conocimiento; lo que afirma el aristotelismo respecto al mundo, también lo afirma con respecto al hombre: es un ser que tiene un alma, pero no es sólo un alma; es, ante todo, un hombre.

En Galileo también se transforma la herencia del platonismo. No será el platonismo místico que tiene como precepto el oráculo délfico 'Conócete a ti mismo', recomendada por Sócrates, como la única vía de un conocimiento vuelto hacia el alma, y que fue defendido por la doctrina eclesiástica a través de San Agustín, San Anselmo o San Buenaventura. Para esta tradición, el hombre no puede dedicarse al conocimiento de las cosas del mundo ya que son precarias, efímeras y finitas, sino a la sabiduría que busca sus fundamentos en la morada divina del alma. A este misticismo platónico, responde el platonismo matemático de Galileo como puede observarse en El diálogo: "Sé muy bien que los pitagóricos tenían en alta estima la ciencia de los números, y que el mismo Platón admiraba el intelecto humano, que consideraba parte de la divinidad sólo porque comprendía

la naturaleza de los números. Yo no estaría lejos de hacer el mismo juicio"¹⁴. El conocimiento matemático, entonces, es igual al divino en certidumbre objetiva, porque el Artífice del mundo es un matemático y un geómetra, lo que significa revolucionar la concepción originaria del mundo, ya que Galileo, en este punto, está más cerca del *Timeo* de Platón que del *Génesis*, que sería un texto para él figurativo o alegórico. De tradición platónica también será la convicción filosófica galileana de que lo real debe ser descrito por lo ideal y lo físico por la matemática, lo que explica, como dice Ernest Cassirer en *El problema del conocimiento*, su legado al espíritu científico moderno consistente en dos aspectos revolucionarios: la demostración y la experimentación racional.

Gracias a la tradición aristotélica y platónica no sólo se rechaza el mundo medieval sino que sirve para la recuperación ontológica del mundo y de los hombres, lo que será uno los rasgos que definen el nuevo humanismo del que participa la ciencia moderna.

Si las ciencias se habían dedicado, dirá Galileo, a aprender y a enseñar, como lo hace la doctrina eclesiástica fundada en El Libro, "cómo ir al cielo", las nuevas ciencias de la naturaleza enseñan "cómo van los cielos"; ya no se tratará de "amar" de manera mística a Dios como lo hizo gran parte del cristianismo occidental medieval¹⁵, sino de esforzarse por conocerle en sus obras, como lo es la obra emblemática de la Naturaleza. Sin dejar de ser un teólogo o un creyente, Galileo afirmará que no existe conocimiento de lo "Absoluto", pero sí conocimientos absolutamente ciertos que están garantizados por el uso lógico del lenguaje de las matemáticas y la geometría, que abre las puertas a la lectura del Libro de la Naturaleza:

"El libro de la filosofía –dirá Galileo– ...

¹⁴ William Shea, *La revolución intelectual de Galileo*, Ariel, Barcelona, 1984, pág. 148-49.

¹⁵ La idea expresada por Petrarca, según la cual "Vale más amar a Dios... que... esforzarse por conocerle", define el tipo de conocimiento cultivado por el cristianismo occidental hasta la época moderna.

"El libro de la filosofía –dirá Galileo- ...es el de la naturaleza, libro que aparece constantemente abierto a nuestros ojos, pero que pocos saben descifrar y leer, porque está escrito en signos que difieren de los de nuestro alfabeto, en triángulos y cuadrados, en círculos y esferas, en conos y pirámides"¹⁶. Este lenguaje para leer el libro del universo será el de la matemática y la geometría que permiten distinguir y separar a la ciencia, como dice Leonardo da Vinci, de la sofística, la fantasía, el capricho o los supuestos mágicos.

El descubrimiento de esta gramática del Libro de la Naturaleza le permitirá pasar a la ciencia de un universo cerrado y finito a un universo abierto, indefinido e incluso infinito, gobernado por unas leyes que pueden descubrirse, mediante el uso de herramientas técnicas como el telescopio, tanto en la "physica coelestis" como en la "physica terrestis", con lo cual no sólo se crítica de manera radical la concepción teocéntrica y finita del cosmos medieval, sino también su separación ontológica entre el mundo terrestre y el mundo del cielo y las esferas.

Pero la revolución del pensamiento científico que se produjo entre los siglos XVI y XVII, además de las matemáticas, tuvo otro elemento esencial como lo fue la experimentación. La apelación al experimento, dice Galileo, debe servir para corregir los errores de la experiencia, la percepción inmediata y el sentido común; el experimento será el método de demostración de la correspondencia entre la matemática y el mundo físico, con lo cual el conocimiento no sucumbe a lo burdamente empírico. Lo fundamental no será el experimento limitado a sus resultados (demostrar de manera burda la caída de los cuerpos), sino en saber y poseer

las razones suficientes y necesarias antes de realizarlo. Una física basada en la percepción sensible, el sentido común o la experiencia, admitiría que la tierra permanece inmóvil, porque afirmar la existencia de su movimiento alrededor de su eje implicaría que todos los cuerpos serían despedidos por el movimiento centrífugo, y que cuerpos no ligados a lo terrestre, como pájaros, cuerpos lanzados o nubes, quedarían atrás o retrasados con respecto a la tierra, y que ésta quedaría arrasada por los ríos o los mares. Un experimento, como el que realiza Galileo al arrojar un objeto desde el mástil de un barco en movimiento, servirá de acicate a una razón teórica que sabe, antes del experimento mismo, que existe el movimiento de la tierra sobre su eje y que existe una fuerza física que impide que el movimiento centrífugo despidiera las cosas terrestres o celestes. La elaboración científica mediante los recursos



¹⁶ Ernest Cassirer, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, en *El problema del conocimiento*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 385.

lógicos y matemáticos, afirmará otro fundador del espíritu científico moderno como Leonardo da Vinci, será como el "timonel" por excelencia del espíritu científico, porque impide que el conocimiento se pierda en los laberintos de lo concreto sin llegar nunca a comprender las leyes que gobiernan el universo o que se deje engañar por las apariencias falaces de un tipo de experiencia que sólo tiene como fuente el mundo sensible o que sólo se funda en el sentido común.

La gramática de los números, las ecuaciones y los axiomas con las que está escrito el universo, y la demostración racional como método práctico de demostración en el espacio ideal del laboratorio, requieren para su pleno desarrollo y alcance del espíritu de la técnica, sus dispositivos y herramientas. Gracias al desarrollo de la óptica y de un artefacto técnico como el telescopio, Galileo demuestra la unidad del universo al descubrir las manchas solares, los cráteres lunares, la existencia de otros planetas o los anillos de Saturno. De esa manera, sus elaboraciones teóricas que refutaban la creencia en la inmovilidad e inmutabilidad del cielo fueron demostradas empíricamente. La conjugación entre los desarrollos tecnológicos y los desarrollos científicos para esta *nueva* ciencia, no quedará reducida al uso de los inventos, sino que también se expresará en la formulación de paradigmas, como el que establece la analogía entre el universo y la estructura de una máquina de relojería, con lo cual se pasa de manera definitiva, al menos en la esfera técnico científica, de una concepción animista del universo a una mecanicista. El orden y la unidad del universo ya no se fundará en las formas geométricas fijas que se suponía existían en el mundo inmutable de los cuerpos celestes, como lo afirmó el

cristianismo occidental de la Edad Media, sino en la aritmética de sus fuerzas; la ciencia moderna, al explicar la mecánica celeste, ya no recurrirá a "los supuestos mágicos" o a los recursos míticos o religiosos, sino a conceptos como fuerza, número, infinito, vacío y proceso. Tampoco interpretará el Libro de la Naturaleza por la presencia de *dioses o almas*, revelaciones milagrosas o fuerzas morales o estéticas como el Bien o lo Bello, sino por la presencia de leyes y fenómenos en un universo que ha dejado de ser explicado de manera trascendente para dar paso a una interpretación inmanente.

El desarrollo de la ciencia significará en los albores de la Modernidad otros sentidos y experiencias de secularización. Significará desmitificación con respecto a las ideas mágicas con fuertes elementos de paganismo pero también con respecto a las creencias doctrinarias de la ortodoxia cristiana. En ese sentido, secularización también significará, entrada a la época moderna, descristianización del mundo. Y decimos descristianización moderna por el desplazamiento de un tipo de cristianismo, el del Occidente Medieval. ♣

