

# EL SENTIDO CÓSMICO DE LA LIBERTAD. FUNDAMENTOS DE UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

*Bajo el Volcán*, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Pedro Félix Hernández Ornelas<sup>1</sup>

Recibido: 5 de noviembre, 2019

Aceptado: 30 de marzo de 2020

## RESUMEN

La cosmología o visión integral de la materia, que la Física encuentra por vía fenoménica –la investigación objetiva y rigurosa de sus manifestaciones– es la de un complejo de poder insondable cuya inercia –“linealidad”– lo encamina hacia su mayor perfección. De esa visión fenoménica pasemos a la visión *fenomenológica*, es decir, de la manifestación física a la manifestación del “sentido” o comprensión racional de la Cosmología, y del papel de la relación entre los seres humanos y los demás elementos naturales. Llegamos así a la visión, trascendental, la visión humana y cósmica que nos acerca a lo que lleva a nuestra mente más allá de lo sensible. Allí reside el entendimiento de la libertad.

En las comunidades humanas, la libertad es síntesis y “equilibrio” de las formas de actividad del ser humano (la E’ materia personalizada) en la historia, la existencia cósmica con la impronta del ser humano: el tiempo de la libertad en el mundo social. Se trata de un mejor entendimiento del orden del universo cuando descubrimos la capacidad humana de elegir, entre los bienes del mundo, lo que cada persona considera mejor. La evolución del Universo llega a espacios superiores de su energía: la voluntad de producir mejores formas de ella, y ahí radica nuestra libertad. Formas

---

<sup>1</sup> Profesor investigador ICSyH-BUAP.

de vida personal y comunitaria. Esas formas, sin embargo, pueden nacer, también, de la deformación de la conciencia de los actores. La energía espiritual de hombres y pueblos puede enajenarse y privar de la libertad al sujeto humano. Por eso tratamos en este ensayo de explicar algunos rasgos mayores de la enajenación social: del paso comunitario de la enajenación y de la rebelión de los pueblos hasta llegar a su liberación “la historia del hombre es la historia de su libertad”, (Hegel). Allí el origen de la llamada “Noosfera” (Teilhard, 1950: 189ss), el mundo de la armonía espiritual, vislumbrado en el tiempo-espacio, en la curvatura actual del Universo que supone la ciencia (o ¿nuestro modo imperfecto de conocerlo?). Es el Universo de la personalización, de la razón de la humanidad: el Cosmos de libertad “se-ser-así-frente-a-SER”... una visión metafísica (cosmología) y de sacralidad de la liberación humana.

*Palabras clave:* Cosmología, Metabolismo Social, Enajenación, Liberación

ABSTRACT

The cosmology or integral vision of the matter, that Physics finds by phenomenal way –the objective and rigorous investigation of its manifestations– is that of a complex of unfathomable power whose inertia –“linearity”– leads it towards its greater perfection. From the phenomenal vision, we move on to the phenomenological vision, that is from, the physical manifestation to the revelation of the “sense” or rational understanding of Cosmology, and the role of the relationship between human beings and other natural elements. We thus arrive at the vision, transcendental, the human and cosmic vision that brings us closer to what takes our mind beyond the sensible. There lies our understanding of freedom.

The human being is the synthesis in the “balance” of the activity of all cosmic elements; the personalized E'-materia in history. The realm of freedom in the social world belongs to him. Being humans begins to discovered It of the order of the universe when we discover the human capacity to choose, among the goods of the world, what every other person considers best.

The evolution of the Universe reaches higher spaces of its energy: the will to produce better forms of “being-so”, there we found the field our freedom of personal and community life. Our forms of live, however, may also arise from the distortion of the actors' consciousness. The spiritual energy of men and peoples can alienate and deprive the human subject of

freedom. We tried to explain some major features of social alienation, the step of the alienation and rebellion of the peoples until they reach their liberation... “The history of man is the history of his freedom” (Hegel). There the origin of the so-called “Noosphere” (Teilhard, 1950: 189ss), the world of spiritual harmony, glimpsed in time-space, It is the Universe of the personalization of the reason of humanity: the Cosmos of the freedom-of-being-thus “versus the BEING”... a metaphysical (cosmology) and religious vision of liberation.

*Keywords:* Cosmology, Alienation, Social Metabolism, Liberation

## INTRODUCCIÓN: DOS ANÉCDOTAS

Este ensayo se propone como una búsqueda de verdad en los terrenos de la sociología. Eso implica que el tema –sentido religioso de la liberación humana– se propone y se explica frente al horizonte de las relaciones humanas (objeto principal de la sociología). Las relaciones humanas son siempre “relaciones sociales”: las reconocemos siempre como algo de lo cual somos, de algún modo, responsables. Y es, precisamente a propósito de la riqueza de las relaciones del ser humano con el mundo lo que recuerda la primera anécdota que abre el diálogo que todo ensayo quiere provocar.

Registra Kant en el llamado *Manual* (de lógica), o plan de sus primeros cursos universitarios (Koenisberg), que la filosofía puede verse desde dos perspectivas: en un sentido académico, primeramente, o también, en sentido “cósmico”, que él entendía como “ciencia de los fines últimos de la razón humana”, o “ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón” (Buber, 2014: 12). A su vez, el terreno de esta última ciencia podría limitarse, en sentido universal con cuatro preguntas: 1) ¿“qué puedo saber”?, 2) ¿“qué debo hacer”?, 3) ¿“qué me cabe esperar”? y, finalmente 4) ¿“qué es el hombre”? Continuando ese texto, el *Manual* dice: “a la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera, la Religión y a la cuarta, la antropología”. Y añade Kant: “en el

fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones se revierten en la última”.

Me parece que esta anécdota de trabajo de Kant revela una de las más claras inquietudes de la mente actual, una deuda vigente con un anhelo muy profundo del ser humano (y complemento de la preocupación “moderna” por la certeza del conocimiento, Descartes, *Meditation* III): la iluminación del alma por el “sentido” de nuestra liberación genuina: la vida en la armonía de nuestra libre actividad. Actividad que es todo el inmenso sistema de relaciones entre nosotros los humanos y los incontables hermanos de una misma energía, los “eco-sistemas” de la Tierra.E

Son ellos los “elementos naturales” que, si reflexionamos críticamente, resultan también actores de una misma historia: nuestra reflexión comprensiva los incorpora y “da sentido” humanizado a su presencia en ella, porque, recordemos, “no hay dos historias: la historia del hombre es la historia de la Naturaleza” (Marx, ap. Bellamy-Foster, 2002).

Pero hay que profundizar todavía más en la inquietud kantiana: bajo ella parece que se revela una dinámica nueva, la del pensamiento crítico: en esa dinámica propongo que la primera hipótesis, es ésta: nuestra mente está enajenada por el desconocimiento profundo de aquello que nos rodea. Por lo mismo, no podemos conocer la genuina libertad en nuestras relaciones sociales (humanos entre sí y los elementos naturales con nosotros): no conocemos qué “sentido” tienen ellos para nosotros; es decir, ¿qué es el mundo para el ser humano? El “pensamiento crítico”, es, ante todo, nuestro esfuerzo por encontrar siempre en nuestra reflexión lo “transcendente” (Horkheimer, 240-1), es decir lo que da su “sentido” –“significado y consecuencias”– para la existencia plenamente humana de todo actor social –¡personal o comunitariamente!–. Eso es, hoy por hoy, un denominador común de toda investigación científica digna de ese calificativo.

Al hablar de una antropología filosófica, Kant reflejaba ya la inquietud que hoy aparece nítidamente en muchos de los más ilustres pensadores: recuerdo, prominente, entre muchos, a Teilhard de Chardin:

de la vida, potencialmente inmensa en el Cosmos, sólo conocemos la que existe sobre la tierra (conocemos sólo sus elementos) tratemos de entender ahora la vida de la Tierra; ¿qué es ella para el ser humano? [...] una paradoja: no podemos reconocer lo que somos, ¡sin saber lo que es el mundo para nosotros! (Teilhard de Chardin, 1962: 31)

Una segunda anécdota viene al caso. Si Kant expresaba la preocupación del pensador por nuestra incapacidad de conocer el sentido de nuestro mundo para la vida en sociedad, encontramos en Marx una segunda preocupación, central también, por nuestra incapacidad para alcanzar la verdadera dimensión humana de la religión: el territorio más profundo del sentido de la realidad. Es cierto que, desde sus años de universidad, y especialmente desde que comenzó su amistad con Feuerbach, Marx critica certeramente a Hegel por hacer al Estado expresión suprema del Espíritu, i.e. de la divinidad y lo religioso, es decir, la esencia misma de la idea creadora y resumen del ser mismo, expresión suprema de la religión; el hombre (MacIntyre, 1968: 42). Sin embargo, me atrevería a decir que Marx no llegó a ver la dimensión más profunda de la enajenación religiosa y por ende de la naturaleza misma de la religión: la expresión humana, más acabada de la sacralidad del Cosmos, esa es su tragedia.

Una tragedia que Marx revela en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, al decir: “la religión es el panorama de la criatura oprimida, el opio del pueblo”. Por tanto, el sujeto más profundamente enajenado de la realidad. En esta concepción de la religión y de la religiosidad humana, según Marx, se revela con nitidez también, una segunda preocupación mayor de nuestra edad y del pensamiento crítico: la preocupación por la enigmática radicalidad o esencia religiosa del Cosmos: la sacralidad de la Creación... en la cual, según la visión de las religiones llamadas “del libro-La Biblia” (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) es el hombre la imagen de Dios.

## EL SENTIDO DEL MUNDO PARA EL HOMBRE

Es innegable el progreso del conocimiento científico de lo que somos (el ser humano) para el mundo: somos ante la ciencia el complejo vital que sabe, reflexiona y elige con libertad... desde las patentes fuerzas musculares hasta la fascinante estructura del genoma humano. Pero, ¿qué es el mundo para nosotros?, esta pregunta me parece el eco más profundo de la inquietud de Kant: “¿Qué es el hombre?”. Porque, a juzgar por la historia, lo que los humanos hemos hecho hasta ahora con el mundo revela que no lo hemos conocido aún en su cabal dimensión. A juzgar por la historia, nuestra forja de la vida en el Cosmos, la respuesta a esa pregunta fundamental parece decepcionante si somos leales a nuestra dignidad: hemos ido quedando muy por debajo de nuestra capacidad y nuestra posibilidad de auto-determinar nuestra vida, porque nos hemos olvidado de buscar el “sentido” del mundo para nosotros, la vida de la Tierra en nuestra vida.

En otras palabras, pensándolo bien, a fin de comprender lo que el mundo es para nosotros, es necesario que lo escuchemos íntimamente: hay que oírlo a fin de conocer realmente qué es él. ¿Qué es para el hombre la Tierra?, ¿qué son para él, sus ecosistemas con todos los elementos de la Naturaleza...?

El porqué de ello es muy claro, pero complicado: nuestra auto-interpretación (lo que somos, personal y socialmente) es por naturaleza; algo sujeto a un proceso dialéctico –como la misma evolución del Cosmos–. El ser humano es, a lo largo de la Evolución, el sujeto que la comprende, al comprenderla comienza a interpretarse a sí mismo. Si esa interpretación del ser humano proviene de alguna razón desviada o enajenada de lo humano, nuestra auto-determinación o ejercicio de libertad (seguir el bien que entendemos) será torcida; ¡iremos contra nuestro propio bien! Más adelante se explicará este proceso dialéctico que es el trasfondo mismo de la historia del mundo.

El pensamiento crítico resulta, así, el complemento más obvio y necesario, no sólo para corregir la optimista fe en la sola razón de la Modernidad, sino el nuevo ritmo de avance en el conocimiento de nuestro mundo. Bajo su asimilación y el conformismo con la ideología neoliberal que impone la globalización de los mercados bajo un solo capitalismo industrial-financiero –repetimos–, ¿qué es para nosotros “nuestro mundo”? ¿Qué son para él todas las sociedades? ¿Qué es ese todo de las incontables presentaciones? –imaginemos la humanidad del pasado y del presente– de eso que Ortega llamó “mi yo y mi circunstancia”. A vuelo de pájaro, lo que vemos de nuestro mundo (salvo muy pocas latitudes), es un campo insondable e inagotable de explotación: de uso y abuso de toda suerte de energías, humanas y terrenas. Y nuestra voluntad, torcida bajo esa mirada, ha venido a contaminar perversamente a las sociedades de la Tierra y la bondad y calidad de su vida y sus ecosistemas.

La historia más reciente de esa enajenación de la razón comienza a partir del Renacimiento (pre-modernidad), que se condensa en el dogmatismo filosófico y religioso, es muy compleja: el propio Kant no parece haberla comprendido bien. El sentido profundo de lo religioso tiene que ver con ella: por algo señalaba Marx que la primera enajenación del ser humano es la religiosa. La crítica de la razón humana tiene también ese reto. Me atrevo a decir que tampoco Marx llegó a comprenderlo en su profundidad. Hegel tal vez la identificó bien: “la primera enajenación de la razón humana tiene un sustrato teológico; ¡pero Hegel lo convirtió en historia!” (MacIntyre, 1968: 7-9).

Hoy en día, la injusta distribución de la riqueza y el calentamiento global nos ayudan a evaluar algo de lo que necesitamos para juzgar adecuadamente el paso que hoy nos sentimos obligados a tomar. Un paso que debemos dar bajo la guía de una razón o conciencia social no contaminada por los modos de pensar que hoy aceptan y mantienen la ideología neoliberal, criminalmente supremacista, hasta nuestros días.

Para iluminar de algún modo esas dos grandes preocupaciones de nuestro mundo actual, el correcto entender de su esencia

(sus elementos naturales) y la esencia misma de la religión ante nuestra época: la posmodernidad, hay que reflexionar ante todo sobre los datos de la ciencia, sobre nuestra presente condición. Me refiero particularmente a la realidad de atención, y satisfacción de necesidades humanas fundamentales, en relación a la dignidad de los seres humanos, ante la calidad de los recursos naturales y su disposición actual (Astarita, 2018). En el mundo ha habido, especialmente desde el fin de la Segunda Guerra mundial, una mayor y gradualmente creciente desigualdad de la distribución de la riqueza, con la consecuente polarización social que lleva de la mano el aumento, desconocido antes, de la concentración de la riqueza en una ínfima parte de la humanidad. En favor de la brevedad, expongo aquí una cita que me parece muy apreciable como una pintura de conjunto de la economía del mundo actual.

El WIR 2018 observa que “los modelos estándar de comercio fracasan en explicar estas dinámicas, *“de distribución de riqueza”* (n. de la t.), en particular el aumento de la desigualdad en la parte más alta y dentro de los países emergentes”. Sin embargo [...], esta dinámica puede ser explicada por la teoría marxista de la acumulación, y la incidencia de la lucha de clases. Entre los factores a tener en cuenta, la caída de los regímenes del llamado “socialismo real” –el estancamiento económico de la URSS, China (*el progreso de China a costa de la violencia al medio ambiente*. Nota del autor) y otros regímenes burocrático-estalinistas iba de la mano de una desigualdad económica menor a la existente en el capitalismo–; el retroceso de los sindicatos, en especial en los países centrales; la presión de las tecnologías que desplazan mano de obra; y la movilidad globalizada de las inversiones y el comercio, que le otorga al capital un poder de chantaje permanente sobre la clase obrera (Word Inequality Report, 2018).

Por otra parte, la vertiente del abuso y violencia sobre los recursos naturales del planeta (producto del desconocimiento de su verdadera calidad), es un testimonio elocuente, y más aún, un grito



angustioso de la naturaleza misma en favor de la conservación de la vida en este nuestro “navío espacial” (Boulding, 1989).

Vemos pues, en el razonamiento que se ha expuesto en los párrafos inmediatamente anteriores, que el conocimiento de lo que el mundo es para nosotros, que hace patente ya la incapacidad de hacerlo por nuestra arbitrariedad, solo podrá ser alcanzado escuchando a los elementos mismos de la naturaleza en su propia voz. Esta parece ser la clave para conocer qué es para nosotros la vida. En otras palabras, usando críticamente el Metabolismo Social como lo demanda nuestra razón y el propio mundo de la naturaleza, sujeto (por hermandad con el ser humano) de toda acción social.

Hasta hace muy poco tiempo nuestra escucha a la voz de esos elementos ha sido prácticamente nula; los elementos hablan solamente cuando estamos dispuestos a penetrar el silencio de su lenguaje. Se trata de un silencio activo bajo ese Metabolismo Social, en el cual descubrimos varias cosas trascendentalmente importantes; la primera es que en toda relación social, es decir, en toda relación que se establezca entre los seres humanos (entre sí o con los recursos naturales) ocurre un cambio de energía muchas veces invisible o indetectable al ser humano.

El efecto de ese intercambio de energía produce un nuevo ser o nuevos seres, y esa es la forja misma de la historia del mundo.

Un segundo paso trascendental es que el ser humano es responsable de las consecuencias de ese cambio en el mundo, es decir, de la unión de nuevas energías para la prosecución de la historia del mundo. Y, al mismo tiempo, el ser humano reconoce a los elementos naturales como co-autores o sujetos de esos cambios de energía, así como de los nuevos fenómenos (seres o eventos) que de aquellos surgen.

La ignorancia u olvido del Metabolismo Social es la causa principal del mal uso de los recursos de la Tierra, sus llamados elementos naturales. Esto ha sido, en pocas palabras, el resultado de nuestra irresponsabilidad: no haber sabido escuchar la voz de la Tierra. Sin oídos para los valores íntimos de cada cosa y de todo elemento natural, hemos venido explotando solamente algo de uti-

lidad, sin usar juiciosamente la razón, ni conocer las mayores consecuencias de nuestra inventiva. Obramos olvidando que la naturaleza es también actor y no solamente objeto de nuestra actividad.

Complementando esta trágica conclusión, pasemos ahora al meollo de la enajenación religiosa. Es obvio que, para la ciencia moderna, que sublimó la confianza en la razón (la visión “clara y distinta de las cosas”, en términos de Descartes), la noción de religión pasó a ser catalogada simplemente como un departamento de la emotividad humana, siempre de carácter personal, aunque contagiosamente invasora de las comunidades humanas más profundamente cercanas a la intimidad (familia, clan, tribu, etc.).

## SACRALIDAD DEL MUNDO Y ENAJENACIÓN RELIGIOSA

La visión moderna del fenómeno religioso –hablo en el lenguaje de la ciencia– es la de una sublimación de los ideales de conducta de grupos ancestrales, nacidos siempre de la presencia de un evento simbólico de carácter grupal en su origen. Efecto sublimado de ideales de conducta, los más respetados (así también otras veces los más repudiados y temidos, según la dialéctica de las experiencias), y con ello la presencia del ideal de vida en la Tierra, una personalidad consiente, o una fuerza abstracta de la cual dependemos, permanentemente conservado en algún lugar del cielo (Durkheim, 1960: 353-354). Este sustrato de los orígenes del fenómeno religioso: experiencia-consciencia de lo numinoso (Eliade, 2000) tiene una versión totalmente distinta, o, mejor dicho, una versión singular, en el caso de las llamadas religiones relacionadas con La Biblia.

Para una concepción científica del saber humano, reducido únicamente a aquello que la razón llega a conocer de modo sensible (directa o indirectamente) es obvio que la divinidad, así como la pretenden definir, las llamadas “religiones del libro”, no existe como objeto de conocimiento científico. La ciencia, en la Modernidad, decretó, como dijimos, que Dios no existe y, por tanto, que

la religión es una enajenación, la más profunda que puede sufrir el alma humana. Esta posición, parte fundamental del positivismo moderno, se considera hoy francamente superada y además científicamente arbitraria para el pensamiento actual.

La pregunta que surge ante cualquier ser inteligente es sobre el fundamento de esa postura radical de la ciencia moderna. Ante todo, hay que reconocer en estos tiempos de posmodernidad, que la razón moderna y el positivismo que ella expuso han perdido su validez filosófica. La ciencia actual reconoce la realidad de muchas formas de materia terrestre y extraterrestre, en las cuales los humanos reconocemos plena realidad y objetividad. Así, por ejemplo, no solo las sustancias corporales, sino también estados de conciencia y fenómenos como la responsabilidad, la alegría o tristeza, la probabilidad o improbabilidad de muchos fenómenos y, sobre todo, el amor y la responsabilidad de la persona humana, son otras tantas realidades irrefutables. Elaboro algo más esta idea a continuación. El que no todas ellas puedan llegar a percibirse con determinadas mediciones, es problema importante, pero no es *el* problema; en otras palabras, la realidad espiritual no puede ser negada por la ciencia. Llámese materia o espíritu, el complejo real del Cosmos tiene materia y espíritu.

El ateísmo personal de cualquier ser humano es respetable, pero no puede ser calificado en términos de conocimiento científico. Como no puede serlo tampoco, científicamente, la fe personal religiosa. El llamado ateísmo científico de la época moderna, vivido por muchos pensadores de su tiempo (siglos XVI a XIX), es un objeto de conocimiento científico, así lo sabemos, entre muchos otros, de la vida de Marx, Feuerbach, Engels, Freud, Nietzsche, etc. Pero el decretar la muerte de Dios —como pretendida realidad— como lo hizo este último, es una arbitrariedad que no tiene que ver nada con la ciencia, porque, si bien miramos las cosas, una cosa es no creer en la divinidad, y otra muy distinta es pretender o decir que la ciencia puede probar que la divinidad no existe. Así, la ciencia estudia muchas formas de religión, pero el conocimiento profundo de la fe y del ser supremo están más allá de lo sensible, aunque no lo excluyan.

Partamos consecuentemente de la realidad fenoménica –experiencia sensible de alguna manera– de datos espirituales, así como la espontaneidad de la conciencia, el sentido de responsabilidad, la empatía y su impredecibilidad, etc.; esto, a fin de explorar dos hechos fundamentales para entender la enajenación religiosa del ser humano. En el fundamento de estas reflexiones está el hecho primordial de la vida del espíritu (es decir, de la mente y de la conciencia humana): se trata de una vida en constante evolución, caracterizada por la capacidad de auto-restaurarse: “autopoiesis” (Maturana, 2003). El paso por el que nos enseñan las ciencias del ser humano, el paso en el proceso evolutivo del instinto característico de las especies animales, al pensamiento reflejo, es un salto trascendental en el proceso de evolución cósmica, como ya lo hemos dicho. Se trata de la llegada de nuevos seres capaces de comprender o entender de muchas maneras su propio “sentido de ser”.

Sabemos bien que hasta el día de hoy no tenemos ningún dato científico de apoyo del fenómeno humano en especies inferiores al hombre. Lo anterior, sin embargo, no pretende ignorar la variedad de pulsiones y manifestaciones de agudeza del instinto animal en modos muy sorprendentes, por ejemplo, en los chimpancés. Esto parece una revelación de la tendencia a la complejidad de todo ser y su mayor perfección en el proceso evolutivo, pero, en nada se contrapone a la singularidad del fenómeno humano. Somos, finalmente, todos y cada uno de los humanos, un “ser-así-para-otros”, esto es, “ser-así-para-conocer-y-amar”.

Sobre esa particularidad (conocer para amar) se asienta precisamente el ritmo de nuestra evolución como humanos. Finalmente, en cada uno de sus estadios, ese proceso de evolución, por su inercia radical o fundamental de gradual perfección a lo largo del tiempo, nos dispone para asimilar y luego unir lo que sabemos que nos perfecciona. Ahora bien, cuando los conocimientos que se siembran en la mente infantil de un ser humano ignoran o simplemente olvidan el aspecto de sacralidad, es decir, de respeto por el lado del misterio o su aspecto numinoso del ser humano, el resultado es torcer o deformar la conciencia de esa

persona respecto a la realidad profunda y esencial de lo religioso. Por eso Hegel, Marx y muchos otros pensadores aún cristianos o judíos, han visto siempre con agudeza que la primera o más trascendente enajenación del hombre es la enajenación religiosa. En ella se revela que en la persona afectada o enajenada hay quizá muchas otras formas de enajenación como puede ser el odio racista o la soberbia de algunas castas sobre otras, pero más profundamente habrá también una deformación del sentido de la sacralidad de todo ser en el Universo.

¿Qué entendemos por eso? La influencia del Positivismo y muchos prejuicios también, del pensamiento religioso de culturas ancestrales politeístas, ensombrecen el discurso sobre este fenómeno (el olvido o ignorancia de la sacralidad del mundo), que es preciso desvelar a la luz de la verdadera ciencia del pensamiento complejo y su correspondiente moderación.

En efecto, la historia de las culturas registradas por su formal recuerdo (Eliade, 2000; Voegelin, 1974; Toynbee, 1961; Moltmann, 1993) es elocuente en señalar, con frecuencia y con especial acento, el carácter sagrado de toda la naturaleza en el Cosmos, así como de su camino en el espacio y de sus leyes. No habría aquí lugar para un registro medianamente completo de los autores y obras que hablan sobre el tema –la naturaleza como algo sagrado– en la historia de la humanidad (ver entre otros el libro ya citado de Cox, introducción y capítulo 1).

¿Qué contiene en esencia el sentido de sacralidad de las cosas? La experiencia personal o la vivencia humana singular de percepción de lo sagrado en los fenómenos y datos o realidades del mundo, es, sin lugar a duda, algo personal y, por ello, algo que pertenece a un terreno que no es el de las ciencias. Se trata de la llamada sabiduría personal de cada ser humano. No se trata de algo que pueda generalizarse. Sin embargo, el hecho concreto de que todos los seres humanos tengan alguna forma de percepción de lo sagrado o “numinoso” es un dato científico, porque se trata de algo que los humanos, o una buena parte de ellos, experimentan y dan testimonio de ello.

Acercándonos más al problema de la enajenación religiosa, insistimos ante todo que se trata de un dato, no solo personal o de vivencia rigurosamente subjetiva. Esta última parte existe, pero coexiste también, con otras muchas experiencias semejantes y, por ende, de un hecho científico riguroso: ¿Qué es lo que se revela como el suelo o sustrato de ese dato –la experiencia de sacralidad de los elementos naturales–? Según los estudiosos (Boff, 2009: 43-48), lo que prominentemente aparece como un suelo del cual brotan todas las experiencias singulares del sentido de lo sagrado es su esencia de gratuidad, lo sagrado es siempre un don, y el don revela amor.

Es oportuno recordar que en la base de la experiencia de la fenomenología del conocimiento que genialmente expuso Heidegger (*Being and Time*, 1962; ver cap. VI). El objeto que se presenta a nuestra mente revela en el sujeto conocedor un primer dato: la esencia de lo conocido es, ante todo, un don, algo digno de cuidado por parte del sujeto que conoce (“Care”, ing; “Sorge”, al.). En otras palabras, a los ojos de un pensador o de un observador cuidadoso de las realidades del mundo, lo primero y más íntimo que conocemos en todo objeto de nuestras relaciones es su calidad de regalo, de algo que debemos cuidar. De ahí la visión de Heidegger para llamarlo “cuidado” como el dato más profundo de nuestras primeras relaciones con el mundo. Esa gratuidad revelada en el don, es la cara humana del misterio del SER, que remite a lo sagrado. Y el cuidado en la conciencia del ser humano es en cierto modo, querámoslo o no, nuestra señal de respeto a lo infinitamente desconocido, lo sagrado.

De ahí que, si esa transmisión del conocimiento de las personas mayores hacia los niños, o, en general, en nuestra comunicación a todo ser humano en desarrollo a lo largo de la vida, si eso resulta incompleto y, peor aún, olvidado u ocultado de propósito o con malicia, de acuerdo a una inmensa variedad de experiencias negativas, por ejemplo, nacer en pueblos racistas, conocimiento muy superficial de las cosas y relaciones del grupo íntimo de la persona (el nosotros), etc., si eso ocurre, la primera forma de enajenación religiosa, la más profunda, quedó sembrada en la concien-

cia de ser humano. Y ella puede falsear muchas otras experiencias de la vida normal de cualquier persona.

K. Marx, desde sus primeros escritos económicos, y al hablar del fenómeno de la enajenación, dijo que el hombre llega a su comunidad o sociedad enajenado ya desde el inicio de su vida; y más aún, a partir de su proceso de educación. En otro escrito completaba esa observación con su célebre frase: “la más peligrosa de entre las formas de enajenación es la enajenación religiosa”. Como trataré de probarlo, en esa última frase, Marx señaló algo que tiene mucho que ver con la crisis (enajenación social) de la libertad. Una enajenación (“*entaüserung*”, al.) que, sin embargo, Marx prácticamente redujo a una forma de “enajenación política”.

Para Marx la enajenación religiosa, que él describía en su tiempo y circunstancia, era, muy especialmente, justificar las arbitrariedades políticas del gobierno alemán, apoyadas por la autoridad de la Iglesia –la Iglesia Luterana de Alemania–; y en el Imperio Austro-húngaro, igualmente, la arbitrariedad política del Emperador, apoyada por la Iglesia Católica. Vale la pena recordar que a Karl Marx, como a muchos otros pensadores de su tiempo, la enajenación religiosa, más que en términos teóricos, se interesaba en ver cómo surgía en medio de prédicas y conceptos de respeto y deber hacia toda autoridad apoyados, en última instancia, en el carácter divino de la doctrina de la Iglesia y la manera en que todo eso se estructuraba en la conducta servil de ella ante el gobierno de muchos Estados.

La situación actual, sin embargo, es más compleja: la enajenación religiosa resulta en el presente de nuestras culturas, muy influenciadas por la manera de vivir del occidente contemporáneo, un fenómeno de enorme y fácil contagio que, en el fondo, parece alimentar los demonios de la violencia, especialmente por los caminos del crimen organizado, de las armas y de la desigualdad por racismo o por poderío armamentista y, sobre todo, por la explotación del trabajo humano, como lo ha señalado Hans Küng en *¿Por qué una ética mundial?* (2002). Una última precisión: ¿es el reconocimiento de la sacralidad de los elementos del mundo una

contradicción con el ateísmo de muchísimos seres humanos y en muchas de sus culturas? No necesariamente, porque la sacralidad del mundo habla del reconocimiento científico y cultural, no solo del fenómeno religioso, sino del fenómeno primordial de la razón y la conciencia de toda persona, el ateísmo personal de muchísimos seres humanos es un dato también de la ciencia, pero no es juicio sobre la conducta del mismo ser humano. El ateísmo tiene que ver con algo que está más allá del terreno científico: la fe religiosa (supuestamente más allá de la Naturaleza) en su mayor profundidad.

## LIBERACIÓN: EL CAMINO DE LA LIBERTAD

La conclusión de este ensayo nos lleva a reflexionar sobre la respuesta última a las dos inquietudes que lo originaron: las inquietudes de Kant, por una parte, y su profundo deseo por conocer qué es el mundo para el hombre, a fin de responder a la pregunta más profunda “¿Qué es el hombre?” ante su propio misterio. Por otra parte, la inquietud más profunda de Marx sobre la enajenación religiosa, al parecer, nunca rigurosamente explicada por el propio Marx, nos lleva a calibrar con una buena dosis de objetividad, el reconocimiento de las raíces y dimensión, en último término, misteriosas, de la superación o del paso de la enajenación religiosa a la libertad.

La libertad del hombre que se puede definir, digamos, como un ser-en-sí-para-conocer-y-amar, es la aceptación plena de vivir frente a un misterio que es también su propia plenitud. Por otra parte, ese reconocimiento de plenitud es un llamado a nuestro deber de educar y educarnos, a lo largo de nuestra existencia, en sembrar siempre el respeto por la sacralidad de los elementos con los que vamos escribiendo en el mundo la historia de nuestra libertad. “Ser-así” (persona humana: ser para conocer y amar) solo es plenitud cuando acepta la sacralidad del ser humano, con ella se escribe la historia de la libertad.



A mi juicio, el dato más relevante acerca de lo que los humanos somos en el mundo es que somos para el mundo y el mundo es para nosotros. Desde el inicio de nuestra capacidad de reflexión, los humanos nos encontramos inmersos en el misterio del “ser”. Nuestra “apercepción” de todos los objetos o elementos que nos rodean, es en el fondo, la visión de algo inmerso en el horizonte de nuestras experiencias; el horizonte también de lo indeterminado, incognoscible e indescifrable del SER, en el cual, sin poderlo explicar, sabemos que cabe el Cosmos entero, sin que alguna vez podamos decir por qué.

Hemos dicho ya que la historia del pensamiento humano y las religiones nos hablan de esa sacralidad de la creación: un principio indescifrable de todos los elementos del Cosmos anclado en el infinito que no llegamos a comprender. El ser humano solo alcanza a repetir aquello que, según la Biblia en sus primeras líneas, murmuraba el escriba del Génesis ante el espíritu creador (“RUHA”), un silencioso: “amén”.

Termino haciendo hincapié en la lección que juzgo más relevante de este ensayo: la liberación profunda del ser humano, es decir: el camino hacia nuestra existencia social en armonía y justicia está anclada en la praxis (ejercicio verdaderamente reflexivo), del metabolismo social, partiendo siempre de la sacralidad de los elementos de la naturaleza. Esto significa tratar siempre todas las cosas de la Tierra según su calidad, ¡no sólo según la utilidad! Los humanos con los demás elementos naturales somos los actores libres de la historia y los cambios de la vida social y de la cultura en el planeta Tierra. Si no respetamos nuestra sacralidad y la de la naturaleza, destruiremos la capacidad del planeta para vivir en él: podemos herir mortalmente la bondad de la tierra, olvidando o ignorando su esencia sagrada. Es ella un elemento indispensable para nuestra verdadera liberación. Con ánimo medularmente científico, reitero: esta cuestión no es de fe religiosa; es sencillamente de profundo y auténtico humanismo: el deber y la sabia conducta fraternal hacia nuestro Planeta y nuestra sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvaredo, Facundio Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, y Gabriel Zucman (2017). "The Elephant Curve of Global Inequality and Growth". *WID.worldWorking Paper Series*, 20.
- Beriain, J. y Iturrate, J.L. (1998). *Para comprender la teoría sociológica*. Pamplona: EDV.
- Boff, Leonardo (2009). *El Evangelio del Cristo cósmico*. Madrid: Trotta.
- Buber, Martin (2104). *Qué es el Hombre*. México: FCE.
- Cox, Harvey (1973). *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península.
- Descartes, R. (2013). *René Descartes: Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1960). *Las formas elementales de la vida religiosa*. París: PUF.
- Eliade, Mircea (2000). *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. Nueva York: Press Ltd.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaspers, Karl (1958). *Descartes y la Filosofía*. Buenos Aires: Leviathan.
- Kiing, Hans (2002). *¿Por qué una ética mundial?* España: Herder.
- MacIntyre, Alasdair (1968). *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books.
- Maturana, Humberto y Valera, Francisco (2003). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Moltmann, Jünger (1993). *God Creation*. Minneapolis: Fortrespress.
- Boulding, K. (1989). La economía futura de la Tierra como un navío espacial. *Economía, ecología y ética: Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica, 262-275.
- Penrose, Roger (2016). *El camino a la realidad*. Barcelona: Penguin Random House.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1955). *Le Phénomene Humain*. Paris: Seuil
- Teilhard de Chardin, Pierre (1962). *Humaine*. Paris: Seuil.

Toynbee, Arnold (1961). *Un estudio de la Historia. Vols. I y II*. Oxford. Oxford University.

Vöegelin, Erich (1974). *Order and History*, vol. 4. New York: Louisiana State University Press.

### **Bibliografía digital**

Astarita, R. (2018 [1601]). SinPermiso. [http://: www.sinpermiso.info/textos/desigualdad-medioglobal-medio2018](http://www.sinpermiso.info/textos/desigualdad-medioglobal-medio2018)