

La dialéctica de fe y razón en el mundo contemporáneo

H. C. F. Mansilla

Resumen

El optimismo del pensamiento moderno pronosticó el fin de la religión, considerándola un mero fetiche de la ignorancia e incapacidad humana. Una mera ilusión que alienaba a las masas del mundo terrenal por una fantasía celeste. Sin embargo la religión logró capear las tormentas científicas hasta la década del sesenta del siglo XX. Paulatinamente la religión comenzó a ser vista como una institución humana que se vivificaba como nunca antes, trayendo esperanza, consuelo y confianza al ser humano ante los desencanto de la modernización incumplida de la política y la economía.

Palabras Claves: religión, modernidad, postmodernidad, teoría crítica

Abstract

The optimism of the modern thought predicted the end of the religion, her considering a mere fetish of the ignorance and disability humanizes. A mere illusion that alienaba to the masses of the earthly world for a celestial fantasy. Nevertheless the religion achieved capear the storms científicas up to the decade of the sixty of the century XX. Gradually the religion began to be seen as a human institution that vivificaba like before, never bringing hope, consolation and confidence to the human being before them I disillusion of the unfulfilled modernization of the politics and the economy.

Key words: religion, modernity, postmodernity, critical theory

Introducción

La generación contemporánea ha visto los avances más extraordinarios del nivel de vida en la historia universal, pero también el triunfo de una sociedad signada por la despersonalización y el consumismo, la devastación del medio ambiente y la posibilidad de autodestrucción de la especie humana. La angustia, la anomia, la soledad y diversos fenómenos de alienación son el reverso de una era caracterizada por el progreso material. En su ética de la conservación y la prevención, *Hans Jonas*, el gran filósofo de la religión, aseveró que la amenaza de un catástrofe general proviene del "exceso de éxito" que le ha sido deparado al proyecto de *Francis Bacon*, que es el designio moderno por excelencia: "el dominio sobre la naturaleza para el mejoramiento del destino humano". (El marxismo resultaría ser uno de los más fieles, pero no el mejor ejecutor del ideal de Bacon.) La destrucción ecológica es el fenómeno más visible que nos muestra, de acuerdo a Jonas, los peligros inherentes al programa de "conocer es poder", que se basa en una actitud arrogante y al mismo tiempo demasiado optimista en torno a un crecimiento económico y un progreso científico incesantes e irrestrictos(1).

Es menester, por consiguiente, una reflexión que nos enseñe otra vez lo problemático del progreso histórico y de toda actividad científico-técnica, una reflexión como la emprendieron *Max Horkheimer* y *Theodor W. Adorno* al criticar el optimismo del racionalismo y la Ilustración. Este optimismo parecía totalmente justificado, pues se basaba en los avances constantes y aparentemente imparables de la ciencia, la tecnología y la planificación, lo que hacía a primera vista superfluo todo análisis de la destructividad del progreso(2). La genuina religiosidad nunca se dejó impresionar por los logros materiales de la era moderna. En cambio marxistas, liberales, positivistas y hasta anarquistas han creído de buena fe que los adelantos de la ciencia y la tecnología significarían a la larga considerables avances sociales, políticos y culturales, los cuales, a su vez, consolidarían el rumbo del progreso material y harían desaparecer factores anacrónicos e innecesarios como la religión y el nacionalismo(3). El pensamiento religioso nos puede ayudar a comprender los límites de nuestro mundo y las limitaciones de nuestra mente, pues nos muestra los peligros derivados de la soberbia humana (la *hybris* clásica) en el intento de domeñar totalmente la naturaleza y la sociedad y, por consiguiente, nos sugiere la pertinencia de un sentido práctico de modestia frente a los logros más reputados de la civilización moderna (4).

No hay que retornar dogmáticamente a filosofías pretéritas, pero sí considerar de nuevo la posición clásica: según *Aristóteles* la admiración y el asombro fueron los motivos primigenios de la filosofía: la admiración y el asombro entendidos como el anhelo de aprender y la filosofía comprendida como el respeto liminar al universo y la explicación de lo que parece incomprendible para escapar de la ignorancia (5). El avance de este tipo de conocimiento, calificado como metafísico, místico o especulativo, ha sido uno de los factores principales para el avance del saber, y no solamente la utilidad o el interés material. El asombro ante el cosmos y frente a las patologías de la sociedad contribuye a generar el espíritu crítico. Según *Aristóteles*, las ciencias teórico-contemplativas, como la filosofía y la teología, tienen una dignidad superior, más elevada que las disciplinas prácticas y utilitarias, ya que las primeras tienen que ver con una razón global, es decir con una racionalidad que supera su carácter instrumental y que por ello tal vez participa de lo divino (6). Por otra parte, todo conocimiento digno de este nombre presupone una duda; el objetivo (*telos*) de una indagación sólo puede ser vislumbrado por aquél que ha dudado anteriormente (7). Y las dudas se originan, por ejemplo, cuando existen opiniones

divergentes sobre el mismo asunto, como es el caso paradigmático del carácter, el valor y la significación actual de la religión. Y simultáneamente el auténtico pensamiento religioso ha vislumbrado algunos de los aspectos dilemáticos centrales de nuestra época – en realidad, de todos los tiempos (8).

No sólo en su fase tardía (9), sino probablemente desde un comienzo, la llamada Escuela de Frankfurt ha estado inspirada por la nostalgia de lo completamente otro. *Blanca Solares* señaló que esta corriente de pensamiento estuvo influida desde un principio – aparte de los clásicos – por fragmentos hermenéuticos, teológicos y antropológicos y por elementos contenidos en las grandes obras de arte y literatura, y todos ellos contribuyeron a percibir los límites del cientificismo y del positivismo, por un lado, y redescubrir el valor de los mensajes contenidos implícitamente en el mito y la poesía, por otro. Según esta autora, la concepción de una "razón objetiva" que vaya allende la frontera de la racionalidad instrumental, fue fructificada decisivamente por el pensamiento simbólico (y utópico, habría que añadir), que es propio del mito y del arte y la vinculación de ambos con lo sagrado (10).

Por otra parte, y como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso provienen de una fuente común (11). La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según *Jürgen Habermas*, afecta también e inevitablemente el contenido mismo de las teorías (12). De acuerdo a Habermas, hasta el pensamiento postmetafísico del presente sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y las grandes tradiciones religiosas. Sería irracional el desechar este legado como un resto arcaico sin importancia. Las concepciones clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y solidaridad son impensables sin el aporte de los credos judío y cristiano. Hasta hoy las religiones articulan "una consciencia de lo que falta"(13): mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

De todas maneras: la aceptación de los nexos entre lo sagrado, el mito y el arte fomenta una concepción que permite vislumbrar lo negativo o, por lo menos, lo criticable de la civilización industrial moderna. Al resistirse al decurso del mundo, el arte genuino es aquel que nos permite entrever, aunque sea de modo indirecto, lo absoluto y lo trascendente. Una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad, no puede ser reducida a la dimensión técnico-científica, por más brillante, previsible y exitosa que esta parezca ser, concepción que se inclina muchas veces a entender a los seres humanos y a su comportamiento como si fuesen vínculos medibles y relaciones cuantificables y tiende, por ende, a igualar y nivelar la humanidad. El criticar a esta corriente de la identificación forzosa e imparable de todo y todos conforma uno de los grandes motivos de la obra de Theodor W. Adorno; de acuerdo a su teoría los esfuerzos conceptuales, por ejemplo, no alcanzan para comprender las catástrofes históricas del siglo XX. En un texto dedicado a un tema clásico, la dialéctica de creer y saber, Jürgen Habermas nos recordó que pese a la universalidad y aparente obligatoriedad de las relaciones mercantiles, los nexos humanos no se agotan en vínculos contractuales, en la maximización del beneficio y en las decisiones según criterios de racionalidad instrumental (14).

La nostalgia de lo completamente otro presupone alguna forma de memoria, sobre todo como cualidad moral. Y esta se revela en imágenes, a veces incontrolables y espontáneas, que, según *Fernando Savater* (siguiendo unas ideas de *María Zambrano*), componen la parte divina e inmortal del alma, la memoria de Dios. La imaginación creadora manifestaría que no hay una

contradicción insalvable entre lo necesario y útil, por un lado, y lo puramente incondicional, por otro. "A aquello de lo que brota la imaginación creadora y en lo que la libertad se funda, podemos llamar 'sagrado'. Los dioses, nuestros arquetipos simbólicos, pueden ser producto de la imaginación creadora, pero lo sagrado en cambio es origen de ésta" (15).

Hans Jonas sostuvo que hay una tendencia teleológica – y no una constelación totalmente arbitraria y contingente – en el desarrollo de la naturaleza: la vida tiene afán de más vida. Toda vida propende a la autoconservación, y esto representa "una activa negación del no-ser". Por el hecho de existir todo organismo "se decide contra la nada": el ser no es indiferente con respecto a sí mismo (16). En esta tendencia a la autoconservación y a la auto-afirmación, Jonas percibe el valor básico de todos los valores: el ser tiene preferencia sobre el no-ser, la vida con respecto a la no-vida. Y de esto se deduce que son imprescindibles el respeto a la naturaleza y el sentido de responsabilidad por la conservación del mundo y de la especie humana. Todo esto es parte integral de la dignidad humana, y lleva irremediamente a plantearse preguntas sobre el sentido del universo y la vida, es decir cuestiones metafísicas vinculadas a la religión.

Adorno, en un raptó de emoción, afirmó que el conocimiento no tiene otra luz que la que brinda la redención, aunque toda esperanza actúa de modo indirecto, mediato y fragmentario. Y esa esperanza, como la utopía, no puede ser pensada positivamente, pero se nutre de imágenes de felicidad y amor y se muestra solidaria con la metafísica en el momento de su caída (17). No podemos, entonces, sostener metódica y permanentemente que el amor, la esperanza y la solidaridad conforman juegos lingüísticos y sistemas aleatorios de signos semánticos, pues nuestra vida quedaría vacía, nuestra consciencia insatisfecha y nuestro anhelo de conocer incompleto. Como afirma Habermas, la idea de un acercamiento al Reino de Dios, idea que permanece dentro de los límites de la mera razón, despierta en nosotros la consciencia de una responsabilidad colectiva frente a las carencias y falencias de nuestro orden social y del desarrollo histórico, y constituye, por lo tanto, una especie de protesta contra la contingencia del destino social y contra el caos del mundo material. La construcción de alternativas frente a destinos históricos que parecen inexorables tiene también un fundamento religioso (muy claro en fragmentos importantes de las teologías judía y cristiana), que es el vínculo entre la moral practicada y la promesa de felicidad (18). Basado en la filosofía de la religión de *Immanuel Kant*, Habermas sostiene que la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica (19). Las creencias religiosas permiten pensar que las injusticias históricas, el infortunio individual, el sinsentido de las edificaciones sociales y el caos de la materia no conservarán la última palabra en el desarrollo de la Creación.

Ya Kant señaló que no podemos renunciar a interrogaciones metafísicas y a reflexionar sobre la totalidad del universo y de nuestra existencia (20). Tenemos que hacernos preguntas acerca de lo absoluto y lo irreductible, aunque las respuestas resulten imperfectas. La religión es nuestra experiencia más profunda y nuestra representación simbólica de un sentido incondicional. Estos procesos complejos requieren siempre de interpretación y esclarecimiento. Como aseveró Habermas comentando a *Ernst Cassirer*, ganamos nuestros contactos con el mundo a través de estímulos sensoriales, pero los transformamos en un sentido simbólico y significativo, que es constitutivo para la existencia humana; esta mediación simbólica genera una cierta distancia con respecto al mundo y posibilita la convivencia razonable con los otros. La lengua, el mito, el arte y conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza (21). Una de las condensaciones de la transformación de la experiencia sensorial en sentido simbólico es la esfera de lo religioso.

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un designio que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar determinados contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el obscurantismo y el engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta sería indispensable para regenerar una consciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber científico (22). Para Kant la religión constituía simultáneamente la fuente de una moral congruente con los preceptos de la razón, pero también el lugar del obscurantismo y del fanatismo más deplorables. La concepción kantiana puede ser vista como el intento de convertir la perspectiva trascendente de la religión en un equivalente ético dentro de nuestra vida mundana, pero reconociendo la vitalidad y creatividad de las creencias provenientes de una fe genuina.

El concepto de religión implícito aquí se aparta premeditadamente de una reducción de la religión a un mero sistema cultural (23) o a juegos lingüísticos (24), metáforas, comunidades imaginarias o a un conjunto arbitrario de signos semánticos (25). La mayoría de las teorías contemporáneas – que representan en el fondo unos ejercicios de exégesis antropológica – no reconoce la religión como un fenómeno de derecho propio y de valor en sí mismo, sino, en el mejor de los casos, como un esquema cognitivo e histórico que anticipa el desarrollo de la racionalidad moderna o que posee las funciones muy prácticas de integrar a los miembros dispersos de la sociedad mediante la reducción de la complejidad y la superación de la contingencia, dotando a la comunidad de un sentido y exonerándola de miedos y dudas (26).

En contraposición a esta tendencia tan expandida, que en sus muchas y eruditas variantes percibe en la religión un objeto displicente de estudio y un sistema interesante, pero aleatorio de signos arbitrarios, es conveniente volver un momento al gran proyecto de reconciliar la fe y la razón, designio que fue conscientemente propugnado por *Boecio* (480-524) y realizado metódicamente por *Santo Tomás de Aquino* (1225-1274). Pero no para intentar construir de nuevo una suma que integre fe y razón en una catedral bien construida de argumentos y emociones, sino para la tarea mucho más modesta de buscar caminos de complementación y colaboración entre ambas, manteniendo la clara separación entre el ámbito de los credos religiosos y el universo de la ciencia y la razón. Esta concepción, que define y diferencia la fe del saber, no hubiera sido posible sin los innumerables ensayos desde la Antigüedad clásica tendientes a discutir la posibilidad de una reconciliación entre la religión y la razón, ensayos que muchas veces terminan en la distinción entre ambas esferas, lo que hoy en día es indispensable precisamente para pensar de manera adecuada las sendas de complementación y colaboración entre dichos ámbitos. Después de todo, los productos de la razón pertenecen a un contexto evolutivo que es inconcebible sin la contribución de impulsos religiosos, como lo puede demostrar el desciframiento genealógico del despliegue histórico del racionalismo (27).

La solución no es un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Jerusalén), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es resistirse al olvido del sufrimiento pasado. Su rasgo utópico es la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón recordatoria o anamnética no está contrapuesta al núcleo de la Ilustración, pues se basa en poder experimentar el sentimiento de culpa y responsabilidad, que es la precondition de la libertad

individual. La razón anamnética es partidaria de mantener viva la memoria de las discontinuidades históricas y los quebrantamientos individuales, es decir del sufrimiento y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y a los sistemas conexos de legitimizar la realidad por ser la única realidad existente (28). Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano – sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa – han posibilitado, a veces por vía indirecta, elementos fundamentales de la tradición racional-democrática y la constitución de una razón comunicativa. Entre ellos se encuentran la concepción de la libertad subjetiva, la demanda de un respeto igual para todos, el reconocimiento recíproco (derivado de la autorrestricción de la voluntad por consideraciones éticas), la pertenencia de los individuos a comunidades que brindan solidaridad práctica y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las pretensiones morales (29). Todo lo cual no es poco. Por otra parte, dice Habermas, sería injusto excluir a la religión del debate público en las sociedades secularizadas del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aun hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida. En este caso, aseveró Habermas, la determinación de ese lindero debería ser una tarea común de la ciencia y la teología, donde ambas tratan de ponerse una en lugar de la otra (30).

Lo rescatable de la religión y aun de la mística para el mundo de hoy debe ser visto en algunos elementos que son comunes a todos los credos y que han estado inextricablemente unidos a un concepto profundo de lo teológico: el respeto absoluto a la vida, el mandamiento del amor (31) y la ética de la reciprocidad. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt está alimentada por la solidaridad con el sufrimiento, con las víctimas de la historia y con los excluidos del poder (32). La condición de toda verdad, dijo Adorno, es el ansia de expresar y hacer elocuente el sufrimiento, ya que este es la objetividad por excelencia (33). Por ello no se puede y no se debe aceptar la idea de que la muerte sea "lo último por antonomasia", ya que un elemento fundamental de toda verdad es que esta perdure en su núcleo; sin duración no habría ninguna verdad (34). La esencia de la religión configura para Kant una forma de esperanza. No la podemos conocer en el terreno de la razón pura, pero podemos suponer su existencia. La dimensión de la esperanza es tan característica del ser humano como la noción de libertad, y pertenecen al campo de la razón práctica (35).

A este contexto, donde se cruzan la razón y la fe, pertenecen también, como señaló *Jacques Derrida* en su escrito más brillante y perdurable, la predisposición al sacrificio, la tenencia de escrúpulos, la facultad de sentir remordimiento y la práctica de la quietud, la mansedumbre, el recato y la serenidad. Cuando se habla del retorno de lo religioso, se piensa en dos dimensiones que se entrecruzan: la experiencia de la confianza y la lealtad (que van allende la comprobación y la razón) y la vivencia de lo santo y lo sagrado, que es similar a estar a salvo e incólume. Lo religioso implicaría también una especie de respuesta y, sobre todo, de responsabilidad ante el mundo (36). Para *Gianni Vattimo* la experiencia religiosa es la del Exodo en cuanto intento de un retorno: el redescubrimiento de una huella borrada, la revelación de algo que se creía superado y que estaba sólo olvidado y un percibir de una huella indeleble durante una larga convalecencia. El regreso de lo religioso puede ser considerado también como el miedo frente a los riesgos del mundo moderno: la falta de sentido y el tedio. Y la religión puede ser también interpretada como la experiencia de la finitud: el llamado a una transcendencia que pudiera compensar la deficiencia de nuestras respuestas (37). (Es claro que este retorno a lo religioso puede contener asimismo los aspectos de una búsqueda nostálgica de fundamentos últimos e inquebrantables, con los peligros que entraña todo fundamentalismo (38).

Habermas reconoce que en el mundo occidental la substancia normativa de los principales códigos éticos ha sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos se hayan

convertido hoy en un asunto estrictamente privado e individual. Dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento (39). Efectivamente: las más diversas corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades muy diferentes de las de origen, los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural.

Dos aspectos han resistido, aunque con muchas averías, la secularización: (1) la relación del creyente con su confesión religiosa (en cuanto miembro de una comunidad institucionalizada) está caracterizada – o debería estarlo – por un factor de solidaridad con el prójimo, y (2) el nexo inmediato entre el creyente y Dios está definido por un mandato de obrar con justicia y rectitud. La extendida vigencia de esta concepción religioso-ética en el mundo occidental moderno tiene que ver con que estos principios no representan sólo mandamientos divinos que hay que obedecer ciegamente, sino que constituyen una fuente de valor cognitivo, pues proceden de una deidad que no actúa arbitrariamente, sino que encarna la bondad y la justicia absolutas de un Dios redentor, que juzgará imparcial y objetivamente los hechos y la vida de cada persona. La experiencia histórica y sociológica parece sugerir que todo código moral se debilita sin esta base religiosa. Habermas reconoce que la ética discursiva ha sufrido una desvalorización al ser desplazada y eliminada la fundamentación religiosa (40).

Estas reflexiones generan una predisposición teórica de respeto a los credos religiosos, alejada de la frivolidad de percibir en la representación de lo santo y sagrado (y en todos los asuntos humanos) meros juegos lingüísticos, metáforas repetitivas y sistemas aleatorios de signos semánticos. Las más variadas doctrinas filosóficas han conformado una especie de esfuerzo más o menos metódico para detener el proceso de nihilismo, descomposición social y pérdida de sentido, que acompaña al progreso material de la civilización occidental (y también para resarcir a sus víctimas), pero su escaso éxito tiene que ver con la falta de la dimensión emotiva y la deficiente conexión con líneas políticas razonables.

Las religiones, dice *Werner Gephart*, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales y centrales del ser humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad(41). Cuestiones como: ¿De dónde venimos?, ¿Quiénes somos? y ¿Adónde vamos?, apuntan a un pasado mítico y a un futuro incierto, y sólo pueden ser respondidas precaria y fragmentariamente por un pensamiento que no esté comprometido con un relativismo total y con la fácil respuesta del *todo vale* postmodernista. Debido a la importancia histórica y a su contenido ético, los intelectuales deberían exhibir mayor modestia con respecto a la religión. (Obviamente este postulado no incluye las instituciones que administran las diversas formas de religiosidad, las iglesias, los templos y las sectas, ya que ellas exhiben todas las monstruosidades y las carencias de la mundanidad.)

Las religiones, conjeturó *Octavio Paz* en un espléndido texto, han sido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el "regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados". El retorno a esa "patria original" (42) denota evidentemente rasgos místicos, pero este factor no desvaloriza un sentimiento hondo y perenne de los mortales, que, según *Herbert Marcuse*, no está opuesto a la razón (43). De acuerdo a *Octavio Paz*, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy en el designio de la protección ecológica (44).

Estas líneas sólo quieren recordar esta temática. Hoy en día, cuando la cultura popular, la investigación científica y el progreso técnico parecen haber renunciado a todo postulado moral,

se difunde un saber totalmente secularizado y cientificista, según el cual todo es literalmente factible y, por consiguiente, no se puede reconocer ninguna barrera o limitación ética. Ante este postulado – enunciado tempranamente por el Marqués de Sade y algunos representantes de una Ilustración desorbitada – no hay posibilidad lógica para aseverar que el amor y la solidaridad sean mejores que el odio y el asesinato (45). La sociedad actual, basada en la facticidad de todo designio humano y en la plasticidad de la persona, requiere de la dimensión religiosa para ganar criterios éticos en vista de los avances de la biotecnología y otras ciencias aplicadas, sobre todo frente a teorías que niegan nuevamente el libre albedrío y lo reducen a fenómenos químico-eléctricos en el cerebro (46). Aquí reaparece el principio de responsabilidad global frente al mundo y a la especie humana como una de las funciones primarias y aun válidas de toda genuina religiosidad.

Notas

(1) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 251, 256. Cf. también: Carlos Alberto Rodríguez Ramírez, *La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas*, en: REVISTA DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLI, N° 103, enero/junio de 2003, p. 82 sq.; Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung* (Introducción a Hans Jonas), Hamburgo: Junius 1994, pp. 109-112.- Para una crítica a Hans Jonas y Erich Fromm, cf. Amán Rosales Rodríguez, *Hans Jonas y el determinismo tecnológico*, en: REVISTA DE FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, vol. XXXVII, N° 93, diciembre de 1999, pp. 313-320.

(2) "La Tierra resplandece bajo el signo de un desastre triunfal": Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (La dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido 1947, p. 13; Gérard Raulet, *Jürgen Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne* (Habermas y el discurso filosófico de la postmodernidad), en: Gunzelin Schmid Noerr (comp.), *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute* (Metamorfosis de la Ilustración. La crítica de la razón hoy), Tübingen: Diskord 1988, p. 114.

(3) Cf. sobre esta temática el hermoso ensayo de Iring Fetscher, *Aufklärung über Aufklärung* (Esclarecimiento sobre la Ilustración), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp 1989, p. 665 sq.

(4) Sobre esta temática existe una amplia literatura. Cf. entre otros: Eugenio Triás, *Pensar la religión*, Barcelona: Destino 1997; Eugenio Triás, *Porqué necesitamos la religión*, Barcelona: Plaza & Janés 2000; José María Mardones, *Síntoma de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae 1999; Julián Marías, *Sobre el cristianismo*, Barcelona: Planeta 1997; Gabriel Amengual, *La filosofía de la religión en España: un nuevo resurgir?*, en: DIALOGO FILOSOFICO (Colmenar Viejo), vol. 20, N° 58, enero-abril de 2004, pp. 4-36.

- (5) Aristoteles, *Metaphysik* (Metafísica), Reinbek: Rowohlt 1966, p. 13 sq. (= 982b).
- (6) *Ibid.*, p. 250 (= 1064b), p. 278 (= 1072b)
- (7) *Ibid.*, p. 45 (= 995a-b)
- (8) Esta concepción está contrapuesta a la *Gnosis* primigenia, que percibía todo el universo como una experiencia de angustia, aversión, abandono y carencia de hogar. Cf. F. J. Wetz, op. cit. (nota 1), p. 183 sq.
- (9) Cf. Matthias Lutz-Bachmann (comp.), *Kritische Theorie und Religion* (La teoría crítica y la religión), Würzburg 1997; Juan Antonio Estrada, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Granada: Universidad de Granada 1990; Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid: Trotta 2002.
- (10) Cf. el brillante ensayo de Blanca Solares, *Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro*, en: Gina Zabudovsky (comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-233, especialmente p. 232.
- (11) Cf. entre otros: Stefan Grätzel / Armin Kreiner, *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Stuttgart: Metzler 1999; Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad), Tübingen: Mohr-Siebeck 2001.- Algunas indicaciones en torno a esta problemática en: DEBATS (Valencia), N° 90, otoño de 2005 (número monográfico dedicado al paganismo).
- (12) Jürgen Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre el naturalismo y la religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 234.- Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 7, p. 752 sq.
- (13) Jürgen Habermas, *Einleitung* (Introducción), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 12), p. 12 sq.; Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: *ibid.*, p. 137, 149; Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 12), p. 222.- La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 12), t. 6, p. 260.
- (14) Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Creencia y saber), Frankfurt: Suhrkamp 2001, p. 23
- (15) Fernando Savater, *Invitación a la ética*, Barcelona: Anagrama 1995, p. 130.

- (16) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit. (nota 1), pp. 154-157.
- (17) Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia. Reflexiones desde la vida deteriorada), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 333; Adorno, *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, p. 398.
- (18) Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 12), p. 222 sq., 250; Immanuel Kant, *Kritik...*, op. cit. (nota 13), p. 260.
- (19) Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 12), p. 223 sq.; Immanuel Kant, *Die Religion...*, op. cit. (nota 12), p. 764; Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio) [1790], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 12), t. 8, p. 580, 587.
- (20) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Preliminares a toda metafísica futura, que quiera aparecer como ciencia) [1783], en: Immanuel Kant, *Werke*, op. cit. (nota 12), t. 5, pp. 197-203; Kant, *Die Religion...*, op. cit. (nota 12), p. 650, 655.
- (21) Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 16-20; cf. Christian Danz, *Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer* (El concepto de símbolo en Tillich y Cassirer), en: Dietrich Korsch / Enno Rudolph (comps.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur* (La marca de la religión en la cultura), Tübingen: Mohr-Siebeck 2000, pp. 201-228.
- (22) Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 12), p. 218, 236.
- (23) Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, en: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, pp. 87-125.
- (24) Sobre la concepción de *Ludwig Wittgenstein* sobre la religión, cf. Werner Schüssler, *Einleitung* (Introducción), en: W. Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Friburgo/Munich: Alber 2000, p. 23.
- (25) Robert Ford Campany, *On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)*, en: HISTORY OF RELIGIONS (Chicago), vol. 42, N° 4, mayo de 2003, pp. 287-319 (y la amplia bibliografía ahí citada).
- (26) Cf. por ejemplo: Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos), Frankfurt: Suhrkamp 1973.- Sobre las concepciones de religión en *Emile Durkheim* y *Niklas Luhmann*, cf. Werner Gephart, *Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung* (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 262-264.
- (27) El análisis genealógico de *Hegel* descifró parcialmente las imágenes plenas de sugerencias valiosas y la densa narrativa de las grandes religiones mundiales en cuanto fragmentos de la

historia del saber. La apropiación reflexiva de estos factores representa un postulado racional de primer rango. Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (Fe y saber) [1802], en: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte volúmenes), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970, t. II, p. 287 sq.

(28) Johann Baptist Metz, *Anamnētische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), op. cit. (nota 3), pp. 733, 736-738; cf. también: Knut Wessel, *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung* (La doctrina del pecado original como teoría crítica de la memoria), en: THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (Friburgo), vol. 78 (2003), N° 2, pp. 212-231.

(29) Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen...*, op. cit. (nota 21), pp. 100-103; cfr. también: C. A. Rodríguez Ramírez, op. cit. (nota 1), p. 80.

(30) Habermas, *Glauben und Wissen*, op. cit. (nota 14), p. 22.

(31) El amor al prójimo como un modo del amor a Dios.

(32) Sobre este contexto cf. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie* (Theodor W. Adorno. Un último genio), Frankfurt: Fischer 2003, p. 320; Peter Knauer, *Eine andere Antwort auf das "Theodizee-Problem" – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht* (Una otra respuesta al "problema de la teodicea" – lo que importa la fe para el trato con el sufrimiento), en: THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, vol. 78 (2003), N° 2, pp. 193-211.

(33) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit. (nota 17), pp. 29, 362-364, 369-372.

(34) *Ibid.*, p. 362

(35) Cf. Francisco Piñón Gaytán, *La cuestión de Dios como problema metafísico*, en: SIGNOS FILOSOFICOS (México), N° 10, julio-diciembre de 2003, p. 274 sq., 279.

(36) Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der "Religion" an den Grenzen der blossen Vernunft* (Creencia y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la razón pura), en: Jacques Derrida / Gianni Vattimo et al., *Die Religion* (La religión), Frankfurt: Suhrkamp 2001, p. 55 sq., 63, 83.- Los nexos con el pensamiento de *Martin Heidegger* son evidentes.

(37) Gianni Vattimo, *Die Spur der Spur* (La huella de la huella), en: Derrida / Vattimo et al., op. cit. (nota 36), p. 107, sq., 116.

(38) Cf. Bassam Tibi, *Habermas and the Return of the Sacred: Is It a Religious Renaissance? A Pronouncement of a "Post-Secular Society", or the Emergence of Political Religion as a New Totalitarianism?*, en: RELIGION - STAAT - GESELLSCHAFT. ZEITSCHRIFT FÜR GLAUBENSFORMEN UND WELTANSCHAUUNGEN, vol. 3 (2002), N° 2, pp. 265-296.- Tibi considera que los vagos roces de Habermas con la religiosidad representan la crisis aguda de la modernidad secular en la civilización occidental.

(39) Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La

inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 16-19.

(40) Ibid., p. 20, 50

(41) Werner Gephart, op. cit. (nota 26), p. 261.- El gran teólogo católico *Hans Waldenfels* sostuvo que el rasgo identificador más importante del cristianismo actual no es una identidad limitante y excluyente, sino un símbolo de comunión, que trata de comprender y aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera. Cf. Hans Waldenfels, *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: Gephart / Waldenfels (comps.), op. cit. (nota 26), pp. 105-124.

(42) Octavio Paz, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral 1994, p. 136.

(43) En un texto poco conocido Marcuse aseveró que "la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin". Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1962, p. 225.

(44) Octavio Paz, op. cit. (nota 42), p. 138 sq.

(45) Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Hamburgo: Furche 1970, p. 60, 81; Max Horkheimer, *Verwaltete Welt* (Mundo administrado), Zurich: Arche 1970, p. 36.

(46) Paul Nolte, *Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung* (Sociedad de ciudadanos y responsabilidad cristiana), en: DIE POLITISCHE MEINUNG (Berlin), vol. 48, N° 409, diciembre de 2003, p. 6 sq.- Sobre el dilema de decisiones éticas en el contexto de la actual investigación neuronal, cf. el excelente artículo de Eberhard Schockenhoff, *Beruhet die Willensfreiheit auf einer Illusion?* (Se basa el libre albedrío en una ilusión?), en: DIE POLITISCHE MEINUNG, vol. 49, N° 420, noviembre de 2004, pp. 5-11.