



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Mansilla, H.C.F.

Lo rescatable de la religión en el mundo contemporáneo

Signos Filosóficos, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 251-272

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Lo rescatable de la religión en el mundo contemporáneo

*H. C. F. Mansilla**
Universidad Libre de Berlín

Palabras clave: angustia, conciencia, cultura, religión, sentido

El mundo del hombre es el de la cultura, creado a lo largo de milenios y consagrado a moldear estructuras sociales y normas de conducta que suplen los defectos de nuestros instintos desarrollados sólo parcialmente. La cultura tiene por tarea esencial brindar un entorno de estabilidad a esta especie de índole precaria, entorno que le ha permitido desplegar un notable potencial civilizatorio. Pero estas estructuras y normas constituidas por los mortales —su *segunda naturaleza*— no exhiben la solidez y la permanencia de los instintos característicos del reino animal: continuamente deben ser afianzadas y reformadas, recreadas y justificadas. Son intrínsecamente inseguras y transitorias y, por ello, sujetas a cambios incesantes. El hombre es consciente del carácter tornadizo de sus productos y, por consiguiente, uno de sus mayores esfuerzos reside en tratar de otorgar estabilidad a sus obras. Las leyes y las instituciones tienen también por objetivo el reducir el temor que los mortales sienten hacia lo inestable, el caos, el desorden y el sinsentido, pues estos fenómenos le recuerdan, mediante mecanismos de carácter que es posible llamar atávico, el peligro en el cual se halla su especie desprovista de fuertes instintos frente a las amenazas de una naturaleza y una vida siempre inciertas. El hombre, en cuanto ser incompleto, tiene que ponerse constantemen-

* hcf_mansilla@yahoo.com

te en cuestión e interpretarse siempre de nuevo; para ello precisa de apoyos, paradigmas y ejemplos, y la religión fue durante larguísimo tiempo el principal de todos ellos. La religión es como una segunda creación: reitera sus dogmas y recrea sus ejercicios de exégesis porque no es perfecta. En ello radica su fortaleza y también su debilidad.

El disponer de conciencia impide al hombre unirse totalmente a la naturaleza y fundirse con ella. El poseer conciencia y el carácter incompleto del ser humano son dos aspectos complementarios de un mismo y único fenómeno. Esta angustia básica subsiste, paradójicamente, hasta en nuestra época dominada y condicionada por la ciencia y la técnica. El progreso material, en todas sus manifestaciones, y los esfuerzos intelectuales de los últimos siglos no han podido hacer desaparecer ni las esperanzas ni los temores elementales del ser humano. Fenómenos sociopolíticos de índole irracional, como el autoritarismo y el totalitarismo, ocurren en la modernidad porque ésta no puede dar una respuesta satisfactoria a la cuestión del sentido de la vida y la historia y a la pregunta por la identidad sociocultural de cada persona. Pseudosoluciones insensatas de tinte radical, como las provenientes de todo fundamentalismo, tratan de llenar este vacío, a veces con extraordinario éxito, porque simulan el calor humano, la familiaridad tribal y la simplicidad estructural de periodos premodernos. Hace falta hoy en día, como en cualquier época pasada, algún vínculo emotivo, obviamente relacionado con la ética, para impedir la descomposición social y moral, un peligro inherente a toda sociedad humana.¹

La sociedad contemporánea corre, a largo plazo, el riesgo de una paulatina pero probable disgregación anómica porque no puede dar respuestas convincentes a las interrogaciones que aún se hacen innumerables personas y grupos, como las formuladas por Martin Hopenhayn, destinadas a analizar el sentido de la vida individual:

¹ Lord Ralf Dahrendorf, "Widersprüche der Modernität" ("Contradicciones de la modernidad"), en Max Miller y Hans-Georg Soeffner (comps.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts (Modernidad y barbarie. Diagnóstico sociológico a fines del siglo XX)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1996, p. 196. Cfr. también Steve Bruce, *Religion in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1996; Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, París, 1996; y el importante ensayo de Charles Taylor, "Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft" ("Religión hoy. El lugar de la religión en la sociedad moderna"), en *Transit. Europäische Revue*, núm. 19, Viena, verano de 2000, pp. 84-104.

¿Existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva?²

Puesto que no se puede vivir en una incertidumbre total y perenne, el hombre debe dar sentido a su existencia individual y colectiva dentro del misterioso cosmos: porque el progreso científico crea nuevas interrogantes a la par que aclara viejos dilemas. Pero algunos problemas de antigua data siguen vigentes, como el origen primero y el fin último del Universo, aunque muchos científicos contemporáneos rechazan estas preguntas mediante el cómodo argumento de que son cuestiones lógicamente mal planteadas. La conciencia religiosa se halla anclada en un sentimiento liminar de dependencia: no sólo la noción de una inseguridad perenne, sino la incertidumbre en torno de nuestra proveniencia y las dudas acerca de nuestro destino constituyen —paradójicamente— un marco trascendental racional que nos ayuda a comprender algo del Universo.

Como escribió Ludwig Landgrebe, el surgimiento de la filosofía griega aspiraba a fundamentar la existencia humana en el conocimiento filosófico y éste último estaba dirigido hacia la totalidad del ser y del orden cósmico y, por lo tanto, también a dilucidar el principio más elevado, el primero y el constituyente del universo (*theion*). Este aspecto de la metafísica fue tratado por Aristóteles como el estudio de lo más elevado del ser: la teología. Es el intento de no reconocer (ni al nivel más alto) lazos o dependencias de un principio que no haya sido justificado por el conocimiento racional filosófico.³ Recién en la era cristiana se da la separación entre saber y creer, ciencia y teología y, entonces, el conocimiento de lo absoluto se convierte en problemático. El “Absoluto trascendente” es el

[...] “lugar” propio, el fundamento y la raíz común de las religiones. Porque este Absoluto no es un *objeto* que se pueda observar y coger, sino una *realidad* al mismo tiempo inaccesible e inmediatamente presente, la experiencia que el Hombre pueda hacer de él es esencialmente “confusa”.⁴

² Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 18.

³ Ludwig Landgrebe, “Hegel und Marx” (“Hegel y Marx”), en *Marxismusstudien*, vol. I, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1954, p. 40 y ss.

⁴ Hervé Rousseau, *Les religions*, París, PUF, 1968, p. 14 (énfasis en el original).

Lo trascendente es lo totalmente Otro.

La filosofía, en sus versiones críticas, conservó una dialéctica interesante: impugnar nexos irracionales (que no hayan sido examinados exhaustivamente por el esfuerzo racional-analítico, como lo postulaba Aristóteles), por un lado, y percibir y reconocer vínculos del hombre con un origen, un sentido y un principio (Dios, el Universo, los valores), por otro. De acuerdo con Landgrebe, dichos nexos pueden ser una atadura represiva, pero también una contribución al perfeccionamiento de la libertad humana.⁵ La relación de los mortales con la naturaleza puede ser configurada, por ejemplo, mediante lazos libremente aceptados (porque son establecidos racionalmente) y el resultado son, ciertamente, obligaciones (el respeto estricto de los ecosistemas), pero, asimismo, la libertad que nace de una identificación sin coacciones y que redundará a la larga en beneficio del hombre.

La religión ha sido, hasta ahora, el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la creación.⁶ Y puede ser considerada como el diseño de más envergadura, precisamente, porque la religión es algo más que una ilusión y un autoengaño: además de reducir el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente para dar sentido a los anhelos humanos.⁷ En el siglo XVII Blaise Pascal se dio cuenta de que el magnífico despliegue del racionalismo y el avance de las ciencias no pueden satisfacer el anhelo humano de felicidad y la necesidad de una

⁵ Ludwig Landgrebe, "Hegel und Marx", *op. cit.*, p. 41 y ss.

⁶ El fenómeno religioso denota, además, tantas diferencias y diversidades que es arduo delimitar una temática común. Los unos perciben en él la unión mística con la divinidad; los otros lo comprenden como la necesidad compulsiva de cumplir con ciertos ritos y mandamientos (con el terror de quedar fuera de la ley divina por el incumplimiento de los mismos). Algunos, finalmente, lo interpretan como la posibilidad de escapar del ritmo inmisericorde de la vida y sus reencarnaciones incesantes. Unos aspiran a ser partícipes de la gracia de Dios; otros a alcanzar una especie de redención en la autoaniquilación. Los grandes credos teocéntricos vinculados a las religiones occidentales no son asimilables a las grandes religiones cosmocéntricas de Oriente: los primeros son favorables, después de todo, a la dominación del mundo y la materia por el hombre, mientras los segundos propugnan, en última instancia, una comunión mística con la naturaleza y su destino insondable. *Cfr.* Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber)*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1979, pp. 230-233 y 242.

⁷ *Cfr.* Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica)*, Frankfurt/Main, Fischer, 1988, pp. 7, 23 y ss. y 87; Peter L. Berger, *The Precarious Vision*, Nueva York, Doubleday, 1961. *Cfr.* también una de las bases de esta posición: Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Quadrige, 1990.

explicación en torno al sentido de la existencia.⁸ Una respuesta a estas interrogantes sólo puede ser brindada por la religión, la literatura y las artes. Entre los aspectos positivos de la religión puede mencionarse un sentimiento de confianza básica en el entorno (como se tiene durante una infancia feliz⁹), por un lado, y la posibilidad de una razonable integración en el medio ambiente, por otro.

A dicho concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la moderna *religión del progreso*, conformada, según Erich Fromm, por la nueva trinidad de la producción económica irrestricta, la libertad individual absoluta y la felicidad personal ilimitada;¹⁰ credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera. La *industria de la cultura* ofrece ciertamente a sus muchos y fanáticos creyentes un pequeño paraíso tangible que es, en el fondo, una imagen reproductora de la misma vida cotidiana ligeramente aderezada y que contiene, sobre todo, la suave pero efectiva sugerencia de regresar a esa existencia diaria con un discreto contentamiento. “El placer fomenta la resignación, la que pretende olvidarse en aquél”.¹¹

Puesto que las estructuras humanas, y más aún aquéllas del campo sociopolítico, precisan de un fuerte mecanismo de consolidación, la religión ha jugado evidentemente el papel de factor legitimador de los regímenes más diversos a lo largo del desenvolvimiento histórico. Esto es válido, sobre todo, en lo que se refiere a la religión como institución y menos en cuanto creencia. Las iglesias y las organizaciones encargadas de los asuntos mundanos de los credos han jugado un

⁸ Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (edición de Louis Lafuma), París, Flammarion, 1951; *cfr.* Reinhold Schneider, “Pascal’s Drama”, en Reinhold Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt/Main, Fischer, 1954, pp. 7-37; Albert Béguin, *Blaise Pascal*, Reinbek, Rowohlt, 1959, p. 48; Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, Gallimard, 1955, *passim*.

⁹ Para ello, tal vez, se requiere de sueños saludables e imágenes creativas, es decir: de momentos de regresión, aunque Sigmund Freud haya calificado todo esto como síntomas neuróticos individuales y colectivos. *Cfr.* el interesante texto de Erik H. Erikson, *Young Man Luther. A Study of Psychoanalysis in History*, Londres, Faber & Faber, 1958, p. 258; Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art*, Londres, Allen & Unwin, 1953.

¹⁰ Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad)*, Munich, DTV, 1981, p. 13 y ss.

¹¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos)*, Ámsterdam, Fischer, 1947, p. 169; *cfr.* la importante obra de Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung (La Escuela de Frankfurt. Historia, desarrollo teórico, significación política)*, Munich, Hanser, 1986, p. 376.

papel histórico-social que, en general, puede ser calificado de lamentable. Los ritos religiosos y los sistemas dogmáticos han servido, indudablemente, para justificar y estabilizar gobiernos y regímenes, dinastías seculares y castas sacerdotales. Hoy en día, como afirmó Erich Fromm, las grandes instituciones que administran los credos religiosos han llegado a un acuerdo tácito de convivencia con las sociedades irreligiosas del presente: a las iglesias les queda la labor marginal de brindar de modo ocasional “consuelo, aliento y esperanza”.¹² Y es cabalmente esta función, tan proclive a la invención de patrañas, la que le valió a la religión la crítica de la Ilustración y el racionalismo. En innumerables ocasiones, la fe religiosa se ha convertido en un instrumento relativamente eficaz para mantener incólume el edificio axiológico subyacente a cualquier ordenamiento sociopolítico.

Pero, desde un comienzo, la religiosidad trascendió ese papel instrumental: el credo aceptado por una comunidad ha contribuido, también, a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando, de este modo, serias perturbaciones de la evolución sociocultural. Y esto ha sido posible, precisamente, porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales. El fenómeno religioso trasciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulador de conciencias porque representa la necesidad y el anhelo de los mortales de comunicarse con lo infinito, de acercarse a lo absoluto; anhelo constitutivo de la naturaleza humana y que emerge desde lo más íntimo del hombre y fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia terrenal, las que permanecen mayoritariamente dentro de la dimensión de una racionalidad sólo instrumental. Los mortales requieren del sentimiento religioso para ganar un indicio de su lugar en el cosmos y de su propia identidad; su conciencia de sí mismos, que los diferencia fundamentalmente del reino animal, los hace a menudo terribles, destructivos (basta mencionar Hiroshima y Auschwitz) y autodestructivos (basta recordar la crisis ecológica). Como lo observó Pascal, un ser finito y espiritual en un mundo infinito y material está para siempre atormentado por todo tipo de dudas, perplejidades y recelos; el presuponer que el hombre, un fenómeno pasajero, secundario e inestable, pueda ser el fin y el

¹² Erich Fromm, “Epílogo”, en *Religion und Gesellschaft (Religión y sociedad)*, en Rainer Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik (La valentía de ser humano. El pensamiento y la obra de Fromm, su religión y su ética humanísticas)*, Stuttgart, DVA, 1978, p. 359.

sentido del Universo, eterno y primario, suena a menudo como una pretensión desmesurada y hueca. La religiosidad puede ayudar a satisfacer la necesidad de dignidad, sentido e identidad del ser humano, débil luz en medio de un páramo oscuro e interminable, porque la capacidad de la ciencia de comprender y describir ese desierto ilimitado no satisface todos los anhelos y designios humanos. El vislumbrar un lugar en el cosmos hace la vida algo más vivible, pero esta experiencia básicamente religiosa no puede ser demostrada ni fundamentada empíricamente. La percepción de lo absoluto trascendente de parte del hombre es ambigua: se siente atraído y simultáneamente repelido por la distancia y diferencia que lo separan de lo totalmente *Otro*.¹³ Todas las religiones han conservado la idea de que lo totalmente *Otro* (Dios) es un misterio insondable, a la vez amedrentador por su alteridad radical y familiar por compartir un amor universal. Y todas las religiones, bajo formas muy diversas y a veces extravagantes, buscan y se consagran a algunos objetivos comunes: la salvación y la bienaventuranza —temática ligada a la inmortalidad del alma y la existencia del más allá—, el conocimiento de lo absoluto y el establecimiento de ritos y dogmas adecuados a la divinidad. La salvación puede ser concebida como la participación en la vida divina; también puede englobar aspectos cosmológicos, como la concepción de que la verdadera bienaventuranza consiste en liberarse de la eterna repetición del tiempo cíclico.¹⁴

Como ya lo expresó de modo clarividente Michel de Montaigne, la porción central de la religiosidad es un intento de comunicación con la esfera numinosa, que debe suceder ineludiblemente por medio de la lengua humana y con ayuda de las imágenes, las metáforas y las alegorías de nuestra limitada inteligencia.¹⁵ En todo ello el amor, fenómeno tan humano y tan divino, juega un papel privilegiado. Al comienzo de la era moderna, la filosofía occidental estableció de forma implícita

[...] un compromiso entre amor y razón [...]: Dios nos ama en nuestra razón, y por ello podemos amar nuestra razón, lo que significa que podemos confiar en ella. La carrera de la razón moderna comienza por el amor a la razón o, lo que es lo mismo, la creencia en la

¹³ Cfr. sobre esta temática: Hervé Rousseau, *Les religions, op. cit.*, p. 14 y ss.; John Plamenatz, *Ideologie (Ideología)*, Munich, List, 1972, pp. 88-90.

¹⁴ Sobre esta problemática cfr. el útil compendio de Hervé Rousseau, *ibid.*, pp. 69-98.

¹⁵ Michel de Montaigne, *Die Essais (Los ensayos)*, Leipzig, 1953, p. 201. Acerca de esta temática, y el indispensable vínculo de una lengua humana, cfr. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, "Sociology of religion and sociology of knowledge", en *Sociology and Social Research*, vol. 47, núm. 4, julio de 1963.

propia razón. El creer legaliza el razonar [...] El amor de Dios nos alienta al experimento de la razón.¹⁶

El amor ha sido durante siglos o milenios la mejor defensa contra el temor que despierta en nosotros la inconmensurabilidad y el frío del Universo; nuestra confianza liminar en el mundo ha sido posible porque existió una confianza en Dios. La vivencia de ser amados y, por ende, aceptados por Él, es lo que nos preserva del terror engendrado por el vacío del Universo y la nada. La confianza en nuestras capacidades cognitivas y analíticas es probablemente algo secundario y derivado, pues las funciones más genuinas de la razón están —o estuvieron— respaldadas por la certeza del amor de Dios hacia sus criaturas. La razón se anima a recrear los pensamientos de la divinidad (o de la instancia más alta del Universo) porque se sabe a sí misma como una criatura de Dios.

Esta función primordial del amor la entrevió también Georg W. F. Hegel en sus escritos tempranos. En la religión el hombre trata de establecer un vínculo duradero con el principio del ser, el impulso que genera la existencia, lo que puede ser percibido como la esencia del amor... y como Dios. Amor es la relación ideal entre *sujeto* y *sujeto* y el vínculo viviente entre Dios y el hombre; Hegel llegó a definir la religión y la creencia en cuanto amor vivo: un milagro que nosotros habitualmente no llegamos a comprender. Pero se trata de un amor alejado del misticismo, el misterio y el autoengaño; es un amor que engloba el entendimiento y la razón. Para Hegel, la religión es el principio necesario que configura el mundo y posibilita la convivencia de los mortales. Hegel no vio con buenos ojos una noción de religión reducida a sentimientos interiores (y privados) del alma ni una limitación de la misma a una comunión mística con fenómenos inefables (y, por lo tanto, arbitrarios y exentos de un análisis intelectual): la concepción hegeliana de religiosidad está alejada de toda tendencia irracional e irracionalista. Se trata, evidentemente, de una visión crítico-teórica de la religión, distanciada de todo populismo y ajena a toda devoción santurróna.

Conforme a Hegel, el amor es, simultáneamente, unión con Dios y distancia de Él; se puede decir que es el despliegue de un vínculo dialéctico. Y la unión en la separación presupone un esfuerzo reflexivo. La estructura del pensamiento, el

¹⁶ Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbar* (¿Cuánta verdad necesita el Hombre? Sobre lo pensable y lo vivible), Frankfurt/Main, Fischer, 1998, p. 112 y ss. y 120.

impulso del credo y la esencia del amor serían, en el fondo, lo mismo: el creer en un ser razonado, *ser en reflexión*, que se ve a sí mismo como algo separado del conjunto y que, simultáneamente, concibe los nexos que lo unen con todo. Una creencia religiosa viviente es, además, una relación de reconocimiento recíproco, un lazo de sujeto a sujeto, en el cual se da también un momento personal, como en la relación de Dios con sus criaturas.¹⁷ De acuerdo con Landgrebe, en las obras tempranas de Hegel lo absoluto no es el principio abstracto más elevado, sino Dios manifestado en Cristo, en un ser mortal: la reivindicación del hombre *qua* ser humano y el derecho de reconocimiento recíproco y amoroso de los hombres en cuanto tales estarían basados en la revelación. Por ello, el hombre puede autocomprenderse como un sujeto que recibe *a priori* un reconocimiento pleno de amor de parte de Dios en cuanto padre. La revelación representaría el hecho que no puede ser cuestionado (porque no puede ser comprendido) por la razón, pero, al mismo tiempo, el cimiento para una comunidad de seres humanos que pueden reconocerse y amarse libremente.¹⁸ Siguiendo a Landgrebe se podría afirmar que el concepto hegeliano de razón con sus elementos de amar y comprender —que se fundamentan y sostienen mutuamente— no presupone una racionalidad exclusivamente instrumental, como la prevaleciente en la actualidad, consagrada a entender el mundo y el hombre... para dominarlos y utilizarlos. El gran tema de Hegel es, más bien, la conciliación de la razón con el amor y la armonización del saber con la creencia. La difícil relación de una vida finita con una vida infinita es concebida como el paradigma original de un nexo simultáneo de unión y separación que permite, justamente, la unidad de lo diverso: la vida finita es una manifestación de la vida infinita. Y, por ello, la historia del hombre posee un sentido y no puede estar abandonada por Dios desde un comienzo.¹⁹

¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe (Esbozos sobre religión y amor)*, en *Werke in zwanzig Bänden (Obras en veinte tomos)*, vol. 1, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971; *Frühe Schriften (Escritos tempranos)*, en *ibid.*, p. 244 y ss.; *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (El espíritu del cristianismo y su destino)*, en *ibid.*, p. 366 y ss. Algunas reflexiones aisladas sobre esta temática en la obra monumental de Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía)*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1967, *passim*; Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (La ontología hegeliana y la fundamentación de una teoría de la historicidad)*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1932, pp. 1-65.

¹⁸ Cfr. el espléndido ensayo de Ludwig Landgrebe, *Das Problem der Dialektik (El problema de la dialéctica)*, en *Marxismusstudien*, vol. III, Tübingen, 1960, p. 17 y ss. y 21 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 24 y ss. y 30.

(Contra esta argumentación se puede aducir, ciertamente, su índole especulativa y optimista: hay en ella una buena porción de ilusión y esperanza desautorizada por la realidad empírica).

La nostalgia por el más allá podría fundamentar una solidaridad exenta de dogmatismo, que no proclame un saber absoluto ni una solución científicamente irrefutable, pero que pueda señalar, con una buena dosis de pesimismo, lo que hay que conservar y lo que se debe modificar en la praxis humana y en medio del arrollador progreso material. El genuino sentimiento religioso nos lleva a pensar que los horrores del pasado no pueden quedar para siempre sin expiación y que hay aspectos negativos y turbios en el presente más brillante. El anhelo de que el mundo real con todas sus crueldades no constituya lo definitivo une a todos los seres humanos, quienes no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de la realidad. En todo hombre sensible seguirá subsistiendo un profundo dolor existencial a causa de todas las cosas espantosas que han pasado sobre la Tierra y por todos los sufrimientos infligidos al hombre y a la naturaleza; una forma de consuelo sería saber que esos sufrimientos podrían encontrar una compensación en aquello que las religiones llaman eternidad. Dios se convierte así, según Max Horkheimer, en la meta de la nostalgia y el homenaje humanos y deja de ser un objeto de posesión y saber.²⁰ Hay que insuflar nuevo ímpetu al designio de no olvidar las iniquidades pasadas: el verdugo no debe tener la última palabra, la maldad no debe quedar sin castigo. Para ello es indispensable la añoranza por un ser trascendente que encarne la posibilidad de justicia inexorable, aunada a una bondad ilimitada.

Sin una base teológica no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio. En una sociedad donde cuenta únicamente la obtención de ganancias materiales y florecen sólo nociones positivistas y empiristas del saber científico, es imposible aseverar que la rectitud y el amor son más convenientes que la iniquidad y el odio, máxime si éstos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente.²¹ Sin una moral trascendente, que de alguna manera estriba en lo divino, no se puede afirmar, como escribó

²⁰ Max Horkheimer, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion (Anotaciones sobre la liberalización de la religión)*, en Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien (Estudios social-filosóficos)*, Frankfurt/Main, Fischer-Athenäum, 1972, pp. 135 y ss.; *cfr.* también Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus (Tres estudios sobre el materialismo)*, Munich, Hanser, 1977, pp. 108 y ss. y 116.

²¹ Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (La nostalgia por lo totalmente otro)*, Hamburgo, Furche, 1970, pp. 60 y 81.

Horkheimer,²² que la justicia y el amor sean mejores que la infamia y aversión. Cuando se trata de fundamentar en última instancia el sentido de las normas éticas en su pretensión de validez universal, se perciben rápidamente los límites de una moral exenta de todo impulso teológico. Sólo la genuina religiosidad puede brindarnos dos grandes principios normativos, hoy tan indispensables como en épocas lejanas: algo que dé sentido a la existencia misma del universo y al conjunto de los esfuerzos humanos,²³ por un lado, y una base para cimentar nuestros sistemas éticos, por otro. Si se quiere definir las condiciones determinantes de los caminos y las metas de la convivencia humana con un sentido (último y razonable) que sobrepase lo meramente empírico y lógico-instrumental, no se puede excluir la dimensión religiosa, que, por otra parte, no coarta el valor intrínseco de una moral humana terrenal.²⁴

Por otra parte, es deplorable que hoy en día se haya diluido casi toda preocupación por el más allá, como anotó Horkheimer,²⁵ porque las sociedades modernas —en sus versiones capitalista y socialista—, que florecen sin creencias religiosas y construyen fáciles paraísos materialistas para todos, se alejan, en el fondo, del designio de hacer más llevadera la vida en la Tierra. El genuino placer, y no el grosero de esta época, preserva el recuerdo del paraíso cantado en los textos sagrados. La verdadera felicidad y sus correlatos, las nociones de desamparo, aflicción y

²² Max Horkheimer, *Verwaltete Welt (Mundo administrado)*, Zurcá, Arche, 1970, pp. 36; cfr. el interesante artículo de Wiebrecht Ries, “Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur ‘theologia occulta’ in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos” (“La salvación de lo desesperado. Sobre la ‘teología occulta’ en la filosofía tardía de Horkheimer y Adorno”), en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 30, núm. 1, 1976, Stuttgart, pp. 69-81.

²³ Cfr. Mircea Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität (La nostalgia por el origen. Sobre las fuentes de la humanidad)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989, p. 11 y ss. Esta necesidad anímica de todo ser humano se transluce, según Mircea Eliade, en las múltiples estrategias de buscar un origen identificador y en las nostalgias por conocer los comienzos del hombre y del Universo. Cfr. un enfoque distinto en la hermosa y breve obra de Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis (Saber, creencia y escepticismo)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, *passim*.

²⁴ Cfr. Rainer Funk, *Mut zum Menschen...*, *op. cit.*, p. 196.

²⁵ Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969/ Dämmerung. Notizen aus Deutschland (Notas de 1950 a 1969/ Crepúsculo. Noticias de Alemania)*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974, p. 191. En este mismo libro, Horkheimer dejó traslucir opiniones muy diferentes acerca de esta temática, de clara influencia materialista, agnóstica y antimetafísica (*ibid.*, p. 334). Cfr. Carl Friedrich Geyer, *Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Barcelona, Alfa, 1985, pp. 132-136. Acerca de esta temática cfr. Juan José Sánchez, *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers (Contra la lógica de la historia. La crítica de la religión y la pregunta por Dios en la obra de Horkheimer)*, Colonia, Benziger, 1980.

soledad, están, de alguna manera, vinculadas a la idea de una verdad enfática, y ésta, a su vez, a la concepción de Dios. Toda concepción y actividad políticas razonables contienen, así sea indirectamente, principios teológicos fundamentales, como el amor al prójimo, el respeto a los derechos del otro y la solidaridad de todo lo viviente frente a la muerte y la desgracia. De acuerdo con Horkheimer, toda política que no preserve estos elementos de genuina religiosidad se convierte en una mera administración de negocios, por más éxitos y astucia que exhiba.²⁶

En cualquier caso, no hay duda de que la cultura humana, incluyendo la más *evolucionada*, proviene del *culto* religioso: las manifestaciones culturales son *religión hecha carne* (según la expresión de T. S. Eliot), derivadas de ceremonias, normas, ritos y preceptos dedicados primordialmente a lo sagrado. Se trata de un quehacer que combina la disciplina racional con la fantasía intuitiva y a veces creadora, el cual debe ser cultivado, cuidado, practicado y hasta repetido con emoción, amor y, si es posible, con talento.²⁷ Al contrario de la casi totalidad de los actos adscritos a la razón instrumental, en la religión como en el arte nuestros esfuerzos se dirigen a una meta y no a un medio para alcanzar otro objetivo: la contemplación y meditación teológicas, la admiración por la belleza de una obra de arte, el entusiasmo por una acción social desinteresada, la satisfacción por haber ayudado a una persona o hasta la mera preparación de un jardín —pues los jardines primigenios estaban antiguamente consagrados a los dioses tutelares—, dejan vislumbrar tenues pero inextinguibles hilos con la esfera de lo numinoso y es por ello que estas prácticas, llenas de sentido suficiente, están compenetradas de un sentimiento inefable de silenciosa dicha.

Existe una visión del sentimiento religioso que ha tenido relevancia y adeptos desde la segunda mitad del siglo XX y que reduce el fenómeno religioso a un credo secularizado, afín a las tradiciones humanistas, cuyo representante más importante fue Erich Fromm. Él definió la religiosidad como el reconocimiento de la unidad de

²⁶ Max Horkheimer, “Die Aktualität Schopenhauers” (“La actualidad de Schopenhauer”), en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Sociológica II*, Frankfurt, EVA, 1962, p. 138; Max Horkheimer, “Religion und Philosophie” (“Religión y filosofía”), en Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Crítica de la razón instrumental)*, edición de Alfred Schmidt, Frankfurt/Main, Fischer, 1967, pp. 229-239. Acerca de esta temática *cfr.* Werner Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers (La Teoría Crítica y el pesimismo metafísico. Sobre la obra tardía de Max Horkheimer)*, Munich, Kösel, 1971, pp. 111-153.

²⁷ *Cfr.* Jürgen Habermas, “Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum” (“Notas sobre la desproporción entre cultura y consumo”), en *Merkur. Zeitschrift für Europäisches Denken*, vol. X, Munich, marzo de 1956, p. 213.

la raza humana y la necesidad de una convivencia en tolerancia, paz, razón y amor —precondiciones para que los seres humanos se realicen a sí mismos hasta el máximo de sus potencialidades—. De acuerdo con Fromm, esta noción de religión puede jactarse de una antigua y noble tradición humanista, representada por Buda, los profetas del Antiguo Testamento, Sócrates y Jesucristo.²⁸ La noción de religión preconizada por Fromm es, obviamente, un credo humanista basado en una armonía de las capacidades de razón y amor humanos. Pero esta doctrina no es capaz de captar la relación del hombre con lo numinoso y permanece en una dimensión muy terrenal. Pese a su carácter diferenciado e integrador de otras corrientes, la concepción de Erich Fromm es, por otra parte, una continuación del mesianismo marxista enriquecido con elementos del gran legado teológico hebreo y gnóstico. El gran mérito de Fromm reside en haber demostrado que el acto religioso de la idolatría es muy similar al fenómeno clásico de la alienación, sobre todo en las sociedades altamente desarrolladas del presente: la confianza ciega en la tecnología más avanzada y en soluciones derivadas del saber de los especialistas y canalizadas por la burocracia se parece, en efecto, al culto atávico de los ídolos groseros.²⁹

Pero una concepción más amplia de la religión incluye asimismo, hablando en términos políticos, un impulso antitotalitario: precaver el endiosamiento del Estado, del partido, del mercado o de la creación institucional de moda. La religiosidad genuina puede ayudar a esquivar las lealtades que estos organismos exigen de los mortales y a mitigar las coerciones provenientes de la exitosa tecnología del momento, mismas a las que el hombre atribuye un poder semidivino. Algunos de los temas más acuciantes de la actualidad, como la problemática ecológica y la declinación de la ética de responsabilidad social, están, paradójicamente, asociados a aspectos situados en el campo de lo religioso. Las grandes religiones orientales y otros credos no provenientes del tronco judeocristiano propugnaron una actitud colectiva de admiración y respeto frente al cosmos y la naturaleza, lo que fomenta una predisposición conservacionista y ecologista frente a los recursos del planeta y a los espacios físicos en general. Las religiones derivadas de la Biblia son, por el contrario, antropocentristas: el Universo es sólo el mundo para el hombre, una cantera para sufragar y mantener el desenvolvimiento humano sobre la Tierra. Pero, aun así, las creencias religiosas promueven un freno para la *hybris* —el orgullo y la soberbia—, una limitación para los designios humanos de dominación

²⁸ Cfr. Rainer Funk, *Mut zum Menschen...*, op. cit., p. 118.

²⁹ *Ibid.*, pp. 107-109.

y explotación totales del Universo. Hay que considerar que la racionalidad instrumental, alimentada precisamente por sus éxitos en la dominación del mundo objetivo y exenta de un espíritu de modestia ante la naturaleza y la esfera íntima del hombre, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima. Como escribió Daniel Bell en un texto poco conocido —siguiendo un argumento del teólogo Reinhold Niebuhr—, el stalinismo y el fascismo son posibles cuando el hombre, solazándose en su soberbia, iguala su yo con Dios y sus obras con la creación celestial. El ateísmo racionalista propalado por los marxistas no sería un buen contrapeso a esta tendencia porque fundamenta y difunde la doctrina de la perfectibilidad ilimitada del hombre, que es precisamente el cimiento de esta *hybris*, este orgullo luficeriano de equipararse a Dios.³⁰ El fascismo y el stalinismo han sido facilitados por una secularización radical que propició la sociedad sin clases o la raza superior como máximos valores de orientación, a los que habría que sacrificar todo esfuerzo humano. La creencia en Dios y en la dimensión divina le hace suponer al hombre que este mundo —en el cual los humanos somos sólo huéspedes transitorios— es la única realidad imaginable y que, por ello, hay que someterse totalmente a fines profanos; de ser así, el mundo sería precisamente un recinto inescapable donde el prójimo sería nuestro infierno y el culpable de todas nuestras desgracias e insuficiencias.

Los credos religiosos asumen también la función de recordar al hombre el carácter perecedero de su naturaleza y lo vano de sus acciones en última instancia: pueden contribuir a evitar que el hombre se coloque a sí mismo en lugar de lo absoluto, convirtiéndose en un ídolo que exige que el Universo mismo sea sacrificado en sus altares.³¹ La relativización de estos designios de omnipotencia es, hoy día, tanto más necesaria cuanto la tecnología parece que los puede transformar en

³⁰ Daniel Bell, “Die Diskussion über die Entfremdung” (“La discusión sobre la alineación”), en Leopold Labedz (comp.), *Der Revisionismus (El revisionismo)*, Colonia/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1966, p. 312.

³¹ Cfr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965, *passim*; Dharmendra Goel, *Philosophy of History. A Critical Study of Recent Philosophies of History*, Delhi, Sterling, 1967, p. 181; Matthias Lutz-Bachmann, “Humanität und Religion. Zur Max Horkheimers Deutung des Christentums” (“Humanidad y religión. Sobre la interpretación del cristianismo por Horkheimer”), en Alfred Schmidt y Norbert Altwickler (comps.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung (Horkheimer hoy: Obra e influencia)*, Frankfurt, Fischer, 1986, pp. 108-128; Hans Günter Holl, “Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers” (“Religión y metafísica en la obra tardía de Horkheimer”), en *ibid.*, pp. 129-145.

una irreversible y sangrienta realidad. Fragmentos de religiosidad pueden quizá mitigar la índole insaciable y unilateral de un racionalismo instrumentalista que, de acuerdo con la cientificidad en boga, no reconoce ninguna atadura moral ni autoridad por encima de sus enfoques y procedimientos cuantitativos; tampoco respeto por la naturaleza y sus criaturas.

Pero la religiosidad tiene más facetas que las intuidas por Erich Fromm en sus brillantes estudios, como el alcanzar la salvación, el comprender los fenómenos relativos al más allá y a la muerte individual y la dotación de sentido para la existencia individual y social. Es claro que la *capacidad integradora* (y hasta revitalizadora) de los credos en el marco de las sociedades establecidas constituye, en casi todas las culturas, un factor intelectual, político, social e institucional de primer orden que sobrepasa la dimensión de un credo humanista. Por ello, esta función ha sido la gran cuestión estudiada por la filosofía y la sociología de la religión.³² Hoy en día es un lugar común recordar que fenómenos de anomia y desintegración sociales, como el suicidio, exhiben una prevalencia significativamente mayor en sociedades secularizadas, donde las doctrinas y las prácticas religiosas se hallan en un proceso de franca decadencia.³³

Pero aun así, permaneciendo como un mecanismo primigenio de control e integración sociales y un factor de identidad colectiva, la religiosidad ha contribuido, a la vez, a desplegar otras capacidades emotivas y cognoscitivas y ha ingresado (o ha retornado) al campo de la comunicación con lo numinoso y absoluto, sobrepasando la esfera de lo meramente instrumental. Hasta pensadores nada afectos a conjeturas teológicas han admitido que las visiones religiosas son necesarias para sobrellevar la vasta contingencia del desarrollo humano, el carácter

³² Cfr. los notables compendios: Friedrich Fürstenberg, *Religionssoziologie (Sociología de la religión)*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1964; Norman Birnbaum y G. Lenzer (comps.), *Religionssoziologie*, Colonia/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1967; Joachim Matthes, *Einführung in die Religionssoziologie I. Religion und Gesellschaft (Introducción a la sociología de la religión I. Religión y sociedad)*, Reinbek, Rowohlt, 1967, pp. 21 y ss., 45, 58 (especialmente acerca del vínculo entre el ejercicio de un culto religioso y el uso de un lenguaje y unas imágenes socialmente aceptables). Cfr. también Traugott Schöfthaler, "The social foundations of morality", en *Social Compass*, vol. XXXI, núms. 2 y 3, 1984, pp. 185-197; Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (El problema de la religión en la sociedad moderna)*, Freiburg, Rombach, 1963.

³³ Cfr. Joachim Matthes, *Einführung in die Religionssoziologie II. Kirche und Gesellschaft (Introducción a la filosofía de la religión II. Iglesia y sociedad)*, Reinbek, Rowohlt, 1969, p. 43. Este fue uno de los teoremas centrales de Emile Durkheim, *Der Selbstmord (El suicidio)*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1969, pp. 181 y 229.

básicamente aleatorio del mundo social.³⁴ Frente a la confusión atroz que habitualmente constituye la esfera del mundo natural y la crónica de la historia humana, los hombres han buscado siempre un fundamento interpretativo que brinde un mínimo de unidad y sentido al río de los sucesos: el reconocimiento de lo sagrado fue el modelo primigenio de toda búsqueda de la verdad. El camino para el pensamiento racional sistemático fue desbrozado, en primer término, por la experiencia de lo sagrado y el ensayo concomitante de hallar verdad y sentido en medio del caos aterrador de un cosmos desconocido y habitualmente terrible. Aunque la ciencia moderna parece habernos liberado definitivamente de estos temores y pese a que las modas contemporáneas de pensamiento se complazcan en celebrar como positivos el desorden, la confusión y lo asistemático, no se puede prescindir totalmente de este impulso protorracional de ordenamiento, reflexión y conocimiento, que está ligado íntima e inextricablemente a la religión y sus prácticas. Por ejemplo, la búsqueda de los orígenes —la investigación en torno al comienzo del Universo, de la materia y de la vida, la indagación por las raíces más remotas del cosmos, el intento de penetrar todos los secretos del tiempo y el espacio— sigue ejerciendo una fascinación perdurable e intensa, cuyo impulso es de procedencia teológico-religiosa.³⁵

Por otra parte, Max Weber señaló en un pasaje famoso que la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido el motor de la evolución religiosa: todos los credos tratan de descifrar cómo ha sido posible que la fuente de omnipotencia y bondad haya creado el Universo nuestro, que es el del sufrimiento inmerecido, de la injusticia no castigada y de la estulticia irremediable.³⁶ Y esta vivencia de un dilema aterrador e insoluble ha originado probablemente la reflexión racional y crítica que es, a su vez, la precondition de la ciencia moderna. Se puede aseverar, por consiguiente, que en el ámbito occidental la religión y la teología se presentan, desde un comienzo, como fenómenos ambivalentes y problemáticos; este carácter

³⁴ Para Hermann Lübbe, la religión es una “praxis para la superación de la contingencia”: Hermann Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart (Progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente)*, Freiburg, Rombach, 1975, p. 177. Esta visión tecnocrático-conservadora se basa parcialmente en la obra de Niklas Luhmann; *cfr.*, entre otros escritos, Niklas Luhmann, *Funktion der Religion (La función de la religión)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1977, *passim*.

³⁵ *Cfr.* Mircea Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, *op. cit.*, p. 11 y ss. y 60. *Cfr.* también Françoise Champion y Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*, París, Le Centurion, 1990.

³⁶ Max Weber, *Politik als Beruf (Política como profesión)* Berlín, Duncker & Humboldt 1958, p. 60.

complejo de ambos ha favorecido, sin duda alguna, el surgimiento de capacidades reflexivas y destrezas analíticas. El desmesurado y espantoso problema de la *teodicea*, por ejemplo, la legitimación de Dios en medio de la maldad generalizada, ha sido ciertamente un estímulo considerable y perdurable para el raciocinio, la literatura y las artes.

La actual desconfianza frente a las pretensiones universalistas de la razón y el renacimiento del interés intelectual por lo fragmentario y lo precario comparten, paradójicamente, afinidades teológicas. El interés por las grietas de la continuidad histórica, la afición por la ensayística asistemática, la comunicación y comunión con otras esferas de la actividad cultural y la concepción del arte en cuanto acceso privilegiado a la verdad conforman el impulso antimonista y estímulos substanciales de la Escuela de Frankfurt³⁷ y de otras corrientes importantes del pensamiento contemporáneo, estímulos que denotan un notable trasfondo religioso. Se puede afirmar que, precisamente, en el terrible siglo XX la vida intelectual y la creación filosófica hubieran sido mucho más pobres sin el enriquecimiento —a veces decisivo— que experimentaron mediante el contacto con utopías, temas, dudas y postulados de origen teológico-religioso.

Max Weber afirmó que sólo la religión brindaba “los últimos motivos reales” para la actuación humana y, por consiguiente, el fundamento para sistematizar el comportamiento de la vida cotidiana.³⁸ Es muy probable que la religiosidad haya conformado el cimiento para casi toda la reflexión ética y para la construcción de nuestros códigos morales. Y ello porque todas las grandes concepciones de ética presuponen algo más que meros cálculos estratégicos para sobrevivir y para prevalecer sobre el prójimo (como muchas teorías *realistas* conciben la moral de modo reduccionista e instrumentalista). Todo sistema ético requiere de una confianza básica que predomine entre la mayoría de los miembros de la sociedad, como aquella que brindan los nexos primarios entre padres e hijos, que son

³⁷ Acerca de la influencia de la cábala judía sobre Walter Benjamin y otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, *cfr.* Jürgen Habermas, “Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem” (“La tora disfrazada. Discurso para el octogésimo cumpleaños de Gershom Scholem”), en Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion (Política, arte, religión)*, Stuttgart, Reclam, 1978, p. 128.

³⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre (Ensayos reunidos sobre economía)*, edición de Johannes Winkelmann, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1985, p. 503; *cfr.* Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung (Las preguntas suscitadas por Max Weber)*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1987; Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and the Moral Thought of Max Weber*, Londres, George Allen & Unwin, 1984.

semejantes a los establecidos entre Dios y sus criaturas. La sustancia perenne de la religiosidad consiste en el anhelo de que el mundo en su totalidad no sea un mero absurdo, en la esperanza de que las víctimas de todo tipo encuentren redención y en el reconocimiento de que lo otro (las obras de la creación) y los otros (nuestros hermanos) no deban ser únicamente medios para fines ulteriores.

El pecado original —uno de los elementos bíblicos que más impugnaciones y refutaciones ha recibido de parte del racionalismo y el más difícil de admitir en la conciencia moderna— puede ser interpretado de acuerdo a la terminología contemporánea como la culpabilidad indiscutible que tiene la totalidad del género humano por usar y abusar de la naturaleza, por prosperar a costa de los ecosistemas del planeta y por los sufrimientos sin término ni número causados a los propios hombres, los animales y las plantas. El goce del fruto del *Árbol del Bien y del Mal* conllevó la expulsión del paraíso, que era también el ámbito de una placentera irresponsabilidad; la caída significó la ganancia de la conciencia, que ha resultado ser una adquisición harto incompleta. El hombre es el ser que puede hacer más de lo que es permisible, destruir más de lo que construye. Le falta la conciencia de sus limitaciones y, por ello, puede autodestruirse. El pecado original nos recuerda, por lo tanto, los frutos ambivalentes de la razón: el comer del *Árbol del Bien y del Mal* ha abierto las compuertas de una razón instrumental utilizada durante milenios para sojuzgar a la naturaleza y los propios humanos de la manera más inhumana, pero, simultáneamente, más perdurable y exhaustiva. Nuestra vida y nuestros éxitos se basan en la destrucción de millares de otros sistemas de vida. No se puede resarcir esto, pero se puede, al menos, tener una conciencia arrepentida acerca de esos *costos*.

La caída simboliza, además, la *separación* que implica toda búsqueda de la verdad. Tratar de ganar una perspectiva fuera de sí mismo para poder apreciarse cabalmente es la precondition para todo proceso cognoscitivo serio y para el cuestionamiento de uno mismo. La conciencia nos separa de nuestro ser; éste último no hace preguntas. Y toda separación significa dolor: nos quita el carácter obvio y la *naturalidad* del ser preconsciente, paradisiaco. La conciencia ganada con la expulsión del paraíso es ciertamente ambivalente. Ella fundamenta la posibilidad de libertad: los mortales se liberan de las coerciones de la naturaleza y se transforman en seres capaces de autodeterminación. Pero es una evolución con enormes riesgos, pues el hombre, conocedor ahora del bien y del mal, puede decidirse por este último, cosa que ocurre muy a menudo. Y la conciencia significa, simultáneamente, pasar al campo de lo abierto, es decir: de lo incierto. Este

es el terreno de la alienación y la intemperie, de la soledad y la carencia de genuino hogar. La conciencia genera distancias, lo que es indispensable para que la naturaleza y los otros hombres puedan ser vistos como meros instrumentos de la actividad humana. El anhelo de posesión y dominio —y, por consiguiente, el progreso histórico como lo concebimos hasta hoy— es impensable sin el contexto de caída, expulsión del paraíso y surgimiento de la conciencia.³⁹ Por otra parte, la ciencia ha sido en la era moderna la causa principal para la actual separación entre espíritu y naturaleza y, por ende, para la dominación de la segunda por el primero. El *progreso* ha conllevado un aumento incesante de esa barbarie tecnificada, de esa regresión paradójica, de esa separación respecto de la naturaleza; y cada vez es más difícil y más improbable una reconciliación, salvo en la esfera de la utopía, que, aunque sea sólo por esta causa, nunca debe ser abandonada por la conciencia intelectual.⁴⁰

Provisoriamente, se puede llegar a las siguientes conclusiones. Un credo razonable no tiene nada de supersticioso, santurrón, devoto o extrovertido, cosa tan común en los estratos plebeyos de todo el mundo. Es, más bien, un acto de confianza y agradecimiento ante la racionalidad y el sentido del universo y, al mismo tiempo, un trato razonable y bondadoso hacia el prójimo y todas las criaturas de la naturaleza.

Es vano salvar un sentido del mundo y de la historia si se asevera, al mismo tiempo, que Dios no existe.⁴¹ El mundo contemporáneo, de una actividad enfermiza

³⁹ Acerca de esta cuestión *cfr.* Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?...*, *op. cit.*, p. 9 y ss. y 16.

⁴⁰ *Cfr.* Friedrich Tomberg, "Utopie und Negation" ("Utopía y negación"), en *Das Argument*, vol. 5, núm. 26, Berlín, julio de 1963, pp. 40-43.

⁴¹ Max Horkheimer, "Theismus-Atheismus" ("Teísmo-ateísmo"), en Max Horkheimer, *Zur Kritik...*, *op. cit.*, p. 227. *Cfr.* la crítica exhaustiva de Jürgen Habermas, "Zur Max Horkheimers Satz: 'Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel'" ("Sobre la sentencia de Max Horkheimer: 'Es vano salvar un sentido incondicional sin Dios'"), en Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte (Textos y contextos)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1991, pp. 124 y ss. Según Habermas todo enunciado con pretensión de universalidad y comprensibilidad estaría basado en un *sentido incondicional* de verdad; este se daría en la situación ideal de comunicación libre entre todos los participantes e intérpretes, sin necesidad de acudir a postulados trascendentes, es decir, a Dios y lo absoluto. El *momento ideal de lo absoluto* residiría en los procesos fácticos de la actuación comunicativa y, obviamente, no podría brindar aquellos ingredientes típicos de la religión, como ser el consuelo existencial y la compensación por las iniquidades del mundo, ni tendría relación con ellos (*ibid.*, p. 125). Aquí Habermas reproduce un lugar común de su obra tardía, confundiendo la posible *verdad* inmersa en enunciados surgidos de la actuación comunicativa, aplicable en mayor grado a problemas de constatación científica (relación entre enunciado y realidad), con el concepto enfático de *sentido*, aplicable en mayor grado a la vida individual y social y que conlleva un juicio valorativo. Mucho antes, Horkheimer había ya señalado que cada frase del habla intentaba dar

y de éxitos materiales sin precedentes, es, simultáneamente, un espacio tedioso, donde la reflexión crítica es calificada de vana especulación y el individuo no halla sentido a sus múltiples esfuerzos y se refugia en las drogas, el hedonismo vulgar, el consumo irracional y todas las supersticiones modernas, que van desde la astrología hasta el renacimiento de idolatrías. Para la cientificidad moderna, que es, en el fondo, meramente tecnicista, se ha convertido en algo pueril y hasta necio debatir sobre el sentido de la historia y la existencia del hombre, las metas últimas del desarrollo social, la valoración humanista de los regímenes políticos, los derechos propios de la naturaleza y, obviamente, sobre las relaciones entre lo relativo y lo trascendente. Así, en medio de un progreso material y un nivel de vida nunca vistos antes, termina la filosofía realmente seria. Como señaló George Steiner, la concepción enfática de *sentido* presupone la trascendencia. Comprender y criticar las obras de reflexión y creación, exponerse a la magia de la música y el arte, encontrarse con el otro en estado de libertad y percatarse de las notables facultades del habla constituyen momentos donde se vislumbra la presencia de Dios —y en los cuales siempre queda un resto misterioso, un sentido inefable, que en cada nueva generación exige una renovada interpretación, la que, a su vez, estimula un nuevo acto creativo—. ⁴² Hay verdadera *creación* artística porque le precedió la *Creación* divina; en las obras verdaderamente grandes del arte y la literatura flota un hálito divino —su inexplicable calidad estética: su diálogo con Dios—, que es, precisamente, el elemento que garantiza su vigencia y esplendor allende la existencia de su autor. La creación artística reproduce e imita la primera creación, como lo han reconocido los grandes artistas. Y la creación divina permanece la única realmente necesaria, porque ésta fue la que transformó la nada en algo. ⁴³

La concepción de religiosidad aquí postulada posee notables antecedentes históricos. Erich Fromm mostró que el Antiguo Testamento contiene elementos de un humanismo radical que no han envejecido: la obligación de respetar el derecho a la vida de todas las criaturas, el liberarse de idolatrías supersticiosas, la unidad de la raza humana, el postulado de la paz universal, la existencia de una armonía

forma a una intención de sentido verdadero y no necesariamente a un designio de éxito y dominio, y que esto se debía al trasfondo de la metafísica teológica. Cfr. Max Horkheimer, *Die Aktualität...*, op. cit., p. 138.

⁴² George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? (Presencias reales. ¿Tiene contenido el hablar?)*, Munich, Hanser, 1990, pp. 13 y ss. y 279-283.

⁴³ *Ibid.*, pp. 263-295.

interior basada en el amor al prójimo, la independencia de las decisiones éticas tomadas en libertad y el alcanzar una consciencia plena de la realidad atravesando el manto de ficciones e ilusiones. La obediencia a las leyes divinas representaría la negación de la sumisión total a los poderes temporales edificados por el *Hombre*. Según Fromm, Dios es una de las “diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, pero no una realidad en sí mismo”.⁴⁴ Pero aun bajo esta reserva, Fromm reconoció que el credo hebreo y las grandes religiones orientales han puesto el cimiento más duradero para una convivencia razonable entre los mortales: lo realmente importante no es el dogma correcto, sino el actuar adecuadamente en la praxis.⁴⁵ El Antiguo Testamento y los exégetas judíos inauguraron no sólo la teología —es decir, el pensamiento prefilosófico—, sino también la introspección moral, la emancipación de la razón humana con respecto al mito y el animismo y, sobre todo, la caracterización de Dios como la quintaesencia de la justicia.⁴⁶

En los primeros testimonios de reflexión religioso-filosófica, ante todo en los himnos y las leyendas de la antigua Mesopotamia, se hallan ya los grandes temas existenciales de la humanidad: la protesta contra la muerte individual, la soledad y el desamparo del individuo en el mundo, el sufrimiento de quien actúa con justicia, el sinsentido de la rectitud en la mayoría de los casos y la conciencia de la desolación en medio de la vida social. En estos fragmentos se trasluce un claro espíritu escéptico y hasta pesimista, que, sin renegar de Dios, se niega a justificar la muerte y el dolor en función de metas superiores.⁴⁷

El concepto de religión aquí propugnado supone una clara separación entre las creencias y las instituciones. La crónica de las organizaciones que administran,

⁴⁴ Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 13, 19, 23, 29, 70 y 72.

⁴⁵ Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens (El arte de amar)*, Frankfurt/Main, Ullstein, 1973, p. 106; cfr. Wolfgang Slim Freund, “Der Hebräer Erich Fromm—Mutmassungen eines Sympathisanten” (“El hebreo Erich Fromm—Conjeturas de un simpatizante”), en *Die Dritte Welt*, vol. 8, núms. 3 y 4, Neustadt, 1980, pp. 409-416; Hans Küng, “Die Weltethik aller Religionen” (“La ética mundana de todas las religiones”), en Marion Dönhoff y Theo Sommer (comps.), *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert (¿Qué nos espera? Conjeturas sobre el siglo XXI)*, Berlín, Siedler, 1999, pp. 265-272.

⁴⁶ Cfr. la obra clásica acerca de esta temática: William A. Irwin, H. Frankfort y H. A. Frankfort, *El pensamiento refilosófico II. Los hebreos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 97 y 138. Como se sabe, la religión judía inauguró asimismo la era de los credos antropocéntricos que conllevan una degradación del cosmos: la especificidad y la gloria del hombre residirían en su participación en la esencia y sabiduría divinas y en su distancia con respecto a la naturaleza y los animales.

⁴⁷ H. Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 167-284.

preservan y fomentan los cultos religiosos es una de las páginas más negras de la humanidad. La historia de las grandes iglesias surgidas del cristianismo representa, por ejemplo, uno de los aspectos más deplorables —y menos rescatables— de la evolución humana. El dogmatismo, la persecución inmisericorde de los infieles y herejes, la justificación de los poderosos y de los regímenes más monstruosos, el comportamiento cotidiano de los sacerdotes y su bajo nivel intelectual y hasta cultural han contribuido a desprestigiar irremediabilmente a estas instituciones. Hay que distinguir entre el núcleo razonable de los credos religiosos y los aparatos administrativos que monopolizan sus manifestaciones y su praxis. Según Immanuel Kant, el acercamiento al reino de Dios ocurre mediante el abandono de las doctrinas eclesiásticas y la transición paulatina a las *creencias religiosas puras*. Sólo el principio de la moralidad nos conduce a creer en Dios.⁴⁸ El amor a Dios puede ser visto como el amor al ideal moral y el amor de Dios a los mortales puede ser interpretado como la imagen primigenia de un acto ético bien logrado. El principio moral de la religión estaría contrapuesto a los delirios y las supersticiones religiosas: las nociones teológicas concordarían con los preceptos más elevados de la razón.⁴⁹ Son las supersticiones las que a lo largo de milenios han sido las ocupaciones primordiales de las iglesias y las sectas, es decir, de la religión en cuanto institución demasiado humana. El núcleo ético sería el centro de la religión; en la dimensión de los sentimientos morales se originan conflictos que sólo pueden ser resueltos presuponiendo la fe en Dios y la creencia en la inmortalidad del alma individual. Para Kant, la idea de Dios y la convicción de *Su* existencia sólo pueden originarse en la razón: ni en la inspiración ni en una revelación manifestada desde su exterior. El mensaje bíblico sólo hace sensible la moral suprasensible. El símbolo del demonio y el relato del pecado original expresarían, por ejemplo, aspectos incomprensibles de la naturaleza humana, también proclive al mal. Immanuel Kant, como representante paradigmático de la modernidad, muestra que los grandes pensadores de ésta no se han distanciado de la religiosidad, aunque no está demás recordar que a dicha concepción kantiana le falta la dimensión emotiva.⁵⁰

⁴⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La religión dentro de los límites de la mera razón)*, en Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden (Obras en diez tomos)*, vol. VII, edición de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, WBG, 1968, pp. 777 y 855.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 842.

⁵⁰ *Cfr.* el interesante ensayo de Andrés Lema Hincapié, “Kant y las Sagradas Escrituras”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXVII, núm. 92, San José, junio/diciembre de 1999, pp. 203-215.