



Universitas, Revista de Ciencias Sociales
y Humanas

ISSN: 1390-3837

trubio@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

Mansilla, H. C. F.

¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo
sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión
Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp.
101-132

Universidad Politécnica Salesiana
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261006>

- 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

¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión

*What can be learnt from the religious sentiment to enrich
the sociopolitical sphere? A brief reminder about religion's
sociopolitical value*

H. C. F. Mansilla¹
hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

En todas las sociedades las religiones han intentado esclarecer cuestiones fundamentales para el orden sociopolítico, como el origen, la meta final, el sentido de la existencia y la identidad de los seres humanos. Este texto quiere recordar algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica (como se puede deducir del *Génesis* bíblico), en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales (de acuerdo a planteamientos de *G. W. F. Hegel*) y en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia (según un teorema de *Jürgen Habermas*.) El núcleo de las grandes religiones está dirigido hacia el ideal de la reconciliación de los seres humanos consigo mismos y con la naturaleza.

Palabras claves

Ecología, Habermas, Hegel, justicia, religión, solidaridad.

Abstract

In all societies the religious systems have tried to clear fundamental questions for the social-political order, like the origin, the last goal, the sense of existence, and the identity of human beings. This text aims to remember some important aspects about this theme which are still acute, like the relevance of religious phenomena relative to environmental protection (as they appear in the Biblical Genesis), the necessity of love and solidarity in social relations (according to the theory of G. W. F. Hegel), and in the foundation of a comprehensive and lasting idea of justice (according to the theory of Jürgen Habermas). The core of the great religions is bound to the ideal of reconciliation of the human beings with themselves and with nature.

Keywords

Ecology, Habermas, Hegel, justice, religion, solidarity

Forma sugerida de citar: Mansilla, H.C.F. (2014). ¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión. *Universitas*, XII (21), julio-diciembre, pp. 101-132. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Profesor (e), Universidad de Berlín.

Acercamiento preliminar a los fenómenos religiosos

Es muy difícil lograr definiciones adecuadas de religión, religiosidad y sentimiento religioso, definiciones que tengan, por un lado, la suficiente amplitud para aprehender fenómenos muy complejos y diversos y que, por otro, no se disuelvan en meras generalidades conocidas².

Determinar con precisión estos conceptos es tarea muy ardua, pero se los puede *intuir* de manera relativamente aceptable. Puede contribuir a ello el procedimiento de explicitarlos indirectamente a lo largo del texto, mostrando significados a veces distintos en contextos cambiantes, pero constatando también una cierta unidad de sentido, pese a la pluralidad de tiempos y culturas. Desde tiempos inmemoriales el fenómeno religioso ha denotado tantas diferencias y diversidades, que aún hoy es laborioso delimitar una temática común. Los unos perciben en él la unión mística con la divinidad, aspirando a ser partícipes inmediatos de la gracia de Dios. Los otros lo comprenden como la necesidad compulsiva de cumplir con ciertos ritos y mandamientos, bajo la amenaza de quedar fuera de la ley divina por el incumplimiento de los mismos. Algunos lo interpretan como la posibilidad de escapar del ritmo inmisericorde de la vida y sus reencarnaciones incesantes e intentan alcanzar así una especie de redención en la auto-aniquilación.

Los 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 insondable³.

En un primer acercamiento se puede afirmar que mediante las religiones todas las sociedades han acariciado la esperanza de dilucidar cuestiones fundamentales, como el origen y la meta final de los seres humanos. Como lo vislumbraron

2 Cf. Por ejemplo: Wilfred Cantwell Smith, *Bedeutung und Ende der Religion* (Significación y fin de la religión), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam 2010, pp. 188-191; Roderick Ninian Smart, *Die religiöse Erfahrung der Menschheit* (La experiencia religiosa de la humanidad), en: *ibid.*, pp. 213-222.

3 Cf. 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, 242

los griegos clásicos, lo divino puede ser apreciado como el intento de percibir la unidad de todas las cosas en la diversidad del mundo. Ha existido en casi todos los modelos civilizatorios un esfuerzo interpretativo dirigido a descubrir un sentido que conecte entre sí los fenómenos del universo, especialmente la debilidad y brevedad de la vida humana con la fortaleza y eternidad atribuidas a los fenómenos celestiales. Al lado de la inmensa variedad de las formas y estructuras simbólicas y de los grandes sistemas filosóficos que ha creado el Hombre –muchos de ellos de carácter atea–, permanece siempre vivo el anhelo de comprender el sentido del universo y de nuestra existencia en él.

Las religiones, dice *Werner Gephart*, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales del ser humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad⁴. A pesar de que estas cuestiones centrales están enlazadas a menudo con un pasado mítico y con un futuro incierto, ellas preservan una nostalgia de la humanidad que no puede ser eliminada pese a los notables éxitos materiales de una modernidad exenta de preocupaciones teológicas. La religión puede haberse originado en el mencionado ámbito del mito, pero desde muy temprano ha estado conectada a la esfera del *logos*, de la reflexión racional, nexa que le brinda un carácter extraordinariamente interesante y fructífero, entre otras cosas para aprehender algunos de los rasgos fundamentales de los diferentes modelos civilizatorios⁵. En un texto olvidado *Herbert Marcuse* afirmó que la “idea de la razón” no es necesariamente antirreligiosa. “La razón deja abierta la posibilidad de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y dirigido a un fin”⁶. Esto nos permite, por otro lado, postular la –relativa– inteligibilidad del universo, y, por otro, suponer

4 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, p. 261.- El gran teólogo católico *Hans Waldenfels* sostuvo que el rasgo identificatorio 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.), *ibid.*, pp. 105-124.

5 Friedrich Wilhelm Graf, *Religion* (Religión), en: Stefan Jordan / Christian Nimtz (comps.), *Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe* (Léxico de filosofía. 100 conceptos básicos), Stuttgart: Reclam 2011, pp. 237-240.

6 Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962, p. 225.

que los credos religiosos todavía nos pueden brindar conocimientos razonables en varios terrenos. Pueden, por ejemplo, enriquecer el campo sociopolítico mediante reflexiones de largo aliento, indispensables para la problemática del medio ambiente. Las religiones, aseveró *Octavio Paz*, han constituido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El anhelo de retorno a esa “patria original”⁷ exhibe aspectos claramente prerracionales porque representa una esperanza honda y perenne de los mortales, anterior a la reflexión filosófica, que también puede ser expresada como la superación de los variados fenómenos de alienación. 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 mediante el designio de la protección ecológica⁸.

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. Y la religión puede ser considerada todavía como un designio serio y fructífero porque es algo más que una ilusión y un auto-engañó: además de reducir el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a ciertos anhelos profundos y persistentes, como los expresados por *Blaise Pascal*. En el siglo XVII Pascal se dio cuenta de que el magnífico despliegue del racionalismo y el avance de las ciencias no podían satisfacer la esperanza humana de felicidad y la necesidad de una explicación en torno al sentido de la existencia⁹. 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, por consiguiente, un sentimiento de confianza básica en el entorno (como se tiene durante una infancia feliz), por una parte, y la posibilidad de una razonable integración en el medio ambiente social, por otra. A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la

7 Octavio Paz, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral 1994, p. 136.

8 Ibid., pp. 138-139.

9 Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (compilación de Louis Lafuma), Paris 1951 (3 vols.); cf. Reinhold Schneider, *Pascals Drama* (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt: Fischer 1954, pp. 7-37; Albert Béguin, *Blaise Pascal*, Reinbek: Rowohlt 1959, p. 48. Cf. también: 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: Fischer 1988, pp. 7, 23-24, 87.

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 ilimitada¹⁰, credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera.

Hoy podrá parecer pueril el dedicar esfuerzos teóricos al esclarecimiento del aporte que la religión y el sentimiento religioso pueden brindar a la sociedad y a la política. Pese a ello y partiendo de una perspectiva que privilegia los enfoques laterales y marginales, debemos recordar y reconstruir el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en (a) el campo de la protección ecológica (como se puede deducir, por ejemplo, del *Génesis* bíblico), (b) en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales (de acuerdo a planteamientos de *G. W. F. Hegel*) y (c) en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia (según un teorema de *Jürgen Habermas*).

El amplio proceso de secularización y la crítica racionalista han devaluado considerablemente el rol que ha tenido la religión a lo largo de milenios, cuando fue el “principal arquitecto”¹¹ de la cultura, según la expresión de *Fernando Mires*. Hasta el siglo XVIII en Europa Occidental y hasta el XX en el resto del mundo no hubo probablemente ningún terreno de la actividad humana que no estuviese influido fuertemente por normativas y valores religiosos. Todavía al comienzo del siglo XIX pensadores adscritos al idealismo clásico alemán atribuyeron una importancia decisiva a la religión en cuanto fundamento de la cultura y de la identidad de los pueblos¹². Asimismo los credos religiosos han tenido una relevancia preponderante en la conformación de la vida cotidiana, en la relación del Hombre con la naturaleza, en la formulación de las grandes obras del pensamiento humano y en las concepciones en torno a la vida bien lograda¹³.

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, pp. 13-14.

11 Fernando Mires, *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*, Caracas: Nueva Sociedad 1998, p. 12; sobre la diferencia fundamental entre religión y filosofía cf. Fernando Mires, *Política como religión*, en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 27, N° 73, enero-abril de 2010, pp. 1-30, especialmente pp. 3-4.

12 David Sobrevilla, *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima: Amaru 1986, p. 212.

13 Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (La filosofía y la cuestión de la buena vida), Reinbek: Rowohlt 1999; Martin Löw-Beer, *Das gute Leben und die Werte: ein Streitgespräch über die Existenz von Werten* (La buena vida y los valores: una disputa en torno a la existencia de valores), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber*

El desarrollo de las ciencias, por un lado, y las diferentes corrientes del racionalismo, por otro, han modificado fuertemente los vínculos de los seres humanos con el fenómeno religioso, y por ello la pregunta del comienzo puede parecer ahora como anacrónica y superflua, sobre todo porque la filosofía y los saberes científicos han analizado de tal modo y con tal intensidad las funciones prosaicas y manipuladoras de la religión¹⁴, que poca gente se atreve a poner en duda los resultados generales de la crítica racionalista, desde la clásica producida durante el siglo XVIII por la Ilustración hasta aquella creación intelectual altamente refinada que es el psicoanálisis de *Sigmund Freud*. De acuerdo con este insigne pensador la religión sería una neurosis coercitiva, contraria a la corriente emancipadora de la razón. Tendencias muy diferentes entre sí suponen ahora que la religión es una especie de invento muy efectivo que tiene la tarea de minimizar los peligros que entraña todo contacto con la naturaleza, protegernos de la omnipotencia de la muerte y brindarnos consuelo ante las adversidades constantes de la vida. Los credos religiosos, por consiguiente, harían bien en consagrarse hoy a una tarea esencialmente privada, como el cuidado y el asesoramiento de los creyentes con dudas y problemas.

Pero, como afirma Jürgen Habermas, no podemos saber si la transposición de lo sagrado al medio del lenguaje es un proceso ya concluido o no. Todavía persiste la tarea filosófica de descubrir las energías prepolíticas y los potenciales semánticos que se encuentran en aquellas tradiciones religiosas que no han sido recuperadas aún para las prácticas sociales; habría que conducir estas herencias religiosas a un lenguaje accesible al juego discursivo de los debates y las razones públicas¹⁵. Por ello una filosofía que todavía quiere aprender debería fomentar el diálogo con los representantes de los credos religiosos, sin pretender que sea un juego de suma cero. Las comunidades religiosas, dice Habermas, permanecen importantes para la legitimación democrática del orden político, también después de un prolongado proceso de secularización de la

und Verächter (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp 1993, pp. 164-180.

14 Sobre esta temática cf. un texto entretanto clásico: Paul Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* (¿La religión como una función del espíritu humano?), en: Werner Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Freiburg: Alber 2000, pp. 156-161.

15 Jürgen Habermas, *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts* (Transposición de lo sagrado al lenguaje. En lugar de un prólogo), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp 2012, pp. 7-18, aquí p. 17.

esfera pública. La secularización de los credos religiosos, su transformación en un asunto privado-individual y, en general, los decursos modernizadores no habrían generado obligatoriamente una pérdida global de la relevancia de las religiones¹⁶.

En esta constelación el breve texto presente representa un esfuerzo por compilar argumentos ya conocidos en torno a lo que la religión nos ha enseñado en el campo sociopolítico. No trata de establecer ninguna verdad definitiva, sino sólo de informar y recordar algunos aspectos acerca de una temática que no ha perdido actualidad¹⁷. Pese al descrédito contemporáneo de las doctrinas religiosas, debemos considerar a los sentimientos religiosos como una posible fuente de inspiración para debatir algunos dilemas del presente, puesto que una función central de la religión ha sido y es mostrar los límites y las limitaciones de nuestras actuaciones en un mundo finito y, por ende, las consecuencias nefastas de la soberbia (*hybris*) humana¹⁸. Deberíamos reconocer, por ejemplo, que el amor al prójimo, la solidaridad entre los mortales y los derechos de la naturaleza representan valores normativos de la praxis humana en todo tiempo, es decir por encima de los intentos actuales de relativizar todo valor de orientación. Hoy en día, cuando ya conocemos los resultados de la destrucción del medio ambiente y los efectos de los sistemas totalitarios –todos ellos posibilitados por el desarrollo hipertrófico de la razón instrumental–, debemos volcar la vista hacia creencias, como las religiosas, que desde muy temprano han practicado una crítica de la arrogancia intelectual y han promovido, aunque de manera muy incipiente, el cuidado del medio ambiente. El complejo desarrollo de la razón instrumental, que es, en el fondo, lo que más enorgullece a los humanos y lo que conforma la base de su dominio sobre las fuerzas naturales, se ha manifestado ahora como la principal amenaza para nuestra pervivencia en la Tierra y a largo plazo. El Hombre ha creído, desde tiempos inmemoriales, que puede

16 Ibid., p. 17; cf. también Jürgen Habermas, *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?* (¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?), en: Habermas, *Nachmetaphysisches...*, op. cit. (nota 14), pp. 96-119, especialmente p. 96.

17 Cf. DIÁLOGO POLÍTICO (Montevideo), vol. XXIX, N° 4, diciembre de 2012, número monográfico dedicado al tema: “Influencia de los cultos y/o confesiones en la política”.

18 Sobre la *hybris* humana cf. Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Friedrich Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, vol. I, pp. 136-187, aquí pp. 148-149, 156.

disponer libre y soberanamente sobre todos los recursos naturales, y ello se revela precisamente como un error imputable a su soberbia. La precariedad de nuestra base material –que emerge en nuestros tiempos como un conocimiento traumático en medio de la evolución más exitosa de nuestra especie– nos muestra los peligros de la tríada sagrada (progreso, crecimiento, desarrollo) para el ser humano del presente. Y por ello hay que insistir en lo rescatable de la religión para el mundo de hoy, lo que, según el gran teólogo suizo *Hans Küng*, se revelaría en las cuatro bases morales del orden social: la cultura de la no-violencia, la solidaridad en el ámbito económico, la inclinación hacia la tolerancia y la veracidad y la praxis de la ecuanimidad y la igualdad de derechos entre los humanos. Estos cuatro principios estarían enmarcados en uno mayor, que puede ser definido como el respeto efectivo a la vida en todas sus formas y que hoy se manifiesta, como ya se mencionó, en el proyecto de tomar en serio los derechos de la naturaleza y de resguardar el medio ambiente¹⁹.

Aportes en el campo de la comprensión ecológica

Para comprender las raíces del diseño de la protección ecológica debemos echar un vistazo a los comienzos de la reflexión filosófica y de los grandes textos religiosos. En un famoso fragmento de *Anaximandro* (610-547 a. C.)²⁰, el primero auténtico en la historia de la filosofía, encontramos un fuerte pensamiento protorreligioso, estructuralmente similar al núcleo del pecado original del Antiguo Testamento, que nos ayuda a entender la responsabilidad humana en cuestiones ecológicas. Anaximandro sostuvo que el surgimiento de las cosas produce necesariamente su declinación y desaparición, porque las cosas pagan unas a otras castigo y pena por su injusticia, según el orden del tiempo. Uno vive a costa del otro, mejor dicho: a costa de la vida del otro. Esa es la injusticia limi-

19 Hans Küng, *Gesellschaft und Ethos* (Sociedad y ethos), en: Karin Feiler (comp.), *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome* (La sostenibilidad crea un nuevo bienestar. Informe al Club de Roma), Frankfurt etc.: Peter Lang 2003, pp. 245-262, aquí p. 261.

20 Hermann Diels / Walther Kranz (comps.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), Hamburgo: Rowohlt 1957, p. 14 (Anaximandro de Mileto, fragmento 1).- Cf. el comentario de Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Metafísica. Concepto y problemas), Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 117-119.

nar²¹. Unos se comen literalmente a otros, como el ser humano, que para vivir, destruye diariamente millones de estructuras orgánicas. Es también la idea de la compensación (casi jurídica) aplicada a todo el universo, donde tiene que haber una especie de resarcimiento de daños, una indemnización inevitable en la sucesión temporal. Partiendo de este saber *quasi*-religioso de Anaximandro, desde muy temprano han tenido lugar una vinculación y hasta una identificación del conocimiento con la culpa. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente el enfoque de *Theodor W. Adorno*, es sólo un testimonio contemporáneo de una larga cadena de reflexiones en torno a la presencia de algo catastrófico que se trasluce en la responsabilidad de los seres humanos, basada en su capacidad de conocer, por los daños y pecados que se producen contra la naturaleza²².

La concepción del pecado original en el Génesis –pese a su irracionalismo aparente– nos obliga a reflexionar en torno a esta compleja temática. Nuestra vida se basa cotidianamente en la utilización destructiva e irresponsable de innumerables organismos vivientes y en el uso desmedido de los ecosistemas naturales. En un pasaje relativamente conocido, G. W. F. Hegel aseveró que el pecado original y la expulsión del paraíso están vinculados inextricablemente al surgimiento de la consciencia humana y al nacimiento del conocimiento racional²³, que, a su vez, están enlazados con la dominación de la naturaleza por el Hombre y con la utilización irrestricta de los ecosistemas en favor del despliegue siempre creciente de nuestra especie. La expulsión del paraíso significó el fin de la inocencia: los seres humanos dejaron atrás su naturaleza animal –su unidad primigenia con Dios– y se convirtieron en sujetos del ámbito cultural. Pero esto, como lo vio Hegel, tiene su aspecto negativo: el Hombre, al disponer

21 Sobre Anaximandro y esta temática cf. Wolfgang Schädewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos. Los presocráticos y sus condiciones previas), *Tübinger Vorlesungen Band I (Lecciones de Tübingen vol. I)*, Frankfurt: Suhrkamp 1978, pp. 241-245; Karl Vorländer, *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I* (Filosofía de la Antigüedad. Historia de la filosofía I), Reinbek: Rowohlt 1963, p. 14; Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie* (Breve historia de la filosofía), Munich: Beck 2008, p. 21.

22 Cf. el brillante ensayo de Thomas Rentsch, *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der "Negativen Dialektik" auf der Folie von Adornos Hegelkritik* (Mediación como negatividad permanente. La pretensión de verdad de la "Dialéctica negativa" ante el trasfondo de la crítica de Hegel por Adorno), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), op. cit. (nota 12), pp. 84-102, aquí p. 97.

23 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970, vol. 12, p. 389.

libremente sobre los recursos naturales, no es consciente de los costes que su desarrollo conlleva para todos los otros seres vivientes y de los límites a los cuales su evolución está sujeta en una perspectiva de varias generaciones. A largo plazo un crecimiento infinito no podrá tener lugar en un mundo finito.

Procediendo de manera razonable, deberíamos someternos a un aprendizaje enriquecedor, pues cada instante podemos comprobar que no sabemos todo sobre el funcionamiento y las potencialidades del medio ambiente. Pero en general los seres humanos suponen que ya saben lo suficiente sobre estos asuntos y sus aspectos prácticos cotidianos, lo cual configura una manera habitual de soberbia, que no es percibida como tal a causa de su extrema difusión. En esta cuestión se anudan las temáticas de la arrogancia, el descuido de la protección ecológica y la carencia de genuina solidaridad a largo plazo, que englobe también a los ecosistemas naturales. Una de las posibilidades efectivas –si es que las hay– de restringir esta evolución negativa podría darse mediante la praxis de una fraternidad dirigida no sólo a nuestros semejantes, sino a todos los seres vivientes de la Creación. Hasta en la filosofía postmodernista gana espacio la convicción de que el futuro de las religiones se encontraría en un sentimiento efectivo de solidaridad universal y amor al prójimo (que no debería estar exento de una pizca de ironía). Si es que queda algo de la propensión clásica de la filosofía por la verdad, dice *Santiago Zabala*, esta última debería ser interpretada como amor al prójimo y no como búsqueda laboriosa (e inútil) de objetividad en el conocimiento, lo que constituye un *ethos* antidogmático, propio de la mejor hermenéutica religiosa y de la democracia²⁴.

Las reglas prácticas derivadas de principios religiosos nos brindan asimismo una pista de lo que hay que evitar en comportamientos humanos reiterativos. Casi todos los credos religiosos condenan la tendencia humana a la expansión irrestricta de sus actividades y potencialidades, lo que constituye una forma evidente de *hybris* convencional. El mundo actual, en cambio, celebra el activismo por el activismo, el apetito permanente por nuevas experiencias, la superación de toda frontera y de todo tabú, y todo esto en medio de la nostalgia del ser humano por algo permanente, estable y confiable. Entre las consecuencias

24 Santiago Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten* (Una religión sin teístas y ateístas), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 11-32, especialmente p. 18.

paradójicas de este desasosiego perenne se halla la carencia de satisfacciones genuinas en casi todas las esferas del quehacer humano, incluidas, en primer término, las prácticas políticas rutinarias. Un ejemplo de esta adicción enferma al cambio por el cambio mismo, sin especificaciones de límites y riesgos, se puede detectar actualmente entre los militantes de corrientes progresistas, como los populistas y socialistas radicales latinoamericanos, quienes olvidan el incómodo análisis crítico y lo reemplazan por la fe en el progreso histórico ilimitado, en el crecimiento irrestricto de la estructura económica respectiva y en la continuación del saqueo convencional de los recursos naturales²⁵. Todo esto tiene lugar porque olvidamos los límites del mundo finito, sin que la consideración de estos límites signifique una nostalgia por un severo ascetismo individual y colectivo y por la autorrenuncia a la esfera de los placeres²⁶.

La necesidad de la solidaridad en el ámbito social

Para comprender el aporte de la religión al terreno de una praxis sociopolítica adecuada, nos puede ayudar la obra enciclopédica de G. W. F. Hegel, quien trató de integrar todos los fenómenos celestes y mundanos en una gran síntesis. Su filosofía fue calificada por él mismo como la “casa del espíritu”. Presuponía la racionalidad “redonda”²⁷, es decir completa de la filosofía y el universo: “Lo verdadero es el todo”²⁸. En nuestro contexto son particularmente interesantes sus primeros y brillantes escritos (1793-1800), en su mayoría de carácter teoló-

25 Cf. los interesantes análisis de Eduardo Gudynas, *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 79, abril de 2010, pp. 61-81; Eduardo Gudynas, *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, en: ECUADOR DEBATE, N° 88, abril de 2013, pp. 183-205.

26 En relación a autores que propugnan un ascetismo contemporáneo (como Hans Jonas y Friedrich Rapp) cf. Amán Rosales Rodríguez, *¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLII, N° 105, enero-abril de 2004, pp. 175-181; Friedrich Rapp, *Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt* (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno), Münster: Lit 2003.

27 G. W. F. Hegel, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (Borrador para la alocución en la toma de posesión de la cátedra filosófica en la Universidad de Berlín), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 10, pp. 399-417, aquí p. 405.

28 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 3, p. 24.

gico-filosófico²⁹, en los cuales Hegel nos muestra la importancia sociopolítica de una religiosidad basada en el amor al prójimo, la caridad, la solidaridad y el agradecimiento al Creador.

Es cierto que en toda su obra Hegel se decantó por un credo religioso fuertemente intelectualista, basado en principios éticos y en una interpretación muy diferenciada de los textos sagrados: una religión que renunciaba a milagros, ritos, instituciones y dogmas, pero esto es sólo una parte de su notable empeño. En cierta manera, Hegel continuó la obra de los grandes teólogos medievales católicos, quienes ensayaron la conocida y magna síntesis de razón y fe. También Hegel fue partidario de una religión universal, como la que predicó San Pablo, que no se restringía a determinados grupos étnicos o lingüísticos, sino que se dirigía a todos los hombres de buena voluntad³⁰. Es cierto que Hegel fue muy severo con el sacerdocio y las instituciones³¹ y que favoreció una enseñanza religiosa basada en una lógica discursivo-argumentativa, que estaba destinada al cerebro y no al corazón³². Pero al mismo tiempo enalteció al cristianismo por ser la religión del amor, la caridad y la espontaneidad³³; celebró el valor supremo del Sermón de la Montaña; criticó duramente el formalismo y la hipocresía del antiguo judaísmo; y postuló la idea de que para los cristianos Dios es padre y hermano, y no amo y señor como en el Antiguo Testamento³⁴. En es-

29 Sobre esta temática cf. 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.

30 G. W. F. Hegel, [*Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794*] (Fragmentos sobre religión popular y cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), pp. 9-103, aquí p. 21, 45 (título de la obra entre corchetes porque corresponde a los compiladores); G. W. F. Hegel, [*Die Positivität der christlichen Religion, 1795-1796*] (La positividad de la religión cristiana), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 104-229, aquí p. 228 (aditamento de 1800).

31 G. W. F. Hegel, [*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*] (El programa-sistema más antiguo del idealismo alemán), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 234-236, aquí p. 236.

32 Se trata de una praxis religiosa claramente opuesta al pentecostalismo habitual en América Latina desde la segunda mitad del siglo XX, que privilegia los ritos y las ceremonias, los milagros y las sanaciones y hasta las experiencias sensoriales en el culto. Sobre esta temática cf. el interesante texto de Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Las formas de lo religioso en la actualidad); Frankfurt: Suhrkamp 2002, pp. 36-38.

33 G. W. F. Hegel, *Fragmente...*, op. cit. (nota 29), p. 57.

34 Ibid., pp. 90-92; G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), pp. 109-113; G. W. F. Hegel, [*Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798*] (Esbozos sobre religión y amor), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 239-254.

tos escritos tempranos Hegel enfatizó vigorosamente el valor de lo emocional-moral, y llegó a identificar la religión con el ejercicio del amor³⁵: el mortal que ama, supera la separación con la persona amada y alcanza así el “germen de la inmortalidad”³⁶. El perdón de las deudas y ofensas, la práctica de la modestia, la beneficencia y la fraternidad y la superación del formalismo adquieren en su teoría la categoría de criterios sociopolíticos de primera magnitud e importancia³⁷. Se trata, por supuesto, de valores normativos que se encuentran también en variados códigos éticos de carácter laico, pero el mérito de las religiones es haberlos formulado por primera vez, con una claridad encomiable y, sobre todo, como algo básico e irrenunciable para las relaciones entre los seres humanos.

Se puede argumentar, evidentemente, que estas concepciones de amor y solidaridad son demasiado generales y de poca eficacia en la praxis moderna, pero no podemos –o no debemos– renunciar a ellas en cuanto *ideas regulativas*. Hegel mismo, eminente filósofo político y perspicaz pensador de la incipiente modernidad, nos dio la pista principal para este postulado: no se puede fundar un orden social estable y razonablemente justo que esté basado exclusivamente sobre los presupuestos del liberalismo político y de la ética individualista³⁸. Para contrarrestar las tendencias disolventes adheridas a los múltiples fenómenos de las alienaciones inevitables del capitalismo, Hegel trató de popularizar intelectualmente las virtudes sociales que él percibía en el cristianismo ilustrado. De acuerdo a *Karl Löwith*, este designio es uno de los principios básicos de la filosofía hegeliana³⁹.

Por otra parte, es probable que Hegel haya sido uno de los primeros filósofos modernos en llevar a cabo una disolución de la religión y la teología en el saber filosófico, concibiendo a la religión como mero antecedente intelectual de la fi-

35 G. W. F. Hegel, *Entwürfe...*, op. cit. (nota 33), p. 244.

36 Ibid., p. 248.

37 G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*] (El espíritu del cristianismo y su destino), fragmento: [*Grundkonzept zum Geist des Christentums*] (Concepto básico del espíritu del cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 297-316, aquí pp. 299-304.- Hegel enfatiza en varios lugares que Jesucristo vino a salvar el mundo, no a juzgarlo. Cf. G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums*] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 317-418, aquí p. 378.

38 Sobre este enfoque de Hegel cf. Herbert Marcuse, op. cit. (nota 5), pp. 212-220, 223-228.

39 Cf. la notable obra de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart: Kohlhammer 1964, pp. 260-265, 330-333.

losa y denegando a la teología una autonomía de la misma dignidad que la atribuida convencionalmente a la filosofía. El dilema de esta religión intelectual (o natural, según otros autores) reside en su *falta de impulsos emocionales*. Según el modelo de la reconciliación de la vida escindida, Hegel logró construir una gran síntesis de fe y razón, más profunda y más exigente que las edificadas desde la Antigüedad, entre las que sobresalen las de Proclo y Boecio. De acuerdo a Löwith, el intento de Hegel debe ser considerado como una intelectualización de la religión, que disuelve a esta última en mera filosofía⁴⁰. No hay duda de que este paso puede ser visto como una carencia, puesto de los seres humanos necesitan también un credo que les brinde amor, comprensión y solidaridad y no sólo una brillante elucubración acerca de las compatibilidades entre filosofía y religión.

La teoría hegeliana de la evolución religiosa

En su inmensa obra Hegel explica porqué apreciaba altamente los valores de amor y solidaridad propalados por el cristianismo y porqué suponía que no todas las religiones son iguales entre sí. La filosofía hegeliana ha establecido una jerarquía de los credos religiosos, fundamentada en la evolución histórica de las religiones. Esta gradación de los diferentes credos está obviamente a contrapelo de la corrección política contemporánea, y esto la hace particularmente interesante. En su análisis de las religiones Hegel llegó a la misma conclusión que en su estudio de la historia, las instituciones políticas, la estética y el pensamiento en general: todos los fenómenos humanos están concatenados en una evolución progresiva hacia formas cada vez más complejas y razonables⁴¹. Todas las religiones son necesarias para el desarrollo mundial de un gran credo, pero no son equivalentes entre sí en calidad intelectual y desarrollo racional. Para Hegel el cristianismo representa la religión filosófica por excelencia, porque está basado en un principio racional, en una consciencia aguda de sí mismo,

40 Ibid., pp. 351-356. Sobre los problemas de una religión intelectual cf. Jürgen Habermas, *Ein Symposium über Glauben und Wissen* (Un simposio sobre fe y saber), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 183-237, especialmente pp. 184-201.

41 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 68-72, 405.- El desplazamiento de los credos paganos por el cristianismo fue visto por Hegel como una “revolución prodigiosa”: G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), p. 203.

en la evolución más avanzada del pensamiento teológico, en la experiencia de la libertad individual y en la ley suprema del amor y la caridad.

La abolición de la esclavitud —el régimen socio-económico habitual durante la Antigüedad clásica— fue posible, según Hegel, gracias al cristianismo y a su idea central de la igualdad de todos los mortales ante Dios. Jesucristo y Sócrates fueron percibidos por Hegel como maestros similares de la moral y la sabiduría. Mucho más tarde, el cristianismo del mundo germánico se transformaría en la gran síntesis de Oriente (la temprana religión evangélica del amor) y Occidente (la filosofía y los esfuerzos racionales)⁴². Los pueblos germánicos habrían llevado a cabo la magna labor histórica de una combinación bien lograda entre razón y fe. De acuerdo a Hegel no hay una contradicción absoluta entre ambos términos ni tampoco una identificación total, sino una compleja relación de complementación. La religión es la razón humana, pero situada en los sentimientos y en el corazón. Las naciones germánicas habrían adoptado lo mejor del mundo grecolatino: la vida urbana, las leyes, los estudios y la religión cristiana, y habrían unido estos elementos con la esencia de su ámbito propio: el amor a la verdad y la libertad⁴³. Los germanos, según Hegel, aceptaron y ennoblecieron la herencia de los filósofos griegos y del Estado romano; la superación y síntesis elaborada por estos pueblos —cuyo símbolo fue Carlomagno— puede ser vista en la convivencia entre Iglesia y Estado en Europa Occidental, una convivencia ciertamente difícil, pero que puede ser considerada como una síntesis superior que resguarda la autonomía de ambas partes y crea al mismo tiempo un nivel más elevado del desarrollo humano⁴⁴. Como lo vislumbró Hegel, la separación entre Estado e Iglesia adquiere una enorme relevancia histórica, porque ella posibilita de manera efectiva la vigencia de la religión en un mundo que se moderniza de forma acelerada. Esta evolución —tan diferente a lo que prevalece todavía en el ámbito islámico—, es precisamente lo que dificulta, según *Hans Maier* (siguiendo a Hegel), el surgimiento de regímenes totalitarios⁴⁵.

42 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre la filosofía de la religión), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vols. 16 y 17, passim.

43 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit. (nota 22), pp. 385-406, especialmente p. 395, 405.

44 Ibid., pp. 413-417.

45 En una perspectiva similar a la de Hegel cf. el brillante texto de Hans Maier, *Welt ohne Christentum —was wäre anders?* (El mundo sin cristianismo— ¿qué sería diferente?), Freiburg: Herder 1999, p. 159, 165.

Con la Reforma protestante los alemanes habrían salvado y consolidado la prevalencia de una mentalidad exenta de la corrupción y la decadencia propias de la Iglesia católica⁴⁶. Hegel tuvo una posición muy crítica con respecto al desarrollo del catolicismo en la Edad Media y el Renacimiento: condenó las cruzadas, censuró los abusos y el engaño subyacente a la adoración de las reliquias y formas similares del culto; rebatió la equiparación de superstición con piedad; rechazó la manipulación de las ilusiones populares por parte de la Iglesia; e impugnó toda utilización religiosa de la sensualidad que no fuese amortiguada o ennoblecida por la razón⁴⁷.

Por lo tanto el credo racional y autoconsciente de sí mismo que Hegel propugnó era el cristianismo que ha experimentado la Reforma protestante luterana, que es –de acuerdo a este autor– como el sol que todo aclara y embellece. Este cristianismo reformado puede ser considerado, según Hegel, como la restitución de la intención evangélica primigenia. Surgió a causa de la decadencia, los abusos y la corrupción de la Iglesia católica y, sobre todo, del aprendizaje que se pudo hacer de los errores mencionados. De acuerdo a nuestro autor, la confesión luterana podría ser percibida como la necesaria espiritualización del cristianismo y, al mismo tiempo, como la devolución de lo más noble del ser humano. Hegel celebró en todo sentido la obra racionalizadora y modernizante de Martín Lutero y de los príncipes protestantes que lo apoyaron: la instauración de la alfabetización popular, el rechazo de la infalibilidad papal, la prescindencia del sacerdocio en las relaciones entre Dios y los fieles, la abolición del celibato y de las órdenes monacales, la restitución de la dignidad a la familia y la vida laboral y el fomento de las universidades laicas. Hegel elogió el examen de conciencia de los protestantes como una forma preparatoria e indispensable de la autoconciencia crítica de la filosofía, precisamente porque hacía superflua la ayuda interesada y la manipulación de parte del sacerdocio⁴⁸.

La jerarquía de las religiones que subyace a la teoría hegeliana tiene evidentemente un carácter eurocéntrico, lo que se manifiesta en su celebración del protestantismo. Hoy en día no podemos compartir sin más estas valoraciones

46 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 413, 423, 440, 492-495.

47 Ibid., pp. 467-477.

48 Ibid., pp. 492-508, especialmente p. 497.- Sobre la significación de la Reforma protestante cf. Jürgen Habermas, *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 277-307, especialmente p. 300.

y la teoría que se desprende de ellas, pero debemos considerar algunos de sus argumentos observando la evolución posterior, especialmente los experimentos sociopolíticos del siglo XX. Como lo han visto Hegel y otros pensadores, las religiones conllevan —entre otros aspectos— un ordenamiento simbólico de la realidad y poseen, por lo mismo, un “alto grado de racionalidad”⁴⁹. Este último puede ser entendido como un rol históricamente creativo, sobre todo en los tiempos formativos de los diferentes modelos civilizatorios, rol que, por supuesto, no ha sido siempre benéfico ni progresivo. No todas las culturas y sus credos correspondientes han desarrollado, sin embargo, una exégesis crítica, racional e histórica con respecto a sus propios hechos fundacionales, a sus raíces profundas y a sus textos sagrados. Ahí reside una de las ventajas comparativas del cristianismo racionalizado occidental (como lo concibió Hegel).

Por otra parte, hoy en día es inadecuado percibir el Islam⁵⁰ como lo hizo Hegel en las primeras décadas del siglo XIX, pero su apreciación general de este credo sigue siendo ilustrativa e interesante. Esta mención del Islam sirve para ilustrar la tesis heterodoxa e incómoda de que no todas las religiones son equivalentes a la hora de generar una consciencia social favorable a la protección de los ecosistemas o una praxis basada en la solidaridad cuando intervienen comunidades muy diferentes en sus hábitos culturales, políticos y religiosos en un mundo, como el actual, cada día más pequeño e intercomunicado.

De acuerdo a Hegel, el profeta Mahoma tuvo el mérito de suprimir los particularismos religiosos y culturales en el Cercano Oriente y edificar un orden general-abstracto que significó un notable progreso evolutivo. El Islam representaría una religión con fuertes rasgos intelectuales: no permite imágenes de Dios, no existen santos ni vírgenes, es igualitario, no favorece a una etnia en particular y no define a un pueblo determinado como el elegido de Dios⁵¹. De acuerdo a Hegel, al Islam le falta, empero, un sólido principio organizador de instituciones políticas y culturales con vida propia. La vinculación demasiado estrecha y absorbente entre religión y sociedad, entre fe y Estado y entre credo y vida civil impide el despliegue de elementos sociales autónomos, de factores

49 Fernando Mires, op. cit. (nota 10), p. 50.

50 Hans Küng ha tratado de hacer justicia al Islam mediante una obra realmente notable por su dimensión y erudición: Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006.

51 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 428-430.

políticos independientes y de otras “particularidades” fuera del Estado central que podrían fructificar el desarrollo modernizador de las naciones musulmanas. Este nexo excesivamente englobante entre religión y sociedad favorece el fanatismo y la intolerancia y se manifiesta, dice Hegel, en un entusiasmo continuo con características infantiles⁵².

La ley suprema del amor y la caridad existe probablemente en casi todos los credos religiosos, pero hoy, para contrarrestar los efectos nocivos de una modernidad desbocada, necesitamos un sentimiento religioso que combine una consciencia aguda de sí mismo con una comprensión efectiva de nuestras limitaciones ecológicas y con una manifiesta inclinación positiva hacia la libertad y autonomía individuales. Con el riesgo de una crasa equivocación, se puede aseverar que la experiencia histórica nos sugiere que las religiones de este tipo presuponen una evolución muy avanzada de su propio pensamiento teológico-filosófico y una aceptación concomitante de los progresos políticos conseguidos desde la época de la Ilustración, como la vigencia la libertad y autonomía individuales⁵³. Ya no podemos renunciar a esta conquista de la cultura occidental. Y los credos religiosos pertenecientes a este ámbito cultural parecen ser los más apropiados a nuestras necesidades actuales.

No deberíamos, por consiguiente, apoyar y legitimar la reinvención de cultos animistas y similares (como las religiones andinas), que pueden tener elementos importantes de solidaridad entre los fieles y respeto a la naturaleza, una solidaridad no mediada mediante instrumentos burocráticos, pero que carecen de las cualidades intelectuales que se logran a través del desarrollo de una religión que ha pasado y asimilado todos los peldaños del proceso de autoconsciencia. No se consigue una crítica racional de la modernidad –y, por consiguiente, una que sea efectiva en nuestro tiempo– mediante el renacimiento de credos religiosos que no hayan transcurrido por un largo proceso de autoconocimiento teológico- filosófico y de autocrítica filosófico-política, por más prestigio social e histórico que tengan estos fenómenos religiosos. Esta insis-

52 Ibid., pp. 430-434, especialmente p. 431.- Hoy podemos decir que de ahí se deriva una posible predisposición a percibir actos terroristas como su fueran manifestaciones de apego a una ortodoxia simplificada, pero relativamente popular.

53 No se puede concebir la cultura occidental sin el cristianismo, dice Gianni Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation* (La era de la interpretación), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, (nota 23), pp. 49-63, aquí pp. 61-62.

tencia en un proceso racional-autocrítico de conformación de una fe religiosa a la altura de la modernidad puede dar la impresión de un argumento altamente eurocéntrico que, como tal, no serviría para explicar la evolución de los credos en otros ámbitos geográfico-culturales. Pero, como asevera Jürgen Habermas, el notable mérito de las religiones intelectuales ha sido justamente generar respuestas productivas frente a desafíos cognitivos y superar un pensamiento concretista, es decir poco abstracto. Este desarrollo no se podría explicar mediante el conocido recurso de acudir a las cambiantes condiciones sociales (y económicas) en las que se despliegan las religiones⁵⁴. El cristianismo, por ejemplo, habría creado de manera original la base cognitiva de las modernas estructuras de consciencia y de la organización social contemporánea; sin el cristianismo no se podría comprender el universalismo igualitario, la concepción de una vida individual regulada de forma autónoma y la responsabilidad ética personal⁵⁵. Con el alto riesgo de un error se puede decir que el cristianismo racionalizado de Occidente, sobre todo en los últimos siglos, fomentó paulatinamente una desactivación de las formas militantes de dogmatismo religioso y, tal vez a pesar de sus dirigencias institucionales, creó la posibilidad de un pluralismo de ideas y doctrinas de todo tipo: la coexistencia de los credos ha llevado a la coexistencia de diversas verdades filosófico-políticas.

Hoy no podemos retroceder al calor indiferenciado de las tribus y de las organizaciones sociales arcaicas, por más atrayente y humana que parezca esta concepción, celebrada ahora por los teóricos del comunitarismo radical. No podemos volver a sumergirnos en ese mundo premoderno que brindaba generosamente solidaridad, reconocimiento e identidad, porque sería recaer en un anacronismo, en el cual los prejuicios del lugar y del tiempo, el desconocimiento de otras culturas y el cultivo del provincianismo se constituían en leyes de muy difícil modificación. La obediencia ciega que prescribía el orden premoderno a sus súbditos impedía el despliegue de una individualidad creativa y segura de sí misma, que representa una de las conquistas más apreciadas y más valiosas de la modernidad. Las palabras finales de *El espíritu del cristianismo*, obra de la

54 Jürgen Habermas, *Religion und nachmetaphysisches Denken* (La religión y el pensamiento postmetafísico), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 120-182, aquí p. 123, 125.

55 Jürgen Habermas, *Ein Gespräch über Gott und die Welt* (Una conversación sobre Dios y el mundo), en: Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX* (Tiempo de transiciones. Escritos políticos breves IX), Frankfurt: Suhrkamp 2001, pp. 173-196, aquí pp. 174-175.

juventud de Hegel, nos recuerdan que es imposible volver a la fusión original de Iglesia y Estado o vida cotidiana y credo religioso, y que esta separación es a largo plazo buena y razonable⁵⁶.

Justicia y religión

Es altamente probable que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos y de la justicia política⁵⁷ haya sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos tiendan a convertirse hoy en un asunto privado e individual. De acuerdo a Jürgen Habermas, 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 Testamento⁵⁸. Él calificó la vinculación entre el “cristianismo paulino” y la “metafísica griega” como “productiva”⁵⁹. En el curso de los siglos varias corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades diferentes de las originales; los códigos morales de Europa Occidental son el resultado del enriquecimiento y las modificaciones de los mencionados principios básicos, que hoy se hallan en un proceso de marcada secularización. Hasta se puede afirmar que fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas⁶⁰.

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso tienen probablemente una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Habermas, afecta

56 G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums*] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, op. cit. (nota 36), p. 418.

57 Sobre la justicia política cf. la magna obra de Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Justicia política. Fundamentación de una filosofía crítica del derecho y el Estado), Frankfurt: Suhrkamp 1987.

58 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 16-19.

59 Jürgen Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* (De las visiones del mundo al mundo de la vida), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 19-53, aquí p. 33.

60 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.

inevitablemente el contenido mismo de las teorías⁶¹. De acuerdo a este autor, 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.

Con alguna reserva, Habermas llamó la atención sobre los fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho⁶², los cuales provienen de las grandes religiones, del pensamiento profético y de la reflexión teológica. Las concepciones entretanto clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y derechos humanos serían impensables sin el aporte de la concepción judía de justicia y de la ética cristiana del amor⁶³. Hasta hoy, dice este autor, las religiones articulan “una consciencia de lo que falta”⁶⁴. Es decir: mantienen despierta una sensibilidad con respecto a fallos y carencias y, para nombrar un ejemplo actual, preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Las religiones expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular

61 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: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, pp. 216-257, aquí 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, pp. 752-753.

62 Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en: Jürgen Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 106-118.

63 Jürgen Habermas, *Eine Replik* (Una réplica), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión con Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp 2008, pp. 94-107, aquí p. 104; Jürgen Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt* (¿Israel o Atenas: a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz sobre la unidad en la pluralidad multicultural), en: Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 98-111, especialmente p. 103.

64 Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), op. cit. (nota 62), pp. 26-36, aquí p. 29, 31.- Cf. también: Jürgen Habermas, *Einleitung* (Introducción), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 12-14.; Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: *ibid.*, p. 137, 149.- 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 60), t. 6, p. 260.

las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de un mundo mejor, es decir con nociones de felicidad y paz.

No se trata de un retorno a un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Israel), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es la *resistencia al olvido del sufrimiento pasado*. Como lo ha visto *Johann Baptist Metz*, el rasgo principal de los grandes credos religiosos es un elemento utópico: la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón *recordatoria o anamnética*⁶⁵ 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 está consagrada a mantener viva la memoria de las catástrofes históricas y el dolor personal –el sufrimiento en general– y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y también opuesta a los sistemas conexos de legitimar la realidad del momento por ser la única existente. Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano –sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa– han posibilitado, a veces por vía indirecta, la existencia de 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) y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las exigencias morales⁶⁶. Por todo ello sería injusto e irracional excluir a los credos y sentimientos religiosos de todo debate público en las sociedades del presente

65 Johann Baptist Metz, *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 733, 736-738.

66 Jürgen Habermas, *Israel...*, op. cit. (nota 62), pp. 100-103.- En un importante ensayo, publicado junto con un texto de Habermas, que trata de dilucidar los aspectos prepolíticos de la democracia moderna, el ex pontífice *Benedicto XVI* postuló la teoría de que los derechos humanos constituyen el puente ético de entendimiento entre los diversos actores en una sociedad secularizada y pluralista. Los derechos humanos conforman el último elemento válido del derecho natural. Los hombres se distinguen como miembros de la especie humana en cuanto son sujetos y portadores de ellos. Sus valores básicos pueden ser encontrados, pero no pueden ser inventados arbitrariamente. Cf. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Lo que mantiene unido al mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg etc.: Herder 2005, pp. 50-53.

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.

Contribución de la religión a hacer más razonable este mundo

No hay duda de que las religiones institucionalizadas han estado vinculadas a la intolerancia, al dogmatismo y a crímenes aún peores, pero si se las separa de una exigencia de verdad absoluta, se puede observar que también han estado asociadas a una cierta praxis de la solidaridad, el amor al prójimo y la democracia, como aseveró *Richard Rorty*⁶⁷. Desde un comienzo la religiosidad en general trascendió, por lo menos parcialmente, esa función odiosa de ser un instrumento con respecto a los peores designios humanos. El credo aceptado por una comunidad ha contribuido también a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo, aunque sea precariamente, serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. 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 transciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulativo de consciencias 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, que emerge desde lo más íntimo del Hombre y que se halla fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia terrenal. Los mortales requieren del sentimiento religioso para ganar un indicio de su propia identidad y de su lugar en el cosmos; su consciencia 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), pero también los empuja a buscar algo más y, a veces, a realizar un agudo examen de consciencia. Como lo vio Blaise Pascal, un ser finito y espiritual en un mundo infinito y material está atormentado por todo

67 Richard Rorty, *Antiklerikalismus und Atheismus* (Anticlericalismo y ateísmo), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, op. cit. (nota 23), pp. 33-47.

tipo de dudas, perplejidades y recelos; el presuponer que el Hombre, un fenómeno pasajero, secundario e inestable, pueda ser el fin y el sentido del universo, eterno y primario, suena a menudo como una pretensión desmesurada y hueca. Pero lo que permanece es la necesidad de dignidad, sentido e identidad del ser humano, a lo cual los credos religiosos pueden dar respuestas provisionales. La religiosidad puede ayudar a satisfacer esa necesidad porque la capacidad de la ciencia de comprender y describir ese desierto que es la vida no satisface todos los anhelos y las esperanzas de los mortales.

La atadura de los creyentes a Dios –a un absoluto– significa, según Hans Küng, que estos están libres de otros vínculos absolutos, como las naciones, los partidos y las iglesias⁶⁸. Algo muy similar expresó Erich Fromm al afirmar que “la obediencia a Dios es también la negación de la sumisión al hombre”⁶⁹. Aun sin compartir del todo esta visión optimista de la religión, debemos prestar un oído abierto a las notables posibilidades que los credos religiosos nos brindan para enriquecer el campo sociopolítico. Como dice Jürgen Habermas, Dios se confirma en su libertad al crear un *alter ego* también libre, cuyas capacidades comunicativas están dirigidas hacia el ideal de la reconciliación⁷⁰.

Bibliografía

Adorno, Theodor W.

2006 *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Metafísica. Concepto y problemas). Frankfurt: Suhrkamp.

Béguin, Albert

1959 *Blaise Pascal*, Reinbek: Rowohlt

Berger, Peter L.

1988 *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica). Frankfurt: Fischer

68 Hans Küng, *Der Islam*, op. cit. (nota 49), p. 707.

69 Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, p. 70.

70 Jürgen Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie* (Libertad comunicativa y teología negativa), en: Habermas, *Vom sinnlichen...*, op. cit. (nota 62), pp. 112-135, especialmente pp. 120-122, 127.

Diálogo Político

- 2012 XXIX, 4, diciembre (número monográfico dedicado al tema: “Influencia de los cultos y/o confesiones en la política”).

Diels, Hermann, Kranz, Walther (Comps.)

- 1957 *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos). Hamburgo: Rowohlt, 14 (Anaximandro de Mileto, fragmento 1).

Fromm, Erich

- 1967 *Y seréis como dioses*. Buenos Aires: Paidós.
1981 *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad). Munich: dtv

Gephart, Werner

- 1999 *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, 257-270.

Graf, Friedrich Wilhelm

- 2011 *Religion* (Religión), en: Stefan Jordan / Christian Nimtz (comps.), *Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe* (Léxico de filosofía. 100 conceptos básicos). Stuttgart: Reclam, 237-240.

Grätzel, Stefan, Kreiner, Armin

- 1999 *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión). Stuttgart: Metzler.

Gudynas, Eduardo

- 2010 *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: Ecuador Debate (Quito), 79, abril, 61-81.
2013 *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, en: Ecuador Debate, 88, abril, 183-205.

Habermas, Jürgen

- 1997a *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnētische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt* (¿Israel o Atenas: a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz sobre la unidad en la pluralidad multicultural), en: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 98-111
1997b *Kommunikative Freiheit und negative Theologie* (Libertad comunicativa y teología negativa), en: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum sym-*

- bolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 112-135
- 1999 *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política). Frankfurt: Suhrkamp.
- 2001 *Ein Gespräch über Gott und die Welt* (Una conversación sobre Dios y el mundo), en: Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX* (Tiempo de transiciones. Escritos políticos breves IX), Frankfurt: Suhrkamp, 173-196.
- 2005a *Einleitung* (Introducción), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 12-14.
- 2005b *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 106-118.
- 2005c *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 137-149
- 2005d *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: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 216-257.
- 2008a *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión mit Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp, 26-36
- 2008b *Eine Replik* (Una réplica), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión mit Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp, 94-107.
- 2012a *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts* (Transposición de lo sagrado al lenguaje. En lugar de un prólogo), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 7-18.

- 2012b *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* (De las visiones del mundo al mundo de la vida), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 19-53.
- 2012c *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?* (¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp 96-119.
- 2012d *Religion und nachmetaphysisches Denken* (La religión y el pensamiento postmetafísico), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 120-182.
- 2012e *Ein Symposium über Glauben und Wissen* (Un simposio sobre fe y saber), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 183-237.
- 2012f *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 277-307.
- Hegel, G.W.F.
- 1970a *[Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794]* (Fragmentos sobre religión popular y cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 9-103 (títulos de las obras entre corchetes porque corresponde a los compiladores).
- 1970b *[Die Positivität der christlichen Religion, 1795-1796]* (La positividad de la religión cristiana), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 104-229.
- 1970c *[Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]* (El programa-sistema más antiguo del idealismo alemán), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 234-236.

- 1970d *[Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798]* (Esbozos sobre religión y amor), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 239-254.
- 1970e *[Der Geist des Christentums und sein Schicksal]* (El espíritu del cristianismo y su destino), fragmento: *[Grundkonzept zum Geist des Christentums]* (Concepto básico del espíritu del cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 297-316.
- 1970f *[Der Geist des Christentums]* (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 317-418.
- 1970g *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 3.
- 1970h *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (Borrador para la alocución en la toma de posesión de la cátedra filosófica en la Universidad de Berlín), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 10, 399-417.
- 1970i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 12.
- 1970j *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre la filosofía de la religión), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 16 y 17.
- Höffe, Otfried
 2008 *Kleine Geschichte der Philosophie* (Breve historia de la filosofía). Munich: Beck.
- Hübner, Kurt
 2001 *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad).Tübingen: Mohr-Siebeck

Kant, Immanuel

- 1968a *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, 6.
- 1968b *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, 7

Küng, Hans

- 2003 *Gesellschaft und Ethos* (Sociedad y ethos), en: Karin Feiler (comp.), *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome* (La sostenibilidad crea un nuevo bienestar. Informe al Club de Roma), Frankfurt: Peter Lang, 245-262.
- 2006 *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper.

Löw-Beer, Martin

- 1993 *Das gute Leben und die Werte: ein Streitgespräch über die Existenz von Werten* (La buena vida y los valores: una disputa en torno a la existencia de valores), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp, 164-180.

Löwith, Karl

- 1964 *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart: Kohlhammer.

Lukács, Georg

- 1967 *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía). Neuwied / Berlin: Luchterhand.

Maier, Hans

- 1999 *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* (El mundo sin cristianismo– ¿qué sería diferente?). Freiburg: Herder.

Marcuse, Herbert

- 1962 *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social). Neuwied / Berlin: Luchterhand.

Metz, Johann Baptist

- 1989 *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp, 733-738.

Mires, Fernando

- 1998 *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- 2010 *Política como religión*, en: Cuadernos del Cendes (Caracas), 27, 73, enero-abril, 1-30.

Nietzsche, Friedrich

- 1968 *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Friedrich Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer, I, 136-187.

Pascal, Blaise

- 1951 *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (compilación de Louis Lafuma), París (3 vols.).

Paz, Octavio

- 1994 *Itinerario*. Barcelona: Seix Barral.

Rapp, Friedrich

- 2003 *Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt* (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno). Münster: Lit.

Ratzinger, Joseph

- 2005 *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Lo que mantiene unido al mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg: Herder, 50-53.

Rentsch, Thomas

- 1993 *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der "Negativen Dialektik" auf der Folie von Adornos Hegelkritik* (Mediación como negatividad permanente. La pretensión de verdad de la "Dialéctica negativa" ante el trasfondo de la crítica de Hegel por Adorno), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp, 84-102.

Rorty, Richard

- 2006 *Antiklerikalismus und Atheismus* (Anticlericalismo y ateísmo), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 33-47.

Rosales Rodríguez, Amán

- 2004 *¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad*, en: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José), XLII, 105, enero-abril, 175-181.

Schadewaldt, Wolfgang

- 1978 *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos. Los presocráticos y sus condiciones previas), *Tübinger Vorlesungen Band I (Lecciones de Tübingen vol. I)*. Frankfurt: Suhrkamp.

Schluchter, Wolfgang

- 1979 *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.

Schneider, Reinhold

- 1954 *Pascals Drama* (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt: Fischer, 7-37.

Smart, Roderick Ninian

- 2010 *Die religiöse Erfahrung der Menschheit* (La experiencia religiosa de la humanidad), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam, 213-222.

Smith, Wilfred Cantwell

- 2010 *Bedeutung und Ende der Religion* (Significación y fin de la religión), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam, 188-191.

Sobrevilla, David

- 1986 *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima: Amaru.

Taylor, Charles

- 2002 *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Las formas de lo religioso en la actualidad). Frankfurt: Suhrkamp.

Tillich, Paul

- 2000 *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* (¿La religión como una función del espíritu humano?), en: Werner Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Freiburg: Alber, 156-161

Vattimo, Gianni

- 2006 *Das Zeitalter der Interpretation* (La era de la interpretación), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 49-63.

Vorländer, Karl

- 1963 *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I* (Filosofía de la Antigüedad. Historia de la filosofía I), Reinbek: Rowohlt.

Waldenfels, Hans

- 1999 *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp, 105-124.

Wolf, Ursula

- 1999 *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (La filosofía y la cuestión de la buena vida). Reinbek: Rowohlt.

Zabala, Santiago

- 2006 *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten* (Una religión sin teístas y ateístas), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 11-32.

Fecha de recepción: diciembre 14/2014; fecha de aceptación enero 4/2015.