

Religión y razón como factores de complementación y colaboración

Religion and reason as elements of complementarity and cooperation

H. C. F. Mansilla
Universidad de Zurich
Zurich – Suiza

Resumen

El artículo presenta aspectos de la confrontación entre el pensamiento religioso y la racionalidad contemporánea, a partir de ideas de pensadores de nuestra época como Horckheimer, Habermas, Savater, y otros, quienes plantean que el presente panorama cultural en el cual la investigación científica y el progreso técnico difunden conocimientos y actitudes secularistas y científicistas, se aleja de consideraciones éticas esenciales al ser humano. Pero la dimensión religiosa puede aportar criterios éticos para un principio de responsabilidad global frente al mundo y el hombre, ya que esa es y sigue siendo función primaria y aun válida de la religiosidad.

Palabras clave: Religión contemporánea, posmodernismo, secularismo, filosofía de la religión.

Abstract

This article presents some aspects of the confrontation between religious thought and contemporary rationality, examining the ideas of thinkers of our times like Horckheimer, Habermas, Savater, and others, which state that nowadays cultural outlook, in which scientific investigation and technical progress propagate secularist and scientificist knowledge and attitudes, tends to lead us apart, far from ethical considerations which are essential to human beings. But the religious dimension can contribute with ethical criteria for build a principle

of global responsibility, in face of the World and man problems, for that is and continues to be the primary and still valid role of religiosity.

Palabras clave: Contemporary religion, posmodernism, secularism, philosophy of religion.

La generación contemporánea ha visto los avances más extraordinarios del nivel de vida en la historia universal, pero también el triunfo de una sociedad signada por la despersonalización y el consumismo, la devastación del medio ambiente y la posibilidad de autodestrucción de la especie humana. La angustia, la anomia, la soledad y diversos fenómenos de alienación son el reverso de una era caracterizada por el progreso material. En su ética de la conservación y la prevención, Hans Jonas, el gran filósofo de la religión, aseveró que la amenaza de un catástrofe general proviene del “exceso de éxito” que le ha sido deparado al proyecto de Francis Bacon, que es el designio moderno por excelencia: “el dominio sobre la naturaleza para el mejoramiento del destino humano”. (El marxismo resultaría ser uno de los más fieles, pero no el mejor ejecutor del ideal de Bacon.) La destrucción ecológica es el fenómeno más visible que nos muestra, de acuerdo a Jonas, los peligros inherentes al programa de “conocer es poder”, que se basa en una actitud arrogante y al mismo tiempo demasiado optimista en torno a un crecimiento económico y un progreso científico incesantes e irrestrictos¹.

Es menester, por consiguiente, una reflexión que nos enseñe otra vez lo problemático del progreso histórico y de toda actividad científico-técnica; una reflexión como la emprendieron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al criticar el optimismo del racionalismo y la Ilustración. Este optimismo parecía totalmente justificado, pues se basaba en los avances constantes y aparente-

1 JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 251-256. Cfr. también: RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Carlos Alberto: *La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas*, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Universidad de Costa Rica, San José, vol. XLI, N° 103, enero/junio de 2003, pp. 82ss, citada en adelante como *Alteridad*; WETZ, Franz Josef: *Hans Jonas zur Einführung* (Introducción a Hans Jonas), Junius, Hamburgo, 1994, pp. 109-112. Para una crítica a Hans Jonas y Erich Fromm, cfr. ROSALES RODRÍGUEZ, Amán: *Hans Jonas y el determinismo tecnológico*, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXVII, N° 93, diciembre de 1999, pp. 313-320.

mente imparables de la ciencia, la tecnología y la planificación, lo que hacía a primera vista superfluo todo análisis de la destructividad del progreso². La genuina religiosidad nunca se dejó impresionar por los logros materiales de la era moderna. En cambio marxistas, liberales, positivistas y hasta anarquistas han creído de buena fe que los adelantos de la ciencia y la tecnología significarían a la larga considerables avances sociales, políticos y culturales, los cuales, a su vez, consolidarían el rumbo del progreso material y harían desaparecer factores anacrónicos e innecesarios como la religión y el nacionalismo³. El pensamiento religioso nos puede ayudar a comprender los límites de nuestro mundo y las limitaciones de nuestra mente, pues nos muestra los peligros derivados de la soberbia humana (la *hybris* clásica) en el intento de domeñar totalmente la naturaleza y la sociedad y, por consiguiente, nos sugiere la pertinencia de un sentido práctico de modestia frente a los logros más reputados de la civilización moderna⁴.

No hay que retornar dogmáticamente a filosofías pretéritas, pero sí considerar de nuevo la posición clásica: según Aristóteles la admiración y el asombro fueron los motivos primigenios de la filosofía: la admiración y el asombro entendidos como el anhelo de aprender y la filosofía comprendida como el respeto liminar al universo y la explicación de lo que parece incomprendible para escapar de la ignorancia⁵. El avance de

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

3 Cfr. el hermoso ensayo de Iring Fetscher, *Aufklärung über Aufklärung* (Esclarecimiento sobre la Ilustración), en: HONNETH, Axel et al. (comps.): *Zwischenbeobachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 665 ss.

4 Sobre esta temática existe una amplia literatura. Cfr. entre otros: TRÍAS, Eugenio: *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997, y *Porqué necesitamos la religión*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000; MARDONES, José María: *Síntoma de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Térrea, Santander, 1999; MARÍAS, Julián: *Sobre el cristianismo*, Planeta, Barcelona, 1997; AMENGUAL, Gabriel: *La filosofía de la religión en España: ¿un nuevo resurgir?*, en la revista *Diálogo Filosófico* (Colmenar Viejo), vol. 20, Nº 58, enero-abril de 2004, pp. 4-36.

5 ARISTOTELES: *Metafísica*, 982b.

este tipo de conocimiento, calificado como metafísico, místico o especulativo, ha sido uno de los factores principales para el avance del saber, y no solamente la utilidad o el interés material. El asombro ante el cosmos y frente a las patologías de la sociedad contribuye a generar el espíritu crítico. Según Aristóteles, las ciencias teórico-contemplativas, como la filosofía y la teología, tienen una dignidad superior, más elevada que las disciplinas prácticas y utilitarias, ya que las primeras tienen que ver con una razón global, es decir con una racionalidad que supera su carácter instrumental y que por ello tal vez participa de lo divino⁶. Por otra parte, todo conocimiento digno de este nombre presupone una duda; el objetivo (*telos*) de una indagación sólo puede ser vislumbrado por aquél que ha dudado anteriormente⁷. Y las dudas se originan, por ejemplo, cuando existen opiniones divergentes sobre el mismo asunto, como es el caso paradigmático del carácter, el valor y la significación actual de la religión. Y simultáneamente el auténtico pensamiento religioso ha vislumbrado algunos de los aspectos dilemáticos centrales de nuestra época en realidad, de todos los tiempos⁸.

No sólo en su fase tardía⁹, sino probablemente desde un comienzo, la llamada Escuela de Frankfurt ha estado inspirada por la nostalgia de lo completamente otro. Blanca Solares señaló que esta corriente de pensamiento estuvo influida desde un principio aparte de los clásicos por fragmentos hermenéuticos, teológicos y antropológicos y por elementos contenidos en las grandes obras de arte y literatura, y todos ellos contribuyeron a percibir los límites del cientificismo y del positivismo, por un lado, y redescubrir el valor de los mensajes contenidos implícitamente en el mito y la poesía, por otro. Según esta autora, la concepción de una “razón objetiva” que vaya allende la frontera de la racionalidad instrumental, fue fructificada decisivamente por el pensamiento simbólico (y utópico, habría

6 Ibid., 1064b, 1072b.

7 Ibid., 995a-b.

8 Esta concepción está contrapuesta a la *Gnosis* primigenia, que percibía todo el universo como una experiencia de angustia, aversión, abandono y carencia de hogar. Cfr. F. J. Wetz, op. cit. (nota 1), pp. 183 ss.

9 Cfr. LUTZ-BACHMANN, Matthias (comp.): *Kritische Theorie und Religion* (La teoría crítica y la religión), Würzburg, 1997; ESTRADA, Juan Antonio: *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada, 1990, e *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid, 2002.

que añadir), que es propio del mito y del arte y la vinculación de ambos con lo sagrado¹⁰.

Por otra parte, y como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso provienen de una fuente común¹¹. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Jürgen Habermas, afecta también e inevitablemente el contenido mismo de las teorías¹². De acuerdo a Habermas, hasta el pensamiento postmetafísico del presente sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y las grandes tradiciones religiosas. Sería irracional el desechar este legado como un resto arcaico sin importancia. Las concepciones clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y solidaridad son impensables sin el aporte de los credos judío y cristiano. Hasta hoy las religiones articulan “una consciencia de lo que falta”¹³: mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Expresan intuicio-

- 10 Cfr. el brillante ensayo de SOLARES, Blanca: *Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro*, en: ZABLUDOVSKY, Gina (comp.): *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, Plaza & Valdés/UNAM, México, D. F., 1998, pp. 215-233, y especialmente p. 232.
- 11 Cfr. entre otros: GRÄTZEL, Stefan/KREINER, Armin: *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Metzler, Stuttgart, 1999; HÜBNER, Kart: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad), Mohr-Siebeck, Tübingen, 2001. Algunas indicaciones en torno a esta problemática en la revista *Debats* (Valencia), N° 90, otoño de 2005 (número monográfico dedicado al paganismo).
- 12 HABERMAS, J.: “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie” (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en HABERMAS, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre el naturalismo y la religión. Ensayos filosóficos), Suhrkamp, Frankfurt, 2005, p. 234, obra citada en adelante como *Zwischen...*”, y el artículo será citado como “Grenze”. Según Habermas, esta concepción está esbozada en KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793] obra citada en adelante como *Religion*, cfr. KANT, I.: *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), Wilhelm Weischedel, comp., WBG, Darmstadt, 1968, t. 7, pp. 752 ss. Edición citada en adelante como *Werke*.
- 13 HABERMAS, J.: “Einleitung” (Introducción), y “Religion in der Öffentlichkeit” (Religión en el ámbito público), en *Zwischen...*, pp. 12ss., y pp. 137 y 149; y “Grenze...”, p. 222. La concepción de Habermas está inspirada en KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) obra citada en adelante como *Kritik...* [1788], en *Werke*, t. 6, p. 260.

nes morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

De todas maneras, la aceptación de los nexos entre lo sagrado, el mito y el arte fomenta una concepción que permite vislumbrar lo negativo o, por lo menos, lo criticable de la civilización industrial moderna. Al resistirse al decurso del mundo, el arte genuino es aquel que nos permite entrever, aunque sea de modo indirecto, lo absoluto y lo trascendente. Una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad, no puede ser reducida a la dimensión técnico-científica, por más brillante, previsible y exitosa que esta parezca ser, concepción que se inclina muchas veces a entender a los seres humanos y a su comportamiento como si fuesen vínculos medibles y relaciones cuantificables y tiende, por ende, a igualar y nivelar la humanidad. El criticar a esta corriente de la identificación forzosa e imparable de todo y todos conforma uno de los grandes motivos de la obra de Theodor W. Adorno; de acuerdo a su teoría, los esfuerzos conceptuales, por ejemplo, no alcanzan para comprender las catástrofes históricas del siglo XX. En un texto dedicado a un tema clásico: la dialéctica de creer y saber, Jürgen Habermas nos recordó que pese a la universalidad y aparente obligatoriedad de las relaciones mercantiles, los nexos humanos no se agotan en vínculos contractuales, en la maximización del beneficio y en las decisiones según criterios de racionalidad instrumental¹⁴.

La nostalgia de lo completamente otro presupone alguna forma de memoria, sobre todo como cualidad moral. Y esta se revela en imágenes, a veces incontrolables y espontáneas, que, según Fernando Savater (siguiendo unas ideas de María Zambrano), componen la parte divina e inmortal del alma, la memoria de Dios. La imaginación creadora manifestaría que no hay una contradicción insalvable entre lo necesario y útil, por un lado, y lo puramente incondicional, por otro. “A aquello de lo que brota la imaginación creadora y en lo que la libertad se funda, podemos llamar ‘sagrado’. Los dioses, nuestros arquetipos simbólicos, pueden ser producto de la imaginación creadora, pero lo sagrado en cambio es origen de ésta”¹⁵.

14 HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen* (Creencia y saber), Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 23, citado en adelante como *Glauben*.

15 SAVATER, Fernando: *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 130.

Hans Jonas sostuvo que hay una tendencia teleológica y no una constelación totalmente arbitraria y contingente en el desarrollo de la naturaleza: la vida tiene afán de más vida. Toda vida propende a la autoconservación, y esto representa “una activa negación del no-ser”. Por el hecho de existir todo organismo “se decide contra la nada”: el ser no es indiferente con respecto a sí mismo¹⁶. En esta tendencia a la autoconservación y a la auto-afirmación, Jonas percibe el valor básico de todos los valores: el ser tiene preferencia sobre el no-ser, la vida con respecto a la no-vida. Y de esto se deduce que son imprescindibles el respeto a la naturaleza y el sentido de responsabilidad por la conservación del mundo y de la especie humana. Todo esto es parte integral de la dignidad humana, y lleva irremediablemente a plantearse preguntas sobre el sentido del universo y la vida, es decir cuestiones metafísicas vinculadas a la religión.

Adorno, en un raptó de emoción, afirmó que el conocimiento no tiene otra luz que la que brinda la redención, aunque toda esperanza actúa de modo indirecto, mediato y fragmentario. Y esa esperanza, como la utopía, no puede ser pensada positivamente, pero se nutre de imágenes de felicidad y amor y se muestra solidaria con la metafísica en el momento de su caída¹⁷. No podemos, entonces, sostener metódica y permanentemente que el amor, la esperanza y la solidaridad conforman juegos lingüísticos y sistemas aleatorios de signos semánticos, pues nuestra vida quedaría vacía, nuestra consciencia insatisfecha y nuestro anhelo de conocer incompleto. Como afirma Habermas, la idea de un acercamiento al Reino de Dios, idea que permanece dentro de los límites de la mera razón, despierta en nosotros la consciencia de una responsabilidad colectiva frente a las carencias y falencias de nuestro orden social y del desarrollo histórico, y constituye, por lo tanto, una especie de protesta contra la contingencia del destino social y contra el caos del mundo material. La construcción de alternativas frente a destinos históricos que parecen inexorables tiene también un fundamento

16 JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 154-157.

17 ADORNO, Theodor W.: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia. Reflexiones desde la vida deteriorada), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 333; ADORNO, T.W.: *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Suhrkamp, Frankfurt, 1966, p. 398, citada en adelante como *Negative*.

religioso (muy claro en fragmentos importantes de las teologías judía y cristiana), que es el vínculo entre la moral practicada y la promesa de felicidad¹⁸. Basado en la filosofía de la religión de Immanuel Kant, Habermas sostiene que la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica¹⁹. Las creencias religiosas permiten pensar que las injusticias históricas, el infortunio individual, el sinsentido de las edificaciones sociales y el caos de la materia no conservarán la última palabra en el desarrollo de la Creación.

Ya Kant señaló que no podemos renunciar a interrogaciones metafísicas y a reflexionar sobre la totalidad del universo y de nuestra existencia²⁰. Tenemos que hacernos preguntas acerca de lo absoluto y lo irreductible, aunque las respuestas resulten imperfectas. La religión es nuestra experiencia más profunda y nuestra representación simbólica de un sentido incondicional. Estos procesos complejos requieren siempre de interpretación y esclarecimiento. Como aseveró Habermas comentando a Ernst Cassirer, ganamos nuestros contactos con el mundo a través de estímulos sensoriales, pero los transformamos en un sentido simbólico y significativo, que es constitutivo para la existencia humana; esta mediación simbólica genera una cierta distancia con respecto al mundo y posibilita la convivencia razonable con los otros. La lengua, el mito, el arte y conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza²¹. Una de las condensacio-

18 HABERMAS, J.: "Grenze", p. 222 ss., 250; KANT, I.: *Kritik...*, p. 260.

19 HABERMAS, J.: "Grenze", p. 223 ss.; KANT, I.: *Die Religion...*, p. 764; KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio) [1790], en KANT, I.: *Werke*, t. 8, p. 580, 587.

20 KANT, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Preliminares a toda metafísica futura, que quiera aparecer como ciencia) [1783], en: Immanuel Kant, *Werke*, op. cit. (nota 12), t. 5, pp. 197-203; Kant, *Religion*, p. 650, 655.

21 HABERMAS, J.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 16-20, citado en adelante como *Sinnlichen*; cfr. DANZ, Christian: *Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer* (El concepto de símbolo en Tillich y Cassirer), en: KORSCH, Dietrich/RUDOLPH, Enno (comps.): *Die Prägnanz der Religion in der Kultur* (La marca de la religión en la cultura), Mohr-Siebeck, Tübingen, 2000, pp. 201-228.

nes de la transformación de la experiencia sensorial en sentido simbólico es la esfera de lo religioso.

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un designio que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar determinados contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el obscurantismo y el engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta sería indispensable para regenerar una consciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber científico²². Para Kant la religión constituía simultáneamente la fuente de una moral congruente con los preceptos de la razón, pero también el lugar del obscurantismo y del fanatismo más deplorables. La concepción kantiana puede ser vista como el intento de convertir la perspectiva trascendente de la religión en un equivalente ético dentro de nuestra vida mundana, pero reconociendo la vitalidad y creatividad de las creencias provenientes de una fe genuina.

El concepto de religión implícito aquí se aparta premeditadamente de una reducción de la religión a un mero sistema cultural²³ o a juegos lingüísticos²⁴, metáforas, comunidades imaginarias o a un conjunto arbitrario de signos semánticos²⁵. La mayoría de las teorías contemporáneas que repre-

22 HABERMAS, J.: "Grenze", p. 218, 236.

23 GEERTZ, Clifford: *Religion as a Cultural System*, en GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, pp. 87-125.

24 Sobre la concepción de Ludwig Wittgenstein sobre la religión, cfr. SCHÜSSLER, Werner: *Einleitung* (Introducción), en: SCHÜSSLER, W. (comp.): *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Alber, Friburgo/Munich, 2000, p. 23.

25 CAMPANY, Robert Ford: *On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)*, en *History of Religions* (Chicago), vol. 42, N° 4, mayo de 2003, pp. 287-319 (y la amplia bibliografía ahí citada).

sentan en el fondo unos ejercicios de exégesis antropológica no reconoce la religión como un fenómeno de derecho propio y de valor en sí mismo, sino, en el mejor de los casos, como un esquema cognitivo e histórico que anticipa el desarrollo de la racionalidad moderna o que posee las funciones muy prácticas de integrar a los miembros dispersos de la sociedad mediante la reducción de la complejidad y la superación de la contingencia, dotando a la comunidad de un sentido y exonerándola de miedos y dudas²⁶.

En contraposición a esta tendencia tan expandida, que en sus muchas y eruditas variantes percibe en la religión un objeto displicente de estudio y un sistema interesante, pero aleatorio de signos arbitrarios, es conveniente volver un momento al gran proyecto de reconciliar la fe y la razón, designio que fue conscientemente propugnado por Boecio y realizado metódicamente por Santo Tomás de Aquino. Pero, no volver a ese proyecto para intentar edificar de nuevo una suma que integre fe y razón en una catedral bien construida de argumentos y emociones, sino para la tarea mucho más modesta de buscar caminos de complementación y colaboración entre ambas, manteniendo la clara separación entre el ámbito de los credos religiosos y el universo de la ciencia y la razón. Esta concepción, que define y diferencia la fe del saber, no hubiera sido posible sin los innumerables ensayos desde la antigüedad clásica tendientes a discutir la posibilidad de una reconciliación entre la religión y la razón, ensayos que muchas veces terminan en la distinción entre ambas esferas, lo que hoy en día es indispensable precisamente para pensar de manera adecuada las sendas de complementación y colaboración entre dichos ámbitos. Después de todo, los productos de la razón pertenecen a un contexto evolutivo que es inconcebible sin la contribución de impulsos religiosos, como lo puede demostrar el desciframiento genealógico del despliegue histórico del racionalismo²⁷.

26 Cfr. DÖBERT, Rainer: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos), Suhrkamp, Frankfurt, 1973. Sobre las concepciones de religión en Emile Durkheim y Niklas Luhmann, cfr. GEPHART, Werner: *Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung* (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), citada en adelante como *Bedeutung*, y publicada en: GEPHART, Werner/WALDENFELS, Hans (comps.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo) edición citada en adelante como *Horizont*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 262-264.

27 El análisis genealógico de Hegel descifró parcialmente las imágenes plenas de sugerencias valiosas y la densa narrativa de las grandes religiones mundiales en cuanto fragmentos de la historia del saber. La apropiación reflexiva de estos factores representa un

La solución no es un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Jerusalén), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es resistirse al olvido del sufrimiento pasado. Su rasgo utópico es la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón recordatoria o anamnética no está contrapuesta al núcleo de la Ilustración, pues se basa en poder experimentar el sentimiento de culpa y responsabilidad, que es la precondition de la libertad individual. La razón anamnética es partidaria de mantener viva la memoria de las discontinuidades históricas y los quebrantamientos individuales, es decir del sufrimiento, y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y a los sistemas conexos de legitimizar la realidad por ser la única realidad existente²⁸. Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa han posibilitado, a veces por vía indirecta, elementos fundamentales de la tradición racional-democrática y la constitución de una razón comunicativa. Entre ellos se encuentran la concepción de la libertad subjetiva, la demanda de un respeto igual para todos, el reconocimiento recíproco (derivado de la autorrestricción de la voluntad por consideraciones éticas), la pertenencia de los individuos a comunidades que brindan solidaridad práctica y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las pretensiones morales²⁹. Todo lo cual no es poco. Por otra parte, dice Habermas, sería injusto excluir a la religión del debate público en las sociedades secularizadas del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aun hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida. En este caso, aseveró Habermas, la determinación de ese lindero debería ser

postulado racional de primer rango. Cfr. HEGEL, Gottfried Wilhelm Friedrich: *Glauben und Wissen* (Fe y saber) [1802], en: HEGEL: G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte volúmenes), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. II, pp. 287 ss.

28 METZ, Johann Baptist: *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: HONNETH, Axel et al. (comps.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 733 y 736-738; cfr. también: WESSEL, Knut: *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung* (La doctrina del pecado original como teoría crítica de la memoria), en la revista *Theologie und Philosophie* (Friburgo), vol. 78 (2003), N° 2, pp. 212-231.

29 HABERMAS, J: *Sinnlichen*, pp. 100-103; cfr. también: RODRÍGUEZ RAMÍREZ, C. A.: *Alteridad*, p. 80.

una tarea común de la ciencia y la teología, donde ambas tratan de ponerse una en lugar de la otra³⁰.

Lo rescatable de la religión y aun de la mística para el mundo de hoy debe ser visto en algunos elementos que son comunes a todos los credos y que han estado inextricablemente unidos a un concepto profundo de lo teológico: el respeto absoluto a la vida, el mandamiento del amor³¹ y la ética de la reciprocidad. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt está alimentada por la solidaridad con el sufrimiento, con las víctimas de la historia y con los excluidos del poder³². La condición de toda verdad, dijo Adorno, es el ansia de expresar y hacer elocuente el sufrimiento, ya que este es la objetividad por excelencia³³. Por ello no se puede y no se debe aceptar la idea de que la muerte sea “lo último por antonomasia”, ya que un elemento fundamental de toda verdad es que esta perdure en su núcleo; sin duración no habría ninguna verdad³⁴. La esencia de la religión configura para Kant una forma de esperanza. No la podemos conocer en el terreno de la razón pura, pero podemos suponer su existencia. La dimensión de la esperanza es tan característica del ser humano como la noción de libertad, y ambas pertenecen al campo de la razón práctica³⁵.

A este contexto, donde se cruzan la razón y la fe, pertenecen también, como señaló Jacques Derrida en su escrito más brillante y perdurable, la predisposición al sacrificio, la tenencia de escrúpulos, la facultad de sentir remordimiento y la práctica de la quietud, la mansedumbre, el recato y la serenidad. Cuando se habla del retorno de lo religioso, se piensa en dos dimensiones que se entrecruzan: la experiencia de la confianza y la lealtad (que van allende la comprobación y la razón) y la vivencia de lo santo y lo

30 HABERMAS, J.: *Glauben*, p. 22.

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

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

33 ADORNO, Theodor W.: *Negative*, pp. 29, 362-364, 369-372.

34 *Ibid.*, p. 362.

35 Cfr. PIÑÓN GAYTÁN, Francisco: *La cuestión de Dios como problema metafísico*, en la revista *Signos Filosóficos* (México), N° 10, julio-diciembre de 2003, pp. 274 ss.

sagrado, que es similar a estar a salvo e incólume. Lo religioso implicaría también una especie de respuesta y, sobre todo, de responsabilidad ante el mundo³⁶. Para Gianni Vattimo la experiencia religiosa es la del Éxodo en cuanto intento de un retorno: el redescubrimiento de una huella borrada, la revelación de algo que se creía superado y que estaba sólo olvidado y un percibir de una huella indeleble durante una larga reconvalecencia. El regreso de lo religioso puede ser considerado también como el miedo frente a los riesgos del mundo moderno: la falta de sentido y el tedio. Y la religión puede ser también interpretada como la experiencia de la finitud: el llamado a una trascendencia que pudiera compensar la deficiencia de nuestras respuestas³⁷. (Es claro que este retorno a lo religioso puede contener asimismo los aspectos de una búsqueda nostálgica de fundamentos últimos e inquebrantables, con los peligros que entraña todo fundamentalismo³⁸).

Habermas reconoce que en el mundo occidental la substancia normativa de los principales códigos éticos ha sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos se hayan convertido hoy en un asunto estrictamente privado e individual. Dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento³⁹. Efectivamente: las más diversas corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades muy diferentes de las de su origen; los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero

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

37 VATTIMO, Gianni: "Die Spur der Spur" (La huella de la huella), en DERRIDA, Jacques/VATTIMO, Gianni, et al.: *Die Religion* (La religión), Suhrkamp, Frankfurt, 2001, pp. 107ss. y p. 116.

38 Cfr. TIBI, Bassam: "Habermas and the Return of the Sacred: Is It a Religious Renaissance? A Pronouncement of a «Post-Secular Society», or the Emergence of Political Religion as a New Totalitarianism?», en: *Religion-Staat-Gesellschaft. Zeitschrift für glaubensformen und weltanschauungen*, vol. 3 (2002), N° 2, pp. 265-296.- Tibi considera que los vagos roces de Habermas con la religiosidad representan la crisis aguda de la modernidad secular en la civilización occidental.

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

fue su núcleo religioso lo que permitió que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural.

Dos aspectos han resistido, aunque con muchas averías, la secularización: (1) la relación del creyente con su confesión religiosa (en cuanto miembro de una comunidad institucionalizada) está caracterizada o debería estarlo por un factor de solidaridad con el prójimo, y (2) el nexo inmediato entre el creyente y Dios está definido por un mandato de obrar con justicia y rectitud. La extendida vigencia de esta concepción religioso-ética en el mundo occidental moderno tiene que ver con que estos principios no representan sólo mandamientos divinos que hay que obedecer ciegamente, sino que constituyen una fuente de valor cognitivo, pues proceden de una deidad que no actúa arbitrariamente, sino que encarna la bondad y la justicia absolutas de un Dios redentor, que juzgará imparcial y objetivamente los hechos y la vida de cada persona. La experiencia histórica y sociológica parece sugerir que todo código moral se debilita sin esta base religiosa. Habermas reconoce que la ética discursiva ha sufrido una desvalorización al ser desplazada y eliminada la fundamentación religiosa⁴⁰.

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

Las religiones, dice Werner Gephart, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales y centrales del ser humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad⁴¹. Cuestiones como: ¿De

40 Ibid., pp. 20 y 50.

41 GEPHART, Werner: *Bedeutung*, p. 261. El gran teólogo católico Hans Waldenfels sostuvo que el rasgo identificador más importante del cristianismo actual no es una identidad limitante y excluyente, sino un símbolo de comunión, que trata de comprender y

dónde venimos?, ¿Quiénes somos? y ¿Adónde vamos?, apuntan a un pasado mítico y a un futuro incierto, y sólo pueden ser respondidas precaria y fragmentariamente por un pensamiento que no esté comprometido con un relativismo total y con la fácil respuesta del *todo vale* postmodernista. Debido a la importancia histórica y a su contenido ético, los intelectuales deberían exhibir mayor modestia con respecto a la religión. (Obviamente este postulado no incluye las instituciones que administran las diversas formas de religiosidad, las iglesias, los templos y las sectas, ya que ellas exhiben todas las monstruosidades y las carencias de la mundanidad).

Las religiones, conjeturó Octavio Paz en un espléndido texto, han sido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El retorno a esa “patria original”⁴² denota evidentemente rasgos místicos, pero este factor no desvaloriza un sentimiento hondo y perenne de los mortales, que, según Herbert Marcuse, no está opuesto a la razón⁴³. De acuerdo a Octavio Paz, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy en el designio de la protección ecológica⁴⁴.

Estas líneas sólo quieren recordar esta temática. Hoy en día, cuando la cultura popular, la investigación científica y el progreso técnico parecen haber renunciado a todo postulado moral, se difunde un saber totalmente secularizado y cientificista, según el cual todo es literalmente factible y, por consiguiente, no se puede reconocer ninguna barrera o limitación ética. Ante este postulado enunciado tempranamente por el Marqués de Sade y algunos representantes de una Ilustración desorbitada no hay posibilidad lógica para aseverar que el amor y la solidaridad sean mejores que el odio y

aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera. Cfr. WALDENFELS, Hans: *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: *Horizont*, pp. 105-124.

42 PAZ, Octavio: *Itinerario*, Seix Barral, Barcelona, 1994, p. 136.

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

44 PAZ, Octavio: *Itinerario*, Seix Barral, Barcelona, 1994, pp. 138 ss.

el asesinato⁴⁵. La sociedad actual, basada en la facticidad de todo designio humano y en la plasticidad de la persona, requiere de la dimensión religiosa para ganar criterios éticos en vista de los avances de la biotecnología y otras ciencias aplicadas, sobre todo frente a teorías que niegan nuevamente el libre albedrío y lo reducen a fenómenos químico-eléctricos en el cerebro⁴⁶. Aquí reaparece el principio de responsabilidad global frente al mundo y a la especie humana como una de las funciones primarias y aun válidas de toda genuina religiosidad.

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

46 NOLTE, Paul: *Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung* (Sociedad de ciudadanos y responsabilidad cristiana), en *Die Politische Meinung* (Berlin), vol. 48, N° 409, diciembre de 2003, pp. 6 ss. Sobre el dilema de decisiones éticas en el contexto de la actual investigación neuronal, cfr. el excelente artículo de Schockenhoff, Eberhard: *Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion?* (¿Se basa el libre albedrío en una ilusión?), en *Die Politische Meinung*, vol. 49, N° 420, noviembre de 2004, pp. 5-11.