

H. C. F. Mansilla

Religión y razón como factores de complementación y colaboración

Abstract. *Fear and anomie are the reverse of an age characterized by material progress. Hans Jonas asserted that the threat of a general catastrophe originates in the “excess of success” that has fallen on the project of Francis Bacon, which is the modern endeavor par excellence. What is needed is a reflection that can teach us about the problematic aspects of historical progress. Genuine religiosity has never been impressed by the material achievements of the modern era. Today, like in any past age, humanity lacks an emotional link, founded on ethics, capable of preventing social and moral decomposition—a permanent danger in all human societies. The best emotional link has been religion, which additionally gives sense to all human activities.*

Key words: Habermas (Jürgen), Jonas (Hans), responsibility, religion and reason

Resumen. *La angustia y la anomia son el reverso de una era caracterizada por el progreso material. Hans Jonas aseveró que la amenaza de una catástrofe general proviene del “exceso de éxito” que le ha sido deparado al proyecto de Francis Bacon, que es el designio moderno por excelencia. Es menester una reflexión que nos enseñe lo problemático del progreso histórico. La genuina religiosidad nunca se dejó impresionar por los logros materiales de la era moderna. Hace falta hoy en día, como en cualquier época pasada, algún vínculo emotivo, relacionado con la ética, que impida la descomposición social y moral, un peligro inherente a toda sociedad humana. El mejor vínculo emotivo, que además*

otorga sentido a las actividades humanas, ha sido la religión.

Palabras clave: Habermas (Jürgen), Jonas (Hans), responsabilidad, religión y razón.

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 una 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 aparentemente 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 incomprensible para escapar de la ignorancia⁵. El avance de este tipo de conocimiento, calificado como metafísico, místico o especulativo, ha sido uno de los factores principales para el avance del saber, y no solamente la utilidad o el interés material. El asombro ante el cosmos y frente a las patologías de la sociedad contribuye a generar el espíritu crítico. Según Aristóteles, las ciencias teórico-contemplativas, como la filosofía y la teología, tienen una dignidad superior, más elevada que las disciplinas prácticas y utilitarias, ya que las primeras tienen que ver con una razón global, es decir con una racionalidad que supera su carácter instrumental y que por ello tal vez participa de lo 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 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 intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

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

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 rapto 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 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 lo 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 el conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza²¹. Una de las condensaciones de la transformación de la experiencia sensorial en sentido simbólico es la esfera de lo religioso.

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un designio que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar determinados contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el obscurantismo y el

engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta sería indispensable para regenerar una consciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber 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 representan en el fondo unos ejercicios de ex-zégesis 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 (480-524) y realizado

metódicamente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Pero no para intentar construir de nuevo una suma que integre fe y razón en una catedral bien construida de argumentos y emociones, sino para la tarea mucho más modesta de buscar caminos de complementación y colaboración entre ambas, manteniendo la clara separación entre el ámbito de los credos religiosos y el universo de la ciencia y la razón. Esta concepción, que define y diferencia la fe del saber, no hubiera sido posible sin los innumerables ensayos desde la Antigüedad clásica tendientes a discutir la posibilidad de una reconciliación entre la religión y la razón, ensayos que muchas veces terminan en la distinción entre ambas esferas, lo que hoy en día es indispensable precisamente para pensar de manera adecuada las sendas de complementación y colaboración entre dichos ámbitos. Después de todo, los productos de la razón pertenecen a un contexto evolutivo que es inconcebible sin la contribución de impulsos religiosos, como lo puede demostrar el desciframiento genealógico del despliegue histórico del racionalismo²⁷.

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 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 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 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 convalecencia. El regreso de lo religioso puede ser considerado también como el miedo frente a los riesgos del mundo moderno: la falta de sentido y el tedio. Y la religión puede ser también interpretada como la experiencia de la finitud: el llamado a una 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 origen, los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural.

Dos aspectos han resistido, aunque con muchas averías, la secularización: (1) la relación del creyente con su confesión religiosa (en cuanto miembro de una comunidad institucionalizada) está caracterizada —o debería estarlo— por un factor de solidaridad con el prójimo, y (2) el nexo

inmediato entre el creyente y Dios está definido por un mandato de obrar con justicia y rectitud. La extendida vigencia de esta concepción religioso-ética en el mundo occidental moderno tiene que ver con que estos principios no representan sólo mandamientos divinos que hay que obedecer ciegamente, sino que constituyen una fuente de valor cognitivo, pues proceden de una deidad que no actúa arbitrariamente, sino que encarna la bondad y la justicia absolutas de un Dios redentor, que juzgará imparcial y objetivamente los hechos y la vida de cada persona. La experiencia histórica y sociológica parece sugerir que todo código moral se debilita sin esta base religiosa. Habermas reconoce que la ética discursiva ha sufrido una desvalorización al ser desplazada y eliminada la fundamentación 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 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 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.

Notas

1. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, p. 251, 256. Cf. también: Carlos Alberto Rodríguez Ramírez, *La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas*, p. 82 sq.; Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, pp. 109-112. Para una crítica a Hans Jonas y Erich Fromm, cf. Amán Rosales Rodríguez, *Hans Jonas y el determinismo tecnológico*.
2. “La Tierra resplandece bajo el signo de un desastre triunfal”: Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 13; Gérard Raulet, *Jürgen Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne*, p. 114.
3. Cf. sobre esta temática el hermoso ensayo de Iring Fetscher, *Aufklärung über Aufklärung*, p. 665 sq.
4. Sobre esta temática existe una amplia literatura. Cf. entre otros: Eugenio Trías, *Pensar la religión*; Eugenio Trías, *Porqué necesitamos la religión*; José María Mardones, *Síntoma de un retorno*; Julián Marías, *Sobre el cristianismo*; Gabriel Amengual, *La filosofía de la religión en España: ¿un nuevo resurgir?*
5. Aristoteles, *Metaphysik*, p. 13 sq. (982b).
6. *Ibid.*, p. 250 (1064b), p. 278 (1072b)
7. *Ibid.*, p. 45 (995a-b)
8. Esta concepción está contrapuesta a la *Gnosis* primigenia, que percibía todo el universo como una experiencia de angustia, aversión, abandono y carencia de hogar. Cf. F. J. Wetz, *Hans Jonas...*, p. 183 sq.
9. Cf. Matthias Lutz-Bachmann (comp.), *Kritische Theorie und Religion*; Juan Antonio Estrada, *La teoría crítica de Max Horkheimer*; Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*.
10. Cf. el brillante ensayo de Blanca Solares, “Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro”, especialmente p. 232.
11. Cf. entre otros: Stefan Grätzel & Armin Kreiner, *Religionsphilosophie*; Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*. Algunas indicaciones en torno a esta problemática en: DEBATS (Valencia), N° 90, otoño de 2005 (número monográfico dedicado al paganismo).
12. Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, p. 234. Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793], en Kant, *Werke in zehn Bänden*, t. 7, p. 752 sq.
13. Jürgen Habermas, “Einleitung”, en *Zwischen...*, p. 12 sq.; Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit”, en *Zwischen...*, p. 137, 149; Habermas, “Die Grenze...”, en *Zwischen...*, p. 222. La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant,

- Kritik der praktischen Vernunft* [1788], en Kant, *Werke*, t. 6, p. 260.
14. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, p. 23
 15. Fernando Savater, *Invitación a la ética*, p. 130.
 16. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*, pp. 154-157.
 17. Theodor W. Adorno, *Minima moralia...*, p. 333; Adorno, *Negative Dialektik*, p. 398.
 18. Habermas, *Die Grenze...*, p. 222 sq., 250; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen...*, p. 260.
 19. Habermas, *Die Grenze...*, p. 223 sq.; Immanuel Kant, *Die Religion...*, p. 764; Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], en: Kant, *Werke*, t. 8, p. 580, 587.
 20. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...* [1783], en Kant, *Werke*, t. 5, pp. 197-203; Kant, *Die Religion...*, p. 650, 655.
 21. Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck...*, pp. 16-20; cf. Christian Danz, *Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer*, pp. 201-228.
 22. Habermas, *Die Grenze...*, p. 218, 236.
 23. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System".
 24. Sobre la concepción de *Ludwig Wittgenstein* sobre la religión, cf. Werner Schüssler, "Einleitung", p. 23.
 25. Cf. Robert Ford Company, "On the Very Idea of Religions", pp. 287-319, y la amplia bibliografía ahí citada.
 26. Cf. por ejemplo Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Sobre las concepciones de religión en Emile Durkheim y Niklas Luhmann, cf. Werner Gephart, "Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung", pp. 262-264.
 27. El análisis genealógico de Hegel descifró parcialmente las imágenes plenas de sugerencias valiosas y la densa narrativa de las grandes religiones mundiales en cuanto fragmentos de la historia del saber. La apropiación reflexiva de estos factores representa un postulado racional de primer rango. Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* [1802], p. 287 sq.
 28. Johann Baptist Metz, "Anamnetische Vernunft", pp. 733, 736-738; cf. también Knut Wessel, "Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung".
 29. Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen...*, pp. 100-103; cf. también C. A. Rodríguez Ramírez, p. 80.
 30. Habermas, *Glauben und Wissen*, p. 22.
 31. El amor al prójimo como un modo del amor a Dios.
 32. Sobre este contexto cf. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, p. 320; Peter Knauer, pp. 193-211.
 33. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, pp. 29, 362-364, 369-372.
 34. *Ibid.*, p. 362
 35. Cf. Francisco Piñón Gaytán, , p. 274 sq., 279.
 36. Jacques Derrida, *Glaube und Wissen*, p. 55 sq., 63, 83. Los nexos con el pensamiento de Martin Heidegger son evidentes.
 37. Gianni Vattimo, "Die Spur der Spur", p. 107, sq., 116.
 38. Cf. Bassam Tibi, "Habermas and the Return of the Sacred...". Tibi considera que los vagos roces de Habermas con la religiosidad representan la crisis aguda de la modernidad secular en la civilización occidental.
 39. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen...*, pp. 16-19.
 40. *Ibid.*, p. 20, 50.
 41. Werner Gephart, "Zue 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 aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera (Cf. Hans Waldenfels, "Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums").
 42. Octavio Paz, *Itinerario*, p. 136.
 43. En un texto poco conocido Marcuse aseveró que "la idea de la razón no es necesariamente anti-religiosa. 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" (*Vernunft und Revolution...*, p. 225).
 44. Octavio Paz, *Itinerario*, p. 138 sq.
 45. Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, p. 60, 81; Max Horkheimer, *Verwaltete Welt*, p. 36.
 46. Paul Nolte, "Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung", p. 6 sq. Sobre el dilema de decisiones éticas en el contexto de la actual investigación neuronal, cf. el excelente artículo de Eberhard Schockenhoff, "Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion?", pp. 5-11.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

- Amengual, Gabriel. "La filosofía de la religión en España: un nuevo resurgir?" *Diálogo filosófico*. Vol. 20, N° 58 (enero-abril), Colmenar Viejo (España), 2004, pp. 4-36.
- Aristóteles. *Metaphysik*. Reinbek: Rowohlt, 1966.
- Campany, Robert Ford. "On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)." *History of religions*. Vol. 42, N° 4 (mayo), Chicago, 2003, pp. 287-319.
- Claussen, Detlev. *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt: Fischer, 2003.
- Danz, Christian. *Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer*. En: Dietrich Korsch & Enno Rudolph, comps. *Die Prägnanz der Religion in der Kultur*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000, pp. 201-228.
- Derrida, Jacques. "Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der "Religion" an den Grenzen der blossen Vernunft." En: Derrida, Jacques; Gianni Vattimo et al. *Die Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, pp. 55-87.
- Döbert, Rainer. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- Fetscher, Iring. "Aufklärung über Aufklärung." En: Honneth, Axel et al., comps. *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, pp. 665-678.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." En: Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 87-125.
- Gephart, Werner. "Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung." En: Gephart, Werner & Hans Waldenfels, comps. *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 262-277.
- Grätzel, Stefan & Armin Kreiner. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- Textos consultados:
- "Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie.", pp. 231-257.
- "Einleitung", pp. 12-17.
- "Religion in der Öffentlichkeit", pp. 137-149.
- Hegel, G.W.F. "Glauben und Wissen." En: Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, comp. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, tomo II. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, pp. 287-291.
- Horkheimer, Max. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg: Furche, 1970.
- _____. *Verwaltete Welt*. Zurich: Arche, 1970.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido, 1947.
- Hübner, Kart. *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Kant, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*, comp. de Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG, 1968.
- Tomos utilizados:
- Kritik der praktischen Vernunft*, tomo 6.
- Kritik der Urteilskraft*, tomo 8.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, tomo 5.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, tomo 7.
- Knauer, Peter. "Eine andere Antwort auf das "Theodizee-Problem" –was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht." En: *Theologie und Philosophie*. Vol. 78, N° 2, 2003, pp. 193-211.
- Lutz-Bachmann, Matthias, comp. *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg, 1997.
- Marcuse, Herbert. *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962.
- Mardones, José María. *Sintoma de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Tèrrea, 1999.
- Marías, Julián. *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta 1997.
- Metz, Johann Baptist. "Anamnetische Vernunft." En: Honneth, Axel et al., comps. *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, pp. 733, 736-738.
- Nolte, Paul. "Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung." En: *Die Politische Meinung*. Vol. 48, N° 409 (diciembre), Berlin, 2003, pp. 6-9.
- Paz, Octavio. *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral, 1994.

- Piñón Gaytán, Francisco. "La cuestión de Dios como problema metafísico." En: *Signos filosóficos*. N° 10 (julio-diciembre), México, 2003, pp. 274-289
- Raulet, Gérard. "Jürgen Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne." En: Gunzelin Schmid Noerr, comp. *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute*. Tübingen: Diskord, 1988, pp. 114-120.
- 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*. Vol. XLI, N° 103 (enero-junio), 2003, pp. 79-85.
- Rosales Rodríguez, Amán. "Hans Jonas y el determinismo tecnológico." En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXXVII, N° 93 (diciembre), 1999, pp. 313-320.
- Savater, Fernando. *Invitación a la ética*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Schockenhoff, Eberhard. "Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion?" En: *Die Politische Meinung*. Vol. 49, N° 420 (noviembre), 2004, pp. 5-11.
- Schüssler, Werner. "Einleitung." En: Schüssler, W., comp. *Religionsphilosophie*. Friburgo/Munich: Alber, 2000, pp. 23-29.
- Solares, Blanca. "Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro." En: Zabludovsky, Gina, comp. *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*. México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM, 1998, pp. 215-233.
- 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, N° 2, 2002, pp. 265-296.
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997.
- *Porqué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza & Janés, 2000.
- Vattimo, Gianni. "Die Spur der Spur." En: Derrida, Jacques; Gianni Vattimo et al. *Die Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, pp. 105-121.
- Waldenfels, Hans. "Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums." En: Gephart, Werner & Hans Waldenfels, comps. *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 105-124.
- Wessel, Knut. "Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung." En: *Theologie und Philosophie*. Vol. 78, N° 2, Friburgo, 2003, pp. 212-231.
- Wetz, Franz Josef. *Hans Jonas zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994.