

Lo rescatable de la religión para el mundo de hoy

H. C. F. Mansilla

La cultura tiene por tarea esencial brindar un entorno de estabilidad a la especie humana. El hombre, en cuanto ser incompleto, tiene que ponerse constantemente en cuestión e interpretarse siempre de nuevo; para ello precisa de apoyos, paradigmas y ejemplos, y la religión fue durante larguísimo tiempo el principal de todos ellos. Hace falta hoy en día, como en cualquier época pasada, algún vínculo emotivo, obviamente 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, que probablemente seguirá ejerciendo esa función por mucho tiempo.

La ambivalencia del progreso

Como se sabe, las exhaustivas incursiones de la razón meramente instrumental en la praxis cotidiana del hombre y la expansión de mecanismos burocráticos en las relaciones sociales (“la colonización del mundo de la vida por los sistemas técnicos”)¹ han conllevado el empobrecimiento de las estructuras de comunicación inter-humanas y el aumento de los fenómenos clásicos de alienación hasta alturas insospechadas para los clásicos del pensamiento social progresista. Y esta patología social puede ser analizada adecuadamente si se toman en consideración puntos de vista comparativos, por ejemplo los que

¹ Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la actuación comunicativa), Frankfurt: Suhrkamp 1981, vol. I, p. 107 sq.; vol. II, p. 171 sqq., 229 sqq.; sobre esta temática cf. Willem VAN REYEN, *Die Aushöhlung der abendländischen Kultur. Jürgen Habermas' magnum opus* (La socavación de la cultura occidental. La obra magna de Jürgen Habermas), en: Detlef HORSTER, *Habermas zur Einführung* (Introducción a Habermas), Hamburgo: Junius 1990, pp. 75-81.

brinda la confrontación con los elementos positivos que *también* ha poseído el orden premoderno y preburgués.

Los progresos de las ciencias modernas², los triunfos de la tecnología y hasta los adelantos de la filosofía, las artes y la literatura han producido un mundo donde el hombre experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados, un sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar y una experiencia de consuelo y comprensión, es decir: algo que daba sentido a su vida. En la segunda mitad del siglo XX y a comienzos del XXI esta situación se agravó a causa de un sistema civilizatorio centrado en el crecimiento y el desarrollo materiales a ultranza, sistema que, por un lado, fomenta la soledad del individuo en medio de una actividad frenética, y, por otro, tiende a diluir las diferencias entre lo privado y lo público, entre el saber objetivo y la convicción pasajera, entre el arte genuino y la impostura de moda, entre el amor verdadero y el libertinaje hedonista. No es de extrañar que dilatados fenómenos de anomia desintegradora surjan cada vez más frecuentemente en estas sociedades de impecable desenvolvimiento tecnológico: se incrementa notoriamente el número de personas y grupos autistas, que ya no pueden distinguir entre agresión a otros y autodestrucción (y que no poseen justificativo alguno para cometerlas)³.

Es en estas circunstancias y en el contexto signado por la modernidad autosatisfecha cuando la relevancia de una auténtica religiosidad vuelve a ser discutida y sentida. Algunas consideraciones preliminares son indispensables para comprender esta situación. El mundo del hombre es el mundo de la cultura, creado a lo largo de

² Cf. la espléndida y breve obra de Karl LÖWTH, *Wissen, Glaube und Skepsis* (Saber, creer y escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 76 sq. Ya a partir del siglo XVII se expande en Europa Occidental la convicción de que el mundo pierde su acostumbrada coherencia, descomponiéndose en fragmentos ininteligibles, y no se encuentra una brújula adecuada para subsanar esta constelación.

³ Sobre esta temática cf. Peter WALDMANN, *Anomie. Versuch, ein in Verruf geratenes Konzept zu rehabilitieren* (Anomia. Intento de rehabilitar un concepto desprestigiado), Augsburg: Universidad de Augsburg 1995 (con amplia bibliografía); sobre la anomia asociada al terrorismo irracional cf. Hans Magnus ENZENSBERGER, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Perspectivas de la guerra civil), Frankfurt: Suhrkamp 1996, p. 20, 29, 48.

milenios y consagrado a moldear estructuras sociales y normas de conducta que suplen los defectos de nuestros instintos desarrollados sólo parcialmente. La cultura tiene por tarea esencial brindar un entorno de estabilidad a esta especie de índole precaria, entorno que le ha permitido desplegar un notable potencial civilizatorio. Pero estas estructuras y normas constituidas por los mortales –su “segunda naturaleza”– no exhiben la solidez y la permanencia de los instintos que son característicos del reino animal: continuamente tienen que ser afianzadas y reformadas, recreadas y justificadas. Son intrínsecamente inseguras y transitorias y por ello sujetas a cambios permanentes. El hombre es consciente del carácter tornadizo de sus productos, y, por consiguiente, uno de sus mayores esfuerzos reside en tratar de otorgar estabilidad a sus obras. Las leyes y las instituciones tienen también por objetivo el reducir el temor que los mortales sienten hacia lo inestable, el caos, el desorden y el sinsentido, pues estos fenómenos le recuerdan atávicamente el peligro en el que se halla su especie desprovista de fuertes instintos frente a las amenazas de una naturaleza y una vida siempre inciertas. Puesto que no se puede vivir en una incertidumbre total y perenne, el hombre debe dar sentido a su existencia individual y colectiva dentro del misterioso cosmos; la religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir ese temor básico, precisamente porque es algo más que una ilusión y un auto-engaño: además de limitar el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a los designios humanos⁴. A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la moderna *religión del progreso*, conformada, según Erich Fromm, por la nueva trinidad de la producción económica irrestricta, la libertad individual absoluta y la felicidad personal ilimitada⁵, credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad

⁴ Cf. 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, p. 7, 23 sq., 87. Cf. también Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], París 1990; Peter L. BERGER, *The Precarious Vision*, New York: Doubleday 1961; los notables compendios: Friedrich FÜRSTENBERG, *Religionssoziologie* (Sociología de la religión), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1964; N. BIRNBAUM / G. LENZER (comps.), *Religionssoziologie*, Colonia/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1967.

⁵ Erich FROMM, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad) [1976], Munich: dtv 1981, p. 13 sq.

duradera. La "industria de la cultura" ofrece ciertamente a sus muchos y fanáticos creyentes un pequeño paraíso tangible que es, en el fondo, una imagen reproductora de la misma vida cotidiana ligeramente aderezada y que contiene, sobre todo, la suave pero efectiva sugerencia de regresar a esa existencia diaria con un discreto contentamiento. "El placer fomenta la resignación, la que pretende olvidarse en aquél"⁶.

Las funciones plurales de la religión

Puesto que las estructuras humanas, y más aún aquéllas del campo sociopolítico, requieren de un fuerte mecanismo consolidatorio, la religión ha desempeñado evidentemente el papel de factor legitimador de los regímenes más diversos a lo largo del desenvolvimiento histórico. Ritos religiosos y fragmentos dogmáticos han servido indudablemente para justificar y estabilizar gobiernos y sistemas, dinastías y castas sacerdotales. Pero desde un comienzo la religiosidad trascendió ese papel instrumental: el credo aceptado por una comunidad ha contribuido a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. Y ésto ha sido posible precisamente porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales. El fenómeno religioso trasciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento 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 fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencial terrenal, las que permanecen mayoritariamente dentro de la dimensión de una racionalidad sólo instrumental. Como ya lo vio de modo clarividente Michel de Montaigne, la porción central de la religiosidad es un intento de comunicación con la esfera numinosa, que tiene que suceder inelu-

⁶ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido 1947, p. 169; cf. la importante obra de Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (La Escuela de Frankfurt. Historia, desarrollo teórico, significación política), Munich: Hanser 1986, p. 376.

diblemente por medio de la lengua humana y con ayuda de las imágenes, las metáforas y las alegorías de nuestra limitada inteligencia⁷. De todas maneras no hay duda de que la cultura humana, incluyendo la más “evolucionada”, proviene del *culto* religioso: las manifestaciones culturales son “religión hecha carne” (T. S. Eliot), derivadas de ceremonias, normas, ritos y preceptos dedicados primordialmente a lo sagrado. Se trata de un quehacer que combina la disciplina racional con la fantasía intuitiva y a veces creadora, quehacer que debe ser cultivado, cuidado, practicado y hasta repetido con emoción, amor y, si es posible, con talento⁸. Al contrario de la casi totalidad de los actos adscritos a la razón instrumental, en la religión como en el arte nuestros esfuerzos se dirigen a una meta y no a un medio para alcanzar otro objetivo: la contemplación y meditación teológicas, la admiración por la belleza de una obra de arte, el entusiasmo por una acción social desinteresada, la satisfacción por haber ayudado a una persona o hasta la mera preparación de un jardín –antiguamente consagrados a los dioses tutelares–, dejan vislumbrar tenues pero inextinguibles hilos con la esfera de lo numinoso, y es por ello por lo que estas prácticas, plenas de sentido suficiente, están compenetradas de un sentimiento inefable de silenciosa dicha.

La dotación de sentido y la función integradora de los credos en casi todas las sociedades han sido los grandes fenómenos estudiados por la filosofía y la sociología de la religión. Hoy en día es un lugar común recordar que fenómenos de anomia y desintegración sociales, como el suicidio, exhiben una prevalencia significativamente mayor en sociedades secularizadas, donde las doctrinas y las prácticas religiosas se hallan en un proceso de franca decadencia⁹. Hasta pensa-

⁷ Michel de MONTAIGNE, *Die Essais* (Los ensayos), Leipzig 1953, p. 201; sobre esta temática y el indispensable vínculo de una lengua humana, cf. Peter L. BERGER / Thomas LUCKMANN, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, en: “Sociology and Social Research”, vol. 47, 4 julio de 1963. Cf. asimismo Joachim MATTHES, *Einführung in die Religionssoziologie* (Introducción a la sociología de la religión), vol. I: *Religion und Gesellschaft* (Religión y sociedad), Reinbek: Rowohlt 1967, p. 21 sq., 45, 58.

⁸ Cf. Jürgen HABERMAS, *Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum* (Notas sobre la desproporción entre cultura y consumo), en: “Merkur Zeitschrift für Europäisches Denken” (Munich), vol. X, marzo de 1956, p. 213.

⁹ Cf. Joachim MATTHES, *Einführung in die Religionssoziologie* (Introducción a la filosofía de la religión), vol. II: *Kirche und Gesellschaft* (Iglesia y sociedad), Reinbek: Rowohlt 1969, p. 43. Este fue uno de los teoremas centrales de Emile DURKHEIM, *Der Selbstmord* (El suicidio) [1897], Neuwied/Berlin: Luchterhand 1969, p. 181, 229.

dores nada afectos a conjeturas teológicas han admitido que las visiones religiosas son necesarias para sobrellevar la vasta contingencia del desarrollo humano, el carácter básicamente aleatorio del mundo social¹⁰. Frente a la confusión atroz que son la esfera del mundo natural y la crónica de la historia humana, los hombres han buscado siempre un fundamento interpretativo que brinde un mínimo de unidad y sentido al río de los sucesos: el reconocimiento de lo sagrado fue el modelo primigenio de toda búsqueda de la verdad. El camino para el pensamiento racional sistemático fue desbrozado en primer término por la experiencia de lo sagrado y el ensayo concomitante de hallar verdad y sentido en medio del caos aterrador de un cosmos desconocido. Aunque la ciencia moderna parece habernos liberado definitivamente de estos temores y pese a que las modas contemporáneas de pensamiento se complazcan en celebrar como positivos el desorden, la confusión y lo asistemático, no podemos prescindir totalmente de este impulso primordial protorracional de ordenamiento, reflexión y conocimiento, que está ligado íntima e inextricablemente a la religión y sus prácticas. Por ejemplo: la búsqueda de los orígenes –la investigación en torno al comienzo del universo, de la materia y de la vida, la indagación por las raíces más remotas del cosmos, el intento de penetrar todos los secretos del tiempo y el espacio– sigue ejerciendo una fascinación perdurable e intensa, cuyo impulso es de procedencia teológico-religiosa¹¹. Por otra parte, Max Weber señaló en un pasaje famoso que la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido el motor de la evolución religiosa: todos los credos tratan de descifrar cómo ha sido posible que la fuente de omnipotencia y bondad haya creado el universo nuestro, que es el del sufrimiento inmerecido, de la injusticia no castigada y de la estulticia irremediable¹². La religión y la teología se presentan, desde un comienzo, como fenómenos ambivalentes y problemáticos: el pro-

¹⁰ Cf. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion* (La función de la religión), Frankfurt: Suhrkamp 1977, passim; Traugott SCHÖFTHALER, *The Social Foundations of Morality*, en "Social Compass", vol. XXXI (1984), nº 2/3, pp. 185-197; Thomas LUCKMANN, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg: Rombach 1963.

¹¹ Cf. Mircea ELIADE, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* (La nostalgia por el origen. Sobre las fuentes de la humanidad), Frankfurt: Suhrkamp 1989, p. 11 sq., 60. Cf. también Françoise CHAMPION / Danièle HERVIEU-LÉGER, *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*, París: Le Centurion 1990.

¹² Max WEBER, *Politik als Beruf* (Política como profesión) [1919], Berlin: Duncker & Humboldt 1958, p. 60.

blema de la teodicea, por ejemplo, la legitimación de Dios en medio de la maldad generalizada, ha sido ciertamente un estímulo considerable y perdurable para el raciocinio humano.

La religión como fuente de sentido

La actual desconfianza frente a las pretensiones universalistas de la razón y el renacimiento del interés intelectual por lo fragmentario y lo precario comparten, paradójicamente, afinidades teológicas. El interés por las grietas de la continuidad histórica, la afición por la ensayística asistemática, la comunicación y comunión con otras esferas de la actividad cultural y la concepción del arte en cuanto acceso privilegiado a la verdad conforman el impulso antimonista y estímulos substanciales de la Escuela de Frankfurt¹³ y de otras corrientes importantes del pensamiento contemporáneo, estímulos que denotan un notable trasfondo religioso. Se puede afirmar que precisamente en el siglo XX la vida intelectual y la creación filosófica serían mucho más pobres sin el enriquecimiento —a veces decisivo— que han experimentado mediante el contacto con utopías, temas, dudas y postulados de origen teológico-religioso.

Max Weber afirmó que sólo la religión brindaba “los últimos motivos reales” para la actuación humana y, por consiguiente, el fundamento para sistematizar el comportamiento de la vida cotidiana¹⁴. Es muy probable que la religiosidad haya conformado el fundamento para toda reflexión ética y para la construcción de nuestros códigos morales. Y para ello se requiere de algo más que meros cálculos estratégicos para sobrevivir y para prevalecer sobre el prójimo (como muchas teorías “realistas” conciben la ética, de modo reduccionista e instrumentalista). Todo sistema ético requiere de una confianza liminar que predomine entre la mayoría de los miembros de la sociedad,

¹³ Sobre la influencia de la Cábala judía sobre Walter Benjamin y otros pensadores de la Escuela de Frankfurt cf. Jürgen HABERMAS, *Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem* (La torá disfrazada. Discurso para el octogésimo cumpleaños de Gershom Scholem), en: HABERMAS, *Politik, Kunst, Religion* (Política, arte, religión), Stuttgart: Reclam 1978, p. 128.

¹⁴ Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre* (Ensayos reunidos sobre economía), compilación de Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, p. 503; cf. Wilhelm HENNIS, *Max Webers Fragestellung* (Las preguntas suscitadas por Max Weber), Tübingen 1987; R. BRUBAKER, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and the Moral Thought of Max Weber*, Londres 1984.

como aquélla que brindan los nexos primarios entre padres e hijos, que son semejantes a los que se dan entre Dios y sus criaturas.

Por otra parte, es deplorable que se haya diluido la nostalgia por el más allá, como anotó Max Horkheimer¹⁵, porque las sociedades modernas —en sus versiones capitalista y socialista—, que florecen sin creencias religiosas y que construyen fáciles paraísos materialistas para todos, se alejan, en el fondo, del designio de hacer más llevadera la vida en la Tierra. El genuino placer, y no el grosero de esta época, preserva el recuerdo del paraíso cantado en los textos sagrados. La verdadera felicidad y sus correlatos, las nociones de desamparo, aflicción y soledad, están, de alguna manera, vinculadas a la idea de una verdad enfática, y ésta, a su vez, a la concepción de Dios. Toda concepción y actividad políticas razonables contienen, así sea indirectamente, principios teológicos fundamentales, como son el amor al prójimo, el respeto a los derechos del otro y la solidaridad de todo lo viviente frente a la muerte y la desgracia. De acuerdo con Horkheimer, toda política que no preserve estos elementos de genuina religiosidad se convierte en una mera administración de negocios, por más éxitos y astucia que exhiba¹⁶.

La nostalgia por el más allá podría fundamentar una solidaridad exenta de dogmatismo, que no proclame un saber absoluto ni una solución científicamente irrefutable, pero que pueda señalar, con una buena dosis de pesimismo, lo que hay que conservar y lo que se debe modificar en la praxis humana y en medio del arrollador progreso material. El genuino sentimiento religioso nos lleva a pensar que los horrores del pasado no pueden quedar para siempre sin expiación y que hay aspectos negativos y turbios en el presente más brillante. El anhelo de que el mundo real con todas sus crueldades no constituya lo definitivo, une a todos los seres humanos que no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de la realidad. En todo hombre sensible seguirá subsistiendo un profundo dolor exis-

¹⁵ Max HORKHEIMER, *Notizen 1950 bis 1969* (Notas de 1950 a 1969), Frankfurt: Fischer 1974, p. 191.

¹⁶ Max HORKHEIMER, *Religion und Philosophie* (Religión y filosofía), en: Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Sobre la crítica de la razón instrumental), Frankfurt: Fischer 1967, p. 229; Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers* (La actualidad de Schopenhauer), en: Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Sociologica II*, Frankfurt: EVA 1962, p. 138. Sobre esta temática cf. Werner POST, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers* (La Teoría Crítica y el pesimismo metafísico. Sobre la obra tardía de Max Horkheimer), Munich: Kösel 1971, pp. 111-153.

tencial a causa de todas las cosas espantosas que han pasado sobre la Tierra y por todos los sufrimientos infligidos al hombre y a la naturaleza; una forma de consuelo sería saber que esos sufrimientos podrían encontrar una compensación en aquello que las religiones llaman eternidad. Dios se convierte así, según Max Horkheimer, en la meta de la nostalgia y el homenaje humanos, y deja de ser un objeto de posesión y saber¹⁷. Hay que insuflar nuevo ímpetu al designio de no olvidar las iniquidades pasadas: el verdugo no debe tener la última palabra, la maldad no debe quedar sin castigo. Para ello es indispensable la añoranza por un ser trascendente que encarne la posibilidad de justicia inexorable aunada con una bondad ilimitada. Sin una base teológica no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio. En una sociedad donde lo único que cuenta es la obtención de ganancias materiales y en la que florecen únicamente nociones positivistas y empiricistas del saber científico, es imposible aseverar que la rectitud y el amor son más convenientes que la iniquidad y el odio, máxime si éstos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente¹⁸. Hay que considerar que la racionalidad instrumental, alimentada precisamente por sus éxitos en la dominación del mundo objetivo y exenta de un espíritu de modestia ante la naturaleza y la esfera íntima del hombre, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima.

Es vano salvar un sentido del mundo y de la historia si se asevera, al mismo tiempo, que Dios no existe¹⁹. El mundo contemporá-

¹⁷ Max HORKHEIMER, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion* (Anotaciones sobre la liberalización de la religión), en: HORKHEIMER, *Sozialphilosophische Studien* (Estudios de filosofía social), Frankfurt: Fischer: Athenäum 1972, p. 135 sq.; cf. también Alfred SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus* (Tres estudios sobre el materialismo), München: Hanser 1977, p. 108 sq., 116.

¹⁸ Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Hamburgo: Furcht 1970, p. 60, 81.

¹⁹ Max HORKHEIMER, *Theismus - Atheismus* (Teísmo - ateísmo), en: HORKHEIMER, *Zur Kritik ...*, op. cit. (nota 16), p. 227. Cf. la crítica exhaustiva de Jürgen HABERMAS, *Zu Max Horkheimers Satz: "Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel"* (Sobre la sentencia de Max Horkheimer: "Es vano salvar un sentido incondicional sin Dios"), en: HABERMAS, *Texte und Kontexte* (Textos y contextos), Frankfurt: Suhrkamp 1991, p. 124 sq. Según Habermas, todo enunciado con pretensión de universalidad y comprensibilidad estaría basado en un "sentido incondicional" de verdad; este se daría en la situación ideal de comunicación libre entre todos los participantes e intérpretes, sin necesidad de acudir a postulados trascendentes, es decir, a Dios y lo absoluto. El "momento ideal de lo absoluto" residiría en los procesos fácticos de la actuación comunicativa y, obviamen-

neo, de una actividad enfermiza y de éxitos materiales sin precedentes, es simultáneamente un mundo tedioso, donde la reflexión crítica es calificada de vana especulación y donde el individuo no halla sentido a sus múltiples esfuerzos y se refugia en las drogas, en el hedonismo vulgar, en el consumo irracional y en todas las supersticiones modernas, que van desde la astrología hasta el renacimiento de idolatrías. Para la cientificidad moderna, que es, en el fondo, meramente tecnicista, se ha convertido en algo pueril y hasta necio debatir sobre el sentido de la historia y la existencia del hombre, las metas últimas del desarrollo social, la valoración humanista de los regímenes políticos, los derechos propios de la naturaleza y, obviamente, sobre las relaciones entre lo relativo y lo transcendente. Así, en medio de un progreso material y un nivel de vida nunca vistos antes, termina la filosofía realmente seria. Como escribió George Steiner, la concepción enfática de *sentido* presupone la transcendencia: comprender y criticar las obras de reflexión y creación, exponerse a la magia de la música y del arte, encontrarse con el otro en estado de libertad y percatarse de las notables facultades del habla constituyen momentos donde se vislumbra la presencia de Dios, y en los que siempre queda un resto misterioso, un sentido inefable, que en cada nueva generación exige una renovada interpretación, la que, a su vez, estimula un nuevo acto creativo²⁰. Hay verdadera creación artística porque le precedió la Creación divina; en las obras verdaderamente grandes del arte y la literatura flota un hálito divino—su inexplicable calidad estética: su diálogo con Dios—, que es precisamente el elemento que garantiza su vigencia y esplendor allende la existencia de su autor. La creación artística reproduce e imita la

te, no podría brindar aquellos ingredientes típicos de la religión, como ser el consuelo existencial y la compensación por las iniquidades del mundo, ni tendría nada que ver con ellos (ibid., p. 125). Aquí Habennas reproduce un lugar común de su obra tardía, confundiendo la posible *verdad* inmersa en enunciados surgidos de la actuación comunicativa, aplicable en mayor grado a problemas de constatación científica (relación entre enunciado y realidad), con el concepto enfático de *sentido*, aplicable en mayor grado a la vida individual y social y que conlleva un juicio valorativo. Mucho antes, Max Horkheimer había ya señalado que cada frase del habla intentaba dar forma a una intención de sentido verdadero y no necesariamente a un designio de éxito y dominio, y que éste se debía al trasfondo de la metafísica teológica. Cf. HORKHEIMER, *Die Aktualität ...*, op. cit. (nota 16), p. 138.

²⁰ George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* (De la presencia real. ¿Tiene contenido nuestro hablar?), Munich: Hanser 1990, pp. 13 sq., 279-283.

primera creación, como lo han reconocido los grandes artistas. Y la creación divina permanece la única realmente necesaria, porque ésta fue la que transformó la nada en algo²¹.

La concepción de religiosidad aquí postulada posee notables antecedentes históricos. Erich Fromm mostró que el Antiguo Testamento contiene elementos de un humanismo radical que no han envejecido: la obligación de respetar el derecho a la vida de todas las criaturas, el liberarse de idolatrías supersticiosas, la unidad de la raza humana, el postulado de la paz universal, la existencia de una armonía interior basada en el amor al prójimo, la independencia de las decisiones éticas tomadas en libertad y el alcanzar una consciencia plena de la realidad atravesando el manto de ficciones e ilusiones. La obediencia a las leyes divinas representaría la negación de la sumisión total a los poderes temporales que haya podido edificar el hombre. Según Fromm, Dios es una de las “diferentes expresiones poéticas del valor más alto del humanismo, pero no una realidad en sí mismo”²². Pero aun bajo esta reserva, Fromm reconoció que el credo hebreo y las grandes religiones orientales han puesto el cimiento más duradero para una convivencia razonable entre los mortales: lo realmente importante no es el dogma correcto, sino el actuar adecuadamente en la praxis²³. El Antiguo Testamento y los exégetas judíos inauguraron no sólo la teología –es decir: el pensamiento prefilosófico–, sino también la introspección moral, la emancipación de la razón humana con respecto al mito y el animismo y, sobre todo, la caracterización de Dios como la quintaesencia de la justicia²⁴.

En los primeros testimonios de reflexión religioso-filosófica, ante todo en los himnos y las leyendas de la antigua Mesopotamia, se ha-

²¹ Ibid., pp. 263-295.

²² Erich FROMM, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, p. 13, 19, 23, 29, 70, 72.

²³ Erich FROMM, *Die Kunst des Liebens* (El arte de amar), Frankfurt etc.: Ullstein 1973, p. 106; cf. Wolfgang Slim FREUND, *Der Hebräer Erich Fromm - Mutmassungen eines Sympathisanten* (El hebreo Erich Fromm - conjeturas de un simpatizante), en: “Die Dritte Welt” (Neustadt), vol. 8 (1980), nº 3/4, pp. 409-416.

²⁴ Cf. también la obra clásica sobre esta temática: William A. IRWIN / H. FRANKFORT / H. A. FRANKFORT, *El pensamiento prefilosófico*, vol. II: *Los hebreos*, México: FCE 1958, p. 97, 138. Como se sabe, la religión judía inauguró asimismo la era de los credos antropocéntricos que conllevan una degradación del cosmos: la especificidad y la gloria del hombre residirían en su participación en la esencia y sabiduría divinas y en su distancia con respecto a la naturaleza y los animales.

llan ya los grandes temas existenciales de la humanidad: la protesta contra la muerte individual, la soledad y el desamparo del individuo en el mundo, el sufrimiento de aquél que actúa con justicia, el sinsentido de la rectitud en la mayoría de los casos y la consciencia de la desolación en medio de la vida social. En estos fragmentos se trasluce un claro espíritu escéptico y hasta pesimista, que, sin renegar de Dios, se niega a justificar la muerte y el dolor en función de metas superiores²⁵.

La crítica racionalista

Esta ausencia de reconciliación con algo que brinde legitimidad al padecimiento del hombre y la presencia simultánea de un pensamiento protocrítico en las manifestaciones religiosas más antiguas contradice la muy difundida opinión de que la religión ha sido y es una mera ideología (el mecanismo de la casta sacerdotal para mantener a la humanidad en la indigencia espiritual), la racionalización de los resentimientos de los débiles y otros lugares comunes recurrentes desde la Ilustración hasta Friedrich Nietzsche o, mejor dicho, desde Francis Bacon hasta marxistas y postmodernistas. Teorías contemporáneas que se complacen en mezclar todos los enfoques posibles en un sólo análisis no perciben en las religiones, los mitos, las visiones del mundo y las costumbres de los pueblos extra-europeos una substancia de derecho propio y de valor en sí mismo, sino únicamente etapas preparatorias para un desenvolvimiento similar al de la razón occidental, a la que se le atribuye una función paradigmática. Los representantes de estas teorías son antropólogos e investigadores del pensamiento "primitivo", imbuidos de una fuerte inclinación eurocéntrica, que mediante su curiosa *ars combinatoria* terminan por postular la uniformidad de la evolución teológica, cognitiva e histórica de todas las sociedades y, por ende, un desarrollo lógico estructurado jerárquicamente y de carácter universal²⁶. Estos ejercicios de

²⁵ H. FRANKFORT / H. A. FRANKFORT / JOHN A. WILSON / THORKILD JACOBSEN, *El pensamiento prefilosófico*, vol. I: *Egipto y Mesopotamia*, México: FCE 1958, p. 167-284.

²⁶ Sobre la teoría sistémico-evolucionista de la religión y la cultura, enriquecida por fragmentos del marxismo, la Escuela de Frankfurt y cuanta doctrina esté de moda, cf. Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos), Frankfurt: Suhrkamp 1973; DÖBERT, *Zur Logik des Übergangs von*

exégesis etnográfica confunden los esfuerzos *racionalizadores* y legitimadores de muchos credos e imágenes cosmológicas con la *racionalidad* intrínseca de las grandes confesiones. Todas las manifestaciones religiosas –los rituales, las doctrinas, las prácticas– tienen una índole histórica por ser humanas; la historicidad de estos fenómenos y los análisis crítico-genéticos, por más justificados que estén, no nos pueden dar luces sobre el meollo de una experiencia mística, la esencia de la religión, la substancia de lo sagrado²⁷.

La religión en cuanto la alienación del hombre de sí mismo (Ludwig Feuerbach), el suspiro de la criatura oprimida por la sociedad y la naturaleza (Voltaire y Condorcet), la enfermedad proveniente del miedo y otras teorías más refinadas (como las elaboradas a partir del psicoanálisis de Sigmund Freud), representan una visión demasiado estrecha del fenómeno religioso²⁸, visión condicionada por el optimismo científico-técnico de los últimos siglos y afín a inclinaciones tecnocráticas (como en el caso del Marqués de Condorcet y sus múltiples sucesores liberales y socialistas). Nietzsche se complació en exageraciones y extremismos que precisamente por ser tales resultan ahora tan populares y que resumen los intentos más serios de impugnar la religión. Toda filosofía y religión serían mera ideología, es decir una consciencia necesariamente falsa consagrada a justificar lo injustificable; la individuación –a la cual tanto contribuyó el cristianismo– representaría la raíz de todo mal por desbaratar la uni-

archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen (Sobre la lógica de la transición de sistemas religiosos arcaicos a sistemas de cultura avanzada), en: Klaus EDER (comp.), *Seminario: Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Seminario: el surgimiento de sociedades clasistas), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 330-363; Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution* (Evolución religiosa), en: Constanz SEYFAHRTH / Walter M. SPONDEL (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Seminar: la religión y el desarrollo social), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 267-302. Jürgen Habermas se adhirió en lo fundamental a esta posición: HABERMAS, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Cultura y crítica. Ensayos dispersos), Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 396 sq.

²⁷ Mircea ELIADE, *Die Sehnsucht...*, op. cit. (nota 11), p. 79.

²⁸ Para un buen compendio de la crítica racionalista de la religiosidad cf. Joachim MATTHES, *Religion und Gesellschaft*, op. cit. (nota 7), p. 69-71; para un análisis de la religión como fenómeno social ampliamente difundido y sometido a reglas, rutinas y estatutos, sin compartir credos religiosos, cf. *ibid.*, p. 15 sqq. Cf. también: Lord Bertrand RUSSELL, *Why I am not a Christian*, Londres: Allen & Unwin 1957, *passim*; en la misma línea: Joachim KAHL, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott* (La miseria del cristianismo o argumento por una humanidad sin Dios), Reinbek: Rowohlt 1968 (con amplia bibliografía).

dad primigenia del mundo²⁹. La ética constituiría una mentira necesaria para un ser como el hombre que quiere ser engañado, y la esperanza sería el peor de los males, porque prolongaría el sufrimiento humano³⁰. El cristianismo es percibido por Nietzsche exclusivamente como el agente corruptor de un hipotético gran desarrollo histórico, como la automutilación del espíritu y la renuncia a toda libertad y todo orgullo y en cuanto el resentimiento del enfermo y el débil contra el sano y fuerte³¹. Nietzsche partió característicamente de la “verdad” que él atribuyó sin más a su “psicología del cristianismo”: el haberse originado en el “espíritu del rencor”³². Así, la conciencia de culpabilidad se limitaría a ser el agravio que el hombre experimenta cuando la “estrechez sofocante” de la organización social y de la paz le obligan a domeñar sus instintos, es decir, cuando ocurrió “la separación violenta de su pasado animal”, hacia el cual el hombre preservaría una añoranza inextinguible³³. Gran parte de estos argumentos provienen de una persona a quien no le fue muy bien en la vida emotiva y cotidiana y que tiende a exhibir un desencanto excesivo disfrazado de saber mundano, categórico y desenvuelto; también dimanan de los lugares comunes (y de las ilusiones) de la Ilustración y del racionalismo, como son la posibilidad de un pensamiento absolutamente objetivo, irrestrictamente crítico, libre de todo prejuicio “demasiado humano”: una creencia no exenta de una buena porción de auto-engañó y una arrogancia luciferina.

²⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música) [1872], en: Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio; compilación de Hans Heinz Holz), Frankfurt: Fischer 1968, t. I, p. 65.

³⁰ NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres), en: Nietzsche, op. cit., t. II, p. 58, 70.

³¹ NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Allende lo bueno y lo malo. Preludio de una filosofía del futuro), en: Nietzsche, op. cit., t. III, p. 61; Nietzsche, *Der Antichrist* (El Anticristo), en: ibid., p. 224, 234, 239.

³² NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (Ecce homo. Como uno llega a ser lo que es), en: Nietzsche, op. cit., t. IV, p. 204 sq.

³³ NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (Sobre la genealogía de la moral), en: Nietzsche, op. cit., t. IV, p. 79 sq.

Conclusiones provisionales

Por lo demás, el avance de las mismas ciencias, especialmente la antropología, la epistemología y la reflexión genuinamente innovadora de los grandes descubridores en ciencias naturales, han diluido la frontera entre los mitos y la religión, por un lado, y la crítica filosófico-ideológica (como la mencionada) y los procedimientos estrictamente científicos, por otro. La agudeza del filósofo como Nietzsche, la “objetividad” del investigador y de los resultados obtenidos en sofisticados laboratorios ya no se diferencian en forma clara, ni menos definitiva, de la “subjetividad” atribuida a los saberes influidos por tradiciones culturales premodernas. La sobrevaloración de un tipo de quehacer científico basado en la expansión del dominio científico-tecnológico del hombre sobre la naturaleza y la subestimación concomitante de la teología, los mitos y las intuiciones artísticas y personales representan un producto histórico, es decir, transitorio, de una determinada etapa de la evolución humana; épocas posteriores bien pueden llegar a otras conclusiones. Y el actual endiosamiento de la razón científica —especialmente en su versión instrumentalista— no puede ocultar fuertes sesgos y prejuicios eurocéntricos, irracionales como cualesquiera otros. El más grave de ellos es pensar que existe una solución técnica para todos los inmensos desarreglos ecológicos causados exclusivamente por el hombre y que, siendo éste así, podemos proseguir con la conciencia limpia y despreocupada en nuestra labor de explotar la naturaleza sin restricciones, si ello parece ser positivo y provechoso para la futura humanidad. Un ser finito —como es el hombre— se arroga la facultad de disponer infinitamente sobre el presente y el futuro de todo el universo, colocándose en el centro del mismo y comportándose como si él fuese el único *telos* de la Creación³⁴: toma el lugar de Dios, se transforma en un ídolo soberbio y sanguinario, que exige cada vez mayores sacrificios (los recursos de la Tierra), hasta que se llegue a la total extenuación de recursos y seres vivientes. La religión, y sobre todo los grandes credos orientales, nos puede enseñar aquí la indispensable humildad para tratar a nuestro entorno, para utilizar

³⁴ Max HORKHEIMER, *Die Aktualität...*, op. cit. (nota 16), p. 138. Sobre la contribución del cristianismo y de la Iglesia Católica a un desarrollo pro-ecológico y conservacionista, cf. la obra colectiva: *Cultura, ética y religión frente al desafío ecológico*, Montevideo: CIPFE 1989.

modesta y razonablemente sus recursos finitos y también para encontrar en el cosmos motivos de admiración y gratitud.

La mayoría de las críticas eruditas de la esfera de lo sagrado no diferencian entre la religión y sus múltiples instituciones –como la Iglesia Católica– y tampoco entre el núcleo filosófico de la religiosidad y los dogmas para consumo popular. Las instituciones y los dogmas son obras humanas, demasiado humanas casi todas ellas, y, por consiguiente, fenómenos deplorables en ocasiones. Han sido y son proclives a ser manipuladas para los fines más innobles, como las pasiones nacionalistas, las luchas étnicas, las guerras civiles y la defensa de privilegios insostenibles, como es el caso contemporáneo del fundamentalismo islámico y de fenómenos similares³⁵. En general, las iglesias en cuanto instituciones han perdido hoy en día su atractivo para los fieles, su capacidad de brindar ayuda, consuelo y solidaridad y su facultad de contestar las grandes preguntas existenciales y metafísicas de los mortales; con pocas excepciones, defraudan las necesidades genuinamente religiosas de sus adherentes. La modernización exhaustiva de la vida social y la secularización de las sociedades altamente desarrolladas hacen aparecer como obsoletas las funciones convencionales de las iglesias; a ello han contribuido también las propias iglesias (sobre todo las protestantes) mediante las doctrinas teológicas de la liberalización, la desmistificación y la disolución de los contenidos dogmáticos. Por ello, las sectas de la más variada especie y constitución van tomando su lugar, ofreciendo una amalgama postmoderna de fragmentos de una fe antigua, astrología en todas sus variantes, folklore al gusto del día, prácticas esotéricas, éxtasis y comercio. Las nuevas confesiones tan populares en los Estados Unidos y el Tercer Mundo están ciertamente muy al día: tratan a los fieles como consumidores, jamás ofrecen “productos” que conlleven esfuerzos intelectuales y privilegian las emociones (cuanto más corpóreas, mejor) en detrimento de las legítimas creencias. Los dogmas se han transformado en productos de consumo simbólico privado.

Por todo ello, lo recuperable de la religión se encuentra en dos planos: (a) en su impulso filosófico-humanista (y no en los credos y

³⁵ Sobre los fundamentalismos en numerosas sociedades y religiones cf. el número monográfico de “Der Überblick”(Hamburgo), Vol. 33, nº 1, marzo de 1997. Cf. por ejemplo, sobre la instrumentalización política del fundamentalismo islámico: Dieter SENGHAAS, *Drobt ein internationaler Kulturkampf?* (¿Nos amenaza una lucha internacional cultural?), en: “Universitas” (Stuttgart), vol. 49, nº 9 (= 579), septiembre de 1994, pp. 817-830.

las prácticas populares de las sectas, que en la inmensa mayoría de los casos han fomentado normativas totalitarias, colectivistas e irracionales³⁶), y (b) en la búsqueda de un sentido trascendente que supere la noción contemporánea de que la religión es exclusivamente un asunto de opiniones privadas, un capricho de imaginaciones íntimas y arbitrarias que se hallan fuera de todo análisis intelectual serio³⁷.

Abril de 2002

³⁶ Cf. el brillante ensayo de Imelda VEGA-CENTENO, *Sistemas de creencia. Entre la oferta y la demanda simbólicas*, en: "Nueva Sociedad"(Caracas), nº 136, marzo/abril de 1995, p. 57. Sobre el papel actual de iglesias y sectas en América Latina cf. este mismo número monográfico de "Nueva Sociedad", dedicado al tema "Religión y cambio social". Sobre la religiosidad popular latinoamericana cf. una opinión totalmente divergente de la aquí expuesta: Pedro MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago: Universidad Católica de Chile 1984.

³⁷ Sobre la situación contemporánea de esta temática cf. Charles TAYLOR, *Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft* (La religión hoy. El lugar de la religión en la sociedad moderna), en: "Transit Europäische Revue"(Viena), nº 19, verano de 2000, pp. 84-104; Steve BRUCE, *Religion in the Modern World*, Oxford: Oxford U.P. 1996; Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, París 1996.