Publicado: Domingo, 03 Diciembre 2023 09:26
Escrito por H. C. F. Mansilla

La teoría hegeliana de la evolución religiosa

En su inmensa obra Hegel explica porqué apreciaba altamente los valores de amor y solidaridad propalados por el cristianismo y porqué suponía que no todas las religiones son iguales entre sí. La filosofía hegeliana ha establecido una jerarquía de los credos religiosos, fundamentada en la evolución histórica de las religiones. Esta gradación de los diferentes credos está obviamente a contrapelo de la corrección política contemporánea, y esto la hace particularmente interesante. En su análisis de las religiones Hegel llegó a la misma conclusión que en su estudio de la historia, las instituciones políticas, la estética y el pensamiento en general: todos los fenómenos humanos están concatenados en una evolución progresiva hacia formas cada vez más complejas y razonables [41]. Todas las religiones son necesarias para el desarrollo mundial de un gran credo, pero no son equivalentes entre sí en calidad intelectual y desarrollo racional. Para Hegel el cristianismo representa la religión filosófica por excelencia, porque está basado en un principio racional, en una consciencia aguda de sí mismo, en la evolución más avanzada del pensamiento teológico, en la experiencia de la libertad individual y en la ley suprema del amor y la caridad.

La abolición de la esclavitud –el régimen socio-económico habitual durante la Antigüedad clásica– fue posible, según Hegel, gracias al cristianismo y a su idea central de la igualdad de todos los mortales ante Dios. Jesucristo y Sócrates fueron percibidos por Hegel como maestros similares de la moral y la sabiduría. Mucho más tarde, el cristianismo del mundo germánico se transformaría en la gran síntesis de Oriente (la temprana religión evangélica del amor) y Occidente (la filosofía y los esfuerzos racionales) [42]. Los pueblos germánicos habrían llevado a cabo la magna labor histórica de una combinación bien lograda entre razón y fe. De acuerdo a Hegel no hay una contradicción absoluta entre ambos términos ni tampoco una identificación total, sino una compleja relación de complementación. La religión es la razón humana, pero situada en los sentimientos y en el corazón. Las naciones

Phoca PDF

germánicas habrían adoptado lo mejor del mundo grecolatino: la vida urbana, las leyes, los estudios y la religión cristiana, y habrían unido estos elementos con la esencia de su ámbito propio: el amor a la verdad y la libertad [43]. Los germanos, según Hegel, aceptaron y ennoblecieron la herencia de los filósofos griegos y del Estado romano; la superación y síntesis elaborada por estos pueblos –cuyo símbolo fue Carlomagno– puede ser vista en la convivencia entre Iglesia y Estado en Europa Occidental, una convivencia ciertamente difícil, pero que puede ser considerada como una síntesis superior que resguarda la autonomía de ambas partes y crea al mismo tiempo un nivel más elevado del desarrollo humano [44]. Como lo vislumbró Hegel, la separación entre Estado e Iglesia adquiere una enorme relevancia histórica, porque ella posibilita de manera efectiva la vigencia de la religión en un mundo que se moderniza de forma acelerada. Esta evolución –tan diferente a lo que prevalece todavía en el ámbito islámico–, es precisamente lo que dificulta, según Hans Maier (siguiendo a Hegel), el surgimiento de regímenes totalitarios [45].

Con la Reforma protestante los alemanes habrían salvado y consolidado la prevalencia de una mentalidad exenta de la corrupción y la decadencia propias de la Iglesia católica [46]. Hegel tuvo una posición muy crítica con respecto al desarrollo del catolicismo en la Edad Media y el Renacimiento: condenó las cruzadas, censuró los abusos y el engaño subyacente a la adoración de las reliquias y formas similares del culto; rebatió la equiparación de superstición con piedad; rechazó la manipulación de las ilusiones populares por parte de la Iglesia; e impugnó toda utilización religiosa de la sensualidad que no fuese amortiguada o ennoblecida por la razón [47].

Por lo tanto el credo racional y autoconsciente de sí mismo que Hegel propugnó era el cristianismo que ha experimentado la Reforma protestante luterana, que es –de acuerdo a este autor– como el sol que todo aclara y embellece. Este cristianismo reformado puede ser considerado, según Hegel, como la restitución de la intención evangélica primigenia. Surgió a causa de la decadencia, los abusos y la corrupción de la Iglesia católica y, sobre todo, del aprendizaje que se pudo hacer de los errores mencionados. De acuerdo a nuestro autor, la confesión luterana podría ser percibida como la necesaria espiritualización del cristianismo y, al mismo tiempo, como la devolución de lo más noble del ser humano. Hegel celebró en todo sentido la obra racionalizadora y modernizante de Martín Lutero y de los príncipes protestantes que lo apoyaron: la instauración de la alfabetización popular, el rechazo de la infalibilidad papal, la prescindencia del sacerdocio en las relaciones entre Dios y los fieles, la abolición del celibato y de las órdenes monacales, la restitución de la dignidad a la familia y la vida laboral y el fomento de las universidades laicas. Hegel elogió el examen de consciencia de los protestantes como una forma preparatoria e indispensable de la autoconciencia crítica de la filosofía, precisamente porque hacía superflua la ayuda interesada y la manipulación de parte del sacerdocio [48].

La jerarquía de las religiones que subyace a la teoría hegeliana tiene evidentemente un carácter euro-céntrico, lo que se manifiesta en su celebración del protestantismo. Hoy en día no podemos compartir sin más estas valoraciones y la teoría que se desprende de ellas, pero debemos considerar algunos de sus argumentos observando la evolución posterior, especialmente los experimentos sociopolíticos del siglo XX. Como lo han visto Hegel y otros pensadores, las religiones conllevan –entre otros aspectos– un ordenamiento simbólico de la realidad y poseen, por lo mismo, un “alto grado de racionalidad” [49]. Este último puede ser entendido como un rol históricamente creativo, sobre todo en los tiempos formativos de los diferentes modelos civilizatorios, rol que, por supuesto, no ha sido siempre benéfico ni progresivo. No todas las culturas y sus credos correspondientes han desarrollado, sin embargo, una exégesis crítica, racional e histórica con respecto a sus propios hechos fundacionales, a sus raíces profundas y a sus textos sagrados. Ahí reside una de las ventajas comparativas del

Phoca PDF

cristianismo racionalizado occidental (como lo concibió Hegel).

Por otra parte, hoy en día es inadecuado percibir el Islam [50] como lo hizo Hegel en las primeras décadas del siglo XIX, pero su apreciación general de este credo sigue siendo ilustrativa e interesante. Esta mención del Islam sirve para ilustrar la tesis heterodoxa e incómoda de que no todas las religiones son equivalentes a la hora de generar una consciencia social favorable a la protección de los ecosistemas o una praxis basada en la solidaridad cuando intervienen comunidades muy diferentes en sus hábitos culturales, políticos y religiosos en un mundo, como el actual, cada día más pequeño e intercomunicado.

De acuerdo a Hegel, el profeta Mahoma tuvo el mérito de suprimir los particularismos religiosos y culturales en el Cercano Oriente y edificar un orden general-abstracto que significó un notable progreso evolutivo. El Islam representaría una religión con fuertes rasgos intelectuales: no permite imágenes de Dios, no existen santos ni vírgenes, es igualitario, no favorece a una etnia en particular y no define a un pueblo determinado como el elegido de Dios [51]. De acuerdo a Hegel, al Islam le falta, empero, un sólido principio organizador de instituciones políticas y culturales con vida propia. La vinculación demasiado estrecha y absorbente entre religión y sociedad, entre fe y Estado y entre credo y vida civil impide el despliegue de elementos sociales autónomos, de factores políticos independientes y de otras “particularidades” fuera del Estado central que podrían fructificar el desarrollo modernizador de las naciones musulmanas. Este nexo excesivamente englobante entre religión y sociedad favorece el fanatismo y la intolerancia y se manifiesta, dice Hegel, en un entusiasmo continuo con características infantiles [52].

La ley suprema del amor y la caridad existe probablemente en casi todos los credos religiosos, pero hoy, para contrarrestar los efectos nocivos de una modernidad desbocada, necesitamos un sentimiento religioso que combine una consciencia aguda de sí mismo con una comprensión efectiva de nuestras limitaciones ecológicas y con una manifiesta inclinación positiva hacia la libertad y autonomía individuales. Con el riesgo de una crasa equivocación, se puede aseverar que la experiencia histórica nos sugiere que las religiones de este tipo presuponen una evolución muy avanzada de su propio pensamiento teológico-filosófico y una aceptación concomitante de los progresos políticos conseguidos desde la época de la Ilustración, como la vigencia la libertad y autonomía individuales [53]. Ya no podemos renunciar a esta conquista de la cultura occidental. Y los credos religiosos pertenecientes a este ámbito cultural parecen ser los más apropiados a nuestras necesidades actuales.

No deberíamos, por consiguiente, apoyar y legitimar la reinvención de cultos animistas y similares (como las religiones andinas), que pueden tener elementos importantes de solidaridad entre los fieles y respeto a la naturaleza, una solidaridad no mediada mediante instrumentos burocráticos, pero que carecen de las cualidades intelectuales que se logran a través del desarrollo de una religión que ha pasado y asimilado todos los peldaños del proceso de autoconsciencia. No se consigue una crítica racional de la modernidad –y, por consiguiente, una que sea efectiva en nuestro tiempo– mediante el renacimiento de credos religiosos que no hayan transcurrido por un largo proceso de auto- conocimiento teológico-filosófico y de autocrítica filosófico-política, por más prestigio social e histórico que tengan estos fenómenos religiosos. Esta insistencia en un proceso racional-autocrítico de conformación de una fe religiosa a la altura de la modernidad puede dar la impresión de un argumento altamente euro-céntrico que, como tal, no serviría para explicar la evolución de los credos en otros ámbitos geográfico-culturales. Pero, como asevera Jürgen Habermas, el notable mérito de las religiones intelectuales ha sido justamente generar respuestas productivas frente a desafíos cognitivos y superar un pensamiento concretista, es

Phoca PDF

decir poco abstracto. Este desarrollo no se podría explicar mediante el conocido recurso de acudir a las cambiantes condiciones sociales (y económicas) en las que se despliegan las religiones [54]. El cristianismo, por ejemplo, habría creado de manera original la base cognitiva de las modernas estructuras de consciencia y de la organización social contemporánea; sin el cristianismo no se podría comprender el universalismo igualitario, la concepción de una vida individual regulada de forma autónoma y la responsabilidad ética personal [55]. Con el alto riesgo de un error se puede decir que el cristianismo racionalizado de Occidente, sobre todo en los últimos siglos, fomentó paulatinamente una desactivación de las formas militantes de dogmatismo religioso y, tal vez a pesar de sus dirigencias institucionales, creó la posibilidad de un pluralismo de ideas y doctrinas de todo tipo: la coexistencia de los credos ha llevado a la coexistencia de diversas verdades filosófico-políticas.

Hoy no podemos retroceder al calor indiferenciado de las tribus y de las organizaciones sociales arcaicas, por más atrayente y humana que parezca esta concepción, celebrada ahora por los teóricos del comunitarismo radical. No podemos volver a sumergirnos en ese mundo pre-moderno que brindaba generosamente solidaridad, reconocimiento e identidad, porque sería recaer en un anacronismo, en el cual los prejuicios del lugar y del tiempo, el desconocimiento de otras culturas y el cultivo del provincianismo se constituían en leyes de muy difícil modificación. La obediencia ciega que prescribía el orden pre-moderno a sus súbditos impedía el despliegue de una individualidad creativa y segura de sí misma, que representa una de las conquistas más apreciadas y más valiosas de la modernidad. Las palabras finales de El espíritu del cristianismo, obra de la juventud de Hegel, nos recuerdan que es imposible volver a la fusión original de Iglesia y Estado o vida cotidiana y credo religioso, y que esta separación es a largo plazo buena y razonable [56].

Justicia y religión

Es altamente probable que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos y de la justicia política [57] haya sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos tiendan a convertirse hoy en un asunto privado e individual. De acuerdo a Jürgen Habermas, dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento [58]. Él calificó la vinculación entre el “cristianismo paulino” y la “metafísica griega” como “productiva” [59]. En el curso de los siglos varias corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades diferentes de las originales; los códigos morales de Europa Occidental son el resultado del enriquecimiento y las modificaciones de los mencionados principios básicos, que hoy se hallan en un proceso de marcada secularización. Hasta se puede afirmar que fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas [60].

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso tienen probablemente una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Habermas, afecta inevitablemente el contenido mismo de las teorías [61]. De acuerdo a este autor, hasta el pensamiento post-metafísico del presente sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y las grandes tradiciones religiosas. Sería irracional el desechar este legado como un resto arcaico sin importancia.

Con alguna reserva, Habermas llamó la atención sobre los fundamentos pre-políticos del Estado de Derecho [62], los cuales provienen de las grandes religiones, del pensamiento profético y de la reflexión teológica. Las

Phoca PDF

concepciones entretanto clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y derechos humanos serían impensables sin el aporte de la concepción judía de justicia y de la ética cristiana del amor [63]. Hasta hoy, dice este autor, las religiones articulan "una consciencia de lo que falta" [64]. Es decir: mantienen despierta una sensibilidad con respecto a fallos y carencias y, para nombrar un ejemplo actual, preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Las religiones expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de un mundo mejor, es decir con nociones de felicidad y paz.

No se trata de un retorno a un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Israel), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es la resistencia al olvido del sufrimiento pasado. Como lo ha visto Johann Baptist Metz, el rasgo principal de los grandes credos religiosos es un elemento utópico: la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón recordatoria o anamnética [65] no está contrapuesta al núcleo de la Ilustración, pues se basa en poder experimentar el sentimiento de culpa y responsabilidad, que es la precondición de la libertad individual. La razón anamnética está consagrada a mantener viva la memoria de las catástrofes históricas y el dolor personal –el sufrimiento en general– y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y también opuesta a los sistemas conexos de legitimar la realidad del momento por ser la única existente. Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano –sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa– han posibilitado, a veces por vía indirecta, la existencia de elementos fundamentales de la tradición racional-democrática y la constitución de una razón comunicativa. Entre ellos se encuentran la concepción de la libertad subjetiva, la demanda de un respeto igual para todos, el reconocimiento recíproco (derivado de la auto-restricción de la voluntad por consideraciones éticas) y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las exigencias morales [66]. Por todo ello sería injusto e irracional excluir a los credos y sentimientos religiosos de todo debate público en las sociedades 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.

Contribución de la religión a hacer más razonable este mundo

No hay duda de que las religiones institucionalizadas han estado vinculadas a la intolerancia, al dogmatismo y a crímenes aún peores, pero si se las separa de una exigencia de verdad absoluta, se puede observar que también han estado asociadas a una cierta praxis de la solidaridad, el amor al prójimo y la democracia, como aseveró Richard Rorty [67]. Desde un comienzo la religiosidad en general transcendió, por lo menos parcialmente, esa función odiosa de ser un instrumento con respecto a los peores designios humanos. El credo aceptado por una comunidad ha contribuido también a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo, aunque sea precariamente, serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. Y esto ha sido posible precisamente porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales.

El fenómeno religioso transciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulativo de consciencias porque representa la necesidad y el anhelo de los mortales de comunicarse con lo infinito, de acercarse a lo absoluto, anhelo constitutivo de la naturaleza humana, que emerge desde lo más íntimo del Hombre y que se halla fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia

Phoca PDF

terrenal. Los mortales requieren del sentimiento religioso para ganar un indicio de su propia identidad y de su lugar en el cosmos; su consciencia de sí mismos, que los diferencia fundamentalmente del reino animal, los hace a menudo terribles, destructivos (basta mencionar Hiroshima y Auschwitz) y autodestructivos (basta recordar la crisis ecológica), pero también los empuja a buscar algo más y, a veces, a realizar un agudo examen de consciencia. Como lo vio Blaise Pascal, un ser finito y espiritual en un mundo infinito y material está atormentado por todo tipo de dudas, perplejidades y recelos; el presuponer que el Hombre, un fenómeno pasajero, secundario e inestable, pueda ser el fin y el sentido del universo, eterno y primario, suena a menudo como una pretensión desmesurada y hueca. Pero lo que permanece es la necesidad de dignidad, sentido e identidad del ser humano, a lo cual los credos religiosos pueden dar respuestas provisionales. La religiosidad puede ayudar a satisfacer esa necesidad porque la capacidad de la ciencia de comprender y describir ese desierto que es la vida no satisface todos los anhelos y las esperanzas de los mortales.

La atadura de los creyentes a Dios –a un absoluto– significa, según Hans Küng, que estos están libres de otros vínculos absolutos, como las naciones, los partidos y las iglesias [68]. Algo muy similar expresó Erich Fromm al afirmar que “la obediencia a Dios es también la negación de la sumisión al hombre” [69]. Aun sin compartir del todo esta visión optimista de la religión, debemos prestar un oído abierto a las notables posibilidades que los credos religiosos nos brindan para enriquecer el campo sociopolítico. Como dice Jürgen Habermas, Dios se confirma en su libertad al crear un alter ego también libre, cuyas capacidades comunicativas están dirigidas hacia el ideal de la reconciliación [70].

H. C. F. Mansilla, dialnet.unirioja.es/

Notas:

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

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

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

44 Ibíd., pp. 413-417.

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

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

47 Ibíd., pp. 467-477.

48 Ibíd., pp. 492-508, especialmente p. 497.- Sobre la significación de la Reforma protestante cf. Jürgen Habermas, Rawls’ politischer Liberalismus

Phoca PDF

(El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken II, op. cit. (nota 14), pp. 277-307, especialmente p. 300.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60 Cf. entre otros: Stefan Grätzel / Armin Kreiner, Religionsphilosophie (Filosofía de la religión), Stuttgart: Metzler 1999; Kurt Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad), Tübingen: Mohr-Siebeck 2001.

61 Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, pp. 216-257, aquí p. 234.- Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Kant, Werke in zehn Bänden (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 7, pp. 752-753.

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

Phoca PDF

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

64 Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), op. cit. (nota 62), pp. 26-36, aquí p. 29, 31.- Cf. también: Jürgen Habermas, Einleitung (Introducción), en: Habermas, Zwischen..., op. cit. (nota 60), pp. 12-14.; Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (Religión en el ámbito público), en: ibid., p. 137, 149.- La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, Werke, op. cit. (nota 60), t. 6, p. 260.

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

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

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

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

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

70 Jürgen Habermas, Kommunikative Freiheit und negative Theologie (Liberta comunicativa y teología negativa), en: Habermas, Vom sinnlichen…, op. cit. (nota 62), pp. 112-135, especialmente pp. 120-122, 12

Phoca PDF