Acercamiento preliminar a los fenómenos religiosos

Es muy difícil lograr definiciones adecuadas de religión, religiosidad y sentimiento religioso, definiciones que tengan, por un lado, la suficiente amplitud para aprehender fenómenos muy complejos y diversos y que, por otro, no se disuelvan en meras generalidades conocidas [2].

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

Los credos teocéntricos vinculados a las religiones occidentales no son asimilables a las grandes religiones cosmo-céntricas de Oriente: los primeros son favorables, después de todo, a la dominación del mundo y la materia por el Hombre, mientras los segundos propugnan en última instancia una comunión mística con la naturaleza y su destino insondable [3].

En un primer acercamiento se puede afirmar que mediante las religiones todas las sociedades han acariciado la esperanza de dilucidar cuestiones fundamentales, como el origen y la meta final de los seres humanos. Como lo vislumbraron los griegos clásicos, lo divino puede ser apreciado como el intento de percibir la unidad de todas las cosas en la diversidad del mundo. Ha existido en casi todos los modelos civilizatorios un esfuerzo interpretativo dirigido a descubrir un sentido que conecte entre sí los fenómenos del universo, especialmente la debilidad y brevedad de la vida humana con la fortaleza y eternidad atribuidas a los fenómenos celestiales. Al lado de la inmensa variedad de las formas y estructuras simbólicas y de los grandes sistemas filosóficos que ha creado el Hombre –muchos de ellos de carácter ateísta–, permanece siempre vivo el anhelo de comprender el sentido del universo y de nuestra existencia en él.

Las religiones, dice Werner Gephart, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales del ser

Phoca PDF

humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad [4]. A pesar de que estas cuestiones centrales están enlazadas a menudo con un pasado mítico y con un futuro incierto, ellas preservan una nostalgia de la humanidad que no puede ser eliminada pese a los notables éxitos materiales de una modernidad exenta de preocupaciones teológicas. La religión puede haberse originado en el mencionado ámbito del mito, pero desde muy temprano ha estado conectada a la esfera del logos, de la reflexión racional, nexo que le brinda un carácter extraordinariamente interesante y fructífero, entre otras cosas para aprehender algunos de los rasgos fundamentales de los diferentes modelos civilizatorios [5]. En un texto olvidado Herbert Marcuse afirmó que la "idea de la razón" no es necesariamente antirreligiosa. "La razón deja abierta la posibilidad de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y dirigido a un fin"[6]. Esto nos permite, por otro lado, postular la –relativa– inteligibilidad del universo, y, por otro, suponer que los credos religiosos todavía nos pueden brindar conocimientos razonables en varios terrenos. Pueden, por ejemplo, enriquecer el campo sociopolítico mediante reflexiones de largo aliento, indispensable para la problemática del medio ambiente. Las religiones, aseveró Octavio Paz, han constituido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el "regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados". El anhelo de retorno a esa "patria original" [7] exhibe aspectos claramente pre-racionales porque representa una esperanza honda y perenne de los mortales, anterior a la reflexión filosófica, que también puede ser expresada como la superación de los variados fenómenos de alienación. De acuerdo a Octavio Paz, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy mediante el designio de la protección ecológica [8].

La religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la Creación. Y la religión puede ser considerada todavía como un designio serio y fructífero porque es algo más que una ilusión y un auto-engaño: además de reducir el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a ciertos anhelos profundos y persistentes, como los expresados por Blaise Pascal. En el siglo XVII Pascal se dio cuenta de que el magnífico despliegue del racionalismo y el avance de las ciencias no podían satisfacer la esperanza humana de felicidad y la necesidad de una explicación en torno al sentido de la existencia [9]. Una respuesta a estas interrogantes sólo puede ser brindada por la religión, la literatura y las artes. Entre los aspectos positivos de la religión puede mencionarse, por consiguiente, un sentimiento de confianza básica en el entorno (como se tiene durante una infancia feliz), por una parte, y la posibilidad de una razonable integración en el medio ambiente social, por otra. A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la 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 ilimitada [10], credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera.

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

Phoca PDF

El amplio proceso de secularización y la crítica racionalista han devaluado considerablemente el rol que ha tenido la religión a lo largo de milenios, cuando fue el “principal arquitecto” [11] de la cultura, según la expresión de Fernando Mires. Hasta el siglo XVIII en Europa Occidental y hasta el XX en el resto del mundo no hubo probablemente ningún terreno de la actividad humana que no estuviese influido fuertemente por normativas y valores religiosos. Todavía al comienzo del siglo XIX pensadores adscritos al idealismo clásico alemán atribuyeron una importancia decisiva a la religión en cuanto fundamento de la cultura y de la identidad de los pueblos [12]. Asimismo los credos religiosos han tenido una relevancia preponderante en la conformación de la vida cotidiana, en la relación del Hombre con la naturaleza, en la formulación de las grandes obras del pensamiento humano y en las concepciones en torno a la vida bien lograda [13].

El desarrollo de las ciencias, por un lado, y las diferentes corrientes del racionalismo, por otro, han modificado fuertemente los vínculos de los seres humanos con el fenómeno religioso, y por ello la pregunta del comienzo puede parecer ahora como anacrónica y superflua, sobre todo porque la filosofía y los saberes científicos han analizado de tal modo y con tal intensidad las funciones prosaicas y manipuladoras de la religión [14], que poca gente se atreve a poner en duda los resultados generales de la crítica racionalista, desde la clásica producida durante el siglo XVIII por la Ilustración hasta aquella creación intelectual altamente refinada que es el psicoanálisis de Sigmund Freud. De acuerdo con este insigne pensador la religión sería una neurosis coercitiva, contraria a la corriente emancipadora de la razón. Tendencias muy diferentes entre sí suponen ahora que la religión es una especie de invento muy efectivo que tiene la tarea de minimizar los peligros que entraña todo contacto con la naturaleza, protegernos de la omnipotencia de la muerte y brindarnos consuelo ante las adversidades constantes de la vida. Los credos religiosos, por consiguiente, harían bien en consagrarse hoy a una tarea esencialmente privada, como el cuidado y el asesoramiento de los creyentes con dudas y problemas.

Pero, como afirma Jürgen Habermas, no podemos saber si la transposición de lo sagrado al medio del lenguaje es un proceso ya concluido o no. Todavía persiste la tarea filosófica de descubrir las energías pre-políticas y los potenciales semánticos que se encuentran en aquellas tradiciones religiosas que no han sido recuperadas aún para las prácticas sociales; habría que conducir estas herencias religiosas a un lenguaje accesible al juego discursivo de los debates y las razones públicas [15]. Por ello una filosofía que todavía quiere aprender debería fomentar el diálogo con los representantes de los credos religiosos, sin pretender que sea un juego de suma cero. Las comunidades religiosas, dice Habermas, permanecen importantes para la legitimación democrática del orden político, también después de un prolongado proceso de secularización de la esfera pública. La secularización de los credos religiosos, su transformación en un asunto privado-individual y, en general, los decursos modernizadores no habrían generado obligatoriamente una pérdida global de la relevancia de las religiones [16].

En esta constelación el breve texto presente representa un esfuerzo por compilar argumentos ya conocidos en torno a lo que la religión nos ha enseñado en el campo sociopolítico. No trata de establecer ninguna verdad definitiva, sino sólo de informar y recordar algunos aspectos acerca de una temática que no ha perdido actualidad [17]. Pese al descrédito contemporáneo de las doctrinas religiosas, debemos considerar a los sentimientos religiosos como una posible fuente de inspiración para debatir algunos dilemas del presente, puesto que una función central de la religión ha sido y es mostrar los límites y las limitaciones de nuestras actuaciones en un mundo finito y, por ende, las consecuencias nefastas de la soberbia (hybris) humana [18]. Deberíamos reconocer, por ejemplo, que el amor al prójimo, la solidaridad entre los mortales y los derechos de la naturaleza representan valores normativos de la praxis humana en todo tiempo, es decir por encima de los intentos actuales de relativizar

Phoca PDF

todo valor de orientación. Hoy en día, cuando ya conocemos los resultados de la destrucción del medio ambiente y los efectos de los sistemas totalitarios –todos ellos posibilitados por el desarrollo hipertrófico de la razón instrumental–, debemos volcar la vista hacia creencias, como las religiosas, que desde muy temprano han practicado una crítica de la arrogancia intelectual y han promovido, aunque de manera muy incipiente, el cuidado del medio ambiente. El complejo desarrollo de la razón instrumental, que es, en el fondo, lo que más enorgullece a los humanos y lo que conforma la base de su dominio sobre las fuerzas naturales, se ha manifestado ahora como la principal amenaza para nuestra pervivencia en la Tierra y a largo plazo. El Hombre ha creído, desde tiempos inmemoriales, que puede disponer libre y soberanamente sobre todos los recursos naturales, y ello se revela precisamente como un error imputable a su soberbia. La precariedad de nuestra base material –que emerge en nuestros tiempos como un conocimiento traumático en medio de la evolución más exitosa de nuestra especie– nos muestra los peligros de la tríada sagrada (progreso, crecimiento, desarrollo) para el ser humano del presente. Y por ello hay que insistir en lo rescatable de la religión para el mundo de hoy, lo que, según el gran teólogo suizo Hans Küng, se revelaría en las cuatro bases morales del orden social: la cultura de la no-violencia, la solidaridad en el ámbito económico, la inclinación hacia la tolerancia y la veracidad y la praxis de la ecuanimidad y la igualdad de derechos entre los humanos. Estos cuatro principios estarían enmarcados en uno mayor, que puede ser definido como el respeto efectivo a la vida en todas sus formas y que hoy se manifiesta, como ya se mencionó, en el proyecto de tomar en serio los derechos de la naturaleza y de resguardar el medio ambiente [19].

Aportes en el campo de la comprensión ecológica

Para comprender las raíces del designio de la protección ecológica debemos echar un vistazo a los comienzos de la reflexión filosófica y de los grandes textos religiosos. En un famoso fragmento de Anaximandro (610-547 a. C.) [20], el primero auténtico en la historia de la filosofía, encontramos un fuerte pensamiento proto-religioso, estructuralmente similar al núcleo del pecado original del Antiguo Testamento, que nos ayuda a entender la responsabilidad humana en cuestiones ecológicas. Anaximandro sostuvo que el surgimiento de las cosas produce necesariamente su declinación y desaparición, porque las cosas pagan unas a otras castigo y pena por su injusticia, según el orden del tiempo. Uno vive a costa del otro, mejor dicho: a costa de la vida del otro. Esa es la injusticia liminar [21]. Unos se comen literalmente a otros, como el ser humano, que para vivir, destruye diariamente millones de estructuras orgánicas. Es también la idea de la compensación (casi jurídica) aplicada a todo el universo, donde tiene que haber una especie de resarcimiento de daños, una indemnización inevitable en la sucesión temporal. Partiendo de este saber quasi-religioso de Anaximandro, desde muy temprano han tenido lugar una vinculación y hasta una identificación del conocimiento con la culpa. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente el enfoque de Theodor W. Adorno, es sólo un testimonio contemporáneo de una larga cadena de reflexiones en torno a la presencia de algo catastrófico que se transluce en la responsabilidad de los seres humanos, basada en su capacidad de conocer, por los daños y pecados que se producen contra la naturaleza [22]. La concepción del pecado original en el Génesis –pese a su irracionalismo aparente– nos obliga a reflexionar en torno a esta compleja temática. Nuestra vida se basa cotidianamente en la utilización destructiva e irresponsable de innumerables organismos vivientes y en el uso desmedido de los ecosistemas naturales. En un pasaje relativamente conocido, G. W. F. Hegel aseveró que el pecado original y la expulsión del paraíso están vinculados inextricablemente al surgimiento de la consciencia humana y al nacimiento del conocimiento racional [23], que, a su vez, están enlazados con la dominación de la naturaleza por el Hombre y con la utilización irrestricta de los ecosistemas en favor del despliegue siempre creciente de nuestra especie. La expulsión del paraíso significó el fin de la inocencia: los seres humanos dejaron atrás su naturaleza animal –su unidad primigenia con Dios– y se convirtieron en sujetos del ámbito cultural. Pero esto, como lo vio Hegel, tiene su

Phoca PDF

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

Procediendo de manera razonable, deberíamos someternos a un aprendizaje enriquecedor, pues cada instante podemos comprobar que no sabemos todo sobre el funcionamiento y las potencialidades del medio ambiente. Pero en general los seres humanos suponen que ya saben lo suficiente sobre estos asuntos y sus aspectos prácticos cotidianos, lo cual configura una manera habitual de soberbia, que no es percibida como tal a causa de su extrema difusión. En esta cuestión se anudan las temáticas de la arrogancia, el descuido de la protección ecológica y la carencia de genuina solidaridad a largo plazo, que englobe también a los ecosistemas naturales. Una de las posibilidades efectivas –si es que las hay– de restringir esta evolución negativa podría darse mediante la praxis de una fraternidad dirigida no sólo a nuestros semejantes, sino a todos los seres vivientes de la Creación. Hasta en la filosofía postmodernista gana espacio la convicción de que el futuro de las religiones se encontraría en un sentimiento efectivo de solidaridad universal y amor al prójimo (que no debería estar exento de una pizca de ironía). Si es que queda algo de la propensión clásica de la filosofía por la verdad, dice Santiago Zabala, esta última debería ser interpretada como amor al prójimo y no como búsqueda laboriosa (e inútil) de objetividad en el conocimiento, lo que constituye un ethos anti-dogmático, propio de la mejor hermenéutica religiosa y de la democracia [24].

Las reglas prácticas derivadas de principios religiosos nos brindan asimismo una pista de lo que hay que evitar en comportamientos humanos reiterativos. Casi todos los credos religiosos condenan la tendencia humana a la expansión irrestricta de sus actividades y potencialidades, lo que constituye una forma evidente de hybris convencional. El mundo actual, en cambio, celebra el activismo por el activismo, el apetito permanente por nuevas experiencias, la superación de toda frontera y de todo tabú, y todo esto en medio de la nostalgia del ser humano por algo permanente, estable y confiable. Entre las consecuencias paradójicas de este desasosiego perenne se halla la carencia de satisfacciones genuinas en casi todas las esferas del quehacer humano, incluidas, en primer término, las prácticas políticas rutinarias. Un ejemplo de esta adicción enfermiza al cambio por el cambio mismo, sin especificaciones de límites y riesgos, se puede detectar actualmente entre los militantes de corrientes progresistas, como los populistas y socialistas radicales latinoamericanos, quienes olvidan el incómodo análisis crítico y lo reemplazan por la fe en el progreso histórico ilimitado, en el crecimiento irrestricto de la estructura económica respectiva y en la continuación del saqueo convencional de los recursos naturales [25]. Todo esto tiene lugar porque olvidamos los límites del mundo finito, sin que la consideración de estos límites signifique una nostalgia por un severo ascetismo individual y colectivo y por la auto-renuncia a la esfera de los placeres [26].

La necesidad de la solidaridad en el ámbito social

Para comprender el aporte de la religión al terreno de una praxis sociopolítica adecuada, nos puede ayudar la obra enciclopédica de G. W. F. Hegel, quien trató de integrar todos los fenómenos celestes y mundanos en una gran síntesis. Su filosofía fue calificada por él mismo como la “casa del espíritu”. Presuponía la racionalidad “redonda” [27], es decir completa de la filosofía y el universo: “Lo verdadero es el todo” [28]. En nuestro contexto son particularmente interesantes sus primeros y brillantes escritos (1793-1800), en su mayoría de carácter teológico-filosófico [29], en los cuales Hegel nos muestra la importancia sociopolítica de una religiosidad basada

Phoca PDF

en el amor al prójimo, la caridad, la solidaridad y el agradecimiento al Creador.

Es cierto que en toda su obra Hegel se decantó por un credo religioso fuertemente intelectualista, basado en principios éticos y en una interpretación muy diferenciada de los textos sagrados: una religión que renunciaba a milagros, ritos, instituciones y dogmas, pero esto es sólo una parte de su notable empeño. En cierta manera, Hegel continuó la obra de los grandes teólogos medievales católicos, quienes ensayaron la conocida y magna síntesis de razón y fe. También Hegel fue partidario de una religión universal, como la que predicó San Pablo, que no se restringía a determinados grupos étnicos o lingüísticos, sino que se dirigía a todos los hombres de buena voluntad [30]. Es cierto que Hegel fue muy severo con el sacerdocio y las instituciones [31] y que favoreció una enseñanza religiosa basada en una lógica discursivo-argumentativa, que estaba destinada al cerebro y no al corazón [32]. Pero al mismo tiempo enalteció al cristianismo por ser la religión del amor, la caridad y la espontaneidad [33]; celebró el valor supremo del Sermón de la Montaña; criticó duramente el formalismo y la hipocresía del antiguo judaísmo; y postuló la idea de que para los cristianos Dios es padre y hermano, y no amo y señor como en el Antiguo Testamento [34]. En estos escritos tempranos Hegel enfatizó vigorosamente el valor de lo emocional-moral, y llegó a identificar la religión con el ejercicio del amor [35]: el mortal que ama, supera la separación con la persona amada y alcanza así el “germen de la inmortalidad” [36]. El perdón de las deudas y ofensas, la práctica de la modestia, la beneficencia y la fraternidad y la superación del formalismo adquieren en su teoría la categoría de criterios sociopolíticos de primera magnitud e importancia [37]. Se trata, por supuesto, de valores normativos que se encuentran también en variados códigos éticos de carácter laico, pero el mérito de las religiones es haberlos formulado por primera vez, con una claridad encomiable y, sobre todo, como algo básico e irrenunciable para las relaciones entre los seres humanos.

Se puede argumentar, evidentemente, que estas concepciones de amor y solidaridad son demasiado generales y de poca eficacia en la praxis moderna, pero no podemos –o no debemos– renunciar a ellas en cuanto ideas regulativas. Hegel mismo, eminente filósofo político y perspicaz pensador de la incipiente modernidad, nos dio la pista principal para este postulado: no se puede fundar un orden social estable y razonablemente justo que esté basado exclusivamente sobre los presupuestos del liberalismo político y de la ética individualista [38]. Para contrarrestar las tendencias disolventes adheridas a los múltiples fenómenos de las alienaciones inevitables del capitalismo, Hegel trató de popularizar intelectualmente las virtudes sociales que él percibía en el cristianismo ilustrado. De acuerdo a Karl Löwith, este designio es uno de los principios básicos de la filosofía hegeliana [39].

Por otra parte, es probable que Hegel haya sido uno de los primeros filósofos modernos en llevar a cabo una disolución de la religión y la teología en el saber filosófico, concibiendo a la religión como mero antecedente intelectual de la filosofía y denegando a la teología una autonomía de la misma dignidad que la atribuida convencionalmente a la filosofía. El dilema de esta religión intelectual (o natural, según otros autores) reside en su falta de impulsos emocionales. Según el modelo de la reconciliación de la vida escindida, Hegel logró construir una gran síntesis de fe y razón, más profunda y más exigente que las edificadas desde la Antigüedad, entre las que sobresalen las de Proclo y Boecio. De acuerdo a Löwith, el intento de Hegel debe ser considerado como una intelectualización de la religión, que disuelve a esta última en mera filosofía [40]. No hay duda de que este paso puede ser visto como una carencia, puesto de los seres humanos necesitan también un credo que les brinde amor, comprensión y solidaridad y no sólo una brillante elucubración acerca de las compatibilidades entre filosofía y religión.

Phoca PDF

H. C. F. Mansilla [1], dialnet.unirioja.es/

Notas:

1 Profesor (e), Universidad de Berlín.

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

3 Cf. Wolfgang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber), Tübingen: Mohr-Siebeck 1979, pp. 230-233, 242

4 Werner Gephart, Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp 1999, p. 261.- El gran teólogo católico Hans Waldenfels sostuvo que el rasgo identificatorio más importante del cristianismo actual no es una identidad limitante y excluyente, sino un símbolo de comunión, que trata de comprender y aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera. Cf. Hans Waldenfels, Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: Gephart / Waldenfels (comps.), ibid., pp. 105-124.

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

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

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

8 Ibíd. pp. 138-139.

9 Blaise Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets (compilación de Louis Lafuma), París 1951 (3 vols.); cf. Reinhold Schneider, Pascals Drama (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), Pascal, Frankfurt: Fischer 1954, pp. 7-37; Albert Béguin, Blaise Pascal, Reinbek: Rowohlt 1959, p. 48. Cf. también: Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica), Frankfurt: Fischer 1988, pp. 7, 23-24, 87.

10 Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad), Munich: dtv 1981, pp. 13-14.

11 Fernando Mires, El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política, Caracas: Nueva Sociedad 1998, p. 12; sobre la diferencia fundamental entre religión y filosofía cf. Fernando Mires, Política como religión, en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 27, Nº 73, enero-abril de 2010, pp. 1-30, especialmente pp. 3-4.

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

13 Ursula Wolf, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben (La filosofía y la cuestión de la buena vida), Reinbek: Rowohlt 1999; Martin

Phoca PDF

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

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

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

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

17 Cf. DIÁLOGO POLÍTICO (Montevideo), vol. XXIX, Nº 4, diciembre de 2012, número monográfico dedicado al tema: “Influencia de los cultos y/o confesiones en la política”.

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

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

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

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

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

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

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

25 Cf. los interesantes análisis de Eduardo Gudynas, Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas, en: ECUADOR DEBATE (Quito), Nº 79, abril de 2010, pp. 61-81; Eduardo Gudynas, El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo, en: ECUADOR DEBATE, Nº 88, abril de 2013, pp. 183-205.

Phoca PDF

26 En relación a autores que propugnan un ascetismo contemporáneo (como Hans Jonas y Friedrich Rapp) cf. Amán Rosales Rodríguez, ¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad, en: REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLII, Nº 105, enero-abril de 2004, pp. 175-181; Friedrich Rapp, Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno), Münster: Lit 2003.

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

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

29 Sobre esta temática cf. la obra monumental de Georg Lukács, Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía), Neuwied/ Berlin: Luchterhand 1967.

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

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

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

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

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

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

36 Ibíd., p. 248.

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

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

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

Phoca PDF

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

Phoca PDF