

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTE



La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

The Contemporary Necessity of Religious Feelings as a Whole View in a Dislocated World

H. C. F. Mansilla

Academia de Ciencias de Bolivia, La Paz, Bolivia

Resumen

En muchas sociedades las religiones han intentado esclarecer cuestiones fundamentales para el orden socio-político, como el origen, la meta final y el sentido de la existencia y la identidad de los seres humanos. Este texto quiere recordar algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica, en lo referente a la necesidad de solidaridad en las relaciones sociales y en la fundamentación de una concepción amplia de justicia (según Jürgen Habermas). Es interesante señalar que esta actividad intelectual empezó en la antigua Mesopotamia.

Palabras clave: Aristóteles, Habermas, Kant, religión, Sumeria

Abstract

In many societies the religious systems have tried to clear fundamental questions for the social-political order, like the origin, the last goal, and the sense of existence of human beings. This text aims to remember some important aspects about this theme which are still acute, like the relevance of religious phenomena relative to environmental protection, the necessity of solidarity in social relations, and in the foundation of a comprehensive idea of justice (according to the theory of Jürgen

Recibido: 18-07-2022. Aceptado: 9-09-2022



Hugo Celso Felipe Mansilla es Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Miembro correspondiente de la Real Academia Española desde 1987 y miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua, ha sido catedrático visitante en universidades de Australia, Brasil, España y Suiza.

Contacto: hcf_mansilla@yahoo.com

Cómo citar: Mansilla, H. F. C. (2023). La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado. *Revista Stultifera*, 6(1), 23-47.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-02.

LA NECESIDAD CONTEMPORÁNEA DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO

Habermas). It is interesting to note that this intellectual activity began in ancient Mesopotamia.

Keywords: Aristotle, Habermas, Kant, Religion, Sumer

No estamos ante una situación apocalíptica. En el siglo XXI nos enfrentamos, sin embargo, a una constelación que la podemos calificar como una crisis permanente con múltiples facetas: el cambio climático, la destrucción incesante de ecosistemas naturales, la burocratización de la vida social, la emergencia de numerosos estados fallidos, el recrudecimiento de regímenes nacionalistas y populistas, el uso recurrente de una potencia mortífera de destrucción (como en la guerra de Ucrania en 2022 y en otros conflictos) y la prevalencia de modas teóricas de considerable vigor, como las muchas variantes del relativismo, que nos aportan pocos conocimientos realmente importantes. Ante la magnitud de estos retos parecería que la filosofía y las ciencias sociales no tienen la capacidad adecuada de comprensión y respuesta. Con algunas excepciones notables, se puede decir que la filosofía contemporánea ha desertado de su misión de proponer valores de orientación a la sociedad de nuestro tiempo. De modo similar, este breve texto solo presentará sumariamente una faceta de la problemática, sin proponer ninguna solución.

Hay, por supuesto, muchos modelos explicativos para entender este estado de cosas. Se percibe, empero, la carencia de una visión de conjunto o, por lo menos, el descrédito de lo que antiguamente se llamaba una concepción totalizadora de la realidad social. Esta expresión cayó en el olvido por algunas razones muy justificadas, pues ella nos remite también a modelos de pensamiento y organización que estuvieron vinculados a los experimentos sociales más detestables que los seres humanos edificaron sobre la Tierra durante el siglo XX. Como dijo Max Horkheimer, todo conocimiento genuino en el campo histórico-social no puede renunciar a la reflexión acerca del sufrimiento humano y a su complemento indispensable, la idea de la felicidad (1962, p. 138). Como siempre hace falta un enfoque incómodo, crítico, incluyente, que no retroceda ante la necesidad de emitir juicios valorativos para comprender, por ejemplo, la legitimidad electoral de numerosos experimentos populistas y, al mismo tiempo, su maldad intrínseca.

En este ensayo se menciona sucintamente un elemento que podría contribuir a mitigar esta situación: la religión como esfuerzo intelectual-racional para entender el mundo y nuestra situación en él, acompañado de algo que siempre ha estado muy cerca de una genuina preocupación religiosa: una reflexión en torno al sentido de la historia y la existencia. Se trata de una temática inmensa, de la cual aquí solo se ofrece un esbozo provisional.

El sentido de la historia y la existencia

¿Por qué resulta tan difícil en las ciencias políticas y la filosofía del presente plantear cuestiones razonables de gran alcance social e histórico? La extrema especialización de las ciencias sociales en general hace aparecer como anticuado el esfuerzo de construir una síntesis con pretensiones globales y con valoraciones éticas, como lo intentó Aristóteles (sobre el conjunto de la obra aristotélica, *cf.* Höffe, 2006) con su gran tratado sobre *Política*. Esta obra clásica abarca la cuestión del sentido de la historia y la existencia, la gran pregunta que se hacen aún miles de personas en todo el mundo.

Según Isaiah Berlin, cada nueva generación se interroga acerca de los mismos asuntos, ante todo sobre el sentido de la evolución humana y de la vida individual (1992, p. 229). Esta pregunta no puede ser contestada mediante un concepto restringido de razón instrumentalista o por medio de la huida frente a los dilemas que conllevan casi todas las variantes del relativismo postmodernista. Actualmente y a la vista de la crisis del medio ambiente, del consumismo exorbitante y de renovados conflictos bélicos, como la guerra de Ucrania (2022), es conveniente analizar los decursos históricos y los avances tecnológicos desde una perspectiva ética de largo alcance que ponga en cuestionamiento la necesidad y la calidad intrínseca del desarrollo contemporáneo a nivel global. Y por ello no se puede renunciar a la dimensión del sentido histórico y de la moral social.

Un ejemplo que aún hoy nos interpela: Aristóteles fue uno de los primeros pensadores en analizar y criticar los fenómenos degenerativos del régimen democrático, mostrando cómo la democracia engendraba la demagogia u olocracia (el gobierno de las turbas), cuyos líderes lograban posteriormente convertirla en un modelo elitario, pero detestable, la oligarquía, en la cual el jefe más taimado llegaba a ser el déspota vitalicio y terminaba instalando la tiranía hereditaria (Aristóteles, 1965, pp. 133-134

[1292a-1292b] y 172-174 [1304b-1305a]). Hasta hoy esta temática es incómoda y controvertida, es decir: interesante y productiva. Para Aristóteles el ideal era el régimen centrado en el dominio de las leyes, es decir: el sistema político-institucional fundamentado sobre la prevalencia del derecho y nacido de un debate racional, y no el gobierno despótico e impredecible de un déspota, por más iluminado y bien intencionado que sea el gobernante.

Las cuestiones esbozadas en este breve texto giran en torno al aporte que desde una religiosidad intelectual se puede inferir para otorgar sentido a la vida y a la configuración de una existencia bien lograda. Una visión solo analítico-descriptiva, por más exacta y aguda que sea, no llega a formular una aproximación fructífera a esta interrogante. Pese a la enorme popularidad del relativismo en el presente, se puede constatar que aún hoy persiste un interés académico en torno a los textos clásicos porque estos últimos reconstruyen y analizan temáticas con una perspectiva general y crítica, a la cual no podemos renunciar del todo. Por otra parte, se puede afirmar que la *Política* aristotélica es probablemente el primer estudio sistemático sobre asuntos sociales y políticos en la cultura occidental (sobre esta temática, cf. Jaeger, 1962). Es verdad que la teoría política de Aristóteles contiene elementos que hoy nos parecen inaceptables o, por lo menos, odiosos y controvertidos, como la aceptación irrestricta de la esclavitud y la situación subalterna de las mujeres y los extranjeros. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles discute el *status* de los esclavos (si es algo dado por la propia naturaleza o por pertenecer a un ejército derrotado o por alguna disposición legal), pero en ningún momento duda de la necesidad de los hombres libres de poseer instrumentos vivos que ejecuten las tareas más duras (1965, pp. 9-11 y 13-19 [1252b-1253a; 1253b-1255b]).

Como un primer ejemplo del tenor general de este ensayo nos podemos preguntar entonces: ¿Para qué leer un libro con ideas tan anacrónicas y reaccionarias? La teoría aristotélica es todavía revelante porque nos propone un asunto incómodo que sigue vigente como en el tiempo de su publicación. Aristóteles propuso una vinculación estrecha y normativa entre ética y política: la última como continuación de la primera, pero en un terreno más amplio y más complejo. Desde Maquiavelo¹, este nexo es criticado como ingenuo, anticuado y alejado de la realidad. Varias culturas han concebido la actividad público-política como la continuación

de un estatuto moral; en este sentido, la teoría aristotélica no fue totalmente original. Desde los documentos sumerios más antiguos que han llegado hasta nosotros hasta las preocupaciones de los ecologistas actuales, se puede detectar el anhelo imperecedero de construir un orden social que tenga sentido, que haga más llevadera la ardua vida humana sobre la Tierra y que pueda brindar alguna satisfacción más o menos creíble a sus habitantes.

No hay duda de que hoy faltan los grandes designios que otrora brindaban sentido al campo de la política, y esto en todos los frentes. Un notable historiador de las corrientes comunistas nos dice que la izquierda “en gran medida ha perdido la batalla de las ideas” (Martelli, 2022, p. 56), dando como resultado “mucho espacio para amarguras, incertidumbres y miedos” (p. 58). Una voz de la socialdemocracia afirma que esta corriente partidaria en Europa debería contentarse con “generar mecanismos de protección social que ayuden a acotar la incertidumbre y generen seguridad” (Monge, 2022, p. 90), lo que no está equivocado, pero evidentemente es muy poco en comparación con el programa y las exigencias de la socialdemocracia en tiempos de Karl Marx. Además de modesta, esta posición acerca del presente puede generar una cierta confusión. El contexto actual ha generado una nueva necesidad de sentido histórico-político, que va más allá del anhelo de seguridad como este es concebido por el elector habitual de los partidos socialdemocráticos. Hay, paradójicamente, un renovado interés por las grandes concepciones teóricas que parecían conferir elementos de orientación a una humanidad desorientada, aunque estas concepciones puedan ser calificadas como opiniones exageradas y pesimistas en el contexto del presente.

El mérito de Aristóteles es haber tratado estos temas en forma metódica y haber construido conexiones complejas entre los múltiples aspectos que confluyen en lo que ahora llamamos política. Por ello es importante anotar que su obra la *Política* exhibe un método doble: (a) estudiar la historia (los antecedentes) del fenómeno socio-político y realizar un inventario empírico-documental de los aspectos importantes; y luego (b) emitir una valoración crítica, fundamentada en criterios racionales, a veces con ayuda de comparaciones entre varias culturas.

Como lo practicó Aristóteles, para estudiar los fenómenos políticos

necesitamos una combinación simultánea de distancia cognoscitiva y riqueza de datos empíricos, sin temor de establecer juicios valorativos bien fundamentados. Hay que desconfiar de las modas contemporáneas en las ciencias sociales, que —al igual que las obras del arte postmodernista— ofrecen una superficie rutilante, un mensaje atrayente y un contenido exiguo y decepcionante.

La teoría del progreso histórico de Jürgen Habermas y la vinculación entre credo y razón

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso provienen probablemente de una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Jürgen Habermas, afecta también e inevitablemente el contenido mismo de las teorías.² 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. Las religiones, conjeturó *Octavio Paz* en un espléndido texto, han sido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El retorno a esa “patria original” (Paz, 1994, p.136) denota evidentemente rasgos místicos, pero este factor no desvaloriza un sentimiento hondo y perenne de los mortales, que, según Herbert Marcuse, no está opuesto a la razón.³ De acuerdo a Octavio Paz, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy en el designio de la protección ecológica (1994, pp. 138-139, nota 12).⁴

Una de las tesis de este ensayo es subrayar la necesidad de una reflexión que nos enseñe otra vez lo problemático del progreso histórico y de toda actividad científico-técnica, una reflexión como la emprendieron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al criticar el optimismo del racionalismo y la Ilustración. Por todo ello se puede percibir una notable actualización del viejo vínculo dilemático entre razón y fe, como lo demuestra la gran obra de Jürgen Habermas publicada en 2019: *Auch eine Geschichte der Philosophie* (posible traducción: *Otra historia de la filosofía*), cuyo primer volumen aborda “La constelación occidental de creer y saber” y su segundo volumen, se titula Libertad razonable. Indicios del discurso sobre creer y saber”.⁵ Habermas mismo publicó anteriormente varios

escritos sobre estos asuntos (1997; 2001, especialmente p. 23; 2005; Reder y Schmidt, 2008), habiendo examinado tempranamente las verdades enfáticas contenidas en algunas doctrinas religiosas y utopías políticas, en las fisuras de las continuidades históricas y en los fragmentos reacios a la integración dentro de los grandes sistemas filosóficos (Habermas, 1978, p. 6). El último *opus magnum* de Habermas concretiza, amplía y acentúa los temas y las tempranas conclusiones de este autor, contenidas, por ejemplo, en una conferencia poco conocida de 1988⁶. El libro de 2019 conecta la fe y la razón trazando una “genealogía del pensamiento postmetafísico” (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 9), que intenta “un esclarecimiento racional de la comprensión de uno mismo y del mundo” (p. 12), un esclarecimiento que reconstruye, por lo menos parcialmente, “la transformación de la herencia de origen religioso” (p. 15) en uno de los elementos centrales de la filosofía occidental.

Los escritos de Habermas abarcan una visión enciclopédica —se podría decir: monumental y casi exhaustiva— del conjunto de la filosofía occidental y, en las últimas décadas, de los complejos nexos entre la fe y la razón. En muchos libros Habermas construye una notable síntesis centrada en el desarrollo del racionalismo y de la modernidad occidentales, como si la evolución del pensamiento mundial hubiese sido, en gran parte, una especie de preparación para arribar a ese resultado. Pese a su distanciamiento con respecto a la filosofía hegeliana y afines, él ha edificado una magna teoría *evolucionista* que culmina con su propio pensamiento y que está compuesta a partir de un marxismo ennoblecido por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y enriquecido por fragmentos hermenéuticos, funcionalistas y estructuralistas, por estudios en torno a la filosofía del lenguaje, por una infinidad de datos empíricos y conocimientos históricos y por la crítica —muy acertada, por otra parte— del pensamiento postmodernista.⁷

También en su último *opus magnum* Habermas presupone que la humanidad ha avanzado en el dominio de la naturaleza exterior y en el desciframiento de nuestra consciencia mediante la adquisición continuada y creciente de competencias cognitivas y comunicativas. La autorreflexión de los seres humanos en un diálogo permanente y exento de presiones dominacionales debería conducir a un orden social relativamente razonable. Un grupo de discípulos de Habermas, entre los que se destacaron Klaus Eder y Rainer Döbert, ha realizado un importante aporte a esa concepción

que cree descubrir en la historia humana una evolución siempre ascendiente de competencias de toda índole, sobre todo de índole racional, una evolución que al mismo tiempo configura una sucesión universal y *quasi-obligatoria* de estadios o periodos que se manifiestan en las diferentes formas del pensamiento teológico y de las prácticas religiosas (*cf.*, entre otros, Döbert, 1973; Eder, 1973; 1976).

Hay que señalar que el propio Habermas, con su libro sobre la reconstrucción del materialismo histórico —del cual él jamás se distanció— estableció el cimiento para una secuencia muy extendida —y por ello normativa— de periodos históricos, los cuales marcarían las etapas del progreso humano, por lo menos en el ámbito occidental (Habermas, 1976).⁸ A pesar de su distanciamiento con respecto a las filosofías de la historia de Hegel, Marx y pensadores afines, Habermas generó una doctrina básicamente evolucionista en torno al desarrollo de las principales sociedades, desarrollo que culmina en lo que se conoce como la modernidad occidental, después de un cambio racional y sistemático de paradigmas.⁹ De acuerdo a Habermas, el cambio de paradigmas sigue los siguientes principios. Sería posible detectar un despliegue de las fuerzas productivas, institucionalizado de tal manera que este pueda tener lugar de manera previsible y sistemática. Esto conduciría a un cambio social también incesante, a una ampliación constante de las capacidades socio-políticas de conducir adecuadamente estos procesos, a un incremento de la complejidad general y a la declinación concomitante de las visiones tradicionales del mundo.¹⁰ En su último *opus magnum* Habermas mantuvo esta posición, apoyado en un impresionante despliegue de datos y conocimientos en torno al primer milenio antes de la era cristiana: los progresos intelectuales de la primera gran época axial (Habermas, 2019, Vol. 1, pp. 462-480; Vol. 2, pp. 189-211). Y en la mejor línea racional-humanista este autor asevera que a lo largo de este proceso tendría lugar la auto-emancipación del ser humano mediante la aplicación práctico-política de las habilidades críticas —los “procesos de aprendizaje político-morales” (Habermas, 2019, Vol. 2, p. 798)— que los ciudadanos vayan creando (Vol. 1, p. 393). Inspirado explícitamente en Karl Marx, nuestro autor supone que el ideal del futuro podría ser la “asociación comunicativa de sujetos que conocen y actúan” (Habermas, 2019, Vol. 2, pp. 577-580), sujetos que se mueven en un plano político de libertad permitido por la evolución histórica (pp. 624-656).

En el texto ya mencionado, Habermas nos dice explícitamente que la *Política* aristotélica y la filosofía de la historia de Hegel han sido reemplazadas por una “teoría postmarxista de la sociedad” (Habermas, 1991, p. 144), pero exhibiendo una faceta más escéptica, que se distinguiría por elaborar deliberadamente conclusiones limitadas y poco espectaculares y por su alcance temáticamente restringido. Fiel a una cierta tradición humanista de la modestia —que proviene del estoicismo clásico y que deberíamos rescatar—, Habermas afirma que entre sus convicciones referidas a la praxis socio-política se hallaría ante todo el esfuerzo sobre cómo restringir o eliminar el sufrimiento y las vulneraciones de las criaturas humanas y no tanto el designio de crear o concebir un nuevo orden, justo, racional, igualitario y profundamente democrático (Habermas, 1991, p. 145). Existe probablemente una discrepancia entre la magnitud y la calidad de la obra habermasiana, por una parte, y la modestia de sus conclusiones, por otra. Estas últimas se hallan en la línea de aquella filosofía clásica que ha sido prefigurada, entre otras corrientes, por el estoicismo y el pensamiento religioso cercano a este último. El aporte habermasiano contribuye con relativamente pocas luces al meollo de la dialéctica entre creer y saber, como las cuestiones del sentido de la vida y de la historia, la configuración de una existencia bien lograda y el contenido específico y contemporáneo de conceptos como libertad y democracia. Hay una discrepancia manifiesta entre la dimensión del último libro de Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*) y su modesto aporte a la temática tratada.

Admito que esta breve crítica es injusta. En primer lugar, porque las conclusiones de Habermas representan algo así como el límite de lo que se puede alcanzar en forma realista y desapasionada; en segundo lugar, porque lo rescatable de las actividades filosóficas e intelectuales se encuentra —entre otras tareas— en un retorno crítico y distanciado a los clásicos. Un caso paradigmático: para Aristóteles su *Metafísica* fue el esfuerzo de aplicar la filosofía a sí misma (1966, pp. 12-15 [982a-983a]). Parece, además, que la humanidad aprende del dolor, el sufrimiento, los conflictos y las catástrofes. Como el mismo Aristóteles aseveró, las tragedias resultan entonces una fuente privilegiada del saber (1963, p. 350).

La consciencia de lo que falta

Pese a esta apreciación mía no muy positiva de la obra habermasiana, hay que enfatizar la notable contribución de este autor a comprender mejor el complejo rol de las religiones en la conformación de toda la historia de la humanidad, un rol que posee evidentemente muchos elementos que podemos calificar como positivos. En la propia terminología de Habermas se puede afirmar que hasta hoy las religiones articulan “una consciencia de lo que falta” (2005, pp. 12-13, 137, 149 y 222)¹¹: mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso instrumental-racional. Expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

La paradoja que se puede percibir en la obra habermasiana y en los escritos tardíos de Max Horkheimer puede ser descrita de la siguiente manera. Los nexos entre lo sagrado, el mito y el arte contribuyen a dar cuerpo, aunque sea precariamente, a una concepción que permite vislumbrar lo negativo o, por lo menos, lo criticable de la civilización industrial moderna. Al resistirse al decurso del mundo, el arte genuino es aquel que nos permite entrever, aunque sea de modo indirecto, lo absoluto y lo trascendente. Una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad, no puede ser reducida a la dimensión técnico-científica, por más brillante, previsible y exitosa que esta parezca ser, concepción que se inclina muchas veces a entender a los seres humanos y a su comportamiento como si fuesen vínculos medibles y relaciones cuantificables y tiende, por ende, a igualar y nivelar la humanidad. El criticar a esta corriente de la identificación forzosa e imparable de todo y todos conforma uno de los grandes motivos tematizados por la Escuela de Frankfurt. Siguiendo esta línea conceptual se puede decir que, a pesar de la universalidad contemporánea de los factores mercantiles, los nexos humanos no se agotan en vínculos contractuales, en la maximización del beneficio y en las decisiones según criterios de la racionalidad instrumental.

El sentido de la historia y la importancia de la religiosidad intelectual pueden ser comprendidos mejor si en este contexto echamos un breve vistazo a la filosofía de Immanuel Kant y a los estudios de la Escuela de Frankfurt, combinando este esfuerzo con una somera crítica del relativismo de moda. No

podemos sostener metódica y permanentemente que el amor, la esperanza y la solidaridad conforman exclusivamente juegos lingüísticos y sistemas aleatorios de signos semánticos —como lo aseveran no pocos postmodernistas—, pues nuestra vida quedaría vacía, nuestra consciencia insatisfecha y nuestro anhelo de conocer incompleto. Como afirma Habermas, la idea de un acercamiento al Reino de Dios, idea que permanece dentro de los límites de la mera razón, despierta en nosotros la consciencia de una responsabilidad colectiva frente a las carencias y falencias de nuestro orden social y del desarrollo histórico, y constituye, por lo tanto, una especie de protesta contra la contingencia del destino social y contra el caos del mundo material (Habermas, 2005, pp. 222-223 y 250; Kant, 1968b, pp. 260-261). La construcción de alternativas frente a destinos históricos que parecen inexorables tiene también un fundamento religioso, que es el vínculo entre la moral practicada y la promesa de felicidad. Basado en la filosofía de la religión de Immanuel Kant, Habermas sostiene que la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica (Habermas, 2005, pp. 223-224; Kant, 1968a, p. 764; 1968c, pp. 580 y 587). Las creencias religiosas permiten pensar que las injusticias históricas, el infortunio individual, el sinsentido de las edificaciones sociales y el caos de la materia no conservarán la última palabra en el desarrollo de la Creación.

Ya Kant señaló que no podemos renunciar a interrogaciones de orden metafísico y a reflexionar sobre la totalidad del universo y de nuestra existencia (1968a, pp. 650-655; 1968d, pp. 197-203). Tenemos que hacernos preguntas acerca de lo absoluto y lo irreductible, aunque las respuestas resulten imperfectas. A lo largo de la historia humana la religión ha resultado ser nuestra experiencia más profunda y nuestra representación simbólica de un sentido incondicional. Estos procesos complejos requieren siempre de interpretación y esclarecimiento. Como aseveró Habermas comentando a Ernst Cassirer, ganamos nuestros contactos con el mundo a través de estímulos sensoriales, pero los transformamos en un sentido simbólico y significativo, que es constitutivo para la existencia humana; esta mediación simbólica genera una cierta distancia con respecto al mundo y, paradójicamente, posibilita la convivencia razonable con los otros. La lengua, el mito, el arte y conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza (Habermas, 1997, pp. 16-20). Una de las

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

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un designio que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar *determinados* contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el oscurantismo y el engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta creatividad sería indispensable para regenerar una conciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber científico (2005, pp. 218 y 236).

Habermas reconoce que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos ha sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos se hayan convertido hoy en un asunto estrictamente privado e individual. Dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento (Habermas, 1999, pp. 16-19). Efectivamente: las más diversas corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades muy diferentes de las de origen, los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural. Dice Habermas que sería injusto excluir a la religión del debate público en las sociedades secularizadas del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aún hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida. En este caso, aseveró Habermas, la determinación de ese lindero debería ser una tarea común de la

ciencia y la teología, donde ambas trataran de ponerse una en lugar de la otra (2001, p. 22).

Varios autores de la Escuela de Frankfurt o cercanos a ella hicieron algo similar. Estamos ante una preocupación por la religiosidad intelectual que tiene que ver directamente con la pregunta por el sentido de la historia y la política, reflexionando acerca de los peligros y los desafíos a los cuales la humanidad se enfrenta continuamente.¹² Pero hay algo más, analizado por Max Horkheimer. En los últimos años de su vida él se dedicó a temas que en lenguaje sencillo se podrían calificar como teológico-filosóficos. Horkheimer creyó encontrar una especie de contrapeso a lo que él llamó el *mundo administrado*, ese terrible orden social, en el cual —independientemente de gobiernos capitalistas o socialistas— el “ciudadano” normal y corriente está sometido a las instrucciones y los caprichos de una burocracia insaciable.

Horkheimer señaló, retomando una idea de origen teológico, que el desarrollo histórico, aunque terminase en un final feliz, no puede resarcir los agravios y la injusticia que tuvo que soportar la humanidad (1930, p. 92; 1968, Vol 1, p. 47). Se puede, evidentemente, explicar las causas de la angustia y el desconsuelo individuales y sociales, pero sería irracional el atribuir a la evolución histórica un sentido universal que justifique ese sufrimiento y que, más aún, lo califique de imprescindible para construir y legitimar un plan salvífico que integre los padecimientos en una totalidad positiva y exculpe exitosamente todas las huellas del dolor humano. Sin una base teológica, afirma Horkheimer, no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio (1970a, pp. 60 y 81). 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 estos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente. Sin una moral trascendente, que de alguna manera estriba en lo divino, no se puede afirmar, como escribió Horkheimer, que la justicia y el amor sean mejores que la infamia y aversión (1970b, p.36).¹³ Cuando se trata de fundamentar en última instancia el sentido de las normas éticas en su pretensión de validez universal, se perciben rápidamente los límites de una moral exenta de todo impulso teológico. Sólo la genuina religiosidad, escribe Mircea Eliade, puede brindarnos dos grandes principios normativos, hoy tan indispensables como en épocas lejanas: algo

que dé sentido a la existencia misma del universo y al conjunto de los esfuerzos humanos, por un lado, y una base para cimentar nuestros sistemas éticos, por otro.

Lo rescatable de la religión para el mundo de hoy debe ser visto en algunos elementos que son comunes a casi todos los credos y que han estado inextricablemente unidos a un concepto profundo de lo teológico: el respeto absoluto a la vida, el mandamiento del amor y la ética de la reciprocidad. En sus primeros tiempos la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt estuvo alimentada por la solidaridad con el sufrimiento, con las víctimas de la historia y con los excluidos del poder.¹⁵ La condición de toda verdad, dijo Theodor W. Adorno, es el ansia de expresar y hacer elocuente el sufrimiento, ya que este es la objetividad por excelencia (Adorno, 1966, pp. 29, 362-364 y 369-372). Por ello no se puede y no se debe aceptar la idea de que la muerte sea “lo último por antonomasia”, ya que un elemento fundamental de toda verdad es que esta perdure en su núcleo; sin duración no habría ninguna verdad (Adorno, 1966, p. 362).

Probablemente desde un comienzo, la Escuela de Frankfurt ha estado inspirada por la nostalgia de lo completamente otro. Blanca Solares señaló que esta corriente de pensamiento estuvo influida desde un principio —aparte de los clásicos— por fragmentos hermenéuticos, teológicos y antropológicos y por elementos contenidos en las grandes obras de arte y literatura, y todos ellos contribuyeron a percibir los límites del cientificismo y del positivismo, por un lado, y redescubrir el valor de los mensajes contenidos implícitamente en el mito, la poesía y la religión, por otro. Según esta autora, la concepción de una “razón objetiva” que vaya allende la frontera de la racionalidad instrumental, fue fructificada decisivamente por el pensamiento simbólico (y utópico, habría que añadir), que es propio del mito y del arte y la vinculación de ambos con lo sagrado (Solares, 1998, p. 232).

La cuestión del sentido de la vida y de la historia en los textos de la antigua Mesopotamia

Algo podemos aprender de experiencias pasadas, pues en cierto sentido el ser humano exhibe algunas continuidades notables. El *opus magnum* de Habermas está centrado, como se dijo, en la evolución del racionalismo occidental, pero también se enriquece examinando los primeros modelos

civilizatorios de la historia humana en Egipto, Mesopotamia e Israel. Habermas señala que en estas grandes culturas la presión de la vida cotidiana debilitó paulatinamente la fuerza explicativa y cognitiva de las visiones míticas del mundo (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 274); la experiencia de las presiones sociales permanentes fomentó poco a poco una cierta autonomía del pensamiento y obligó a un razonar fuera de las seguridades que brindaban las verdades teológicas (Habermas, 2019, Vol. 1, pp. 304 y 364).

Evidentemente: el caso de Mesopotamia es filosóficamente el más interesante, y esto por un motivo que no menciona Habermas. Desde un comienzo y diferenciándose de Egipto, el país entre el Tigris y el Éufrates fue una región abierta a las devastaciones humanas (las invasiones permanentes de otros pueblos) y a los desastres naturales (inundaciones, sequías y terremotos), y conoció así un clima de frecuentes calamidades sociales, en un grado mucho mayor que en otros territorios (entre muchos otros, *cf.* Kramer [1986], Margueron [1996, 443-446] y Oppenheim [1970]). Todo esto, según varios investigadores de las culturas antiguas, favoreció la primera la reflexión filosófica sobre el sentido de la historia y la existencia. Esto condujo de manera relativamente rápida al florecimiento de una literatura *sumeria* de extraordinaria calidad, que fundamentó el nacimiento de un pensamiento protofilosófico (*cf.* Jacobsen, 1958, Vol. 1, pp. 165-284; Moscati, 1962, pp. 74-88 y 282-288) por primera vez a nivel mundial. Al reflexionar en torno a las calamidades sucesivas que ocurrieron en su país, los sumerios elaboraron una contribución realmente original. Se trata de una *visión pesimista del mundo*, en la cual los elementos celebratorios son escasos y no conducen a una concepción *armonicista* de la totalidad social y divina, como en casi todos los otros modelos civilizatorios.

Los textos sumerios están llenos de agravios y quejas contra los hombres y también contra los dioses, lo que, obviamente, no constituye algo único a lo largo de la historia universal. Pero los agravios de esta cultura (tercer milenio a. C.) nunca hallan consuelo o simplemente una respuesta plausible. El legado filosófico de la civilización sumeria es, por lo tanto, una concepción distanciada y crítica del destino, de los dioses y de los hombres. Los dioses no son siempre propicios a nuestros designios, y los hombres tienden permanentemente a la traición. El ámbito humano es el reino de la inestabilidad general y de la astucia práctica, con sus fenómenos conexos,

como el abuso de confianza, la perversidad y la inconsecuencia. Estos escritos ponen tempranamente en duda la justificación usual de las funciones del Estado y de las dinastías reinantes; tematizan asimismo el *sinsentido* de la rectitud ética. Estas muestras arcaicas de un pesimismo moral y de un escepticismo cognitivo son algo muy raro, que se da pocas veces en otras civilizaciones, por lo menos en estadios tempranos de las mismas.

Pero la actitud relativamente distanciada de los escribas sumerios ante sus dioses no significa necesariamente una negación de la religión y de su necesidad histórica. Toda moral sería imposible sin un fundamento religioso, nos dicen los escribas mesopotámicos (Jacobsen, 1958, pp. 282-284; Moscati, 1962, pp. 35-50). Algo estructuralmente similar afirmó Hermann Lübbe (2010, pp. 235-240) en el siglo XX, cuando sostuvo que lo que permanece de la religión después de la Ilustración y de los avances científicos es la praxis del manejo de la contingencia, es decir: tratar de superar lo incierto, lo fortuito, lo imprevisible y lo posible (que no es idéntico a lo necesario).

Las preguntas decisivas que entonces emergieron en Sumeria pueden ser formuladas de la siguiente manera: ¿Vale la pena un comportamiento de acuerdo a las leyes divinas y a las buenas costumbres del tiempo? ¿Tienen sentido la moral y su práctica cotidiana? ¿Poseen los dioses la omnipotencia y la sabiduría que habitualmente se les atribuye? ¿Es nuestro mundo, que nos han dejado u ordenado los dioses, realmente razonable y digno de ser cuidado y celebrado? ¿Hay poderes por encima de los dioses? Y entonces: ¿Qué sentido tiene el mundo? Estas preguntas, muchas sin una respuesta adecuada, configuran la originalidad del aporte mesopotámico a la paulatina formación de una filosofía crítica, que ya entonces habría podido ser calificada como la consciencia de la desolación humana, sin crear o presuponer simultáneamente (a) un consuelo naturalista o teológico y (b) una gran síntesis final armónica, como se puede percibir en las obras literarias de numerosos modelos civilizatorios. Esto es lo filosóficamente notable y lo rescatable en los mesopotamios. Posteriormente los babilonios hicieron la experiencia amarga de que la vida urbana es algo mucho más complejo de lo relatado en sus epopeyas heroicas y en sus leyendas religiosas. Los códigos de comportamiento relativamente simples, pese a su prestigio ancestral, no podían dar cuenta de la compleja

relación con el prójimo. Uno de los resultados es la convicción de que los conflictos no siempre pueden ser resueltos ni por la fuerza ni por el raciocinio legal-judicial. Por ello la inclinación a la transgresión de las leyes nace en el instante en que las mismas son promulgadas. En esta línea también se puede argumentar, con una sólida base empírico-documental, que la naturaleza actual de los dirigentes políticos más conocidos – una combinación de astucia práctica y estulticia intelectual – y asimismo la mentalidad predominante de los ciudadanos – escasa información socio-cultural y desinterés por asuntos públicos – harían simplemente superfluo y obsoleto todo intento de elaborar una teoría política que incluyera la cuestión del sentido ético e histórico.¹⁶

Habermas analiza también y muy detalladamente la relevancia filosófica de la religión judía en su etapa bíblica. Afirma que el aporte original de los antiguos israelitas reside en la transformación operada con respecto al poder político: después de las experiencias traumáticas con la conquista de Tierra Santa por los persas y los babilonios, los israelitas habrían comprendido “la ambivalencia de la legitimación del poder como gracia divina” (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 331) y habrían desarrollado un orden social con rasgos “igualitarios, universalistas y anti-autoritarios”, que corresponderían mejor a la Alianza entre Dios y Su pueblo elegido (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 338; Vol. 2, p. 82). Aquí es de justicia mencionar que un miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, fue un genuino pionero al haber postulado de modo sistemático el carácter humanista y progresista de los aspectos políticos contenidos en el Antiguo Testamento, tematizando algo que Habermas deja de lado: el Génesis bíblico habría establecido el “derecho a desobedecer”¹⁷ como el primer acto de libertad y de conocimiento de los seres humanos. Habermas no menciona ninguna publicación de Fromm.

Conclusión provisional: el exceso de éxito y los dilemas del presente

La generación contemporánea ha visto los avances más extraordinarios del nivel de vida en la historia universal, pero también el triunfo de una sociedad signada por la despersonalización y el consumismo, la devastación del medio ambiente y la posibilidad de autodestrucción de la especie humana. La angustia, la anomia, la soledad y diversos fenómenos de alienación son el

reverso de una era caracterizada por el progreso material. En su ética de la conservación y la prevención, Hans Jonas, el gran filósofo de la religión, aseveró que la amenaza de una catástrofe general proviene del “exceso de éxito” que le ha sido deparado al proyecto de Francis Bacon, que es el designio moderno por excelencia: “el dominio sobre la naturaleza para el mejoramiento del destino humano”. (El marxismo resultaría ser uno de los más fieles ejecutores del ideal de Bacon, pero no el más efectivo.) La destrucción ecológica es el fenómeno más visible que nos muestra, de acuerdo a Jonas, los peligros inherentes al programa de “conocer es poder”, que se basa en una actitud arrogante y al mismo tiempo demasiado optimista en torno a un crecimiento económico y un progreso científico incesantes e irrestrictos (Jonas, 1984, p. 251 y 256; cf. también Rodríguez Ramírez, 2003, pp. 82-83).

Este despliegue evolutivo no tiene más sentido que alimentarse a sí mismo. Pero aun si la historia universal no tiene sentido racional, podemos atribuirle uno a determinados espacios y a ciertos esfuerzos políticos, sociales y culturales del desarrollo humano. La vocación del ser humano es tal vez brindar un sentido provisional a un universo sin sentido aparente, aunque esta opinión debe ser igualmente relativizada y sometida al tamiz de la crítica. Asimismo, podemos y debemos manifestar juicios valorativos en torno a etapas históricas más o menos delimitadas y realizar comparaciones entre diferentes vías del desarrollo. Basados en conocimientos que podemos verificar (y rectificar) y asimismo en esfuerzos teóricos sometidos al escrutinio de la ciencia, podemos analizar críticamente los procesos transcurridos hasta hoy. Karl Löwith sostuvo que la renuncia estoica a admitir un sentido de la evolución universal —y, por lo tanto, el abandono de una certidumbre absoluta acerca de nuestro devenir— nos abre la posibilidad de perspectivas de sentido no dogmáticas, restringidas a periodos y espacios determinados (Löwith, 1997).¹⁸ Esto no es un débil consuelo para compensar la pérdida de pautas de orientación seguras y confiables, pero constituye un camino más o menos aceptable hacia análisis y comparaciones históricas y hacia el establecimiento de metas parciales dentro de un espíritu racional y humanista. Los muy distintos modelos de convivencia humana que han surgido hasta el presente, donde la desilusión es el factor predominante, deben ser percibidos según una óptica pragmática, que pueda juzgar sus resultados concretos según su éxito o fracaso para facilitar la vida humana cotidiana y no de acuerdo con la cercanía o distancia que dichos fenómenos tengan con respecto a un objetivo de la historia preestablecido dogmáticamente de antemano.

Las creencias religiosas y sobre todo una religiosidad intelectual, como la propuesta por Kant y Hegel, promueven un freno para la *hybris* —el orgullo, la soberbia y la desmesura—, una limitación para los designios humanos de dominación y explotación totales del universo. 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 de los seres humanos, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima. Como escribió Daniel Bell en un texto poco conocido —siguiendo un argumento del teólogo Reinhold Niebuhr—, el estalinismo y el fascismo son posibles cuando el ser humano, solazándose en su soberbia, iguala su yo con Dios y sus obras con la creación celestial. El ateísmo racionalista propalado por los marxistas no sería un buen contrapeso a esta tendencia porque fundamenta y difunde la doctrina de la perfectibilidad ilimitada de los seres humanos, que es precisamente el cimiento de esta *hybris*, este orgullo luficeriano de equipararse con Dios (Bell, 1966, p. 312).

Notas

¹ Sobre la relevancia y pertinencia de la obra de Maquiavelo, cf. Berlin, 1980, pp. 25-79; también, Bubner, 2002, pp. 108-116.

² Véase Jürgen Habermas (2005, p. 234). Según Habermas, esta concepción está esbozada en la obra de Immanuel Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, originalmente publicada en 1793 (Kant, 1968a).

³ En un texto hoy olvidado Marcuse aseveró que “la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin” (1962, p. 225).

⁴ Es similar la opinión central de Hans Jonas (1984).

⁵ Se trata de la obra más amplia escrita hasta ahora por este autor. Sobre la intención profunda de la teoría habermasiana, manifiesta en sus últimos escritos, cf. Peter E. Gordon (13 de junio de 2019), *Seine Philosophie hat die Lehren der Katastrophe verinnerlicht* [Su filosofía ha interiorizado las enseñanzas de la catástrofe]. *Die Zeit*, suplemento Feuilleton, p. 34.

⁶ La conferencia se publicó bajo el título “Transzendenz von innen, Transzendenz

ins Diesseits” (Transcendencia de adentro, transcendencia hacia el más acá) (Habermas, 1991).

⁷ Una temprana crítica a Habermas desde una posición cercana a la suya se encuentra en Axel Honneth (cf. Jaeggi y Honneth, 1977, pp. 456-459).

⁸ Para una crítica a las consecuencias práctico-políticas de esta concepción, cf. Guggenberger (1974).

⁹ Para la descripción analítica del cambio de paradigmas conducente a la modernidad, cf. Habermas (2019, Vol. 2, pp. 384-427 y 505-522).

¹⁰ Una temprana descripción del cambio de paradigmas se encuentra Habermas (1973, pp. 390-392).

¹¹ La concepción de Habermas está inspirada en Kant (1788/1968b, p. 260).

¹² Sobre el sentido de la historia y la existencia en conexión con la religiosidad intelectual, cf. Berger (1988, pp. 7, 23-24 y 87), Bruce (1996) y Fromm (1978, p. 359).

¹³ Cf. el interesante artículo de Wiebrecht Ries (1976).

¹⁴ Cf. Eliade (1989, pp. 11-12). Esta necesidad anímica de todo ser humano se transluce, según Mircea Eliade, en las múltiples estrategias de buscar un origen identificador y en las nostalgias por conocer los comienzos del Hombre y del universo. Un enfoque distinto se encuentra en la hermosa y breve obra de Karl Löwith (1962), *Wissen, Glaube und Skepsis*.

¹⁵ Sobre este contexto, cf. Claussen (2003, p. 320) y Knauer (2003).

¹⁶ Sobre la perseverancia de esta constelación hasta hoy, cf., entre otros, Borgida, Christopher y Sullivan (2009).

¹⁷ Entre otros escritos de este autor, cf. Fromm (1967, pp. 67-70).

¹⁸ Sobre la vida y obra de Löwith, cf. Ries (1992) y la celebrada biografía intelectual de Donaggio (2006).

Referencias

- Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Aristóteles (1963). Poetik. En *Hauptwerke* (pp. 336-376). Kröner.
- Aristóteles. (1965). *Politik*. Rowohlt.
- Aristóteles. (1966). *Metaphysik*. Rowohlt.
- Bell, D. (1966). Die Diskussion über die Entfremdung. En: L. Labedz (Comp.), *Der Revisionismus*. Kiepenheuer & Witsch.
- Berger, P. L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Fischer.
- Berlin, I. (1980). The Originality of Machiavelli. En *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (pp. 25-79). Hogarth Press.
- Berlin, I. (1992). *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Fischer.
- Borgida, E., Christopher, F., y Sullivan, J. (Comps.). (2009). *The Political Psychology of Democratic Citizenship*. Oxford University Press.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World*. Oxford U.P.
- Bubner, R. (2002). *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Suhrkamp.
- Claussen, D. (2003). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Fischer.
- Döbert, R. (1973). *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Suhrkamp.
- Donaggio, E. (2006). *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*. Katz.
- Eder, K. (Comp.). (1973). *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Suhrkamp.
- Eder, K. (1976). *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Suhrkamp.

LA NECESIDAD CONTEMPORÁNEA DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO

- Eliade, M. (1989). *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Suhrkamp.
- Fromm, E. (1967). *Y seréis como dioses*. Paidós.
- Fromm, E. (1978). Religion und Gesellschaft. En R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik* (Epilogo). DVA.
- Gordon, P. E. (13 de junio de 2019). Seine Philosophie hat die Lehren der Katastrophe verinnerlicht. *Die Zeit*, suplemento Feuilleton, p. 34.
- Guggenberger, B. (1974). *Wem nützt der Staat? Kritik der neomarxistischen Staatstheorie*. Kohlhammer.
- Habermas, J. (1973). Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen. En *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (pp. 389-398). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1978). *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Reclam.
- Habermas, J. (1991). Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. *En Texte und Kontexte* (pp. 127-156). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997). *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen*. Suhrkamp.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herder 2005.
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp.

- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp.
- Höffe, O. (2006). *Aristoteles*. Beck.
- Horkheimer, M. (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer .
- Horkheimer, M. (1962). Die Aktualität Schopenhauers. En M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge* (pp. 124-141). Europäische Verlagsanstalt.
- Horkheimer, M. (1968). *Materialismus und Metaphysik*. En *Kritische Theorie*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1970a). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Furche.
- Horkheimer, M. (1970b). *Verwaltete Welt*. Arche.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Jaeggi, U., y Honneth, A. (Comps.). (1977). *Theorien des Historischen Materialismus*. Suhrkamp.
- Jacobsen, T. (1958). Mesopotamia. En H. Frankfort et al. (Eds.), *El pensamiento prefilosófico* (Vol. 1, pp. 165-284). FCE.
- Jonas, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp.
- Kant, I. (1968a). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 7). WBG.
- Kant, I. (1968b). Kritik der praktischen Vernunft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 6). WBG.
- Kant, I. (1968c). Kritik der Urteilskraft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 8). WBG.
- Kant, I. (1968d). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 5). WBG.
- Knauer, P. (2003). *Eine andere Antwort auf das "Theodizee-Problem" – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht*. *Theologie und Philosophie*,

78(2), 193-211.

Kramer, N. S. (1986). *L'histoire commence à Sumer*. Arthaud.

Löwith, K. (1962), *Wissen, Glaube und Skepsis*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Löwith, K. (1997). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder.

Hermann Lübke, H. (2010). Religion nach der Aufklärung. En J. Schlieter (Comp.). *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (pp. 235-240). Reclam.

Marcuse, M. (1962). *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Luchterhand.

Margueron, J. C. (1996). *Los mesopotámicos*. Cátedra.

Martelli, R. (2022). La izquierda en busca de sentido. Reflexiones desde la experiencia francesa. *Nueva Sociedad*, 297, 56-64.

Monge, C. (2022). *La socialdemocracia se juega en la batalla contra el miedo*. *Nueva Sociedad*, 297, 81-90.

Moscatti, S. (1962). *Die Kulturen des Alten Orients*. Piper.

Oppenheim, L. (1970). *La Mésopotamie: portrait d'une civilisation*. Gallimard.

Paz, O. (1994). *Itinerario*. Seix Barral.

Reder, M., y Schmidt, J. (Comps.). (2008). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Suhrkamp.

Ries, W. (1976). Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 30(1), 69-81.

Ries, W. (1992). *Karl Löwith*. Metzler.

Rodríguez Ramírez, C. A. (2003). La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 41(103), 79-86.

Solares, B. (1998). Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro. En: G. Zabludovsky (Comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico* (pp. 215-233). Plaza & Valdés/ UNAM.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia

Juan Antonio González de Requena

La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

H. C. F. Mansilla

(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista

Estelle Ferrarese

Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización

Manuel Bermúdez Vázquez

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta

Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez

Utopía, ¿Stultifera insula? Consideraciones en torno al juicio de un detractor

Dante Klocker

¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Edith Calderón Rivera

Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher.*

Felipe Molina Cárdenas